

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO  
PUC-SP

Elianne Maria Meira Rosa

**HUMANISMO NA ESPANHA –**  
*De lure gentium* pelo pensamento de Francisco de Vitoria

**MESTRADO EM DIREITO**

SÃO PAULO  
2009

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO  
PUC-SP

Elianne Maria Meira Rosa

**HUMANISMO NA ESPANHA –**  
***De lure gentium* pelo pensamento de Francisco de Vitoria**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia do Direito e do Estado, sob orientação do Professor Doutor Claudio De Cicco.

SÃO PAULO  
2009

Banca examinadora

---

---

---

Dedico este trabalho ao Santiago, pela perspectiva de renovação; pela oportunidade de transcender; pelo amor e ternura que nos envolvem a todos, nesta espera que, por vezes, parece infinita...

Ao Professor Doutor Claudio De Cicco dedico um sentimento sincero de imensa gratidão, tanto pelos conhecimentos compartilhados, como pelo exemplo legado de um grande semeador de saberes.

**HUMANISMO NA ESPANHA –  
*De lure gentium* pelo pensamento de Francisco de Vitoria**

Elianne Maria Meira Rosa

**RESUMO**

O presente trabalho, de dissertação de Mestrado em Filosofia do Direito, destina-se à pesquisa da origem e fundamentos jurídico-filosóficos da escola neoclássica espanhola – ou neo-escolástica espanhola, no século XVI. Destacam-se o desenvolvimento do humanismo a partir da perspectiva renascentista calcada, por uma vez, na herança clássica, além do seu desdobramento na concepção pré-grociana do *jus gentium* – direito internacional público. Localiza-se a trajetória do humanismo espanhol ligada especialmente ao descobrimento da América na sua face mais controvertida que foi o trato com os índios. Identifica-se o pensamento salmantino, pontuando-se as figuras de Vitoria e Suárez, como fundamento da idéia de “universalismo”, ou seja, de direitos universalmente reconhecidos, que se estendem inclusive aos povos indígenas, denominados bárbaros.

Palavras-chave: Humanismo – Dignidade da pessoa-humana – Universalismo – Direito Internacional.

**HUMANISM IN SPAIN –**  
***De iure gentium* according to the thought of Francisco de Vitoria**

Elianne Maria Meira Rosa

**ABSTRACT**

This dissertation work for a Masters in Philosophy of Law researches the origin and legal philosophical foundations of the Spanish neoclassical school – or the Spanish neo-scholasticism, in the sixteenth century. Focus was given to the development of humanism from the Renaissance perspective based by its turn on the classical heritage, in addition to its impact, before the Grotius's conceptions about *jus gentium* – public international law. The work analyses the Spanish humanism under the context of the discovery of America, especially its most controversial face that was its interaction with the native Americans. The Salamanca thought is highlighted, underscoring the role of Vitoria and Suárez as support to the idea of “universalism” or, in other words, universally recognized rights extensive even to indigenous peoples, then called barbarians.

**Keywords:** Humanism – Human dignity – Universalism – International law

# SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	9
<b>CAPÍTULO I</b>	
<b>1 HUMANISMO – UMA HERANÇA CLÁSSICA .....</b>	<b>16</b>
1.1 Origem e desenvolvimento .....	16
1.2 Humanismo aplicado às relações sociais .....	20
1.3 A renascença em torno dos séculos XII e XIII - O pré-humanismo .....	24
1.4 Contribuição de Dante e Petrarca .....	34
1.4.1 Dante .....	34
1.4.2 Petrarca .....	35
1.5 O homem dignificado .....	38
1.5.1 <i>De dignitate et excellentia hominis</i> .....	38
1.6 Pico della Mirandola – Um pensamento em favor da dignidade da pessoa humana .....	41
1.6.1 A unidade do homem .....	44
<b>CAPÍTULO II</b>	
<b>2 HUMANISMO NA ESPANHA .....</b>	<b>47</b>
2.1 O cenário da escola neoclássica espanhola .....	47
2.2 O trabalho de Cisneros .....	52
2.3 A colaboração de Erasmo .....	54
2.4 Universidades da Espanha do século XVI .....	56
2.5 Gerações de humanistas .....	59
2.5.1 Francisco de Vitoria (1492/1486 - 1546) .....	59
2.5.2 Diego de Cavarrubias y Leyva (1512-1557) .....	64
2.5.3 Fernando Vazques de Menchaca (1512-1569) .....	64
2.5.4 Martín de Azpilcueta (1492-1586) .....	65
2.5.5 Domingo de Soto (1507-1519) .....	66
2.5.6 Melchior Cano (1509-1560) .....	66
2.5.7 Francisco Suárez (1548-1610) .....	68
2.5.8 Luis de Molina (1535-1600) .....	69
2.5.9 Luis Vives (1493-1509) – Um saber que se encaminhe à concordia social .....	69
2.5.10 Inicia-se o desenvolvimento do humanismo na Espanha .....	70
<b>CAPÍTULO III</b>	
<b>3 UNIVERSALISMO – UNIVERSALIS REPUBLICA .....</b>	<b>76</b>
3.1 Direitos universalmente reconhecidos .....	76
3.2 Negação ou afirmação do Império .....	79
3.3 A formação de um Estado forte – um Deus, um Reino, uma espada .....	88
3.4 A formação da <i>Communitas orbis</i> .....	91
3.5 Quanto aos títulos da conquista .....	96
3.6 O choque da diversidade na descoberta da América .....	98

## CAPÍTULO IV

<b>4.</b>	<b><i>DE INDIIS – A ESSÊNCIA DO PENSAMENTO DE VITÓRIA</i></b> .....	103
4.1	Eram os bárbaros os verdadeiros donos antes da chegada dos espanhóis?.....	104
4.2	Iguais aos cristãos.....	110
4.3	A que título os bárbaros foram submetidos ao poder dos espanhóis?.....	111
4.4	Poderia o Imperador ser o dono do mundo?.....	113
4.5	O Sumo Pontífice é o monarca de todo o orbe?.....	115
4.6	O direito de descobrimento.....	118
4.7	Das coisas comuns.....	119
4.8	É lícito declarar guerra aos índios?.....	120
4.9	Se é possível obrigar os infiéis à conversão.....	125
4.10	Religião e Estado.....	127

## CAPÍTULO V

<b>5.</b>	<b><i>JUS GENTIUM COMO DIREITO À PAZ</i></b> .....	132
5.1	Pacificando a conquista.....	133
5.2	<i>Plus Ultra: Más allá</i> – A expansão do Império.....	136
5.3	A resposta nas teorias políticas de Francisco Suárez.....	140
5.4	<i>Jus gentium</i> – direito natural ou positivo?.....	146
5.5	Bartolomé de Las Casas e a defesa dos índios.....	151
5.5.1	Um debate pela igualdade.....	154

<b>CONCLUSÃO</b> .....	157
------------------------	-----

<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	166
---------------------------	-----

## INTRODUÇÃO

Objetivam-se, com esse trabalho de dissertação de Mestrado em Filosofia do Direito, a investigação das origens e dos fundamentos jurídico-filosóficos da escola neoclássica espanhola, do século XVI, e a significativa influência que exerceu na disseminação da idéia de humanismo, muito além dos limites da Península Ibérica. Destaque-se, ainda, nessa mesma escola, a concepção pré-grociana do *jus gentium* - direito internacional público - cujas raízes são localizadas pelos pensadores espanhóis na concepção de dignidade da pessoa humana.

É inegável a existência de um impulso inovador na Espanha do século XVI e meados do século XVII, especialmente a partir da Universidade de Salamanca, o qual, em grande medida, foi alimentado pela ação dos filósofos neoclássicos, cuja concepção do homem se projeta no seu modo de conceber o direito. Com efeito, decorre desse tempo uma percepção do direito, inevitavelmente, determinada pelo conceito que se tenha do homem.

Esse humanismo universalista, é bom que se diga, brota de um modelo de Universidade que está diretamente ligado aos reis e ao Papa, e cuja disciplina primeira é a teologia. A teologia ocupa, nessa época, um lugar primordial; é, de fato, a disciplina suprema.

Considere-se, destarte, que, para os filósofos neoclássicos ibéricos, o comportamento humano deve ser julgado sob o prisma da razão. Contudo nenhum deles, ao inovar as suas concepções sobre as relações políticas e sociais, rompe totalmente com a herança a partir da qual se derivam os

fundamentos do pensamento cristão. Os pensadores espanhóis partem da idéia do “homem dignificado pela razão natural”, para um reencontro com o “homem concreto” na sua realidade pessoal e única.

O humanismo, especialmente o da escola neoclássica, recebe, todavia, uma forte e inevitável influência do clima de utopia renascentista do tempo das novidades, da poesia, das artes e da literatura. Identifica-se, nesse período, especialmente na Espanha, a consciência de universalidade e identidade com a vida que parte, igualmente, da religião e do mito. A rica produção literária e poética é prova irrefutável dessa comunhão com o “homem” e a “natureza”, seus riscos e mistérios – é o denominado “século de ouro espanhol”. A estética renascentista havia começado a introduzir-se na literatura espanhola ao longo do século XV, por meio dos contatos com a Itália.

A propagação do humanismo foi maior, sem dúvida, na Itália, especialmente a partir do poeta Petrarca (1304-1374) que foi a sua primeira grande figura. Petrarca repudiou a cultura medieval e resgatou, com grande paixão, a literatura latina antiga. Com isso, reavivou o pensamento de Cícero, seu autor favorito, entretanto, mesmo com algum atraso, o humanismo acaba por difundir-se na Península Ibérica, especialmente em terras de Espanha.

Na Espanha, a disseminação do humanismo coube, especialmente, à figura de Antonio de Nebrija (1444-1522). Educado em Bolonha, dominava com perfeição o latim clássico e o grego. Foi professor nas Universidades de Salamanca, Alcalá e Sevilha. Publicou, em 1481, a Gramática Latina, seguida pela *Arte de La Gramática Castellana* (1492); ambos se constituem, nos mais importantes livros didáticos daquela época e foram considerados como inovadores da linguagem européia.<sup>1</sup>

O filósofo valenciano Juan Luis Vives (1492-1540), de formação aristotélica, amigo de Erasmo e de Thomas More, é considerado o pensador mais importante do humanismo espanhol na sua primeira fase. Combateu a discórdia e a guerra e considerou a justiça como uma virtude social por excelência, derivou

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 122-123.

todos os direitos do Direito Natural e foi fiel a Aristóteles, quando fez a afirmação: *é mais feliz um Estado governado por um valor excelente, que por uma excelente lei.*

A influência de Vives é assimilada pelos pensadores pertencentes às ordens: dominicana, franciscana, agostiniana e jesuítica. São seus principais componentes: Francisco de Vitoria (1492-1546), Domingo de Soto (1496-1560), Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573), Martín de Azpilcueta (1492-1586), Francisco Suárez (1548-1617), Luis de Molina (1535-1600), Diego de Cavarrubias Leyva (1512-1577), entre outros.

Os pensadores neoclássicos espanhóis são eruditos em Direito Romano, cultivam o Direito Natural, fazem profundas reflexões sobre problemas jurídicos fundamentais como: a idéia de justiça, a dignidade da pessoa humana, o poder político, a melhor forma de governo, o direito de propriedade.

Um dos destaques entre os pensadores desta escola é a figura de Francisco de Vitoria, considerado o fundador do Direito Internacional. Destaca-se como corajoso defensor da dignidade dos índios e um combatente incansável de alguns teóricos do seu tempo. As teorias, combatidas por Vitoria, têm origem na concepção medieval *orbis christianus* sobre o domínio teocrático universal do Papa.

Francisco de Vitoria é reconhecidamente um autor de extraordinária modernidade, em muitos aspectos mais avançado do que aqueles que são considerados os outros pais-fundadores do direito internacional público, que lhe sucederam: como Francisco Suarez, Alberico Gentili e Hugo Grotius.

As idéias basilares de Vitoria são, em sua essência, três: a) a configuração da ordem mundial como sociedade natural de Estados soberanos; b) a teorização de uma série de direitos naturais dos povos e dos Estados; c) a reformulação da

doutrina cristã da “guerra justa”, redefinida como sanção jurídica às *iniuriae* (ofensas) sofridas.<sup>2</sup>

O mestre de Salamanca penetra fundo nesta questão e estabelece o fundamento e a fonte de todos os direitos: *Es la dignidad del hombre como ser racional, inteligente y libre, es decir, como persona.*

Urdañoz considera que a posição de Vitoria reproduz a filosofia personalista, em razão, ou, por necessidade, de cultivar um ideal universalista:

“Vitoria proclama que os nativos das Índias, em qualquer extremo de degradação e condição selvagem em que se encontrem, são donos e senhores de si mesmos e de seus bens, isto é, têm a dignidade humana de pessoas livres e invioláveis inerente a todo ser humano. Sob a inspiração deste supremo princípio de igualdade e inviolabilidade dos direitos da pessoa, procede logo Vitoria a seu inovador desenvolvimento dos direitos de comunicação natural, livre associação, comércio e emigração também intercontinentais, princípio da liberdade dos mares, etc.”<sup>3</sup>

Ressalte-se, pela sua importância, que o dominicano Francisco de Vitoria conheceu com profundidade a corrente humanista liderada, em Paris, por Jacob Lefèvre d’Etaples. O grupo reunia Guilermo Budé, Luis Vives e Desiderio Erasmo – considerado o triunvirato do humanismo europeu – enquanto a Universidade de Sorbonne vivia momentos críticos sob a hegemonia do nominalismo.<sup>4</sup>

O pensamento da escola neoclássica espanhola se aproxima inicialmente de Erasmo, o príncipe dos humanistas, entretanto, o que os distancia, em um segundo momento, é uma diferença capital; o holandês, em seu projeto de restaurar a teologia, faz *tábula rasa* ao trabalho realizado pela escolástica medieval. Já os espanhóis consideram como perene e construtiva a obra de Santo Tomás.

<sup>2</sup> Luigi Ferrajoli. *A soberania nos tempos modernos*, p. 7.

<sup>3</sup> Teófilo Urdañoz. O, p. *Síntesis de la Doctrina de Vitoria*. In: L. Pereña y Prendes. *Relectio de Indis*, p. 69-70.

<sup>4</sup> R, p. Vicente Beltrán De Heredia. O, p. *Los orígenes de la Universidad de Salamanca*, p. 19.

Para elaborar uma linha investigativa que perpassasse toda essa riqueza de subtemas que se apresentam, sem desviar-se do ponto de concentração proposto, ou tema central, optou-se pela divisão do trabalho em cinco capítulos, cada um com cinco ou seis subtítulos, de forma a contemplar uma unidade conceitual que deverá prevalecer como resposta definitiva ao problema proposto no projeto e à manutenção da coerência lógico-estrutural da dissertação.

O Capítulo I trata do conceito e do desenvolvimento do humanismo a partir da lógica renascentista, ou seja, reporta-se à herança clássica do humanismo, desenvolvida em uma época de rupturas e, na mesma medida, de resgates. A rebelião racionalista que se instala na Europa do renascimento é descrita – de forma resumida e pontual - desde as suas primeiras manifestações, nos confins da Idade Média, até o seu esplendor na Itália de Dante e Petrarca. Ao final do capítulo, depara-se com o poder da Igreja e sua resistência ao fluxo das idéias renascentistas. Destaca-se, em subtítulo desse capítulo, a figura do cardeal Cisneros, inquisidor geral, confessor da rainha Isabel, Arcebispo de Toledo e primaz da Espanha, que morre oito dias após Lutero haver proclamado suas teses em Wittenberg.

No capítulo II, destacam-se aspectos do humanismo em terras de Espanha – fundamentalmente a partir da escola neoclássica espanhola. É posta em destaque a significativa influência de Erasmo sobre o pensamento renascentista espanhol, além do natural desdobramento dessa atividade intelectual intensa. Erasmo tinha a reputação de homem superior e é convidado por Cisneros para comentar *El Nuevo Testamento de Alcalá*. Trata-se de desvendar a cultura humanística desenvolvida na Espanha, neste início do século XVI, da qual procedem elementos essenciais para explicar a cultura europeia como um todo. Evidencia-se o papel das Universidades, especialmente a de Salamanca onde se forma a essência do pensamento da escola clássica espanhola. Ao final do capítulo, comenta-se, resumidamente, biografia e obra dos mais influentes pensadores que formam o núcleo doutrinário essencial ao tema da presente pesquisa.

No Capítulo III, volta-se para a idéia vitoriana de “universalismo”, ou seja, a idéia de direitos universalmente reconhecidos, que se estendem aos povos indígenas e obrigam o mundo todo. Partem, portanto, de Vitoria as concepções de *universalis republica* além da “humanidade” como um novo sujeito de direito. Desenvolvem-se reflexões sobre a ligação necessária ou não entre a afirmação do Império e a construção da sociedade internacional. Abordam-se, ainda, questões relativas à formação do Estado espanhol e da *Communitas orbis*, ou seja, como sociedade de Repúblicas ou Estados soberanos, igualmente livres e independentes.

No Capítulo IV, desenvolve-se, especialmente, a linha de pensamento de Francisco de Vitoria, considerado o fundador do Direito Internacional Público, tomado como base conceitual o direito natural e como fundamento o respeito à dignidade da pessoa humana, projetada no indivíduo concreto, no homem real. Quando Francisco de Vitória chega a Salamanca, em 1526, significativos acontecimentos assolam a Europa e, especialmente, a Espanha. Tais acontecimentos influenciam definitivamente o pensamento renascentista europeu. O conhecimento de novas terras e os avanços na ciência moldam a cultura humanística dos espíritos mais atentos. Esta é a razão de ser da obra de Vitoria intitulada *De Indiis*, na qual defende os direitos fundamentais dos índios americanos submetidos a tratamento cruel por parte dos espanhóis, além de questionar a legitimidade do poder do Papa e do próprio Imperador. A Igreja pretende converter os bárbaros, como são denominados os índios, à fé católica, já ao Imperador interessa a soberania sobre as terras recém-descobertas.

No Capítulo V, aborda-se o *jus gentium* como direito à paz, desenvolve-se o pensamento de Francisco Suárez e sua concepção de soberania - só em função do direito, ela encontra fundamento e subsistência. Identifica-se, nesse capítulo, a secessão dos humanistas espanhóis com o erasmismo e o resgate do pensamento de Tomás de Aquino. Apresentam-se os fundamentos da “Razão de Estado” na Espanha do século XVI – um trono, uma pátria, um Deus. Destaca-se, nesse capítulo, a atuação de Bartolomé de Las Casas – *obispo de Chiapa* – frente aos reis católicos de *Castilla e León*, e quando se decide pela publicação, no

início de 1552, dos nove incendiários tratados, na cidade de Sevilha. Os tratados descreviam as ações sangrentas dos espanhóis durante a conquista das Índias.

Polêmico, em sua época, o tema adotado como ponto de concentração deste trabalho foi objeto de inquirições, entre outros, pelo próprio Imperador Carlos V. Por esta razão, Vitoria é combatido, inclusive pelos seus irmãos dominicanos, especialmente na primeira *Relectio*, sobre o poder eclesiástico (1532), quando afirma que o Papa “não é o senhor da terra”, a igreja não possui o domínio das coisas da terra. Como se não fosse o bastante, em *De Indiis*, Vitoria admite que os habitantes das novas terras são senhores em âmbito privado e público antes da chegada dos conquistadores.

Vitoria expõe em *De Potestate Civili* - de 1528 - com uma percepção universal invejável até para os nossos dias, a importância do Direito Internacional e a necessidade de submissão dos Estados às normas internacionais, no momento exato do século XVI em que as relações internacionais se ampliam consideravelmente, em razão das conquistas territoriais de ultramar.

Além de concluir-se a abordagem dos vários subtemas descritos, pretende-se, no fechamento desta dissertação, que se esgotem as indagações iniciais do projeto, quanto à concentração do tema proposto - a idéia de “humanismo universalista” como a “grande herança” deixada pelos humanistas espanhóis do século XVI, destacando-se a insígne figura de Francisco de Vitoria, seguido de seus discípulos da escola de Salamanca.

# CAPÍTULO I

## 1 HUMANISMO – UMA HERANÇA CLÁSSICA

### 1.1 Origem e desenvolvimento

O significado de humanismo pode ser compreendido, desde uma perspectiva histórica, como o movimento literário e filosófico que nasce na Itália, na segunda metade do século XIV, difundindo-se, a partir de então, em outros países da Europa e constituindo a origem da cultura moderna<sup>5</sup>; ou, ainda, ligado ao renascimento filosófico – *philosophia perennis* - surgido muito antes, em torno dos séculos XI e XIII (1033-1109) com Anselmo de Aosta, ou com Guilherme de Occam (1300-1350), que se deixam alcançar e envolver pelos ventos da razão. Deus pode então unir-se às formas particulares de pensamento, sem, com isso, atingir a individualidade e a liberdade de movimento da livre criação intelectual e artística.<sup>6</sup>

Observa-se que, em diferentes períodos históricos, se tenda a afirmar que *humanismo* é a concepção que se constitui no real *leitmotiv* da civilização ocidental.<sup>7</sup> A palavra *humanista*, contudo, parece ter surgido na Itália à época do

---

<sup>5</sup> Nicola Abbagnano. **Dicionário de Filosofia**, p. 518.

HUMANISMO - Esse termo é usado para indicar duas coisas diferentes: I) o movimento literário e filosófico que nasceu na Itália na Segunda Metade do século XIV, difundindo-se para os demais países da Europa e constituindo a origem da cultura moderna; II) qualquer movimento filosófico que tome como fundamento a natureza humana ou os limites e interesses do homem.

I) Em seu primeiro significado, que é histórico, o Humanismo é um aspecto fundamental do renascimento (v), mais precisamente o aspecto em virtude do qual o Renascimento é o reconhecimento do valor do homem em sua totalidade e a tentativa de compreendê-lo em seu mundo, que é o da natureza e da história.

<sup>6</sup> Giuseppe Toffanin. **Historia del Humanismo**: Desde el siglo XIII hasta nuestros dias, pp. 17-18.

<sup>7</sup> Robert Audi(Org.). **The Cambridge Dictionary of Philosophy**. 2ª ed, p. 397.

Renascimento para distinguir o professor de gramática e literatura daquele que ensinava leis, que era denominado *legista*.<sup>8</sup> E aquilo que se conhece, desde muito, como *humanidades*, ou *estudos humanísticos*, no século XV era denominado *studia humanitatis* - incluía o estudo da gramática, retórica, história, literatura e filosofia moral.<sup>9</sup>

Na Segunda Metade do século XV surge, nos meios universitários, o sufixo *ista* que revela sua origem na linguagem comum da escolástica; designa quem desempenha alguma profissão ou função: *grammatista*, *abachista*, *canonista*, *decretista* etc. É bem provável que o termo *humanista* tenha sua origem remota por essa época, a partir desse grupo de palavras.

A raiz principal do movimento humanista parece localizar-se em Pádua, segundo Gallardo, cuja Universidade goza de considerável prestígio, especialmente nos estudos de direito e medicina.<sup>10</sup> Nesta cidade se localiza um grupo de advogados e homens de leis que conjugam o estudo do direito (direito civil) com um profundo interesse pela cultura clássica (cuja figura mais relevante é Lovato Lovatis -1240-1309).<sup>11</sup>

Nauert explica que, a despeito de o humanismo não tratar de filosofia, seu conteúdo encerra, sem dúvida, implicações de ordem filosófica (*moral philosophy*).<sup>12</sup> Já Garin se opõe a esta visão limitadora do humanismo e reivindica uma *filosofia humanística* que estaria na base, por exemplo, das novas ciências que cultivariam Galileu e Vico.<sup>13</sup>

<sup>8</sup> Robert Audi (Org.). *Op. cit.*, p.397.

<sup>9</sup> *Ibid.*, mesma página.

<sup>10</sup> Luis Fernandez Gallardo. **El Humanismo Renascentista**: de Petrarca a Erasmo, p. 23.

<sup>11</sup> *Ibid.*, mesma página.

<sup>12</sup> Charles G. Nauert Jr.. **Humanism and the culture of Renaissance**. In: Europe, p. 12.

<sup>13</sup> Garin, *apud* Luis Fernandez Gallardo. **El Humanismo Renascentista**: de Petrarca a Erasmo, p. 10.

“Una de las más recientes síntesis sobre el humanismo, la obra colectiva coordinada por Kraye, aboga por una concepción amplia que a más de las disciplinas propias de los *studia humanitatis*, inclusive las contribuciones a los estudios bíblicos, al pensamiento político, al arte, a la ciencia y a las distintas ramas de la filosofía Conforme a esta línea interpretativa, entendemos por humanismo un amplio movimiento intelectual que se propuso la renovación del saber y de la latinidad, basada en el estudio y la imitación de los clásicos. El fondo retórico originario determinó una orientación eminentemente práctica del saber, una fuerte impronta ética y pedagógica, a la vez que una gran flexibilidad en su perfil intelectual y doctrinal, lo que permitirá su desarrollo en contextos sociales y políticos muy diversos: desde las ciudades-estado italianas del Trecentos hasta las Monarquías europeas del siglo XVI”.

Na *philosophia perennis*, rival da teologia, os condutores do mundo são Sêneca, Horácio, Terêncio, Salustino, Juvenal e Cícero. Nenhuma parte da vida pode prescindir da *moral philosophy*, nem os assuntos públicos, tampouco os privados, forenses ou domésticos. Toda a honestidade da vida se radica no fato de cultivá-la, e, na sua negligência, está a vileza.<sup>14</sup>

Ynduráin localiza o aparecimento da palavra “humanista” por volta de 1490, e atribui às cidades italianas o caldo cultural necessário para o desenvolvimento do humanismo. Assim, a ordem medieval com seus três estamentos bem definidos e diferenciados – aqueles que oram, aqueles que lutam e aqueles que trabalham – a despeito de ter sido uma organização social e econômica perfeita e definitiva, acabou por produzir nos espíritos livres o desejo de resgatar uma visão universal do homem.<sup>15</sup>

Kristeller considera que:

“A palavra, a julgar pela primeira aparição de que temos notícia, parece ter surgido do jargão estudantil das universidades italianas, nas quais o professor de humanidades terminou por ser chamado de humanista por analogia com seus colegas de disciplinas mais antigas, aos quais por séculos se tinham aplicado os termos de legista, jurista, canonista e artista. (...) Portanto o humanismo renascentista não era, como tal, uma tendência ou um sistema filosófico, senão um programa cultural e educativo no qual se enfocava e desenvolvia um campo importante de estudos mas limitado. Esse campo tinha como centro um grupo de matérias cujo interesse primeiro não eram nem os clássicos nem filosofia, senão algo que poderíamos descrever aproximadamente como literatura. Esta singular preocupação literária deu caráter peculiar a este estudo tão intenso e extenso que os humanistas dedicaram aos clássicos gregos e, em especial aos latinos. (...) Com maior abundância, os *studia humanitatis* incluíam uma disciplina filosófica, isto é, a moral, e excluía por definição campos como a lógica, a filosofia natural e a metafísica, assim como as matemáticas, astronomia, medicina, leis, e teologia”.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Ildeberto de Lavardin. **Moralia Philosophia, en Opera**, apud Giuseppe Toffanin. **Historia del Humanismo**: desde el siglo XIII hasta nuestros días, p. 28.

<sup>15</sup> Ynduráin. *Op. cit.*, p. 76.

<sup>16</sup> P. O. Kristeller apud Ynduráin. **Humanismo y Renacimiento en España**, pp. 58-59.

É inegável que o humanismo tenha se constituído em importante movimento intelectual, apoiado em um melhor conhecimento dos clássicos, e que tenha se disseminado pela Europa, especialmente nos cursos dos séculos XV e XVI. Isso não quer dizer que, em séculos anteriores, não se tenha recorrido ao legado greco-romano, inclusive por meio dos árabes. E, ainda, é importante recordar a significativa contribuição da escolástica e das Universidades<sup>17</sup> que se desenvolvem no período medieval - Bolonha reinterpreta o *Corpus iuris civilis*, desde o século XII.<sup>18</sup>

A escolástica (*ancilla theologiae* – a criada da teologia) deve ser compreendida no sentido de ensinamento *escolar* de teologia<sup>19</sup>, o lugar da moral. O conteúdo desses ensinamentos é ministrado, fundamentalmente, conforme as *Sentenças* de Pedro Lombardo (cerca de 1095-1160). Esse manual se estrutura sobre o plano agostiniano, que distingue aquilo de que se deve gozar (*frui*), o Bem Soberano, Deus, e aquilo que se deve usar (*uti*), as criaturas, meios de ação moral, (que se pervertem se fizermos delas fim em si mesmas).<sup>20</sup>

Os membros da escola franciscana (Boaventura, Peckam, Marston etc.) ficam mais próximos do agostinismo: para eles, a luz divina se acrescenta à luz natural do intelecto; ao contrário de autores escolásticos mais aristotélicos, como Tomás de Aquino e Duns Scotus que identificam a iluminação moral como única forma prática de demonstrar a função do intelecto.<sup>21</sup>

A força do pensamento agostiniano é sentida em todo período que se segue, ou Alta Idade-Média, não somente pelo clero, senão como referência

---

<sup>17</sup> Etienne Gilson. **A Filosofia na Idade Média**, p. 227. “As escolas catedrais (ou episcopais, ou capitulares) organizaram-se bem cedo em torno das igrejas catedrais, sob a direção pessoal do bispo e, por vezes, até com a sua colaboração efetiva. Lion, Reims, Chartres e Paris terão escolas catedrais ilustres, e será principalmente em torno de escolas desse tipo que se organizarão mais tarde as Universidades”.

<sup>18</sup> Moises Gonzáles Garcia e outros. **La idea de Europa en el siglo XVI**, p. 15.

<sup>19</sup> Pierre Hadot. **O que é a filosofia antiga?** pp. 361-362. “Na Faculdade de Artes, o ensino da filosofia de Aristóteles, isto é, o comentário das obras dialéticas, físicas e éticas, daquele que se nomeou ‘o filósofo’, há de substituir-se em três grandes partes ao ensino das artes liberais. A filosofia será identificada assim como aristototelismo, e a atividade, o ofício do professor de filosofia consistirá em comentar as obras de Aristóteles, em resolver os problemas de interpretação que elas apresentam. Denominou-se essa filosofia (e também essa teologia) de escolástica”.

<sup>20</sup> Oliver Bulnois. Os Escolásticos, Boaventura (cerca de 1220-1274), Tomás de Aquino (1225-1274), Duns Scotus (1265-1308). In: Allain CAILLÉ (org). **História Argumentada da Filosofia Moral e Política**, pp. 169-170.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 170.

filosófica importante por um longo tempo. O conhecimento e o amor de Deus se consagram para o Doutor da Igreja como único objetivo válido ao esforço do espírito. O que mantém o todo é o ambiente dominante cristão e, no mais, o poder e unidade da personalidade de seu criador.<sup>22</sup>

Mondin localiza, entre os séculos VII e XIII, uma cultura filosófica e teológica dos latinos plasmada quase exclusivamente pelos escritos de inspiração platônica de Agostinho que, desse modo, se tornou o pai da cultura cristã do ocidente.<sup>23</sup>

Somente no século XIII, o mundo latino se abre novamente ao mundo grego. Um dos artífices do reencontro foi Tomás de Aquino, embora não dominasse a língua helênica - as traduções existentes eram feitas a partir do árabe e estavam repletas de incorreções. Por essa razão, antes de iniciar seu comentário sobre a metafísica de Aristóteles, Tomás de Aquino solicitou a seu irmão Guilherme de Moerbeke – que conhecia profundamente o grego – uma nova tradução do texto de Aristóteles.<sup>24</sup>

## 1.2 Humanismo aplicado às relações sociais

Em sentido estrito, “humanista” era denominado o mestre de humanidades, filólogo em primeiro lugar por sua condição de conhecimento dos textos clássicos; contudo, como o estudo das “humanidades” era o rito de passagem para compor o protótipo do homem renascentista, resulta que, em sentido amplo, o “humanismo” persegue um saber enciclopédico que garante ao indivíduo a sensação de ocupar, de fato, o centro do universo. Tal inspiração tem o seu núcleo irradiador na ascendente burguesia italiana. Daí o humanismo possuir, a despeito da influência escolástica, um caráter laico, prático e relativista.<sup>25</sup>

---

<sup>22</sup> Hans Joachim Störig. **História Geral da Filosofia**, p. 190.

<sup>23</sup> Battista Mondin. **O humanismo filosófico de Tomás de Aquino**, p. 9.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p.10.

<sup>25</sup> Manuel Morillo Caballero (Org.). **Poetas del Siglo de Oro Español**, p.20.

Cícero utiliza a palavra *humanitatis* com o sentido muito próximo à *civiltà* que, em italiano, tem o significado de um comportamento correto nas relações sociais, um certo tipo de formação intelectual voltada para a compreensão da natureza humana no seu aspecto essencialmente ético.

Sabe-se, desde muito, que a expressão latina *studia humanitatis* tem sua origem na cultura clássica. É certo que tenha aparecido em uma obra de Cícero – *Pro Archaia* – que trata da aplicação social da poesia. Cícero fala de humanidades e literatura - *studia humanitatis ac litterarum* - e da necessidade do estudo das ciências humanas em geral; este ideal ultrapassa seu tempo e é transmitido a outras gerações.<sup>26</sup>

Aulus Gellius, em *Noctes Atticae*, usa a expressão *studia humanitatis* referindo-se a um programa educacional voltado para a elite jovem da República e depois do Império, com o sentido do termo grego *paidéia*. Desta maneira, *humanitatis* implica em um programa de educação voltado para o estudo da gramática, retórica, poesia, história, política e filosofia. É inegável que *Studia Humanitatis* tenha, em algum grau, implicações filosóficas que orientam o senso público do cidadão romano livre.<sup>27</sup>

Fernández Gallardo define humanismo como uma das principais correntes do pensamento europeu, surgido na Itália, no século XIII, como expressão da ideologia das classes dominantes, no contexto de uma sociedade urbana, porém sua vocação universalista superaria os condicionamentos sociais de sua origem, para erigir-se em uma das mais nobres aspirações do ser humano, contudo, a história do vocábulo “humanismo” é mais recente. Parece ter sido documentada pela primeira vez em francês - *humanisme* – em 1765, com o significado de *amour général de l’Humanité*. A rigor, o termo foi cunhado por Friedrich Immanuel Niethammer em sua obra *Der Streit des Philantropismus und Humanismus in der Theorie der Erziehung-Unterrichts unserer Zeit* (1908).<sup>28</sup>

---

<sup>26</sup> Charles G. Nauert Jr. **Humanism and the culture of Renaissance in Europe**, p. 12.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>28</sup> Luis Fernández Gallardo. **El humanismo renacentista: De Petrarca a Erasmo**, p. 9.

Sobre a evolução do conceito de humanismo e a retomada das fontes clássicas, Jayme Paviani tece interessante comentário:

“O caminho mais acessível para rever o conceito de humanismo latino é o estudo dos textos gregos e latinos. Neles encontram-se as primeiras idéias de humano da civilização ocidental. Nesse retorno às fontes, é preciso observar, desde logo, por um dever de clareza conceitual e discernimento crítico que a *humanitas* latina se estabelece contra a *humanitas* da barbárie. O conceito de *humanismo* surge na paidéia grega e romana como uma noção única e verdadeira, mas que, aos poucos, pelas circunstâncias históricas e especialmente pelas condições da modernidade, desdobra suas características básicas para aceitar outras formas de humanismo”.<sup>29</sup>

É verdade que o caráter, de origem professoral, da natureza humanista migra para uma dimensão prática e laica, ligada à vida política da cidade. O que não se pode negar é o fato de que, durante um grande período da Idade Média, o programa educacional romano foi seguido com certo rigor, especialmente, pela aristocracia e pelo clero.

Os padres devem mais a Platão, aos neoplatônicos como Plotino (205 dC.) e Boécio (480 dC.), além de Cícero, o desenvolvimento e sistematização do pensamento cristão, especialmente até o século XII, do que a qualquer outra fonte. A partir deste ponto, o peso do pensamento aristotélico que se origina na Universidade de Paris, a despeito das condenações papais (1210, 1215 e 1263), é sentido e disseminado por toda a Europa, é o mito da *translatio studii* – da Grécia a Roma, de Roma a Paris.

A natureza acadêmica do humanismo é defendida por Kristeller a partir dos seguintes argumentos:

“Os humanistas ou eram secretários de príncipes ou de cidades, ou eram mestres de gramática e retórica em universidades ou escolas secundárias. Essa opinião, tão repetida amiúde pelos historiadores, de que o movimento humanista teve sua origem fora das escolas e universidades, é um mito a que nenhum apoio dão provas concretas. Mais ainda, visto que chanceleres e mestres, os

---

<sup>29</sup> Jayme Paviani. *As fontes do Humanismo Latino*. v. 1, p. 9.

humanistas, longe de representar uma classe nova, eram herdeiros e sucessores profissionais dos retóricos medievais, os chamados ditadores, que seguiam uma carreira exatamente nessas duas profissões”.<sup>30</sup>

Infere-se, por conseguinte, que o pensamento predominante no medievo tardio se fundamenta na concepção de que o comportamento cristão deriva de Deus e se converte em caridade, uma virtude que depende da fé, e, por isso, o indivíduo deve manter uma relação privilegiada com Deus e não com a sociedade. Contudo a unidade e a harmonia dos saberes que se referem ao homem contribuem, efetivamente, para a organização da sociedade e o aperfeiçoamento do indivíduo, muito além das pretensões e do efetivo domínio da Igreja.

É inegável que a organização escolástica pressupõe uma lógica piramidal dos saberes, com a teologia ocupando o vértice da pirâmide. Porém, o processo que se denomina *humanismo* inverte esta ordem – ou, pelo menos, a altera substancialmente na medida em que reconhece o valor do homem em sua totalidade. Há uma lenta e natural erosão da organização medieval baseada no domínio da Igreja, que se alimenta da volta aos clássicos para criar uma lógica *humanista* concreta.

No século XVIII, Goethe e Schiller, opondo-se ao racionalismo de sua época, definem humanismo como uma harmonia entre a razão e os sentimentos.<sup>31</sup> Kant colabora para o humanismo antropocêntrico, quando põe o intelecto humano no centro das suas especulações: a realidade gira ao redor de homens livres dotados de razão prática (habilidade do arbítrio em seguir leis de liberdade).<sup>32</sup>

Sartre, por sua vez, reivindica, no século XX, o humanismo do compromisso do homem com ele mesmo, antropocentrismo baseado na liberdade frente às convenções, apenas o compromisso com o existir já se resume em um

---

<sup>30</sup> P. O. Kristeller. **El pensamiento renacentista y sus fuentes**, apud Ynduráin. *Op. cit.*, p. 59.

<sup>31</sup> Leo J. Elders, apud Valentin Vasquez de Prada (Org). *In: Historia Universal: La crisis del Humanismo y el declive de la Hegemonia Española*. v. VIII, p. 9.

<sup>32</sup> *Ibid.*, mesma página.

grande desafio humano – neste caso, não se trata mais do homem perante Deus como no Renascimento, senão do ser pelo ser perante a existência comum.

### 1.3 A renascença em torno dos séculos XII e XIII - O pré-humanismo

Por volta do século I, os primeiros livros especificamente cristãos foram escritos em grego. O fato de se escrever em grego, a língua da cultura, em pleno Império Romano, significa que os textos dos evangelhos não se encontram à disposição de pessoas que dominem apenas o latim. Ao contrário, apenas uma minoria culta falava o grego, com destaque para os neoplatônicos, portanto, os primeiros difusores dos evangelhos são pessoas bem formadas em letras latinas e gregas e que se “deixam levar”, algumas vezes, pela forte influência da cultura clássica, a despeito de que esta cultura servira de veículo a doutrinas religiosas diferentes ou opostas àquela que, então se expressavam na mesma língua.<sup>33</sup>

Admite-se, contudo, ter existido uma ligação tênue, porém inevitável, entre as tradições judaicas e a cultura clássica. Na época helenística, Filo de Alexandria (primeira metade do século I d.C) mostrou, na lei de Moisés, a verdadeira sabedoria, coincidindo com a sabedoria divina preexistente no mundo e com a doutrina estóica do *logos*.<sup>34</sup> Ocorre que os primeiros cristãos tinham, na verdade, de combater em duas frentes: contra o próprio judaísmo, no qual possuíam raízes profundas, e contra o paganismo, para proclamar o seu direito de existir.

O pensador mais importante nos primeiros séculos do cristianismo, tanto pelo volume de sua obra, quanto pela sua influência na Idade Média, que foi Santo Agostinho (354-430), filósofo neoplatonista, inspirador de uma tradição monástica, pastor exegeta e teólogo, deixou-se influenciar, sem dúvida, tanto pela cultura clássica grega quanto pela romana.

<sup>33</sup> Domingo Ynduráin. **Humanismo y Renacimiento en Espanha**, p. 13.

<sup>34</sup> Olivier Boulnois. **A Virada Cristã: A Lei da Caridade**. In: Alain Caillé *et alii* (Orgs.) **História Argumentada da Filosofia Moral e Política**, p.127.

Para o Bispo de Hipona, o homem é uma criatura privilegiada na ordem das coisas. Feito à imagem e semelhança de Deus, desdobra-se em correspondência com as três pessoas, a Trindade, mas o cerne da antropologia agostiniana está na convicção de que o homem só é recuperável mediante a graça divina.<sup>35</sup>

Santo Agostinho segue muito de perto o pensamento de Cícero, chega a desenvolver muitas semelhanças textuais com a sua obra, especialmente em *De Legibus*. A semelhança acaba quando se deparam com a questão da providência divina, exatamente aí os dois adotam distintas denominações. Tanto um quanto o outro distinguem a lei eterna ou natural da lei temporal ou humana; mas, enquanto Cícero fala da primeira como a “lei natural”, Santo Agostinho prefere referir-se a uma “lei eterna”. Esta lei não só deve dizer o que os homens devem fazer, mas também emite ordens e proibições.<sup>36</sup>

#### Segundo Recaséns Siches, o pensador cristão

“(…) toma dos platônicos sua teoria dos dois mundos: o sensível, corpóreo; e o intelegível, incorpóreo. Frente à objetividade do cepticismo sensualista, mantém Santo Agostinho a objetividade do conhecimento sensível e a realidade do mundo corpóreo. (...) As verdades eternas, segundo S. Agostinho, estão no espírito, mas não surgem do espírito. Porque o espírito não pode engendrar nada eterno. (...) O espírito é variável e limitado; ao contrário, essas verdades são eternas e absolutas. (...) Essa luz intelegível é Deus, a razão eterna, o *logos* Divino”.<sup>37</sup>

Entre os romanos, havia uma divisão da teologia pagã em três categorias: mítica, natural ou filosófica e cívica ou política. A primeira se referia aos poetas; a segunda é a teologia dos filósofos e é monoteísta – só é acessível aos doutos e, por isso, não exerce uma grande influência sobre todas as camadas da sociedade – e a teologia civil que é aquela considerada oficial para a cidade.<sup>38</sup>

<sup>35</sup> Os Pensadores – **História das Grandes Idéias do Mundo Ocidental**. v. I, p. 120.

<sup>36</sup> Ernest L. Fortin. *In*: Leo STRAUSS e Joseph CROPSEY (Orgs). **Historia de la Filosofía Política**, p. 187.

<sup>37</sup> Luis Recaséns Siches. **La Filosofía del Derecho de Francisco Suárez**, pp. 31-32.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p.191.

Assim, os ataques de Agostinho à religião pagã reduzem-se às questões da sociedade civil com base em uma doutrina das cidades, como se a humanidade, tal a conhecemos, estivesse dividida em muitas cidades, cada qual com seus costumes, seus ritos e suas próprias leis, mas as Sagradas Escrituras só distinguem dois tipos de sociedades: a Cidade de Deus, e a Cidade Terrena ou dos Homens. A distinção entre elas é a mesma que existe entre a virtude e o vício.<sup>39</sup>

Voltamos, assim, a Aristóteles e a Platão e às cidades- Estado gregas e às suas conformações religiosas, filosóficas e políticas. Parece inegável que o cristianismo e toda a cultura ocidental buscam, paralelamente, nutrir-se nas fontes da cultura clássica. Harold Berman considera que: *Israel, Grécia e Roma foram os antepassados espirituais do ocidente, não por um processo de sobrevivência ou sucessão, senão, antes de tudo, por um processo de simples adoção.*<sup>40</sup>

A Europa ocidental regressa, de fato, aos textos gregos, hebreus e romanos em busca de inspiração, algumas vezes transformando-os de uma maneira que assustaria aos seus próprios autores. O Islã, que tampouco é ocidente, exerce poderosa influência na filosofia e nas ciências ocidentais. O que realmente ocorre é a transformação da “cultura ocidental” sob elementos antagônicos que se unem em uma mesma cosmovisão.<sup>41</sup>

Se ocidente fosse um termo geográfico preciso, haveria de incluir, àquela época, as tribos germânicas e outras tantas da Europa anterior ao século XI, o que não ocorre:

“(…) em realidade, teríamos de começar, como quase todos os Estudos da história da Europa, com as guerras gálicas de Júlio César, com a invasão do Império Romano pelos povos germânicos, com o surgimento da monarquia franca, com Carlos Magno e Alfredo, o Grande, antes de chegar à Reforma gregoriana, a ‘Querela

<sup>39</sup> Luis Recaséns Siches. **La Filosofía del Derecho de Francisco Suárez**, p.195.

<sup>40</sup> Harold J. Berman. **La formación de la Tradición Jurídica de Occidente**, p.12.

<sup>41</sup> Harold J. Berman. *Op. cit.*, p. 15. “O estudo da filosofia, na cristandade do século XIII, esteve determinado em grande medida pelas traduções de obras filosóficas islâmicas e judias entre as quais se destacam: *Metaphysica, Sufficientia e De anima*, de Avicena; *Fons vitae*, de Avicibrón; *Dux neutrorum*, de Maimónides; *Os comentários a Aristóteles*, de Averróis; *De intellectu*, de Alfarabi, e *Logica Metaphysica e Physica*, de Algazali.

das Investiduras' e o que se costuma denominar Alta Idade Média ou renascimento do século XII (que se inicia na segunda metade do século XI)"<sup>42</sup>

Muito provavelmente, entre os séculos XI e XII, é cunhado o termo "instituições" para designar as estruturas destinadas a cumprir funções sociais específicas, como, por exemplo, as Universidades, departamentos financeiros e judiciais de governo, tesourarias, instituições de desenvolvimento, e, finalmente, a própria Igreja passa a ser vista assim.<sup>43</sup> Trata-se, portanto, de um período de transformações significativas em todos os campos da atividade humana.

Ao final do século XI e no transcurso do século XII, a Europa ocidental não somente experimenta alterações de ordem política e econômica, senão uma verdadeira explosão cultural e intelectual. Essa foi a época em que se criam as primeiras universidades, se desenvolve, pela primeira vez, o método escolástico (como depois seria denominado), a teologia, a jurisprudência e a filosofia são submetidas a uma rigorosa sistematização. É possível que seja este o período em que tenha se constituído, inexoravelmente, o despertar do pensamento científico moderno.<sup>44</sup>

Entre os cultores da "filosofia do mundo" (pré-humanistas), o formalismo dialético não se esgota, ao contrário do que ocorre, mais tarde, no século XIII. A "razão" atua na "divina retórica" e na filosofia histórica de Santo Agostinho. O "humano" e tranqüilizador psicologismo dos moralistas latinos ilumina Abelardo e João de Salisbury, como iluminará, mais à frente, Policiano, Portano e Ficino.<sup>45</sup>

Previsível, portanto, que muitos critérios se alterem já no curso do século XII. Pedro Abelardo (1079–1142) é uma das novidades que, de fato, faz muita

---

<sup>42</sup> Harold J. Berman. **La formación de la Tradición Jurídica de Occidente**, p. 15.

<sup>43</sup> Harold J. Berman. *passim*.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>45</sup> Giuseppe Toffanin. **Historia del Humanismo**, p. 40.

diferença, pois sustenta que a razão é superior à fé.<sup>46</sup> Com Abelardo, a razão se converte em prova da revelação; portanto, a revelação é, em consequência, analisada com critérios lógicos.<sup>47</sup> Para ele, qualquer coisa fora dessa concepção é totalmente absurda, fabricada pelos homens, não constitui um ensinamento divino. Assim como Berengário, Pedro Abelardo foi condenado a retratar-se – a postura oficialmente aceita pela Igreja é a de Bernardo de Clariveaux (primeiro é a fé que se impõe à consciência de maneira espontânea; a autoridade reside na Igreja, depositária e intérprete da revelação).<sup>48</sup>

João de Salisbury está entre os mais ilustres representantes da “Renascença do século XII”, que encontra a sua principal expressão na escola de Chartres<sup>49</sup>, tendo como mestre Abelardo<sup>50</sup>, entre outros representantes do espírito chartriano, que era a volta às humanidades clássicas.<sup>51</sup>

Há um claro entendimento vindo de Salisbury, de que a “razão” se emancipa dos esquemas teológicos, de uma parte por meio de uma maior fé em si mesma (dialética); por outra, em decorrência de uma leitura mais aprofundada dos moralistas pagãos (retórica). Isso não passava, na verdade, de uma exigência do progressivo movimento laicizante da vida civil e da cultura<sup>52</sup> que, aos poucos, se instala nos quartéis do século XII, em plena Idade Média.

Nas escolas laicizantes, a *pietas* da ética clássica se confunde, não raro, com a *pietas* teológica. Aceitar o ideal humanista remete o homem do medievo, inapelavelmente, à aceitação do ideal ascético. Dante trabalha muito bem essa dicotomia na *Divina Comédia* e em *Monarchia*.<sup>53</sup>

<sup>46</sup> Domingo Ynduráin. *Op. cit.*, p. 141.

<sup>47</sup> Domingo Ynduráin. *Op. cit.*, p. 141.

<sup>48</sup> *Ibid.*, mesma página.

<sup>49</sup> Pierre Hadot. **O que é a filosofia antiga?**, p. 360. “O platonismo da escola de Chartres é um fenômeno bem conhecido. Durante este período, as artes liberais farão parte do ciclo de estudos nas escolas monásticas e catedrais”.

<sup>50</sup> Michel Senelart. **O Policraticus de João de Salisbury (1115/20-1180)**. In: Alain Caillé *et alii* (orgs). *Op. cit.*, p. 155.

<sup>51</sup> Victor Civita (Editor). **História das Grandes Idéias do Mundo Ocidental – Os Pensadores**. v.I, p. 137.

“Entre os alunos de Abelardo encontra-se Heloísa, moça de grande beleza e atributos intelectuais. Os dois se apaixonam perdidamente. Definitivamente separado de Heloísa, Abelardo se torna monge ingressando na Abadia de Saint- Denis”.

<sup>52</sup> Giuseppe Tofanin. *Op. cit.*, p. 44.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 27.

Quando inicia, no exílio, o seu monumental poema, no qual poriam as mãos o céu e a terra, Dante demonstra a sua prolongada intimidade com os clássicos gregos e latinos que o obrigam a deter-se na meditação das passagens sobre um misterioso intercâmbio entre o mundo concreto e o mundo invisível, em que tratava de incursões dos heróis legendários ao reino dos mortos.<sup>54</sup>

Em outra perspectiva, quando, também no século XII, os próprios religiosos deixam os mosteiros para ministrar aulas nas escolas episcopais e encontram diante de si um público leigo, passam a adotar uma pedagogia com viés “humanista”. Ou seja, há uma natural assimilação das duas tendências em benefício claro à formação e desenvolvimento do humanismo, especialmente para os tempos vindouros.

Entre o final do século XI e o início do século XII, registra-se, ainda, o período de transição da arquitetura clássica românica para a gótica. Iniciam-se as construções das grandes catedrais europeias como a de São Dionísio, a de Nossa Senhora de Paris e a de Canterbury. Moderniza-se o latim como língua culta, inicia-se o período da grande poesia épica (a Canção de Rolando, as epopéias arturianas), a lírica e os romances cortesãos (os escritos de Bernardo de Ventadour). Destaque-se que esta é a época de notável avanço na alfabetização entre os laicos.<sup>55</sup>

Observe-se que, no curso da alta e baixa Idade Média, todos os padres da Igreja são educados no *trivium* e no *quadrivium* da escola romana e usam as mesmas armas – dialética e retórica - para difundir e defender a boa nova.<sup>56</sup> O próprio Tomás de Aquino defende várias etapas na formação intelectual com essa mesma concepção que significa: a) o estudo da lógica que compreende o *trivium* das artes liberais – gramática, retórica, dialética; b) o estudo do *quadrivium* que compreende – aritmética – geometria – música – astronomia; c) a filosofia da natureza, cujo estudo deve ser feito depois da matemática, a moral e a teologia.<sup>57</sup>

---

<sup>54</sup> Cristiano Martins. **A Vida Atribulada de Dante Alighieri** (Notas introdutórias). In: Dante Alighieri. **A Divina Comédia**, p. 70.

<sup>55</sup> Harold J. Berman. *Op. cit.*, p.113.

<sup>56</sup> Domingo Ynduráin. *Op. cit.*, p.13.

<sup>57</sup> Leo J. Elders. *Op. cit.*, p. 12.

O formalismo dialético não está tampouco vazio; instalado nas cidades de Montpellier e de Salerno, encontrara seu conteúdo na física aristotélica. Assim, a antítese entre dialética e retórica passa a ocorrer entre física e retórica. Acontece, dessa forma, a descoberta de uma nova Grécia pelas mãos dos árabes, e outra velha Grécia redescoberta, romanizada *ab antiquo* em Cícero e em Santo Agostinho. Portanto, a partir desse ponto, Atenas significa física e Roma, retórica.<sup>58</sup>

As referências feitas às raízes do humanismo, retornam a Santo Agostinho, Lactâncio, Casidoro, B de Chartres, B. Silvestre, A. de Insulis etc. que, efetivamente, se apóiam nas letras clássicas para integrá-las em seu sistema, embora se deparem, no mais da vez, com valores exclusivamente humanos, verdadeiros primores de beleza que desassossegam aqueles que buscam a Deus sobre todas as coisas.<sup>59</sup>

Em face da influência exercida sobre o humanismo espanhol, é importante que se abra um parêntese aqui para o humanismo de Tomás de Aquino em favor de Aristóteles que o coloca em oposição ao agostinismo, dominante em sua época. Comparado com Agostinho, Tomás é um humanista corajoso que, ao contrário do que acontece com o Doutor de Hipona, não tem receio de fazer demasiadas concessões à natureza humana.<sup>60</sup>

Considera Mondin que o humanismo de Tomás de Aquino vem à tona tanto na sua concepção filosófica como na religiosa:

“Tanto para Tomás como para Aristóteles, a filosofia é uma ciência, aliás, a rainha de todas as ciências, na medida em que estuda os primeiros princípios e as causas últimas de todas as coisas. Por isso, ela é soberana a respeito de todas as ciências, porque o seu objeto é absolutamente universal e porque o seu método é absolutamente certo pelo fato de ser rigorosamente demonstrativo. Por isso, a filosofia goza de perfeita autonomia, inclusive com relação à teologia. Com base nisso Santo Tomás escreve na *Summa contra gentiles*: “é diferente o aspecto

<sup>58</sup> Giuseppe Toffanin. *Op. cit.*, p. 47.

<sup>59</sup> *Ibid.*, mesma página.

<sup>60</sup> Battista Mondin. **O Humanismo filosófico de Tomás de Aquino**, p. 15.

(*ratio*) com que são consideradas as coisas pela filosofia humana e pela sagrada doutrina (teologia). A filosofia considera as coisas como elas são (ou seja, como entes naturais) e por isso há várias partes da filosofia conforme os diversos gêneros das coisas. A fé, ao contrário, não considera as coisas como elas são”.<sup>61</sup>

Convivem assim duas linguagens que se entrecruzam, razão e fé. Entretanto, convém considerar-se, como relevante, a aceitação da influência de um humanismo clássico, individualista e de grande conteúdo ético, herdeiro da melhor tradição grega, especialmente a estoica. O estudo dos pensadores greco-romanos constitui um verdadeiro arquétipo do humanismo ocidental. Contudo, vários dos humanistas daquele tempo eram cristãos, quando não religiosos como é o caso de Tomás de Aquino. Da mesma forma incontestável é a existência de uma linguagem comum, de matriz antropocêntrica, cujos partidários não hesitam em destacar a grandeza do homem.

Destarte, a idéia dos padres apologistas, em geral, é a de apresentar o cristianismo como uma única verdade, da qual dependem todas as demais, com as quais, aquele se liga em determinados aspectos. Acreditam que Platão disse a verdade, porque a aprendeu diretamente de Moisés, e, apenas isso justificaria a coincidência entre um e outro.

Posto que os apologistas derivam, na sua maioria, do platonismo, encontram em Sócrates, Platão, Xenofonte etc., doutrinas e comportamentos adequados ao cristianismo. Mais do que adequados, passam a pertencer efetivamente ao cristianismo, assim como descreve São Justino:

“Eu confesso que minhas orações e todos os meus esforços têm por alvo mostrar-me cristão, não porque as doutrinas de Platão sejam alheias a Cristo, mas porque não são de todo semelhantes, como tampouco as de outros filósofos, estoicos, por exemplo, poetas e historiadores. Porque cada um falou bem, vendo o que com ele tinha afinidade, por parte de Logos seminal divino que a ele coube; mas é evidente que aqueles que em pontos principais se contradisseram uns com os outros não alcançaram uma ciência infalível nem

---

<sup>61</sup> Battista Mondin. **O Humanismo filosófico de Tomás de Aquino**, p. 16.

um conhecimento irrefutável. Agora quanto o que de bem está dito neles, pertence a nós próprios os cristãos. É que todos os escritores só obscuramente puderam ver a realidade graças à semente da palavra neles inata”.<sup>62</sup>

Observa-se que, a partir do século XIV, realiza-se na cristandade europeia um processo de profissionalização do saber, consequência das reformas universitárias do século anterior e do intelectualismo tomista. Uma elite de doutos e letrados cléricos pretende reduzir a formas estritamente racionais a vida religiosa.<sup>63</sup>

Sobre este fenómeno, Joseph Pérez esclarece:

“Ao mesmo tempo, em algumas ordens religiosas, com os franciscanos sobretudo, observa-se um movimento de volta à regra e à espiritualidade primitivas. Reagindo contra os excessos e as sutilezas dialéticas da escolástica, em sua forma clássica ou em seus aspectos nominalistas, muitos religiosos começam a duvidar de que o entendimento seja a única maneira de acercar-se de Deus”.<sup>64</sup>

É possível que a esta altura do medievo europeu, mesmo admitindo a subordinação à tradição teológica, desenvolve-se lentamente um interesse profundo pelo humanismo que desemboca nas bibliotecas das grandes abadias europeias – a de Cluny é um exemplo.<sup>65</sup> Essa mobilidade de idéias direciona o homem enquanto *cive* para o seu destino de autonomia, que até aí não havia totalmente descortinado.

Roger Bacon (1210-15 – 1292-94), considerado uma das grandes figuras da teologia medieval, se pergunta o que é essa singular possibilidade de pensar em que cada indivíduo pretende nutrir-se de razão, quer dizer, de pensamento, espírito universal sem anular-se? Bacon é acima de tudo um escolástico, entretanto, é bom que se diga que concebeu a escolástica diferentemente de

<sup>62</sup> *Segunda Apologia*, 13, 2-3. *La afirmación fundamental es la que asume todo lo bueno de lo que han dicho los hombres antes de la venida de Cristo: Quemcumque igitur apud alios omnes praeclare dicta, ea nostra sunt Cristianorum, apud Ynduráin. Op. cit., p. 27.*

<sup>63</sup> Joseph Pérez. **El Erasmismo y las corrientes espirituales afines.** In: Revuelta Sañudo e Morón Aroyo. **El Erasmismo en España**, pp. 324-325.

<sup>64</sup> Ynduráin. *Op. cit.*, p. 134.

<sup>65</sup> Toffanin. *Op. cit.*, p. 32.

Alberto Magno e de Santo Tomás. A segunda parte de *Opus majus* é inteiramente consagrada a definir as relações entre a filosofia e a teologia.<sup>66</sup>

Conforme referência anterior, há quem afirme, com profunda convicção, que esse humanismo do século XIII é devido unicamente à influência árabe – Gravina (século XVIII) está entre aqueles que empregam a expressão “século árabe”. Contudo, é bom que se diga, surgem questionamentos a essa versão, conforme detalha Toffanin:

“Este pensamento árabe não era por sua vez pensamento grego? E que outra coisa representavam os árabes senão transição? Por que esta filosofia grega que mil anos atrás, estava espontaneamente ligada à mensagem do cristianismo parecia agora querer resistir? Por que só agora surge entre eles um choque que havia faltado no começo?”<sup>67</sup>

Grabmann, por exemplo, considera inegável que, ao redor do ano mil, o Islam, de fato, evoca a Aristóteles; e, assim, a Grécia que nos havia transmitido sua metafísica platônica através do espiritualismo dos padres, através do fervor científico ou positivista dos árabes, nos transmite agora a sua ciência.<sup>68</sup>

Muñoz, quando se refere ao século XIII espanhol, destaca a importância de se atentar para o transporte cultural do saber oriental para o Ocidente, que se deu por meio dos tradutores do século XII que trazem para a Espanha não só a ciência árabe (Avicena, Alacen, Al-Kindi etc.), como uma parte da cultura clássica (Aristóteles, Arquimedes, Euclides etc.).<sup>69</sup>

---

<sup>66</sup> Étienne Gilson. **A filosofia na Idade Média**, p. 591.

<sup>67</sup> Toffanin. *Op. cit.*, p. 127.

<sup>68</sup> Grabman M. **Forschungen uber die lateinschen Aristoteles-Uebersetzungen des XIII Jahrhunderts**, apud Toffanin. *Op. cit.*, p.127.

<sup>69</sup> Vicente Muñoz. **Nominalismo, Lógica y Humanismo**. In: **Estudios de Literatura y Pensamiento Hispánicos: El Erasmismo en España**, p. 144.

## 1.4 Contribuições de Dante e Petrarca

### 1.4.1 Dante

Dante Alighieri (1265-1321) reproduz o valor ético dos antigos em um belíssimo poema, escrito em língua vulgar (humana retórica), e cuja espetacular narrativa apresenta a alegoria da eterna luta do espírito humano para salvar-se a si mesmo das próprias paixões. O céu e o inferno passam pela Grécia e pela Roma eterna de Cícero e Vergílio, e a salvação se encontra, certamente, nas quatro virtudes cardeais: prudência, justiça, temperança e fortaleza – que são as servas de Beatriz.

No século XIV, provavelmente, Dante tenha sido o primeiro a buscar a harmonia entre a literatura sagrada e a profana. É correto imaginar-se que Dante tenha desenvolvido uma consciência social profunda, inspirado até pela própria fé cristã, que o leva a escrever em latim vulgar, uma das mais significativas obras literárias da humanidade, para ser lido e entendido pelas pessoas comuns. Ou, em um exercício mais ousado de imaginação, o próprio desterro pode ter produzido em Dante uma visão política incomum àquela época, que o surpreende fora da vida comunal da cidade-Estado de Florença, para confrontá-lo com a realidade de cidadão do mundo que pretende fazer-se compreender de alguma forma pela turba.

Inevitavelmente, em qualquer momento da sua vida e da sua obra, identifica-se o humanismo romano de Vergílio e Cícero a inspirar o grande poeta: *Os sábios são amigos dos sábios e também dos desconhecidos (...) Porque nada há de tão amável quanto a virtude, qualquer um que a alcance será amado por todos nós, em qualquer parte da terra em que se encontre.*<sup>70</sup>

Afirma-se que Dante chegou a redigir, em latim clássico, alguns versos do *inferno*, mas logo desistiu, decidindo-se pelo seu idioma natural. Teria então destruído as laudas já compostas em estilo nitidamente vergiliano. Por isso, é duramente criticado, especialmente por Giovanni de Vergílio, professor da

---

<sup>70</sup> Marco Túlio Cícero. *De officiis*. Liber I. 17, 45, p.97.

Universidade de Bolonha, que classificou como uma ousadia condenável escrever-se um poema na língua do povo.<sup>71</sup>

O poeta que, em reiteradas horas, verbalizou sua natureza política combativa, quando pressente a possibilidade de retorno à sua Florença, em 1311, envia de Arezzo aos dirigentes da cidade a seguinte mensagem: *Ó vós, que assim transgredis os direitos divinos e humanos, e a que uma cruel ambição vocacionou a todos os crimes, porventura confiais em qualquer possibilidade de defesa, num ridículo vale fechado?*<sup>72</sup>

Dante Aleghieri fez questão de intitular a obra de *Comédia – a Comédia de Dante Aleghieri, Florentino de nascimento, não de costumes* - para expressar a sua oposição ao gênero *tragédia* mais em voga na literatura de elite. Nessa obra, ao contrário do estilo adotado, normalmente, na *tragédia*, inicia pela brutalidade do “inferno” para se atingir, em um segundo momento, a placidez do “paraíso. Assim como outros pensadores, George Santayana define a “Divina Comédia” como uma profunda filosofia *uma pura e completa filosofia como a de Espinoza, concebida em algum momento de maravilhosa receptividade ou de afortunado isolamento.*<sup>73</sup>

#### 1.4.2 Petrarca

O poeta Petrarca (Francesco Petrarca, 1304-1374) precede qualquer discussão sobre *humanismo* em razão de ter sido a primeira grande figura a repensar a cultura de seu tempo e, efetivamente, resgatar o espírito da antiga

---

<sup>71</sup> Cristiano Martins. **A Vida Atribulada de Dante Alighieri** (Notas introdutórias). *In: Dante Alighieri. A Divina Comédia*, p. 74. “Os falares característicos de cada agrupamento geo-social, se multiplicavam na Península, cada um apresentando seus modismos peculiares de vocabulário e construção, que os diferenciavam e lhes emprestavam cunho próprio, exibiam, entretanto, muitos pontos em comum, que pelo uso continuado nos círculos culturais mais evoluídos tendiam a se consolidar e se impor. (...) Em sua obra *Vulgari Eloquentia*, espécie de tratado sobre a linguagem, a estilística e a técnica do verso, promoveu, em termos lapidares, verdadeira exaltação dos valores e virtualidades da língua geral do povo, que, já então, no seu uso literário, se estruturava harmoniosamente sobre a diversidade dos dialetos peninsulares...”.

<sup>72</sup> Cristiano Martins. *passim*.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 96.

civilização romana. Cultiva com grande paixão, a literatura latina antiga ao mesmo tempo em que repudia a cultura medieval.<sup>74</sup>

Petrarca contribuiu para reavivar os estudos clássicos, especialmente o pensamento e a obra de Cícero, seu autor favorito. Exerceu grande influência sobre a escola florentina, especialmente sobre Boccaccio (1313-75), que reconhecia nele originalidade e grandeza.

A trajetória petrarquesca antecipa a orientação mais representativa de todo o século seguinte: o núcleo do humanismo literário, lingüístico, histórico tende a crescer incorporando outras matérias e buscando a simbiose com outros saberes.<sup>75</sup>

Destaca-se a figura de Petrarca como o iniciador de uma linhagem de homens de letras que transferem certos saberes de uns para os outros e se sentem herdeiros de um mesmo legado. Esta linha iniciada com Petrarca leva a Coluccio, Salutati, a Crisoloras, a Leonardo Bruni, a Alberti e, finalmente, a Valla entre outros que se perdem no anonimato.<sup>76</sup>

Desde o princípio se soube que não era suficiente cultivar os *studia humanitatis* propriamente ditos. Petrarca, segundo Rico, dedicou a primeira metade de sua vida a inteirar-se da Antigüidade e a elaborar uma obra latina de impecável classicismo.<sup>77</sup>

Considerado o pai do humanismo, o primeiro homem moderno. Petrarca se opõe aos escolásticos e, em certa medida, a Aristóteles. Ataca o sistema pedagógico que se baseia unicamente na autoridade do professor; despreza as formas eruditas de expressão em benefício de um estilo leve e coloquial de escrita. Adverte na carta *De sui ipsius et multorum ignorantia* que vai escrever

---

<sup>74</sup> Charles Nauert Jr. **Humanism and the Culture of Renaissance in Europe**, pp. 21-22.

<sup>75</sup> Francisco RICO. **El Sueño del humanismo: De Petrarca a Erasmo**, p. 61.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 59.

como se estivesse falando em uma noite de inverno junto à lareira em torno de uma conversa familiar.<sup>78</sup>

Faz sérias críticas aos seus opositores que utilizam linguagem rebuscada e confusa e adverte que expressar-se dessa forma não é um signo de sabedoria. Petrarca é um orador ciceroniano cujo discurso tem sentido inequívoco, em oposição à incapacidade dos filósofos – especialmente os escolásticos - de se fazerem entender pelas pessoas comuns. Identifica-se aí o início de uma dualidade de saberes.

Petrarca divide a realidade em duas categorias distintas: aquela que corresponde às insolúveis questões celestes ou metafísicas; e outra que trata das coisas imediatas da vida civil.<sup>79</sup> Assim, consegue o genial Florentino explicar por que os gregos, por não conhecerem a revelação, conseguiram detalhar tão bem a vida civil ouvindo o homem como homem, contudo, reconhece que conseguiram até aproximar-se bem da luz eterna. Mas, se os modernos sabem mais do que os antigos não é porque sejam melhores, senão porque foram tocados pela luz eterna.

A despeito da sua infatigável dedicação ao legado de Cícero há um momento na vida de Petrarca em que ele se acolhe ao “sagrado” amparo de Santo Agostinho. Faz isso exatamente para livrar-se das vaidades, da fama e das honrarias que, de certa forma, encantavam ao grande Cícero.

Justamente na combinação harmônica dos dois é que Petrarca encontra o centro (a virtude), ao enlaçar as considerações teológicas com as civis, isto é, a projeção das verdades reveladas sobre a vida concreta, para assinalar, na cidade dos homens, os ensinamentos do tratado *De Civitate Dei*.<sup>80</sup>

---

<sup>78</sup> Francisco Rico. **El Sueño del humanismo**: De Petrarca a Erasmo, p. 136.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 138.

## 1.5 O homem dignificado

### 1.5.1 *De dignitate et excellentia hominis*

Tanto Alexandre de Afrodísia (198 - 211), quanto Averróis (1126-1198), dois grandes intérpretes da obra de Aristóteles, consideravam a alma finita em si mesma e nenhum dos dois conseguiu aceitar a transcendência. Permanece, portanto, a concepção dualista, pois a essência de Deus é estranha à natureza humana.

Singer de Brabante (1240-1284), que liderou uma corrente conhecida como averroísmo latino, na Faculdade de Artes de Paris, e que foi condenado por suas teses heréticas, em 1270, também compartilhava, em essência, o pensamento de Averróis. A própria Igreja, por um lapso de tempo preferiu Averróis a Tomás de Aquino. Após o Concílio de Trento (1545-1563), finalmente, esta posição ficou definida em favor do grande pensador cristão.

Santo Tomás considera o homem como um espírito encarnado. Ele é o menor na hierarquia dos espíritos, porque tem a capacidade de desenvolver as atividades do espírito, isto é, de entender e querer somente em virtude do corpo.<sup>81</sup> E continua:

“Por isso, o Doutor Angélico tem um conceito altamente positivo da corporeidade. O corpo, na verdade, não é a prisão da alma, mas a matéria da qual a alma é formada, é a potência da qual a alma é o ato, é a carne à qual a alma comunica a vida”.

Eis, portanto, um conceito altamente positivo em relação ao corpo humano, a corporeidade. Graças à sua dimensão física, o homem exercita a sua sexualidade, ocupa um lugar no tempo e no espaço, constrói catedrais, escreve livros etc. Contra a tendência dominante na Idade Média, sob influência majoritária da Igreja, Santo Tomás considera o corpo tão necessário quanto a alma, a ponto de ela sozinha não ser pessoa.

---

<sup>81</sup> Battista Mondin. *passim*.

Enquanto Aristóteles não esclarece se a alma é mortal ou imortal, Tomás de Aquino adota a concepção platônica de que a alma não está ligada, de forma indissociável, ao destino do corpo – é portanto partícipe do mundo do espírito, a alma é imortal.

Tomás insiste na separação entre filosofia e teologia, entre razão e fé. A razão é capaz de demonstrar, *a posteriori*, os *preambula fidei*, e pode ser utilizada para elaborar correspondências ou imagens que tornem menos estranhos os mistérios revelados, ainda que não sirva para prová-los, nem tampouco para atacá-los ou pô-los em dúvida.

A visão tomista de razão difere daquela firmada por Abelardo – assim, ela não pode decidir sobre a verdade ou falsidade de determinada profecia ou revelação – senão sobre o suporte material das manifestações divinas, o que será largamente utilizado pelos humanistas, quando submetem à crítica filológica os textos sagrados.

Não mais a razão tomada de forma abstrata, ou a natureza em geral, senão *razão e natureza formando um ser que subsiste realmente por um próprio actus essendi e constituindo a dignidade irredutível da pessoa humana*.

Na vocação de o homem em buscar a Deus, encaminhar-se naturalmente até Deus, é que se encontra o núcleo da dignidade humana. E, assim, a razão, *modus rationis*, passa a ser a medida de todas as paixões (a alma racional é a forma substancial do homem).

O humanismo de Tomás de Aquino não predica apenas um comportamento correto e virtuoso nas relações interpessoais, senão, implica em um *modus operandi* para aqueles que governam o Estado, aspecto captado amplamente pelos pensadores espanhóis no século XVI:

“Os príncipes, cuja tarefa é manter a justiça em seus países, estão obrigados a fazer restituição se, por sua culpa, aumenta a criminalidade. Os pagamentos que recebem são uma remuneração por seu trabalho em favor da justiça. É tarefa dos líderes de Estado promover o bem de seus

súditos. Os governantes que, no exercício de suas funções, buscam suas próprias vantagens em lugar do bem comum, não governam com justiça senão oprimem seu povo. Assim, as leis injustas que não servem ao bem comum, senão a cobiça dos governantes, ou que repartam os cargos entre os cidadãos injustamente, não são obrigatórias”.<sup>82</sup>

A sociedade civil é natural para o homem, mas não como algo que lhe tenha sido concedido pela natureza, senão como algo para o qual o homem se inclina naturalmente, e que serve para seu aperfeiçoamento. A associação humana capaz de assegurar as condições próprias da virtude e de satisfazer todas as aspirações terrenas do homem é a cidade – a cidade como a obra mais perfeita da razão prática.<sup>83</sup>

A cidade é vista por Tomás de Aquino como algo mais do que a simples soma dos interesses particulares de seus membros. Contudo, desde logo, seu fim é distinto do fim do homem como ‘ser’, dado que somente depende da cidade para o seu desenvolvimento:

“Com efeito, se a noção de comunidade estivesse contida na noção de homem, necessariamente aconteceria que, em toda a coisa que encontrasse a ‘humanidade’ (o ser homem), encontrar-se-ia também a comunidade. Ora, isso é falso, visto que em Sócrates não se encontra nenhuma comunidade, mas tudo o que nele existe, existe como individualizado nele”.<sup>84</sup>

Às portas do renascimento, ainda permanecem muito arraigadas algumas concepções sobre a idéia de Estado, formadas no longo e tortuoso percurso da Idade Média. De acordo com o dogma cristão, o Estado é mau na sua origem, uma vez que é resultado do pecado original.<sup>85</sup>

Desde Santo. Agostinho, entretanto, admite-se que a doutrina platônica do Estado é filosoficamente verdadeira. Provavelmente foi ele o primeiro pensador a abordar o tema da sociedade civil à luz de uma religião revelada e o seu encontro

<sup>82</sup> Tomás de Aquino. **Super Evang. Mattai**. C. 20, l.2.; De Regno, I, c.I., *apud* Leo J. Elders. *Op. cit.*, pp. 18-19.

<sup>83</sup> Ernest L. Fortin. **Santo Tomás de Aquino (1225-1274)**. In: Leo Strauss e Joseph Cropsey (Orgs.). **Historia de la Filosofía Política**, p. 249.

<sup>84</sup> Tomás de Aquino. **O Ente e a Essência**, p. 15.

<sup>85</sup> Ernst Cassirer. **O Mito do Estado**, p. 136.

com o mundo greco-romano. Romano que era, herdou e também adaptou para o seu tempo a filosofia política inaugurada por Platão e trasladada para o mundo latino por Cícero e, como cristão, modificou tal filosofia para satisfazer as exigências da fé.<sup>86</sup>

Desse modo, Agostinho parece ter sido o precursor, naqueles tempos antigos, de uma nova tradição de pensamento político caracterizada pela intenção de fundir, ou de reconciliar elementos derivados de fontes originariamente independentes: a bíblia e a filosofia clássica.<sup>87</sup> Destaque-se, contudo, que, como filósofo, o doutor da Igreja nunca empreendeu um tratamento metódico dos fenômenos políticos à luz exclusiva da razão e da experiência. Seus princípios mais elevados não procedem da razão, senão das sagradas escrituras.

## 1.6 PICO DELLA MIRANDOLA – Um pensamento em favor da dignidade humana

Giovanni Pico della Mirandola, Conte di Concordia, nasce em Mirandola, Italia setentrional, em 24 de fevereiro de 1463, sendo considerado um dos mais notáveis representantes do humanismo renascentista.

A formação de Pico della Mirandola é feita, segundo o costume da época, no sentido de obtenção futura de um bom cargo na Igreja, ainda mais que pertencia à nobreza do norte da Itália. Por todos esses motivos é enviado a Bolonha para estudar Direito Canônico. Após dois anos de estudo, reconhece seu interesse pela filosofia, o que o faz deixar Bolonha à procura de outros centros onde pudesse desenvolver seus estudos voltados agora para outra realidade humana e às coisas do mundo.

Em Ferrara, sob a orientação de Battista Guarino, Pico della Mirandola lê os gregos e os latinos – Ferrara, naquela época, constitui-se em um centro

---

<sup>86</sup> Ernest L. Fortin. **San Agustín**. In: Leo Strauss e Joseph Cropsey (Orgs.). **Historia de la Filosofía Política**, p. 177.

<sup>87</sup> *Ibid.*, mesma página.

voltado ao estudo das humanidades. Quando deixa Ferrara, dirige-se para Pádua e, assim, percorre o seu primeiro itinerário humanístico.

Contudo, em Florença, é que Pico della Mirandola toma contato com o círculo platônico cujo mecenas é Lourenço - o Magnífico, mas o encontro, de fato, importante com o neoplatonismo só ocorre sob influência de Marcílio Ficino. É dessa passagem florentina à redação, em 1485, da célebre *Carta a Ermolao Barbaro, de genere dicendi philosophorum*, na qual defende os filósofos e a filosofia escolástica.<sup>88</sup>

Quando inicia uma profunda reflexão sobre a natureza humana, Pico della Mirandola descortina o que viria a ser um novo tempo para o *humanismo latino*:

“Li nos Árabes, venerandos padres, que interrogado Abdala Sarraceno sobre qual fosse a seus olhos o espetáculo mais maravilhoso neste cenário do mundo, tinha respondido que nada havia de mais admirável que o homem. Com esta sentença concorda aquela famosa de Hermes: ‘Grande milagre, ó Asclépio, é o homem’”.<sup>89</sup>

Ao meditar sobre o significado dessas palavras, o pensador renascentista retira as suas próprias ilações acerca da natureza humana, desde uma perspectiva singular nunca vista na literatura laicizante dessa época. Isto porque Deus não toma qualquer estereótipo para criar o homem, deu-lhe *a agudeza dos sentidos, pelo poder dos sentidos, pelo poder indagador da razão e pela luz do intelecto, destinou-o a ser intérprete da natureza; intermediário entre o tempo e a eternidade*<sup>90</sup> e, segundo o rei Davi, *um pouco inferior aos anjos*.<sup>91</sup>

“Também nos emulando na terra a vida querubínica, refreando o ímpeto das paixões com a ciência moral, dissipando a treva da razão com a dialética, purifiquemos a alma limpando-a das sujeiras da ignorância e do vício para que os afetos não se desencadeiem cegamente, nem a razão imprudente algumas vezes delire. (...) Na alma, portanto, assim recomposta e purificada, difundamos a luz da filosofia natural, levando-a em

<sup>88</sup> Maria de Lurdes Sirgado Ganho. In: Giovanni Pico della Mirandola. **Discurso sobre a Dignidade do Homem**. (introdução), p. 18.

<sup>89</sup> Giovanni Pico Della Mirandola. *Op. cit.*, p. 49.

<sup>90</sup> *Ibid.*, mesma página.

<sup>91</sup> *Ibid.*, mesma página.

seguida à perfeição final mediante o conhecimento das coisas divinas”.<sup>92</sup>

Ao aprofundar-se na obra de Pico della Mirandola, descortina-se o universo da filosofia sobre o qual se debruçou o renascentismo latino como um todo indissociável, incluído aí, certamente, o esforço dos pensadores espanhóis no século XVI em busca da fundamentação do conceito *dignidade da pessoa humana* sob a luz da razão. Sua lucidez é de tal forma universalista que chega a afirmar: *Eu, pelo contrário, propus interessar-me seriamente por todos os mestres da filosofia, examinar todas as posições, conhecer todas as escolas, mas não jurar sobre a palavra de ninguém.*<sup>93</sup>

E, sobre sua tal posição, esclarece: (...) *entre os Árabes há em Averróis algo de seguro e de inconcusso, em Avenpace e em Alfarrabi de grave e de meditado, em Avicena de divino e de platônico.*

Recupera-se em Pico della Mirandola, portanto, o questionamento sobre a importância do pensamento árabe quanto à formação do humanismo renascentista, uma vez que, de fato, é perceptível a sua familiaridade com os levantinos.

Quanto aos gregos, sua maior influência, como não poderia deixar de ser, afirma o humanista da renascença:

“Entre os gregos, em geral, existe acima de tudo uma filosofia clara e pura; rica e ampla em Simplicio, elegante e sintética em Temistio (...)”. Entretanto, é bom que se diga, que o insigne pensador destaca, com o devido vigor, os Platônicos, especialmente Plotino: ‘(...) porque quando fala das coisas humanas coloca-se muito acima do humano com a sábia sutileza do discurso, de tal modo que, com algum trabalho, só o entendem os próprios platônicos.’<sup>94</sup>

<sup>92</sup> Pico della Mirandola. *Op. cit.*, p. 59.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 83.

Pico della Mirandola resgata Aristóteles – que, de alguma forma, fora bastante criticado por Petrarca - quando afirma que Platão o denominava “o leitor”, porque não deixava de observar a fundo todas as coisas e interessar-se por toda a forma de pensamento e não restringir-se a uma forma de escola seja Pórtico ou Academia.<sup>95</sup>

Nem tampouco deixa de observar oportunamente o filósofo, quanto à importância do respeito às várias correntes de pensamento:

“Acrescente-se que, se há uma qualquer escola que combata as afirmações mais verdadeiras e calunia os válidos juízos da razão, ela reforça e não enfraquece a verdade, tal como o vento agitando a chama a alimenta e não a apaga”.<sup>96</sup>

Há um natural direcionamento da obra de Pico della Mirandola no sentido de convencer os pensadores de seu tempo de que o humanismo renascentista não se justificaria senão calcado sobre as muitas escolas filosóficas que o precederam. Cita as *Cartas*, quando Platão fala das múltiplas filosofias, que são o fulgor da verdade resplandecente como o sol em nossas almas.<sup>97</sup>

### 1.6.1 A unidade do homem

No ano de 1452, o humanista florentino Giannozzo Manetti escreve, a convite do rei Afonso de Nápoles, sua obra *De dignitate et excellentia hominis*, que pretende reivindicar a dignidade do homem contra o vilipêndio medieval expressado, especialmente, por *De miseria humanae vitae* do Papa Inocêncio III:

“Tu, homem, andas investigando ervas e árvores; mas estas produzem flores, folhas e frutos, e tu produzes lêndias, piolhos e gusanos; delas brotam azeite, vinho e bálsamo, e de teu corpo esputos, urina e excrementos”.<sup>98</sup>

<sup>95</sup> Pico della Mirandola. *Op. cit.*, p. 85.

<sup>96</sup> *Ibid.*, mesma página.

<sup>97</sup> *Ibid.*, mesma página.

<sup>98</sup> Rodolfo Mandolfo. **Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento**, p. 11.

Manetti proclama que os frutos do homem não estão constituídos por estas sujas matérias, senão por obras de sua inteligência e de sua ação criadora, para as quais o homem havia nascido como integrador e aperfeiçoador da natureza, mediante sua arte e inventos.

Reafirma-se a concepção de dualidade entre homem e mundo, entre espírito e natureza – Adão feito a partir do barro e o sopro de Deus. Para Cassirer, entretanto, tal dualidade não é desenvolvida a ponto de se transformar num dualismo absoluto com a marca da escolástica medieval:

“(...) O livre *ato* da vontade e o livre *ato* do saber reúnem tudo o que na mera existência parecia furtar-se sem cessar. Pois neste ato interagem concomitantemente a força da separação e da união: só ele é capaz de levar a diferenciação ao seu grau máximo, sem permitir, com isso, que o elemento diferenciado se separe totalmente do resto”.<sup>99</sup>

Nicolau de Cusa é quem trata magnificamente a questão da “unidade” do homem e seu relacionamento com o mundo que o cerca, em *De conjecturis*:

“por existir humanamente contraída parece envolver tudo conforme a natureza dessa contração. A virtude de sua unidade, de fato, está em volta de todas as coisas e as proíbe, portanto, de entrar nos limites de seu reino em que nada escapa ao seu poder (...) pois o homem é Deus, mas não absolutamente, pois ele é homem. É de fato um Deus humano. O homem é também mundo, mas ele não é todas as coisas contrariamente, pois ele é homem. Ele é de fato homem microcosmo, ou seja, o mundo humano. O próprio reino da humanidade está então em volta de Deus e do mundo interior com o seu poder humano. (...) pois a humanidade é a unidade que é também a infinidade humana contraída (...) Logo, não há outra finalidade da criação ativa humana senão a humanidade.”<sup>100</sup>

Também para Ficino, o homem não é escravo da natureza criadora, mas um rival que completa, aprimora e apura a obra da natureza: “as artes humanas

<sup>99</sup> Ernst Cassirer. **Indivíduo e Cosmos na Filosofia do Renascimento**, p. 145.

<sup>100</sup> Nicolau de Cusa, *apud* Ernst Cassirer. Op cit., p.146.

fabricam por si mesmas tudo que fabrica a natureza, como se nós não fôssemos escravos da natureza, mas seus rivais”.<sup>101</sup>

Recaséns Siches considera que o pensamento da *dignidade* consiste em reconhecer que o homem é um ser único que tem fins próprios para cumpri-los por si mesmo.<sup>102</sup> Contudo, a idéia de *universalidade* da dignidade humana só é formulada, na antigüidade clássica, pela filosofia estóica, especialmente em seu desenvolvimento romano – Epitecto, Sêneca, Cícero e Marco Aurélio – a igualdade essencial de todos os homens, quanto à dignidade, corresponde a cada um essencialmente.<sup>103</sup> A correspondência necessária entre esta idéia de universalidade da dignidade humana e os direitos dos aborígenes americanos é facilmente identificável na obra de Vitoria, Suárez e Molina, quando reclamam tratamento justo à questão relativa à conquista.

É em Pico della Mirandola, que se elabora uma idéia definitiva sobre a instigante questão da “unidade do homem”, quando ele afirma que “o homem já não é o centro do universo, senão que está separado de toda uma série de coisas reais e é livre para escolher sua própria forma de vida. Assim, a dignidade do homem já não se concebe em termos de *universalidade* apenas, senão de *liberdade*.”

---

<sup>101</sup> Ficino *apud* Ernst Cassirer. *Op. cit.*, p. 160.

<sup>102</sup> Recaséns Siches. **Tratado General de Filosofía del Derecho**. 6<sup>a</sup> ed., p. 549.

<sup>103</sup> *Ibid.* mesma página.

## CAPÍTULO II

### 2 HUMANISMO NA ESPANHA

#### 2.1 O cenário da escola clássica espanhola

No século XV, quando a Itália exerce a liderança cultural, o humanismo cristão torna-se uma tendência secundária dentro do movimento como um todo. Mas, já no século seguinte, com Erasmo, é que a variante cristã readquire a sua primazia. Assim, a orientação do humanismo coincide com a sua consolidação fora da Itália.<sup>104</sup>

Por volta de 1500 se produz uma alteração profunda na ordem da vida em toda a Europa. Ficino e Pico, inegavelmente, produzem textos imaginativos e fascinantes que apelam para uma vida delicada e sensível, oferecendo aos leitores os mistérios do cosmos. É este otimismo contagiante que se expõe em uma língua luminosa, sonora e brilhante nos livros de Ficino; mais robusta e enérgica em Pico.<sup>105</sup>

Entretanto, a crítica que atingiu autores como Petrarca e Lorenzo Valla, no curso do escolasticismo medieval, continua prosperando ao longo de todo o Renascimento, e teve seu momento álgido ao final do século XV, prosseguindo

---

<sup>104</sup> Luis Fernández Gallardo. *Op. cit.*, p. 66.

<sup>105</sup> Domingo Ynduráin. *Op. cit.*, pp. 381-382.

com igual intensidade no curso do século XVI sobre as obras de Rodolfo Agrícola, Erasmo, Juan Luis Vives, entre outros.<sup>106</sup>

Gallardo alerta para o detalhe de que a história deixa de ser apenas o cenário onde ocorrem os desígnios da providência e se transforma no âmbito em que se constroem os destinos humanos. É a partir daí que a perspectiva escatológica cristã cede lugar a uma sucessão de ciclos de esplendor e declive.<sup>107</sup>

Mesmo contemplado a partir da perspectiva contemporânea, o período que transcorre entre o final do século XV e primeira metade do século XVI, quando se desenvolve a escola neoclássica espanhola, foi marcado por acontecimentos de grande transcendência para a Europa como um todo, com repercussões em distintas esferas da atividade humana.

Com efeito, a penetração dos turcos até o coração da Europa, o Descobrimento da América por Colombo, a expulsão dos mouros e judeus do território espanhol, a divisão do cristianismo iniciada com a rebelião de Lutero entre outros acontecimentos de igual importância, que se disseminam com a força de uma avalanche, arremessando-se em direção ao Continente, impelem a transformações significativas do pensamento europeu como um todo.

Com mais razão ainda na Espanha, que está sob a Coroa de Aragão, época em que se identifica uma das primeiras manifestações do humanismo espanhol. A Expansão catalã-aragonesa para o Mediterrâneo deu lugar a importantes contatos culturais com a Itália e promoveu a abertura para o mundo helênico.

Heredia traduz romances de Tucídides, Plutarco, Orosio, Paulo Diácono, sendo esta a faceta da antigüidade que vai ao encontro dos ideais do estamento cavalheiresco.<sup>108</sup> Contudo, a expressão mais madura do humanismo catalão é,

---

<sup>106</sup> Maria Isabel Lafuente Guantes. **La transformación Renacentista de la Filosofía**. In: Jesus Maria Nieto Albañes (Org.). **Humanismo y Tradición Clásica en España y América** – v. II, p. 136.

<sup>107</sup> Luis Fernandez Gallardo. *Op. cit.*, p. 9.

<sup>108</sup> *Ibid.*, mesma página.

sem dúvida, Joan Margarit (1421-1484), jurista formado em Bolonha, que serviu a Afonso V e a João II.<sup>109</sup>

Atente-se para o fato de que, desde o ponto de vista cultural, também é decisiva a participação espanhola nos grandes Concílios do século XV, Constanza, Basiléia e Ferrara-Florença, o que permite o contato de letrados espanhóis com eminentes humanistas italianos. Além disso, é tempo de abrir-se um caminho de busca por uma melhor interpretação dos clássicos, e, na nova versão da bíblia, se encontra a reforma luterana. Os novos humanistas preconizam uma leitura mais depurada da história, mais respeitosa com a antigüidade, mais próxima do mundo clássico, seus historiadores, seus oradores, gramáticos e poetas.<sup>110</sup>

No período do renascimento, um grande destaque na Espanha, na área das letras, é a figura de Antonio de Nebrija como o maior dos seus gramáticos. Estudou no Colégio de *San Clemente de los Españoles*, em Bolonha, entre os anos de 1465 e 1487 e, nesse período, seu interesse volta-se para as obras de Cícero e Marcial.

Catedrático em Salamanca (1475 a 1487), Nebrija desenvolve estudos, especialmente sobre gramática latina e grega, a leitura da bíblia e história, contudo dedica uma parte de seu tempo ao Direito. Publica, por volta de 1505, seu *Aenigmata iuris civilis*, com duros ataques a Acursio e a sua *glosa magna*, que usualmente acompanhava as margens do *Corpus Iuris Civilis*. Em 1513, Nebrija é chamado por Cisneros para a Universidade de Alcalá.<sup>111</sup>

<sup>109</sup> Luis Fernandez Gallardo. *Op. cit.*, p. 53.

<sup>110</sup> Mariano Peset Reig. **Nebrija y el humanismo Jurídico**. In: Moisés Gonzáles García *et alii*. **La idea de Europa en el siglo XVI**, p.16.

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 21. “(...) En muchas de sus voces Nebrija, que era un gramático iracundo y com cierto humor sarcástico según hemos visto, arremete contra Acursio, al que continuamente le reprocha que sueña o delira, que yerra o que inventa... Veamos un par de ejemplos escogidos: en la voz principia, que son los lugares donde se asientam las tiendas de los príncipes en los acampamentos, Acursio cree que es donde se alista o cuando se genera alguna riña; le critica com ironia: ‘Pero nada tiene de extraño que ignorase este sentido escondido, quien se ofusca en cosas evidentes.’”

Brown Scott refere-se ao *annus mirabilis* de 1492, como um marco incomparável de acontecimentos importantes, e pondera que o mais destacado de todos eventos foi a publicação da primeira gramática Castelhana, obra máxima de Nebrija.<sup>112</sup> Em 1481, sete anos após a subida de Isabel ao trono, Nebrija publica, em Salamanca, suas *Introductiones latinae* – um pequeno livro que acaba por marcar a história do humanismo espanhol.<sup>113</sup>

Não é exagero afirmar que a publicação da gramática da língua espanhola se reflete, certamente, no plano do descobrimento da América, como signo de domínio do Império Espanhol no Novo Mundo, preservando a hegemonia espiritual nos territórios ocupados, além de desdobrar-se como instrumento de submissão dos povos indígenas - quando são obrigados a aprender a língua do conquistador.<sup>114</sup>

Uma parte da *Aenigmata juris civilis* se edita repetidamente, umas oito vezes, apenas na primeira metade do século XVI. A última obra de Nebrija, as *Annotationes in libros pandectarum*, foi editada mais tarde.<sup>115</sup>

Comenta-se que, à época, a maioria dos velhos juristas, inclusive Acursio, conhecia pouco do latim clássico e quase nada do grego. Nebrija observa tal deficiência, desde o prefácio do *Digesto*, onde Justiniano justifica sua obra e ordena aos seus juristas que expliquem os fundamentos das leis com o objetivo de formar os novos Ministros da República, pelo caminho que ele havia iniciado, impropriedades, no mais das vezes, decorrentes de flagrantes erros de tradução.<sup>116</sup>

Nas suas inúmeras observações e correções, percebe-se, com razoável nitidez, que, no programa humanístico proposto por Nebrija, o pensador e

---

<sup>112</sup> Brown Scott. **The Spanish Origin of International Law:** Francisco de Vitoria and his Law of Nations, p. 19.

<sup>113</sup> *Ibid.*, mesma página.

<sup>114</sup> *Ibid.*, mesma página.

<sup>115</sup> Mariano Peset Reig. *Op. cit.*, p. 25.

<sup>116</sup> Luis Fernandez Gallardo. *Op. cit.*, pp. 17-18.

gramático é fiel às influências absorvidas em Bolonha, de Valla, Poliziano, e, em especial, do jurista Ludovico de Bolonha.<sup>117</sup>

Todavia, a despeito das críticas feitas por Nebrija, não se pode pretender afirmar que a contribuição do *mos italicus* tenha sido insignificante para o Direito. É impossível prescindir da contribuição de Acursio e de Bártolo, apenas como exemplo. O humanismo sobrepôs e depurou textos, porém não afastou a importância e a efetiva contribuição do método antigo adotado pelos glosadores italianos, de alguma forma modificado ou alterado, quando aplicado nas Universidades europeias, desde então.<sup>118</sup>

O que não se pode negar, contudo, é a importante renovação intelectual ocorrida ao final do século XV, e já início do século XVI, a partir da qual a Espanha cria e, de fato, desenvolve a sua própria cultura, de onde procedem elementos essenciais para explicar a cultura europeia desse tempo.<sup>119</sup>

Para Copleston, a formação do pensamento da escola neoclássica está ligada a duas ordens religiosas, dominicanos e jesuítas, em particular os dominicanos, que produziram notáveis comentários sobre a obra de S. Tomás, como Cajetan e De Silvestris, além dos eminentes teólogos e filósofos como Francisco de Vitoria, Domingo Soto, Melchior Cano e Dominique Bañes.<sup>120</sup> Já os pensadores espanhóis, pertencentes à Companhia de Jesus, destacam-se, especialmente, em meados do século XVI e início do século XVII - os nomes mais importantes entre os jesuítas foram os de Toletus, Molina e Suárez.<sup>121</sup>

Certamente, este primeiro estágio de reavivamento do pensamento escolástico espanhol precede o Concílio de Trento, cujo início ocorre apenas em

<sup>117</sup> Luis Fernandez Gallardo. *Op. cit.*, pp. 21-22.

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>119</sup> Remedios Morán Martín. **Juan López de Palacios Rubios: El humanista ante la educación o la unidad del humanismo europeo** In: Moisés Gonzales Garcia et alii. **La idea de Europa en siglo XVI**, p. 35.

<sup>120</sup> Frederick Charles Copleston. **A history of Philosophy**, p. 335.

*“The Council was primarily concerned, of course, with theological doctrines, questions and controversies, but the handling and discussion of these themes involved also a treatment of philosophical matters, in the sense at least that the theologians who assisted at the Council or who discussed the subjects which arose in the Council were necessarily involved to some extent in philosophical discussions. The Work of the Dominicans in commenting on the works of St. Thomas and in elucidating and developing his thought was thus reinforced by the impulse contributed by the Council of Trent to the promotion of Scholastic studies”.*

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 336.

1545, e do qual participam as principais figuras da escola neoclássica espanhola.<sup>122</sup>

Assim, na medida em que é fundamental descobrir-se o espírito do Renascimento na Itália como base originária da cultura moderna, seria necessário descobrir-se a Espanha, para entender e explicar outras manifestações culturais fundamentais do século XVI, cuja matriz se encontra forjada a partir de uma ação local e própria daquele povo, por alguma razão em especial.

A Espanha, no período que se segue ao final do século XV, não só se situa culturalmente no contexto europeu como politicamente ligada à idéia de Império, especialmente após o descobrimento da América, senão pelo desempenho de seus juristas, pensadores, escritores e poetas. Tal aspecto é fundamental para a compreensão do pensamento humanista espanhol que cresce significativamente a partir do exercício das Cátedras nas Universidades, algumas criadas no curso da Idade Média, outras originadas no Renascimento.

## 2.2 O trabalho de Cisneros

Consideradas as devidas circunstâncias em que se desenvolveu, o humanismo na Espanha deve, inegavelmente, um tributo ao Cardeal Jimenez de Cisneros (1436-1517) e à sua aproximação de Erasmo (Desiderius Erasmus de Rotterdam - 1466-1536), além, obviamente, da indiscutível influência do Renascimento italiano, que se disseminou por toda a Europa, atingindo, inevitavelmente, a Espanha.

Bataillon se pergunta: *Por que, ao buscar no umbral da Idade Moderna um personagem representativo da Europa, nos acode o nome de Erasmus?*<sup>123</sup> Logo Erasmo que, para situar-se acima das fronteiras se dizia cidadão do mundo: *ego mundi civis esse cupio*.

<sup>122</sup> Frederick Charles Copleston. **A history of Philosophy**. p. 335.

<sup>123</sup> Marcel Bataillon. **Erasmus y Erasmismo**, p. 48.

A Espanha, destacadamente, nessa época, se encontra predisposta por correntes iluministas a compreender o espiritualismo de *Enchiridion*, até porque já vinha sendo um país singularmente acolhedor, baixo o reinado de Carlos V, ao evangelismo erasmiano e ao seu legado em favor do culto ao espírito.<sup>124</sup>

É pacífico, consoante Heredia, que existe um período localizado na história que compreende toda a vida de uma geração, e que poderia ser limitado entre 1530 e 1570, em que a cultura espanhola adquire vigor e personalidade científica nunca antes documentada.<sup>125</sup>

Ademais, deve-se considerar que, no contexto da cristandade de então, que havia acabado de afastar o Islã para além de Gibraltar, a Espanha dos reis católicos representava, com o enfraquecimento do papado, a fronteira mais avançada da *Republica Christiana*. Entretanto, destaque-se que a estrutura estamental tripartida entre *bellatores, oratores e laboratores*, própria da Idade Média, permanecia intocada na Espanha, e, ainda, se supunha uma organização da população em castas: *cristianos, mudejâres, judíos e conversos*. Isto se explica por que, mesmo em 1556, em algumas regiões da Espanha, se encontravam núcleos de muçulmanos ou de judeus.<sup>126</sup>

O Cardeal Cisneros, um ator destacado no palco do renascimento espanhol, morre exatamente oito dias depois de Lutero cravar suas teses na porta da Scholosskirche de Witenberg. Confessor da rainha Isabel desde 1492, provincial dos franciscanos de Castilla, Arcebispo de Toledo e *Primado das Espanhas* desde 1495, inquisidor geral desde 1507, regente do reino em duas ocasiões, este frade domina a vida político-religiosa pelo menos nos vinte anos que precedem à Reforma protestante na Europa.<sup>127</sup>

<sup>124</sup> Marcel Bataillon. **Erasmus y Erasmismo**, p. 327.

<sup>125</sup> Beltran de Heredia. **Los orígenes de la Universidad de Salamanca**, p. 17

<sup>126</sup> Luis Gil Fernandez. **Formas y tendencias del humanismo valenciano quinhentista**, p. 19.

“Felipe II também se negou a prorrogar em 1556 o prazo de quarenta anos que Carlos V concedeu a população islâmica de Granada para continuar com seus costumes, vestimenta, banhos e danças, o que provocou a revolta de Abén Humeya, em 1568”, p. 21.

<sup>127</sup> Marcel Bataillon. **Erasmus y España**, p. 1.

Franciscano, Jiménez de Cisneros é responsável pela criação da Universidade de Alcalá como um organismo completo para a formação eclesiástica e de futuros bispos. Analisa com apuro a empresa editorialista e, por fim, voltada para a formação do clero. Este fato levou-o a convencer-se do princípio de que a alma espanhola está, desde o início do século, familiarizada com o evangelho. Manda imprimir em língua vulgar livros como *Escalera espiritual de S. Juan Clímaco* (Toledo 1504), *La regla de Santa Clara* (1510), *Tractado de la vida espiritual de S. Vicente Ferrer* (1510) entre outros. Para o espírito do Arcebispo de Toledo, tais livros destinavam-se, antes de tudo, aos frades e às freiras, mas deveriam ser difundidos pelo bom exemplo que representavam.<sup>128</sup>

Afirma Bataillon, embora seus biógrafos silenciem a esse respeito, que o Cardeal promoveu a publicação de alguns opúsculos de Savonarola, cujo suplício só havia aumentado a sua fama de santo.<sup>129</sup> Principalmente, a *Devotíssima exposición sobre el Psalmo de Miserere mei Deus*, testamento espiritual do mártir, o qual, muito pouco tempo depois, reconhecerá Lutero como o melhor de seu pensamento religioso – Savonarola, certamente - havia absorvido em Florença alguma coisa dos espíritos de Ficino e Pico della Mirandola.

Quanto a Erasmo, sabe-se que o Cardeal Cisneros, quando leu o seu *Novo Testamento*, decidiu chamar, às terras de Espanha, o famoso e genial estrangeiro. Cisneros, certamente, cedeu à opinião de uma seleta minoria de letrados espanhóis ao concretizar o importante convite.

### 2.3 A colaboração de Erasmo

A impressão que se tem é a de que Erasmo brinda a última grande versão do *sonho do humanismo*.<sup>130</sup> Para compreender a teologia erasmista é preciso, por uma parte, perceber sua coincidência profunda com o arquétipo mesmo do *studia*

<sup>128</sup> Marcel Bataillon. *Erasmo y España*, pp. 48-49.

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>130</sup> Francisco Rico. *El sueño del Humanismo: de Petrarca a Erasmo*, p. 125.

*humanitatis*, e, em seguida, comprovar como se inserem suas várias realizações em um desenvolvimento concreto de tal arquétipo.<sup>131</sup>

Consoante narração de Rico:

“É bem sabido, por exemplo, que o holandês descobriu em 1504 a longa série de *adnotationes* que Valla havia compilado com vistas a corrigir, à luz dos originais gregos, a versão latina do Novo Testamento, contida na Vulgata. Daí recebeu infinidade de lições de método filológico e orientação espiritual que frutificaram em uma pioneira edição do *Novum Instrumentum* (1516-1535).”<sup>132</sup>

Em alguns momentos da formação do pensamento erasmista, percebe-se uma influência maior de John Colet (1467?-1519) que a de Lorenzo Valla (1407-1457), mas ninguém é capaz de negar o impacto do humanista italiano sobre o filólogo-teólogo.<sup>133</sup> O que não se discute é o fato de Erasmo expressar uma forte resistência à escolástica e defender uma simplificação da teologia, ou seja, a idéia de que se pode ser um bom cristão mesmo fora do convento.

Não se sabe ao certo até que ponto o humanista holandês, de fato, exerce influência sobre pensadores e escritores espanhóis, como por exemplo, Cervantes. O fato é que o entendimento erasmista do homem como “trajetória” e “hábito” implica a idéia do tempo como linha, não como ponto, como programa, não como instante – Deus não se fixa em nossas divisões mecânicas de tempo, em antes e depois. A idéia do homem é associada à visão existencial realista da linguagem, por exemplo. Assim, o sistema de Erasmo, para os pensadores do século XVI pode ter soado negativo: antiescolástico e antimetafísico, mas, por outro lado, também sugere um sentido positivo: filologia bíblica e humanismo entendidos como sinônimos – concepção personalista frente à concepção metafísica de Deus.<sup>134</sup>

<sup>131</sup> Francisco Rico. *El sueño del Humanismo*: de Petrarca a Erasmo, p. 126.

<sup>132</sup> *Ibid.*, p.127.

<sup>133</sup> Ciriaco Morón Arroyo. *El sistema de Erasmo*: Origen, originalidad, vigencia. *In: Erasmismo en España*, p. 42.

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 51.

Santo Inácio de Loyola reflete, em alguma medida, a influência erasmista quando, ao fundar a Companhia de Jesus, não adota os ritos tradicionais de outras ordens religiosas; neste sentido, parece sancionar a máxima consagrada por Erasmo *monachus non est pietas*.

Arroyo considera que tanto Valla quanto Erasmo introduzem uma leitura da Bíblia que produz a transição do pensamento medieval para o pensamento moderno em toda a Europa, e não apenas na Espanha – um estilo que supõe atenção ao detalhe, elegância estilística, ou seja, consciência estética e aurora da razão histórica.<sup>135</sup>

Considere-se, portanto, que o erasmismo na Espanha se constitui em uma mescla de evangelismo e espiritualismo com outras conotações mais particulares que diferem, conforme os autores da época: promoção do estudo do grego, reivindicação dos direitos da crítica textual, popularização dos evangelhos em língua vernácula etc.<sup>136</sup>

## 2.4 Universidades na Espanha do século XVI

Em geral, as Universidades medievais eram poderosas corporações fundadas apenas para transmitir determinadas disciplinas e atribuir graus acadêmicos àqueles que demonstrassem suficiência em sua área. Tais saberes se achavam distribuídos em áreas específicas, a cada uma das quais correspondia uma faculdade: artes, teologia, filosofia, medicina, direito civil e direito canônico.<sup>137</sup>

A ciência se encontrava nos livros e não se pretendia transformá-la, senão transmiti-la. Nesta reafirmação e estratificação do saber, havia uma disciplina que não se constituía em faculdade. Era a gramática. Seus professores, em princípio,

---

<sup>135</sup> Renauet. *Op. cit.*, p. 52.

<sup>136</sup> Natálio Fernández Marcos e Emilia Fernández Tejero. **Biblisto y Erasmismo en la España del Siglo XVI**. In: **El Erasmismo en España**, p. 97.

<sup>137</sup> Enrique González González. **La crítica de los humanistas a las Universidades**: El caso de Vives. In: F. J. Fdez, Nieto e outros.(Coords.) **Luis Vives y el Humanismo Europeo**, p. 13.

possuíam maior flexibilidade, mas, ao mesmo tempo, não logravam os mesmos privilégios dos demais. É interessante destacar que o humanismo nasce e lento se desenvolve justamente neste campo marginal dos professores de gramática, inclusive na própria Espanha, onde a expressão mais alta é Nebrija.

Escolástica e Universidade são indissociáveis na Idade Média e, assim, se prolongam por um bom período pós-renascentista. É impossível fazer um corte histórico seguro quanto ao momento exato em que se deu o rompimento. Em torno desse saber e método de ensinar, consolidaram-se as Universidades européias, formando, particularmente, os juristas que tinham uma forte demanda entre as autoridades civis e eclesiásticas, que, via de regra, os ocupavam na administração de seus interesses.<sup>138</sup>

O início do século XVI desponta mostrando o vigor das Universidades espanholas, especialmente a de Salamanca. Nascida no século XIII havia crescido enormemente em fama e conhecimento. Para ali acorrem pessoas de toda a Europa com o fim de aperfeiçoarem-se em letras, medicina, direito, filosofia, teologia, entre outras virtudes.

Desde Alfonso IX de Leon, o vencedor em Navas de Tolosa (1212), remonta a origem da Universidade de Salamanca, porque a gratidão a Deus pela vitória alcançada, o moveu a fundar uma sede de saber para a glória da Sabedoria. São Fernando III e Afonso X, o sábio, concentraram dinheiro, tempo e energia no edifício de Santa Sofia de Espanha, às margens do Rio Tormes. Já no século XV, Benedicto XIII, seu segundo fundador, lhe deu novo impulso, e, por fim, os reis católicos Fernando e Isabel a favoreceram, para que obtivesse lugar de preeminência entre as Universidades européias.<sup>139</sup>

Por volta de 1552, matriculam-se, em Salamanca, 6.328 alunos, total dificilmente igualado por outra Universidade européia. Chegam estudantes de

---

<sup>138</sup> Enrique González González. *Op. cit.*, p. 18.

<sup>139</sup> Inacio Gomes Robledo. **El Origen Del Poder Politico**: Según Francisco Suárez, pp. 39-40.

todas as classes sociais, desde o nobre rico acompanhado de seus criados, até os mais pobres *sopistas* que confiavam à caridade a sua manutenção.<sup>140</sup>

Suas tendências, ainda que conservadoras e escolásticas, não afastam, de modo algum, as idéias novas. Ali revela Colombo os segredos do novo mundo; ali também se ensina o sistema de Copérnico, antes de haver sido aceito em outra parte. É quase a única Universidade em que se permite aos seus anatomistas a dissecação do corpo humano, em uma época em que semelhantes práticas eram totalmente proibidas por ímpias.<sup>141</sup>

Diz-se que Salamanca é a única Universidade de seu tempo a permitir a entrada de mulheres. Pelo menos, Lúcia de Medrano e Juana de Contreras costumavam ministrar lições públicas ali. A filha de Nebrija, a erudita Francisca de Nebrija, deu aulas em Salamanca.

Salamanca, no século XVI, marca um ciclo de cultura definitivo para o desenvolvimento da cultura e do pensamento político espanhol, propriamente dito. Quatro professores definem este período: Francisco de Vitoria, Diego de Cavarrubias, Domingo de Soto e Martin de Azpilcueta.

Enquanto Vitoria, com a serenidade do seu espírito, preside uma verdadeira revolução ideológica predicando as conquistas do renascimento erasmista Diego Cavarrubias dá forma ao renascimento jurídico espanhol – significa a primeira teorização da política imperial da Espanha.

Vitoria e Soto fizeram de seu magistério teológico em Salamanca uma cátedra de direito e de ciências do Estado. Desde aí, por meio de seus discípulos – é o caso de Melchior Cano que sucede a Vitoria em Salamanca - difunde-se um pensamento político novo na sociedade espanhola do século XVI.

A Universidade de Valladolid está entre as mais antigas da Espanha e se fez famosa mundialmente pelos trabalhos especializados em cirurgia. Entre o final

---

<sup>140</sup> R. Trevor Davies. *El Siglo de Oro Español*, p. 26.

<sup>141</sup> *Ibid.*, mesma página.

do século XV e início do século XVI, funda-se um número significativo de Universidades, a saber: Sigüenza (1472), Zaragoza (1474), Ávila (1482).

Todavia, a Universidade de Alcalá é a mais importante das novas fundações, e sua origem (1508) se deve ao Cardeal Jimenez de Cisneros. Alcalá pode ser considerada uma verdadeira cidade universitária do século XVI, uma vez que provê moradia aos seus catedráticos, estudantes e livreiros. Os melhores professores da Europa se encontram dentro de seus muros e ali se acolhem todas as correntes do melhor pensamento renascentista.<sup>142</sup>

A fama permanente de Alcalá perdura em sua Bíblia poliglota, que, entre outras coisas notáveis, contém, pela primeira vez, uma impressão em grego das Sagradas Escrituras (1514), dois anos antes da tradução de Erasmo.<sup>143</sup>

Uma lei de 1480 permite importarem-se livros estrangeiros sem nenhum imposto. A atividade das prensas revela um crescimento significativo da atividade intelectual na Espanha desse tempo. Häbler enumera não menos de 720 livros impressos em 25 cidades distintas da Espanha, antes de terminar o século XV, uma cifra impressionante se comparada à Inglaterra com 358 livros impressos nesse mesmo período.<sup>144</sup>

## **2.5 Gerações de humanistas**

### **2.5.1 Francisco de Vitoria – (1492/1486? – 1546).**

Vitoria representa, sem sombra de dúvida, o melhor pensamento da Espanha renascentista. Faz parte de uma geração de juristas e pensadores que conseguem construir o diálogo entre teologia e política, a partir de um núcleo de universalidade centrado na dignidade da pessoa humana.

---

<sup>142</sup> R. Trevor Davies. *Op. cit.*, p. 27.

<sup>143</sup> *Ibid.*, mesma página.

<sup>144</sup> Häbler *apud* R. Trevor Davies. *Op. cit.*, p. 28.

Francisco de Vitória nasceu em Burgos, filho de Pedro de Vitoria e Catarina de Compludo. É possível que sua família tenha origem judaica, pois, em Burgos havia um grande número de conversos. Dominicano, Vitoria mais que um homem significa uma idéia, uma instituição, assinalando um momento histórico da Europa moderna.<sup>145</sup>

A família de Francisco de Vitoria gozava uma boa posição em Burgos e teve condições de dar uma educação esmerada aos filhos. A opção religiosa de Francisco foi despertada pelo próprio ambiente de piedade que reinava, àquela época, na Espanha.

Com quatorze ou quinze anos, Francisco de Vitoria foi para Paris prosseguindo ali seus estudos. A sua formação humanística, entretanto, já havia recebido um forte direcionamento por parte de Nebrija em Castilha, além do ambiente cultural criado em torno da Escola Palatina, onde os filhos da nobreza eram educados sob a direção de Pedro Mártir.<sup>146</sup>

Por volta de 1492, por ordem dos Reis Católicos, há uma grande reforma na educação religiosa em terras espanholas. Especialmente acentuada, é a reforma efetivada nos conventos dominicanos, que incentiva duas manifestações: a vida religiosa e o estudo. Em 1506, a ordem dominicana estabelece: *Provideant de competentí studio grammaticae facultatis et ulterius*. Esta determinação foi extremamente adequada para a primeira formação humanística dos jovens, incluindo-se Francisco de Vitoria.<sup>147</sup>

Luis Vives, que conheceu Vitoria em Paris, comenta sobre ele em carta a Erasmo: “desde muito jovem se impôs com ótimos resultados nos estudos clássicos” – elogio que se repete por parte de outros humanistas de renome.

Nos primeiros três anos em Paris, o futuro mestre em Salamca estuda no colégio de Santiago de Paris, da Ordem dos Predicadores, dedicou-se ali a

---

<sup>145</sup> Vicente Beltrán de Heredia. **Personalidad del Maestro Francisco de Vitoria y Transcendencia de su Obra Doctrinal** (Introducción). In: L. Pereña y J. M. Perez Prendes (coords). Francisco de Vitoria – *Relectio de Indiis*: O libertad de los índios, p. XIII.

<sup>146</sup> Vicente Beltrán de Heredia. *Op. cit.* (Introducción), p. XV.

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. XVI.

completar a sua formação humanística e os cursos de artes. O ambiente humanístico com seu espírito de renovação e crítica é como uma atmosfera que revitaliza a mente de Vitória. É possível que já esteja, naquele momento, incubando as suas idéias quanto à reforma da teologia escolástica.<sup>148</sup>

Em parte, o pensamento de Vitoria coincidia com o de Erasmo, o príncipe dos humanistas, mas o que os separava, era uma diferença capital: o holandês, em seu projeto de restaurar a teologia, faz tábula rasa do trabalho realizado pela escolástica medieval. O espanhol, entretanto, considera como perene e construtiva a obra de Santo Tomás e de seus melhores intérpretes que não haviam de todo perdido os elos com o nominalismo já decadente.

Vitoria criou uma escola teológica, *la salmantina*, que ultrapassa em duração a de Paris e está baseada na teologia dos princípios, teologia das conclusões, ciência e fé.

O regresso à sua terra natal representava, para o dominicano espanhol, um confronto com o arcaico. A teologia estava saturada de especulações e falta de base positiva. O humanismo na Espanha havia feito algum progresso nas novas aulas complutenses, mas, para Vitoria, faltava muito a ser feito. Ele pretende introduzir na argumentação teológica uma base positiva, tomando-a das novas conquistas da crítica para elaborar sobre ela, mediante o raciocínio, a ciência teológica e dar a esta disciplina uma aplicação prática.<sup>149</sup>

Em 1526, o humanista chega finalmente à Universidade de Salamanca, após disputar a Cátedra de Teologia com o português Pedro Margallo. Contam os registros que durante vinte anos em que ensinou em Salamanca, era comum os alunos sentarem-se fora da sala de aula, porque ali já não havia lugar, para assistirem às suas magníficas preleções.

---

<sup>148</sup> Vicente Beltrán de Heredia. *Op. cit.*, p. XVIII.

<sup>149</sup> *Ibid.*, p. XIX.

Não se sabe ao certo em que período Vitoria passa a interessar-se mais de perto pelos problemas suscitados pelo descobrimento da América. É bem verdade que se encontra nesta época no convento de S. Esteban de Salamanca, e, neste ambiente, participa de todas as discussões e partilha das ansiedades próprias daquele momento histórico e político que vive a Espanha.

Andrés de Vega destaca, em seu curso acadêmico de 1536-37, que Vitoria já havia feito referências ao problema da antropofagia em suas primeiras lições de comentário à *Secunda secundae* de Santo Tomás, descritas no curso de 1526-29.<sup>150</sup>

Vitoria não escreve nenhum tratado de teologia. Sua obra decorre do magistério em Salamanca, trata-se de uma composição rica e erudita, com marcado perfil acadêmico: *De silentii obligatione* 1526-27; *De potestate civili* 1527-28; *De homicidio* 1528-30; *De potestate Ecclesiae prior* 1530-31; *De potestate Ecclesiae posterior* 1531-32; *De potestate papa et Concilii* 1532-33; *De argumento caritatis* 1533-34; *De Deo ad quod tenetur* etc. 1534-35; *De simonia* 1535-36; *De temperantia* 1536-37; *De Indiis* 1537-38; *De iure belli* 1538-39; *De magia* 1539-40; *De magia posterior* 1540-41.

Iannarone considera que, em *Potestate civili*, de 1528, há todo um parágrafo destinado a provar que existem soberanos e magistrados legítimos entre os pagãos. Do mesmo modo que, em *De Potestate Ecclesiae* I, de 1532, afirma que *o poder temporal e civil se encontra entre os pagãos*, o Papa não é o senhor do mundo e os infiéis são os verdadeiros donos de suas terras.<sup>151</sup>

Em *De Indiis*, Vitoria propõe uma questão sobre *el dominio de los indigenas*, ou seja, se os indígenas, anteriores à chegada dos espanhóis, tinham o real domínio, seja público ou privado, o domínio material e o domínio político sobre as terras que ocupavam.

---

<sup>150</sup> Reginaldo Di Agostino Iannarone. **Génesis del pensamiento Colonial en Francisco de Vitoria**. In: **Francisco de Vitoria. Relectio de Indiis** (introducción), p. XXXI.

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. XXXII.

O pensador e jurista de Salamanca elabora uma densa doutrina voltada à defesa dos índios, estabelecendo assim o fundamento e a fonte de todos os seus direitos: *Es la dignidad del hombre como ser racional, inteligente y libre, es decir, como persona*. Para Vitoria, este é um direito que se funda na origem divina *con la imagen de Dios en el hombre*.<sup>152</sup>

Urdánóz considera que a posição de Vitoria reproduz a filosofia personalista, por necessidade universalista:

“Vitoria proclama que os nativos das Índias, em qualquer extremo de degradação e condição selvagem em que se encontrem, são donos e senhores de si mesmos e de seus bens, é dizer, têm a dignidade humana de pessoas livres e invioláveis inerentes a todo ser humano. Sob a inspiração deste supremo princípio de igualdade e inviolabilidade dos direitos da pessoa, procede logo Vitoria ao seu inovador desenvolvimento dos direitos de comunicação, associação livre, comércio e emigração, mesmo intercontinental, princípio da liberdade dos mares etc.”<sup>153</sup>

Na época de Vitoria, havia teóricos que acreditavam na supremacia temporal do Imperador, como monarca do mundo ou *totius mundi dominus*, conforme frase dele próprio. Vitoria contesta esta teoria, com vigor, sustentando que: *por ninguno derecho, natural, divino o humano, el imperador puede arrogarse los pretendidos títulos de dominio universal*.

Brown Scott, quando se refere à obra de Vitoria por ocasião de seu doutoramento em Direito Internacional, na Universidade de Oxford, publicado em Londres em 1934, evidencia, além de outros aspectos já destacados, o seu caráter moralista, em todas as formas e manifestações:

“Teólogo e jurista, filósofo e humanista, a superioridade de Vitoria sobre todos os demais internacionalistas se deve ao fato que era ele, antes e acima de tudo, um moralista. Em suas reflexões pessoais, ele era um moralista; com seus estudantes, um moralista; e, ao aplicar a mesma norma para as nações, que aplicava ao indivíduo, ele era um moralista.”<sup>154</sup>

<sup>152</sup>Teófilo Urdánóz O. P. *Síntesis Teológica Jurídica de la Doctrina de Vitoria*. In: **Francisco de Vitoria. *Relectio de Indiis*** (Introducción), p. LXIX

<sup>153</sup>*Ibid.*, pp. 69-70.

<sup>154</sup>James Brown Scott. *Op. cit.*, p. 196.

### 2.5.2 Diego de Cavarrubias y Leyva (1512 - 1557)

Cavarrubias é considerado o primeiro teórico da política imperial da Espanha.

Nasceu em Toledo, estudou cultura clássica em Salamanca com o helenista Fernando Nuñez de Toledo y Guzmán, também conhecido como *El Pinciano*, cujas obras sobre Sêneca, Plínio e Columela levaram seu nome por toda a Europa.<sup>155</sup>

Diego Cavarrubias estuda legislação canônica com Martin de Azpilcueta. Frequentou as classes de Francisco de Vitoria. Foi catedrático de Cânones na Universidade de Salamanca. Felipe II o nomeia visitador da Universidade salmantina. Participa do Concílio de Trento e chega à suprema magistratura de Castilha.

A obra de Cavarrubias, vista na sua totalidade, tem um alto sentido humanista - concebe o direito como uma suprema manifestação da atividade humana. A característica fundamental de seu espírito renascentista é a nacionalização de sua ciência: a criação de um sistema jurídico sobre uma estrutura ibérica, sem perder, contudo, o sentido de universalidade. Cultiva as idéias de soberania de Vitoria, e, desde 1550, é considerado a autoridade máxima em direito de toda a Espanha e um dos melhores intérpretes do Século de Ouro Espanhol. Sua obra mais conhecida é *Variarum resolutionum*, que reúne o conjunto de Cátedra enriquecido com a experiência judicial.<sup>156</sup>

### 2.5.3 Fernando Vazques de Menchaca (1512-1569)

Vazques de Menchaca deixa um legado inestimável de doutrina jurídica, especialmente no âmbito do *direito das gentes*. Nascido em Valladolid, em 1512, onde inicia seus estudos de direito civil e canônico, transfere-se mais tarde para

---

<sup>155</sup> Vicente Beltrán de Heredia. *Op. cit.*, p. 25.

<sup>156</sup> *Ibid.*, pp. 33-34.

Salamanca e obtém ali o título de Doutor, em 1548. Menchaca é enviado, por Felipe II, ao Concílio de Trento, justamente quando este entrava na sua terceira fase de conferências e sessões.

Barcia Trelles atribui ao conjunto da obra de Menchaca toda a base teórica para *De Juri Belli ac Pacis* de Hugo Grócio: (...) *el teórico que plagiado, mas o menos servilmente por Grocio, fué utilizado por el internacionalista holandés para componer su De Jure Belli ac Pacis.*<sup>157</sup>

A doutrina internacional de Vazques de Menchaga está exposta em sua obra *Controversiarum illustrium libre tres*. Nas “Controvérsias” se estudam as mais variadas questões concernentes a matérias de direito político, internacional, civil e romano. Menchaca pertence à escola internacional espanhola do século XVI, naquilo que ela tem de específico e inconfundível, como, por exemplo, seu amor à verdade e a sua preocupação com a justiça objetiva.<sup>158</sup>

#### **2.5.4 Martín de Azpilcueta (1492 – 1586)**

Também conhecido como *Doctor Navarro*, estuda filosofia, teologia e direito na Universidade de Alcalá. Dá continuidade aos seus estudos jurídicos na Universidade de Tolosa, que era o centro de estudos jurídicos mais célebre que existia na França. Considerou-se sempre um discípulo de Vitoria. Vê em Felipe II a realização mais exata do pensamento espanhol. Em seu *Enquiridión*, publicado em 1550 – que obteve mais de cinqüenta edições - deixa em fórmulas concisas os princípios de sua teoria política e as conseqüências de sua análise histórica.<sup>159</sup>

<sup>157</sup> Camilo Barcia Trelles. **Vazques de Menchaca – Sus teorías internacionales**: 1512-1569. p.12.

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>159</sup> Vicente Beltrán de Heredia. *Op. cit.*, p. 37-38.

### 2.5.5 Domingo de Soto (1507-1519)

Domingo de Soto foi quem expôs de forma mais sistemática a filosofia da escola neoclássica espanhola do século XVI. Nasceu em Segovia e cursou humanidades em Paris, onde foi discípulo de Vitoria. Volta à Espanha, é promovido à Cátedra de teologia em Salamanca e publica: *Sumulas* (1523); *Dialectica* (1543); *Comentário sobre os físicos* (1545). É enviado pelo Imperador Carlos V, ao Concílio de Trento (1545), em substituição a Vitoria.

Para Domingo de Soto, a ordem jurídica se assenta sobre três pontos, a saber: a pessoa humana, o poder político e a sociedade universal. Entretanto o *fundamento* desta ordem está na primeira relação transcendental de superior a súdito, do *homem* a *Deus* – a justiça absoluta. Assim, a ordem jurídica atribui unidade e consistência à ordem humana e realiza a sua função histórica.<sup>160</sup>

Sobre este esquema jurídico, um dos mais brilhantes entre os professores de Salamanca, durante o Século de Ouro, traça as linhas do pensamento espanhol. Toda a sua teoria de guerra é mais concretamente a teorização da conquista da América pela Espanha, descobre a função universal do poder político e dos direitos da comunidade internacional. É com Domingo de Soto que o pensamento de Salamanca entra em uma fase de sistematização lógica, promovendo um equilíbrio entre Renascimento e Escolasticismo que já vinha sendo realizado simultaneamente nas obras de Vitoria, Cavarrubias e Azpilcueta.<sup>161</sup>

### 2.5.6 Melchior Cano (1509-1560)

Discípulo predileto de Francisco de Vitoria, esteve em Salamanca entre 1527 e 1531. Em 1543, ganha a Cátedra de Prima de Teologia na Universidade Complutense, que abandona mais tarde, para suceder seu mestre em

---

<sup>160</sup> Vicente Beltrán de Heredia. *Op. cit.*, p. 40.

<sup>161</sup> *Ibid.*, pp. 40-41.

Salamanca. Foi a Trento a mando de Carlos V que, para premiar seus serviços, o envia como bispo para as Ilhas Canárias.

Quando consultado, por Felipe II, sobre os direitos do Rei Católico à coroa de Portugal, Cano se mostra favorável e aponta meios a serem postos em execução para possuí-la e conservá-la.

Exorta às armas em defesa da honra e da justiça; defende claramente o conceito de uma guerra preventiva; propõe os meios lícitos de luta; ensaia um bloqueio econômico e desenha um modelo de reformas eclesiais transcendentais; como a indenização de guerra e a garantia de paz. Nisso não se reconhece a mínima intenção de proposta de separação entre a Igreja e Estado – significa o triunfo da paz e da justiça sobre todos os demais ideais. Implica em dizer-se que os poderes soberanos e autônomos podem impor a paz por si mesmos. É o primeiro sintoma da soberania do poder político contra a universalidade do papado e do império.<sup>162</sup>

Toda a atividade política de Melchior Cano corresponde a um sistema de princípios. Suas *Relecciones* e suas leituras sobre a *Suma* de Santo Tomás, em Valladolid, Alcalá e Salamanca, constituem um dos primeiros monumentos sobre a justiça e o direito, comparável às *Relecciones* de Vitoria e aos *Tratados* de Domingo de Soto. Encerram, segundo Heredia, o sistema mais perfeito sobre direito internacional e ciência do Estado.<sup>163</sup>

Ao teorizar sobre a política da Espanha na América e expor a teoria da guerra justa, Cano define o conceito de Comunidade Internacional, sua garantia no direito das gentes, que concebe essencialmente positivo, como a expressão fiel da vontade dos povos a serviço da paz e da civilização. Esboça uma carta de direitos humanos sobre a igualdade de todos os homens e a liberdade de todos os povos. Frente à tese escravista levanta outra, a da liberdade.<sup>164</sup>

---

<sup>162</sup> Vicente Beltrán de Heredia. *Op. cit.*, p. 44.

<sup>163</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>164</sup> Vicente Beltrán de Heredia. *Op. cit.*, p. 45.

### 2.5.7 Francisco Suárez (1548-1617)

Também conhecido como *Doctor eximius*, nasceu em Granada e estudou direito canônico em Salamanca. Ingressa na Companhia de Jesus em 1564 e inicia a sua carreira profissional, lecionando filosofia em Segóvia. Mais tarde, leciona teologia em Ávila, Valladolid, Roma, Alcalá, Salamanca e Coimbra.<sup>165</sup>

A obra de Suárez só aparece ao final do século XVI (*De Verbo incarnato* - 1590), e princípios do século XVII (*Defensio Fidei* – 1613), um ano antes da morte de *San Juan de la Cruz* e do Frei Luis de León, duas importantes figuras do humanismo espanhol. Foi contemporâneo dos maiores poetas e escritores do *Siglo de Oro Español* como Cervantes, Lope de Vega, Góngora, Calderón e Gracián.

Suárez é considerado o maior gênio da metafísica na Espanha, ao mesmo tempo, em suas obras políticas, é aquele que descobre com mais fidelidade a consciência do povo espanhol. Assume uma perspectiva do mundo e dos homens, baseada em esquemas intelectuais francamente barrocos.<sup>166</sup>

A teoria de Francisco Suárez sobre o direito de guerra está historicamente vinculada aos momentos mais importantes da política exterior da Espanha. Em 1584, explica no Colégio Romano, ante um público internacional, o seu tratado de guerra.<sup>167</sup> Sobre esta construção filosófica e política levantou a sua teoria sobre a paz internacional.<sup>168</sup>

Para Suárez, o conceito de direito internacional parte de uma base objetiva: a existência de uma Comunidade Internacional, que transcende os limites da *Republica Christiana*. Assim, o direito internacional surge-nos como a Ordem Jurídica da Comunidade Internacional, porque regula as relações entre os povos que compõem aquela comunidade.<sup>169</sup>

<sup>165</sup> Frederick Copleston. **A History of Philosophy**, p. 353.

<sup>166</sup> Jose M. Gallegos Rocafull. **La Doctrina Política del P. Francisco Suárez**, p. 9.

<sup>167</sup> Luciano Peña Vicente. **Francisco Suárez – Guerra, Intervención, Paz Internacional**, p. 11

<sup>168</sup> *Ibid.*, mesma página.

<sup>169</sup> André Gonçalves Pereira e Fausto de Quadros. **Manual de Direito Internacional Público**, p. 22.

Em meio às muitas obras publicadas, Suárez escreveu dois volumes de *Disputationes metaphysicae* (1597), *De legibus* (1612), *De Deo uno et trino* (1606), contudo a sua doutrina política está contida, principalmente, em *De legibus et Deo legislatore*, publicado em 1617, e em *Defensio fidei*, publicada em Coimbra, em 1613.

### **2.5.8 Luis de Molina (1535-1600)**

Há controvérsias quanto ao início do trabalho acadêmico de Luis de Molina, porém, segundo Copleston, o jesuíta leciona teologia, por vários anos, na Universidade de Évora, em Portugal – seu trabalho *Concordia liberi arbitrii cum gracie donis, divina praescientia, providencia, praedestinatione et reprobatione*, é publicado em Lisboa, em 1589.<sup>170</sup>

Molina, também conhecido como o “bom jesuíta”, assim como Suárez, vive a Espanha do final do século XVI.

Iribarne refere-se à figura de uma “Espanha cansada”, à época de Molina, que perde lentamente a sua hegemonia e cede espaço a um sistema de equilíbrio. É o tempo da dispersão política da Europa em Estados soberanos.<sup>171</sup>

### **2.5.9 Luis Vives (1493-1509) – Um saber que se encaminhe à concórdia social**

Vives nasceu em Valência, estudou na *Universidad del Sena*, a princípio, a lógica escolástica, mas, gradualmente, foi se inclinando em favor do humanismo. Seu diálogo, *Sapiens*, reflete uma certa decepção pelos saberes transmitidos nas Universidades.

---

<sup>170</sup> Frederick Copleston. *Op. cit.*, p. 342.

<sup>171</sup> Iribarne. **Estudio Preliminar**. In: Luis de Molina. **Los seis Libros de la Justicia y el Derecho**, p. 33.

O humanista valenciano estudou na França, Bélgica e Inglaterra, entre 1523 e 1525, chegou até a ter aulas com Erasmo. Com a morte de Nebrija, em 1522, a Universidade de Alcalá de Henares propôs a Vives a Cátedra de *Latinidad*, que ficara vaga. Não se sabe bem o motivo, mas o convite foi recusado.<sup>172</sup>

Vives foi um severo crítico das instituições de ensino por onde passou, expressou este descontentamento, principalmente, em *De disciplinis* (1531); *De ratione dicendi* (1534) e *De anima de vita* (1538). Ao longo de sua obra foi apresentando propostas para uma forma alternativa de saber, o qual pudesse trazer maior proveito à humanidade e permitisse o avanço do conhecimento humano, anestesiado pelo escolasticismo.

Em *De concordia et discordia* (1529), Vives tenta convencer seus contemporâneos – inclusive o Imperador – de que a concórdia congregou o gênero humano, fundou as cidades e lhes permitiu crescer e conservar-se; descobriu as artes úteis para a vida, para a obtenção de riquezas e o cultivo dos talentos.<sup>173</sup>

### **2.5.10 Inicia-se o desenvolvimento do humanismo na Espanha**

O humanismo espanhol, como *paideia*, se desenvolve por meio do cultivo de *las bonae litterae* e da consideração da dignidade humana desde o ponto de vista teológico, filosófico e histórico. Penetrou inicialmente na Espanha como referência à antigüidade clássica e à assimilação de seus valores humanos, metodológicos e estilísticos. Não teve preocupação em excluir totalmente a escolástica nem tampouco a espiritualidade, senão em renová-las.<sup>174</sup>

Vitoria e Soto desenvolveram suas Cátedras de Direito e Ciências do Estado em Salamanca, lançando um pensamento novo que foi lentamente se

<sup>172</sup> Enrique Gonzáles Gonzáles. *Op. cit.*, p. 26.

<sup>173</sup> Enrique González González, p. 36.

<sup>174</sup> Melquiades Andres. *Corrientes Culturales en tiempo de los Reyes Católicos y recepción*, p. 57.

infiltrando na consciência de toda uma geração de juristas, fenômeno este que se torna decisivo na história da Espanha. O desdobramento deste primeiro trabalho, em Salamanca, está presente nas obras, por exemplo, de: Melchior Cano (1509-1560), Juan Gil de Nava (? – 1551), Diego de Chaves (1507-1592), Pedro Sotomayor, Miguel de Palacios de Salazar ( ? - 1557), Juan de Guevara (1504-1600), entre tantos outros.

Processa-se, desde então, uma irreversível transição do *velho escolasticismo* – especulação pura, intelectualismo, abstração das preocupações vitais<sup>175</sup>– para o encontro com um saber mais concreto voltado à consolidação das instituições que se afirmam a partir do Renascimento, entre elas a idéia de *Estado-nação* – e de uma “Comunidade Internacional”, além da *civitas christiana*.

A escola neoclássica depende largamente, e de forma indissociável, do ambiente acadêmico, libertando-se, assim, dos mosteiros e colégios para jovens, tão condenados por Vives e Erasmo. É verdade que as Universidades, na sociedade europeia do início do século XVI, não eram apenas centros de saber, conforme se comentou, senão corporações poderosas e bem situadas socialmente, conservadoras de seus privilégios e ainda arraigadas, na sua maioria, às tradições escolásticas.

Foi diferente em Salamanca que transita, sem sobressaltos, do *Universitas magistrorum* – um conjunto de pessoas dedicadas a um mesmo mister - para uma corporação de direito público radicalmente autônoma e independente, à qual se reconhece uma organização própria e um patrimônio real de sua inteira propriedade.<sup>176</sup>

Impossível dissociar a Escola de Salamanca e a Universidade que foi o berço da escola neoclássica espanhola, cuja postura inovadora e corajosa frente ao difícil problema da conquista e da posterior anexação, pelo poder régio dos chamados povos *insulanos* ou *indianos*, é incomparável sob todos os aspectos.

<sup>175</sup> Vicente Bécáres Botas. In: Jesús- M<sup>a</sup>. Nieto Ibáñez (Org.). **Humanismo y Tradición Clásica en España y América**, p. 38.

<sup>176</sup> Marcelino Rodríguez Molinero. **La Doctrina Colonial de Francisco de Vitoria o el Derecho de la Paz y de la Guerra**, p. 16.

Contrariamente aos juristas e letrados da Corte e frente à tese teocrática propugnada pelos teólogos que estavam ao seu serviço, os mestres de Salamanca, seguindo fielmente a doutrina de Francisco de Vitoria, defendem os direitos inalienáveis dos povos indígenas, entre eles o de conservar suas propriedades e a manter os seus governos legítimos, assim como a preservar sua língua e tradições.

Vitoria, bem como seus sucessores Soto e Cano, pode ser reconhecido como o pai da escola neoclássica na Espanha, em suas *Relectiones*<sup>177</sup> *theologicae* identifica-se muito pouco de teologia: *De potestate Civili*, *De indis et de jure belli*; *De matrimonio*; *De simonia* etc. Confirma-se, portanto, que Francisco de Vitória se comportou à altura do humanismo renascentista naquilo que ele teve de melhor. O mesmo pode-se afirmar em relação a Domingo de Soto, especialmente com respeito à filosofia do direito e da justiça.<sup>178</sup>

A teologia na voz de Francisco de Vitoria chegou a ser filosofia da economia, do direito e da ciência política. Esta missão vivida com entusiasmo, fez do ilustre dominicano um grande reformador que, superando sofismas da escolástica decadente, encontrou a síntese perfeita entre circunstância histórica e a transformação necessária aos novos tempos.<sup>179</sup>

Frente à tese escravista, o mestre de Salamanca predica a igualdade entre todos os homens, que todos são livres e podem livremente dispor de si mesmos e de seus bens. Sobre os direitos inalienáveis da pessoa constrói a sua teoria do Estado. O poder político, como forma substancial do corpo social, tem sua origem em Deus, criador da natureza, porém é historicamente determinado pelo consentimento livre de seus cidadãos. O povo é a causa imediata do poder.<sup>180</sup>

---

<sup>177</sup> L. Pereña y J. M. Perez Prendes. In: **Francisco de Vitória. Relectio de Indiis**: O libertad de los Indios, (Introducción), p.XXIII. *Relecciones – La elección académica clásica no era precisamente una “recaptulación” de la materia del curso, sino una disertación en que el autor volvía a tratar o repetir un punto concreto esbozado ya someramente en las lecciones ordinarias de aquel curso. Elección y repetición son términos equivalentes. Ya en Salamanca no fue el Tostado de los primeros en introducirlas, pues existían ya en siglo XIV y aparecen preceptuadas en las constituciones de Pedro de Luna en 1411, que reproducen lo de las Constituciones anteriores, completado por lo que estaba en vigor como derecho consuetudinario.*

<sup>178</sup> Vicente Bécares Botas. *Op. cit.*, p. 38.

<sup>179</sup> Vicente Beltrán de Heredia. *Op. cit.*, p. 21.

<sup>180</sup> *Ibid.*, p. 22.

É inegável, todavia, a existência, nesse período, de uma polêmica histórico-religiosa girando em torno do eixo *Reforma – Contrarreforma*, conforme descreve Bécares Botas:

“(...) leva-se a um endurecimento das posturas sociais e políticas ou à regressão purista até o método escolástico de alguns dominicanos como frei Mancio de Corpus Christi, Bartalomá de Medina ou Domingo de Báñes (este chegou a criticar o apurado estilo de seu mestre Cano: ‘quanto à doutrina agrada-me muito uma certa gravidade e profundidade, mas quanto à linguagem desagrada-me a contínua afetação e suavidade, ou os franciscanos voltando à ortodoxia escotiata) era o sinal dos tempos, da revolução metológica do humanismo para a impossível volta atrás, aí estão para prová-lo, além dos mencionados da Escola de Salamanca, outros teólogos agostinianos, frei Luís de León e os Biblistas habraístas, e como não, Árias Montano”<sup>181</sup>.

Assim, para se entender o *humanismo espanhol*, como de resto todo o amplo movimento humanista do século XVI, deve-se compreendê-lo como a delimitação de um âmbito do saber e um método novo de acesso a ele, que se inicia no Renascimento italiano e se dissemina por toda a Europa – o gosto pela nova forma de pensar, o estilo de existir, entre eles: a eloquência, a poética e a oratória – e que acaba por alcançar, inevitavelmente, a Espanha.

Até Salamanca chega o impulso profano do helenismo italiano, para quem as prescrições do Concílio de Viena deixara de ser letra morta, naquilo que diz respeito ao aprendizado do grego. Esta língua faz a sua aparição ali no final do século XV, com o português Aires Barbosa, discípulo de Policiano, ao qual sucederá Hernán Nuñez, *el Comendador Griego*.<sup>182</sup>

Petrarca, um ácido crítico da escolástica, já proclamara a consciência da diversidade humana, das épocas e das culturas, quebrando, assim o *continuum* histórico escolástico. Pico della Mirandola, ao seu tempo, reaviva a idéia de que a capacidade racional do homem permite que ele tome consciência da sua dimensão como ser livre. Os humanistas espanhóis beberam nessas fontes, ao

<sup>181</sup> Vicente Bécares Botas. In: Jesús- M<sup>a</sup>. Nieto Ibáñes (Org.). **Humanismo y Tradición Clásica en España y América – II**, p. 39.

<sup>182</sup> Marcel Bataillon. **Erasmus y España**, p. 19.

mesmo tempo em que recorrem ao humanismo de S. Tomás, síntese que lhes permite, sem dúvida, formular um direito em defesa dos povos das Américas.

A idéia-fonte do humanismo é, inegavelmente, renovadora e reformuladora da antiga escolástica, entretanto, o que muda concretamente nesta formulação, é a configuração de conteúdos novos, fontes e via de acesso que interpenetram o pensamento de poetas, matemáticos, juristas, filósofos, gramáticos e teólogos.

Já na Idade Média se conheciam essas diversas formas de saber, mas só se privilegiava uma: *el proceso de la enseñanza medieval, la lectio, que se articulava em três níveis – la littera (la realidad), el sensus y la sententia (doctrina)*.<sup>183</sup>

Ynduráin, quando alude sobre “letras modernas”, explica que, na Espanha, em princípios do século XVI, aparece um panorama significativo em que se respeitam o desenvolvimento de obras literárias e a relação existente entre a língua vulgar e o latim, o que cria um ambiente intelectual propício ao desenvolvimento do humanismo espanhol.<sup>184</sup>

A despeito da preeminência da Igreja Católica na Espanha do século XVI, e das práticas inquisitórias, o espírito humano resgata uma parcela significativa de seus valores essenciais por meio da literatura, da poesia, da filosofia e do direito, especialmente, no convívio em suas Universidades, cujos Catedráticos, em algum momento, conforme relato anterior, estiveram em contato com humanistas estrangeiros, especialmente, na França e Itália.

Copleston define o *Scholasticism of Renaissance* como um novo movimento que marca a era moderna, nomeia a Espanha como o centro informador desse pensamento.<sup>185</sup> Embora considere Cajetan um bom intérprete

<sup>183</sup> Vicente Bécáres Botas. *Op. cit.*, p. 32.

“*La destreza en el uso del latín, aparte los logros obtenidos, determinaba la introducción de novedades en los programas de enseñanza y todo lo que ello acarrea: nuevos textos, más numerosos autores y nuevas formas de lectura y transmisión. De esta manera, los studia humanitatis fueron conformando poco a poco un modelo vital y cultural diferente que, transfrido anuestra piel de toro, afectará a todos los ámbitos privados y públicos, a la lengua, a la ciencia, y a la literatura en general*”, p. 47.

<sup>184</sup> Domingo Ynduráin. *Op. cit.*, p. 480.

<sup>185</sup> Frederick Copleston. *Op. cit.*, p. 335.

de Santo Tomás, o jesuíta de Oxford atribui à Escola de Salamanca, tendo à frente Francisco de Vitoria, Domingo de Soto e Melchior Cano a paternidade da escola neoclássica, como um fermento da Renascença que cresce na Espanha.<sup>186</sup>

Em uma outra vertente, por meio de Luis Vives, o Humanismo espanhol também acolhe o magistério estóico de Sêneca, assimilando o sentido axiológico de sua sabedoria, especialmente as teses sobre a temperança e a sua doutrina sobre a paz. É bom que se diga que a Igreja sempre fez duras críticas ao pensamento de Sêneca, com as honrosas exceções de Santo Agostinho e, com algumas restrições, São Tomás de Aquino.

---

<sup>186</sup> Frederick Copleston. *Op. cit.*, p. 335.

## CAPÍTULO III

### 3 UNIVERSALISMO – *UNIVERSALIS REPUBLICA*

#### 3.1 Vitoria e a idéia de direitos universalmente reconhecidos

O “humano” constitui, para os pensadores de Salamanca, a base de toda a sua construção da idéia de *pax*. Daí a necessidade de erigir-se o Estado sobre o pressuposto do respeito ao direito natural, tendo como fundamento a solidariedade e a liberdade; além disso, que se projete tal estrutura jurídica em escala universal, sem, contudo, abandonarem-se os mesmos princípios fundantes. Assim, Vitoria alerta o Imperador Carlos V de que o primeiro dever da política colonial deve consistir em buscar, de maneira prática e concreta, o bem-estar e a elevação humana dos índios nas Américas.

Destaque-se que o “humano”, como núcleo irreduzível, constitui uma unidade supranacional, cuja origem está em Deus, que é o mesmo que “igualdade para todos os homens”. Vitoria proclama que os índios eram pessoas, e, portanto, sujeitos de direitos inalienáveis, assim como os conquistadores espanhóis.

Luigi Ferrajoli observa que, parafraseando as *Institutiones* de Gaio, Vitoria substitui *homines* por “gentes”, e propõe: *Quod naturalis ratio inter omnes gentes constituit, vocatur ius gentium* (o que constitui regra natural entre todas as gentes chama-se de direito das gentes).<sup>187</sup>

---

<sup>187</sup> Luigi FERRAJOLI. *A Soberania no Mundo Moderno*, p. 10.

A idéia de direitos universalmente reconhecidos que se estendam aos povos recém-descobertos ou bárbaros, como eram denominados pelo colonizador, e que obriguem o mundo inteiro, é essencialmente vitoriana. É argumento irrefutável que parte de Vitoria tanto a concepção de *universalis republica* quanto da humanidade como um novo sujeito de direito.

Mesmo que se considere um fato relevante o não-alinhamento de considerável parte dos humanistas do século XVI à corrente neoplatônica, cuja sensibilidade filosófica é herdada dos comentadores Plotino e Porfírio (brilhantes intérpretes de Platão, do século III d.C), também não se pode, de todo, negar que a maioria deles acredita estar forjando o sonho do *uomo universale*, este ser completo que, graças aos seus conhecimentos, e de todas as virtudes antigas de equilíbrio e de medida.<sup>188</sup> Neste prisma, a natureza não é somente um conjunto de leis eternas sobre as quais o homem não teria nenhum controle; ela é o meio pelo qual o homem vive uma experiência sensível. Ou seja, o indivíduo não é somente uma criatura de Deus submissa à ordem da criação. Confrontado com a experiência do real, é um ser que dispõe de liberdade de elevar-se a partir de um procedimento meramente subjetivo.<sup>189</sup>

Para Villey, Vitoria supõe que os homens se entendam universalmente sobre certos preceitos de direito, que sua razão comum, ao refletir sobre a natureza, lhes dita.<sup>190</sup> Isso significa que já não é mais da natureza exatamente que se acredita poder gerar o direito, e sim da iniciativa do próprio homem. Desloca-se o eixo da *observação objetiva do cosmos como fonte do direito para a soberania dos princípios subjetivos da razão; portanto, já se faz a evolução do direito natural ao direito racional.*<sup>191</sup> Pode-se imaginar até que se desloque para a vontade positiva da generalidade dos homens; todos teriam tacitamente dado seu consentimento às regras do direito das gentes - a verdadeira fonte do direito não

---

<sup>188</sup> Olivier Nay. **História das idéias políticas**, p. 217.

<sup>189</sup> *Ibid.*, mesma página.

<sup>190</sup> Michel Villey. **A Formação do Pensamento Jurídico Moderno**, p. 388.

<sup>191</sup> *Ibid.*, mesma página.

sendo mais a ordem da natureza cósmica será, por certo, a vontade racional dos indivíduos.<sup>192</sup>

Seria o universalismo de Vitoria uma oposição ao monismo papal? Estariam os mestres de Salamanca criando, de fato, a idéia de uma comunidade internacional formada por Estados soberanos, muito além da *Republica Christiana*?

Parece razoável optar por respostas positivas para os dois questionamentos. Há, inegavelmente, uma desagregação na Europa desse tempo por conta da “heresia luterana”. Perde-se, nos sobressaltos da Reforma a hegemonia da Igreja católica, e, além disso, se define o fim do feudalismo. A formação de Estados menores, finalmente, impõe mudança total na vida política, social e econômica do continente. O Papa deixa de ser o principal árbitro nos conflitos entre duas ou mais casas reinantes como ocorrera em Tordesilhas.

Sobre esta nova configuração de poderes político-religiosa, Jorge Miranda explica que:

“Em virtude da situação política existente, o processo de criação dos Estados modernos europeus consiste na realização concomitante de esforços dos reis para se libertarem dos vínculos internos e externos ao desenvolvimento da plenitude do seu poder:

- a) Internamente, no sentido da centralização do poder, ou seja, da reintegração das faculdades jurisdicionais (e outras) dispersas pelos senhores feudais e da extinção das imunidades e dos privilégios atribuídos a estratos sociais ou a comunidades locais;
- b) Externamente, no sentido da emancipação política (mais tarde, com a Reforma numa grande zona da Europa, separação político-religiosa) em relação ao Papa e ao Imperador”.<sup>193</sup>

---

<sup>192</sup> Michel Villey. *Op. cit.*, p. 389.

<sup>193</sup> Jorge Miranda. **Manual de Direito Constitucional**. t. I, p. 68.

O Estado se desenvolve relativamente cedo na Península Ibérica, onde as lutas da Reconquista cristã favorecem a unidade de comando político no interior dos diversos reinos que se vão formando.<sup>194</sup>

### 3.2 Negação ou afirmação do Império?

A negação do Império é *conditio sine qua non* para a construção da idéia de comunidade internacional? Os homens daquele tempo vivem o ideal da *reductio ad unum*?

Barcia Trelles considera que tanto Vitoria quanto Suárez e também Menchaca são mais que construtores das fundações do direito das gentes, são eles os mais perfeitos depuradores de idéias da época e daquelas que os antecederam. Demonstram seus talentos, quando eliminam obstáculos e corrigem erros quanto à articulação jurídica da idéia de solidariedade internacional. Exatamente aí é que se confrontam com a concepção aceita pela maioria do que seja “Império”.<sup>195</sup>

Atente-se para o fato de que, a esta altura, a visão de mundo é excludente quanto à idéia de solidariedade internacional; isto porque prevalece, de um lado, a idéia totalizadora do monismo papal; de outro, cresce a idéia atomizadora das soberanias que coexistem para afirmar-se por exclusão. Portanto, parece claro o grau de dificuldade encontrado para articular-se qualquer projeto de um mundo orgânico e solidário.<sup>196</sup>

Não são poucos aqueles que acreditam que o Império representa a idéia de paz, dolorosamente abraçada, e cujo contraponto é a dispersão medieval, exatamente a idéia invertida da harmonia imperial.<sup>197</sup>

---

<sup>194</sup> Jorge Miranda. **Manual de Direito Constitucional**. t.I, p. 70.

<sup>195</sup> Camilo Barcia Trelles. **Vásquez de Menchaca – Sus teorías internacionales**, p. 31.

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>197</sup> *Ibid.*, p. 33.

Em razão disso, não se pode afirmar, com segurança, que a defesa da idéia imperial tenha sido patrimônio de um povo apenas, pensadores de todo o mundo e, em tempos diversos, desempenharam este papel. A verdade é que, para a maior parte dos teóricos medievais, esta idéia se encontra vinculada à experiência romana, em ordem de tempo e de plenitude. Roma significa tática de conquista, domínio do conquistado, diferentemente de Alexandre ou Gengis Khan que objetivavam, mais do que tudo, a manter a expansão territorial.<sup>198</sup>

O renascimento do direito romano, a partir de fins do século XIII, é um dos mais importantes eventos da história cultural européia. “Direito do Sacro Império, os reges vão também favorecer a sua recepção na medida em que se afirmam em seus reinos iguais ao Imperador e constroem o seu poder à semelhança do Imperador”.<sup>199</sup> Assim, as categorias jurídicas romanas vão largamente informar todas as novas construções jurídicas.

De Cicco leciona que “se o direito romano sucumbia com as várias camadas de ordenamentos que, caoticamente, se sobrepunham na Era Medieval, chegava o momento de, em nome da unidade nacional, impor-se uma única lei”.<sup>200</sup> A formação do Estado Moderno passa, sem dúvida, pela idéia da unificação legislativa, que, por sua vez, renega a fragmentação de poderes para conviver com instrumentos de fortalecimento do poder real, recordem-se como exemplo as Ordenações do Reino, em Portugal (Afonsinas, Manoelinas e Filipinas).<sup>201</sup>

Por volta dos séculos X e XI, adota-se, na Europa, a doutrina das “duas espadas” (capítulo XXII, versículo 38, do Evangelho de São Lucas) tanto os imperadores germanos como os reis de França, Inglaterra e Espanha, entre outros, davam ordens aos bispos até em questões estritamente religiosas, como fizeram antes os imperadores bizantinos. Imperadores davam aos bispos o anel e o báculo pastoral que simbolizavam a sua autoridade pastoral, com as seguintes palavras: *Accipe ecclesiam!* – recebe a Igreja. Isto colocava a espada secular e a

<sup>198</sup> Camilo Barcia Trelles. **Vásquez de Menchaca – Sus teorías internacionales**, p. 34.

<sup>199</sup> Jorge Miranda. *Op. cit.*, pp. 67-68.

<sup>200</sup> Cláudio De Cicco. **História do Pensamento Jurídico e da Filosofia do Direito**, p. 96.

<sup>201</sup> *Ibid.*, p. 94.

espada espiritual em uma mesma mão. A justificativa era de que imperadores e reis eram governantes consagrados, sacros, vigários de Cristo.<sup>202</sup> Havia muitos bispos, e, entre eles, o de Roma (primeiro entre iguais), mas só havia um imperador e, dentro de cada reino, um só rei. Como vigário de Cristo, o Papa detinha as duas espadas: uma diretamente, a outra indiretamente. Embora houvesse muitos dirigentes seculares, havia um só Papa.<sup>203</sup>

Importante observar que, desde os séculos XII e XIII, se defende, com uma certa força, a idéia de “Império” como um freio aos ambiciosos, e animam-se até a criar uma mitologia da eficiência. Bartolus como professor de Direito Romano profere a seguinte frase: *Se alguém afirmasse que o Imperador não é o senhor e monarca do orbe terrestre, seria herético*. Assim, se reconhece Papa e Imperador como os senhores do *orbis christianus* e se denominam hereges aos que ousam negar a supremacia papal.<sup>204</sup>

É, portanto, do Pontífice de Roma que descende todo o poder temporal e espiritual: o Papa é um Bispo em cada diocese e um Rei em cada reinado, mais poderoso mesmo que o próprio Rei. A teoria do monismo papal está ligada conceitualmente ao direito romano – a única guerra justa é aquela declarada pelo Imperador. Seguindo a mesma lógica, a guerra declarada pelo Papa é indiscutivelmente uma guerra-santa.<sup>205</sup>

O próprio universalismo de Dante, ao seu tempo, se fundamenta, de maneira última, no postulado de um Império mundial que vai bem além do que diz Aristóteles, porém servindo-se das idéias aristotélicas. Na *Monarchia* (1312-1313) anuncia, pois, “um universo regido no temporal por um Imperador único e no espiritual por um Papa único, isto é, anuncia o acordo, sob a autoridade suprema de Deus, de dois universalismos justapostos”.<sup>206</sup> Dante via no Imperador universal

---

<sup>202</sup> Joseph Höffner. **Colonialismo e Evangelho: Ética do colonialismo Espanhol no Século de Ouro**, p. 35. “‘Pois, quando os apóstolos disseram: eis aqui dois gládios!..., o Senhor não respondeu: é demais mas basta’. Uma espada deve ser desembainhada ‘para a Igreja’; e outra ‘pela Igreja’; esta pela mão do sacerdote, aquela pelas mãos dos reis guerreiros mas em consonância com a ordem e tolerância do sacerdote”. Texto da Bula *Unam sanctam* (Bonifácio VIII) no apêndice do *Corpus Juris Canonici*.

<sup>203</sup> Harold J. Berman. **La Formación de la Tradición Jurídica de Occidente**, pp. 102-103.

<sup>204</sup> Joseph Höffner. *Op. cit.*, p. 31.

<sup>205</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>206</sup> Etienne Gilson. **A Filosofia na Idade Média**, p. 720.

o portador da paz e o arrematador da reforma da Igreja. “Dentro da melhor tradição medieval, professa ele que o gênero humano inteiro constitui uma parcela do grande universo regido por um único Deus”.<sup>207</sup>

A compreensão do humanista, poeta e pensador político está voltada para a atualização total do intelecto pela multidão dos homens como objetivo último da humanidade. Este é o princípio informador, para que se leve adiante a equação: a paz universal é a condição indispensável para a realização dessa obra especificamente humana, e a monarquia é, por sua vez, a condução da paz social.<sup>208</sup>

Exatamente nesta sua fase de laicismo político, Dante considera que a ausência do Imperador é a causa de inúmeras discórdias e de guerras fratricidas no mundo. Coloca-se em sentido contrário à doutrina pontifical da plenitude de potência, quando Bonifácio VIII se opõe ao rei da França, Felipe, o Belo. Dante então afirma, sem rodeios, que a supremacia política do Sumo Pontífice destrói, em sua própria base, a idéia de um Império capaz de cumprir a sua missão histórica.<sup>209</sup>

Contudo, mais adiante, reconstrói seu argumento e retoma o pensamento mais puro de Tomás de Aquino:

“Embora no capítulo precedente, apoiando-nos sobre conseqüências funestas, tenhamos demonstrado que a autoridade do Império não é obra do Sumo Pontífice, entretanto não provamos, salvo por conseqüência, que a autoridade imperial dependa imediatamente de Deus. Por isso, a fim de dar uma demonstração perfeita da nossa tese, vamos provar que o Imperador ou o monarca do mundo depende imediatamente do Príncipe do Universo, que é Deus”.<sup>210</sup>

A filosofia política e moral de S.Tomás, que segue inspirando Dante, dirige-se no sentido de afirmar que a ordem social é um princípio empírico e não um princípio transcendente. Contudo, Deus não é somente o criador do universo

<sup>207</sup> Joseph Höffner. *Op. cit.*, p. 30.

<sup>208</sup> *Ibid.*, mesma página.

<sup>209</sup> *Ibid.*, p. 192.

<sup>210</sup> Dante Alighieri. **Da Monarquia**, p. 81.

físico; é primeiro, o legislador, a fonte da lei moral. Entretanto, deve o homem, pelos seus próprios esforços, erguer uma ordem de direito e de justiça. É por meio dessa organização do mundo moral e do Estado que ele prova a sua liberdade.<sup>211</sup>

Na tradição jurídico-política medieval, em geral, e na castelhana em especial, o rei era sinônimo de justiça. Isto porque *es puesto en la tierra en lugar de Dios*, conforme determinavam as Partidas<sup>212</sup> (§79) – encarnava, portanto, a própria idéia de justiça, ou seja, deveria ser justo por natureza.

Quanto ao poder do Imperador, a tese do autor de *De Monarchia* concentra-se na idéia de que há apenas Deus, que é o único a confirmá-lo e o único que poderá julgá-lo. Ao Papa o Imperador deve o respeito que deve ser devotado a um pai, mas é de Deus e não do Papa, que o Imperador recebe diretamente a sua autoridade. A monarquia de Dante anuncia, pois, um universo regido no temporal por um Imperador único e no espiritual por um Papa único, isto é, preconiza um acordo, sob a autoridade suprema de Deus, de “dois universalismos” justapostos.<sup>213</sup>

Engelberto, eleito abade de Ademont, em 1297, em seu *De ortu et fine Romani imperii*, assim como Dante, projeta a idéia de que todos os reinos e todos os reis devem ser submetidos a um único Império e a um só imperador só que a base desse Império universal é a unidade do corpo da Igreja e de toda a República cristã. Assim, as duas felicidades do homem não podem permanecer simplesmente “justapostas”; elas encontram, sim, sua subordinação hierárquica, e isso no interesse do Império, ou, antes, como condição de sua própria realização.<sup>214</sup>

<sup>211</sup> Ernest Cassirer. **O mito do Estado**, pp.143-144.

<sup>212</sup> Abelardo Levaggi. **Manual de História do Direito Argentino**: direito castelhana, indiano e nacional, Tomo I, pp 89-90. “As Sete Partidas são consideradas a obra jurídica máxima do reinado de Afonso X (o sábio), feitas entre 1256 e 1265. O texto definitivo tem a forma de acróstico com as iniciais de Afonso. Há dúvidas acerca do seu caráter originário: se foi pensado como texto legal ou como doutrina, tendo em conta as extensas considerações teóricas e as citações das Sagradas Escrituras, Aristóteles, Sêneca, Boécio, Santo Agostinho e S. Isidoro de Sevilha”.

<sup>213</sup> Étienne Gilson. **A Filosofia na Idade Média**, p. 720.

<sup>214</sup> *Ibid.*, mesma página.

Deve-se entender, portanto, que não há poder sobre a terra que possa ser considerado como possível, além da *República Christiana*. A felicidade do homem está inexoravelmente atrelada à submissão à “cidade de Deus”. E, na impossibilidade de fazer um Império uno com pagãos, judeus e cristãos, não se vislumbraria também um Império universal sem a “cristandade universal”.

Étienne Gilson descreve, em sua obra, que o tratado de Engelberto tem como objeto preciso estabelecer a necessidade de um Império único e idêntico à “cristandade universal”; a isso se limita, pois, a tarefa de seu autor, mas outros depois dele reintegrarão o monarca universal nessa mesma Igreja de que Dante quis libertá-lo.<sup>215</sup>

O fato é que a Renascença apresenta uma inflexão de caráter ambivalente no que diz respeito à política. Por um lado, promove um conjunto de rupturas intelectuais, estéticas que impelem a Europa a abandonar valores medievais consagrados; por outro, simplesmente chancela o processo de decadência das estruturas políticas feudais iniciado nos séculos XIII – XIV. A prova se consubstancia na submissão das cidades-Estado italianas (Veneza, Milão, Florença, Nápoles), cada vez mais vulneráveis ao comportamento despótico de algumas famílias, ao passo que as idéias absolutistas ganham espaço no terreno da França de Francisco I, na Espanha de Carlos V e na Inglaterra de Henrique VIII.<sup>216</sup>

Considere-se pertinente, para o entendimento deste período, olhar para a sociedade medieval como uma poliarquia – esta sociedade que viveu uma dupla característica, pois foi estamental e feudal a um só tempo.<sup>217</sup>

---

<sup>215</sup> Étienne Gilson. **A Filosofia na Idade Média**, p. 172.

<sup>216</sup> Olivier Nay. **História das idéias políticas**, pp. 216-217.

<sup>217</sup> Mário de la Cueva. **La idea del Estado**, p. 35.

Os estamentos foram capas sociais mais ou menos fechadas, que constituíam forças sociais vivas e atuantes: o primeiro esteve formado pelos senhores feudais, cujo conjunto constituía a nobreza.<sup>218</sup>

A idéia e o significado daquilo que se entende por “Estado moderno” parece residir mesmo na Itália renascentista e é Maquiavel o responsável por introduzi-lo na literatura. Maquiavel consegue identificar uma Europa nova, cujas nações e povos, firmemente assentados sobre territórios determinados conseguem firmar comunidades unidas e independentes umas das outras e com um poder político que logra centralizar todos os poderes públicos – são novas unidades que rompem com a hierarquia medieval e destroem o sistema feudal.<sup>219</sup>

Gillissen considera que o reforço do poder de certos reis e senhores, que se desenvolve a partir do século XIII, colabora para diluir, de alguma forma, a anarquia medieval.<sup>220</sup> E assim se formam os embriões daquilo que viriam a ser os Estados modernos, tanto nas mãos de um rei que consegue submeter um vasto território à sua autoridade (França, Inglaterra e Espanha), como naquelas de um grande senhor que consegue manter a quase independência do seu senhorio (conde de Flandres, duque de Brabante, príncipe-bispo de Liège, conde de Toulouse, duque da Baviera etc.).<sup>221</sup>

Muitas heranças político-filosóficas se acumulam, portanto, em torno da formação desta concepção moderna de Estado, na Europa do início do século XVI. Amplia-se a idéia da vastidão e poder do Império quando a Espanha financia o descobrimento da América, cresce o comércio com o Oriente, pelo mar, e

---

<sup>218</sup> Mário de la Cueva. **La idea del Estado**, p. 36 “(...) fueron los dueños de la tierra quienes lucharon contra el rey Juan, lo que encerraron en su castillo y lo obligaron en el año 1215 a firmar la *Carta Magna*, a cuyo documento consideran los ingleses como la primera constitución escrita de la historia y la fuente primera de las libertades de los hombres; este estamento de los nobles fue el mayor obstáculo interno para la unidad del reino y fue también en Castilla y Aragón la fuerza que defendió los fueros y libertades de los castellanos y aragoneses. El segundo de los estamentos se constituyó con el clero y tuvo su fuerza y valimiento en el poder de la iglesia. El tercero se integró con los descendientes de la nobleza a los que no correspondió título nobiliario y con los habitantes de las villas y ciudades. La unidad de los estamentos cobró fuerza política y constituyeron los tres brazos o ramas, en España de las Cortes, en Francia de los Estados Generales y en Inglaterra del Parlamento; la más antigua de estas instituciones es el Parlamento inglés, el cual, con una série de precedentes, se presentó integrado definitivamente con los tres estamentos en el año 1295, en el llamado Parlamento modelo del rey Eduardo I”.

<sup>219</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>220</sup> John Gillissen. **Introdução Histórica ao Direito**, p. 205.

<sup>221</sup> *Ibid.*, mesma página.

derramam-se ouro e prata, em quantidades nunca vistas, no combalido mercado europeu, fortalecendo significativamente a burguesia.

Com efeito, mesmo em de tais circunstâncias, identifica-se claramente que a imagem medieval de uma cristandade reunida sob Papa e Imperador torna a brilhar, em pleno século XVI, diante de situações confusas criadas pelo grande cisma e pela ameaça turca.<sup>222</sup>

Sobre o tema, Joseph Höffner faz as seguintes considerações:

“Essas idéias continuam representado uma força até o século XVI ou XVII a dentro. Isso vem mostrar com quanta fidelidade muitos continuam apegados ao *Órbis Christianus*’ e aos seus grandes chefes. Ora, a atitude do Ocidente para com o problema dos infiéis e, com isso, para com a questão colonial, só poderá ser compreendida, tomando-se como ponto de partida esse universalismo. (...) O piemontês *Silvestre Prieiras* (1456-1523) terça armas pela soberania universal do Papa, em pleno século XVI. Esse influente dominicano, na qualidade de inquisidor e censor de livros, foi o autor do primeiro parecer contra as teses de Lutero sobre as indulgências.”<sup>223</sup>

Mario de la Cueva recorda que, após quarenta anos da publicação da primeira edição do *Príncipe*, em agosto de 1572, a França, por exemplo, vivia guerras religiosas (*Le massacre de la Saint-Barthélemy*), que colocavam em perigo sua unidade (a França era uma das nações mais bem definidas do século XVI) que, de alguma forma, contratava com atomização do povo italiano à época de Maquiavel.<sup>224</sup>

---

<sup>222</sup> Joseph Höffner. *Op. cit.*, pp.38-41. “Augustinus Triumphus de Ancona em sua famosa *Summa* escreve que o Imperador é chamado senhor e príncipe do orbe . Contudo, recebe sua autoridade do Papa, como a lua recebe a luz do sol. O Papa julga, confirma depõe-no. (...) Trata-se assim de um poder cuja origem imediata é Papa, mediata é Deus. (...) O cardeal Juan Torquemada (1388-1468) preferiu um caminho médio moderado. Esse teólogo dominicano erudito e versátil propugnador do poder eclesiástico do Papa nos concílios de Basiléia, Ferrara e Florença, chama o Papa de ‘príncipe supremo e pastor da Igreja e da cristandade inteira; mas com isso refere-se apenas ao primado religioso, cujos contestadores não são filhos do Papa, mas sim do diabo, não são membros do cristo e do seu vigário, mas legítimos membros do diabo’. (...) No começo do século XVI, essa mesma doutrina é defendida pelo erudito e ninfluente cardeal *Tomás de Vio Cajetanus* (1469-1534) em seu famoso comentário de S. Tomás. O mesmo ponto-de-vista passou a predominar entre os teólogos do século XVI, inclusive os grandes da Espanha”.

<sup>223</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>224</sup> Mario de la Cueva. *Op.cit.*, p. 64.

Na Espanha, por sua vez, anterior às guerras religiosas decorrentes da Reforma protestante, as preocupações se multiplicam em face das várias frentes de batalha que se formam interna e externamente alimentadas por influxos diversos. Acrescente-se, pela sua importância, que, em 1512, se incorpora, finalmente, o reino de Navarra ao de Castela, o que completa o processo de unificação territorial e dinástica.

Contemporaneamente ao nascimento da monarquia espanhola, surge um dado novo nesse intrincado processo político, denominado *El Imperio Español* ou *Monarquia Universal Española*, que se configura, quando Carlos I de Espanha e V da Alemanha, neto dos Reis Católicos e do Imperador Maximiliano da Áustria, os títulos e possessões de seus antepassados – seus pais, Felipe *El Hermoso* e *Juana La Loca*, morrem, sucessivamente, em 1506 e 1516.<sup>225</sup>

Todavia, ainda na Espanha de Carlos V, combate-se em tantos campos quantos se possa imaginar, o que leva à suposição de que a propugnada *pax christiana* não será obtida simplesmente pela imposição das armas do Imperador.

Quando Vitoria apresenta suas concepções sobre a *guerra justa* nas conhecidas *Relectiones*, a propósito do caso concreto, descobrimento da América, o ambiente político interno é considerado turbulento. A despeito da pluralidade de desafios, ou por influência desse mesmo contexto, os ideais humanistas se sustentam e se consolidam. Por obra da imprensa, se faz a difusão das leituras, dos feitos das navegações ultramarinas e das guerras, além da ampliação do Império, assim como dos novos avanços da ciência.

Os descobrimentos revelam à Europa a existência de novas culturas pagãs. Volta-se mais a atenção também às culturas orientais. Trata-se de encontrar, entre as culturas exóticas, formas de vida, costumes, instituições e crenças que possam ser assimiladas a partir de uma perspectiva secular – uma das formas utilizadas, para facilitar esta assimilação por meio de exemplos, é a utopia (um lugar que não existe concretamente – Thomas More - 1478-1535).

---

<sup>225</sup> Abelardo Levaggi. *Op. cit.*, pp. 97-98.

Portanto, parece razoável admitir-se que, a despeito de variadas suposições, é fundamentalmente ao poder unificador do Império que se deve, em grande parte, a superação das crises que abalam boa parte da Europa, e, especialmente a Espanha, com significativas alterações da sua ordem social tradicional, manifestada por guerras, rebeliões populares, heresias e, ainda, pelas utopias.

### **3.3 A formação de um Estado forte – um Deus, um Reino, uma espada**

Na região compreendida como *Hispania*, vive-se, há várias épocas, uma situação de permanente guerra, como, de resto, ocorre durante todo o curso do medievo, compreendendo-se, por este período, a Alta Idade Média (711-1150 ou 1212) e a Baixa Idade Média (1150 ou 1212-1492) - há divergência entre autores quanto às datas. Um tempo demasiadamente longo e que também engloba a idéia de “reconquista”, todavia esta idéia, quando consubstanciada em fatos, nos leva a nada menos do que 770 anos de história compartilhada entre cristãos, muçulmanos e judeus sobre as terras de Espanha e Portugal. Tanto Reis cristãos quanto muçulmanos solicitavam ajuda aos seus vizinhos comuns para abafar rebeliões em seus reinos - não era incomum um pedir auxílio ao outro. Os príncipes cristãos utilizam serviços de muçulmanos e judeus e, em alguns casos, chegam a desposar princesas sarracenas.<sup>226</sup>

Até o desmembramento do califado de Córdoba, os cinco reinos cristãos da *Hispania* (Leão, Castela, Navarra, Aragão e os condados catalães) ocuparam o extremo setentrional da península, nas áreas montanhosas da Cordilheira Cantábrica e dos Pirineus. O reino de Castela surgiu inicialmente como um condado situado no alto Elbro e concebido como freio às freqüentes incursões que os *andalusis* praticavam no reino de Leão.<sup>227</sup>

---

<sup>226</sup> Josep M. Buades. **Os Espanhóis**, pp. 83-84.

<sup>227</sup> *Ibid.*, pp. 84-85.

A batalha das Navas de Tolosa (1212), com a participação dos cinco reinos (Portugal, Leão, Castela, Navarra e a Coroa de Aragão), além dos cruzados vindos da Europa, marca um ponto de inflexão na expansão dos reinos cristãos. A empreitada da conquista de novas terras vem sempre acompanhada da expulsão de seus antigos ocupantes. Assim, para garantir a permanência sobre os novos territórios conquistados, os reis editavam cartas de povoamento ou franquia. Essas *cartas* concediam privilégios - asseguravam a autonomia dos municípios e formam a base de um direito local autônomo.<sup>228</sup>

A expansão territorial, empreendida no curso dos séculos XIII e XIV, teve como destaque as *Ordens Militares*. Consoante exemplo das *Ordens do Templo* e do *Hospital*, ambas fundadas em Terra Santa, durante as Cruzadas, foram criadas em Castela-Leão as Ordens de Santiago, Alcântara e Calatrava, que, com a portuguesa Ordem de Cristo e a Aragonesa Ordem de Montesa, foram os mais altos representantes dos ideais cristãos e cavaleirescos da Península Ibérica.<sup>229</sup>

Buades esclarece que

“Desde Afonso VI, os reis de Castela haviam reclamado o título de imperador, para assim dizer que estavam acima dos outros reis. Somente na Baixa Idade-Média espalhou-se o ideal de reconquista e de unificação espiritual e civil num mesmo reino aglutinante todos os territórios que no passado fizeram parte da Hispânia romana. Castela reivindicou ser a legítima Espanha e pretendeu exercer uma tutela sobre os demais reinos.”<sup>230</sup>

A união dinástica dos reis católicos esteve mais próxima de um casamento em regime de separação de bens do que da idéia de constituição de um Estado unitário.<sup>231</sup>

O contrato matrimonial dos herdeiros de *Castilla y Aragón* se configura em janeiro de 1469 e, poucos meses depois, se realiza o casamento em *Valladolid*. O contrato impede expressamente a Fernando a intervenção no governo de *Castilla*;

<sup>228</sup> Josep M. Buades. *Op. cit.*, p. 85.

<sup>229</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>230</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>231</sup> *Ibid.*, p. 92.

os respectivos reinos seguiam autônomos e independentes, ficando acordado que o príncipe consorte respeitaria as instituições castelhanas e os benefícios eclesiásticos.<sup>232</sup>

Isto porque, até o século XV, não se pode identificar uma entidade nacional espanhola, senão um grupo de reinos independentes e constantemente em guerra. É certo, conforme os relatos históricos, que o mais combatente deles foi o de *León y Castilla*, que acabou por assumir a tarefa principal da luta contra os invasores árabes. Entretanto, fora de *León y Castilla*, se achava, então, o restante dos territórios mouros, como os reinos de Granada, Aragão, Navarra, Valença e Catalunha.

Quando morre, em 1474, Henrique IV, e a coroa finalmente passa à cabeça de Isabel, seu esposo reclama que as mulheres estavam excluídas da sucessão ao trono e, portanto, este deveria pertencer a ele próprio, como descendente de *Juan I de Castilla*. A questão é resolvida por uma transação entre os dois monarcas, que assinam documentos, concordando que a justiça seria administrada pelos dois, as moedas levariam as efígies de ambos os soberanos e as armas seriam unidas, bem como os selos e os estandartes. Assim, em 1475, Fernando, herdeiro do reino de Aragão e Castela, é proclamado rei de Castela. A situação singular do casal real se expressou na fórmula: *Tanto monta, monta tanto, Isabel como Fernando*.<sup>233</sup>

A partir desse tempo, o poder dos nobres e dos eclesiásticos decresceu em face do poder real e, para limitar o poder da nobreza exigente e, por vezes levantista, os reis se apoiaram nos conselhos municipais, além de um exército profissional permanente e bem treinado. As *pragmáticas* e as *ordenanzas* substituíram os *ordenamientos*; foram organizadas as *chancillerías* ou “audiências reais”, porém, apenas após a morte de Isabel, houve a unificação da legislação, então em vigor, quando as *Cortes* sancionam, em 1505, as chamadas *Leys de Toro*.<sup>234</sup>

---

<sup>232</sup> Diego Abad de Santillan. **História institucional argentina**, p. 20.

<sup>233</sup> *Ibid.*, mesma página.

<sup>234</sup> *Ibid.*, p. 21.

Acrescente-se a isso que, anterior à morte de Isabel, já havia se consolidado a criação de uma administração severa do tesouro público, adotando-se, à época, o ducado de ouro como unidade básica do sistema monetário. Em 1497 se unificam os pesos e as medidas, que eram enormemente variadas em todo o reino. O Cardeal Jiménez de Cisneros, fundador da Universidade de Alcalá de Henares, impõe, tenazmente, reformas nos costumes e severas intervenções nas ordens religiosas, atingindo, inclusive as clausuras e os conventos.

Pouco a pouco, foi se articulando um Estado forte, centralizado e unificado, com um poderio militar prepotente que deu uma nota de novidade na Europa de então. O poder real adquiriu uma hegemonia antes desconhecida, absolutista – o que era grato ao rei tinha força legal.<sup>235</sup> O poder dos nobres acabou debilitado e se incorporou ao serviço da realeza; em caso de rebelião ou resistências, seus castelos são demolidos.<sup>236</sup> Os reis desempenham, ao mesmo tempo, os poderes legislativo, executivo e judiciário.<sup>237</sup>

Reconhece-se, neste período, a Espanha como a maior potência militar da Europa, oportunidade em que Cristóvão Colombo apresenta aos reis católicos seu plano de alcançar as Índias navegando em direção ao poente (a *Capitulación* é assinada em 17 de abril de 1492, em Santa-fé, próxima a Granada).

### 3.4 A formação da *communitas orbis*

Observa-se que o grande momento para os humanistas da escola neoclássica espanhola é, exatamente, o trânsito medieval da Europa moderna; ou seja, o final da organização da *res publica christiana* medieval ao moderno sistema europeu de Estados.

Luigi Ferrajoli defende a idéia de que a primeira e mais importante das teses de Francisco de Vitoria é a representação da ordem mundial como

<sup>235</sup> Diego Abad de Santillan. **História institucional argentina**, p. 22.

<sup>236</sup> *Ibid.*, mesma página.

<sup>237</sup> *Ibid.*, mesma página.

*communitas orbis*, ou seja, como sociedade de *republicae* (Repúblicas) ou Estados soberanos, igualmente livres e independentes.<sup>238</sup>

Nota-se, da mesma forma, em Suárez, a idéia de unidade, não apenas específica, mas também algo de política e moral, que reúne o gênero humano em torno da idéia de comunidade internacional, mais tarde desenvolvida por outros pensadores, fora da Espanha, como Alberico Gentili e Hugo Grotius.<sup>239</sup>

Assim, a antiga idéia universalista da *communitas* medieval, submetida ao domínio do Imperador e do Papa é lentamente deixada de lado em nome de uma sociedade internacional de Estados nacionais, independentes entre si e sujeitos ao mesmo direito internacional.<sup>240</sup>

Na percepção de Berman, deve-se considerar, entretanto, a importância da Igreja em toda a conformação daquilo que se pretenda entender por Estado moderno e seu sistema jurídico correspondente.<sup>241</sup> Não se pode, de todo, abandonar um sistema que tem, sim, um caráter paradoxo – Estado-Igreja (*Kirchensstaat*), uma comunidade espiritual, mas que também exerce funções temporais, e cuja constituição tem a forma de um Estado moderno. A Igreja legou ao Estado moderno um sistema organizado de instituições governamentais e jurídicas, tanto eclesiásticas quanto seculares, suficientes para resolver as tensões e propor um certo equilíbrio ao sistema.<sup>242</sup>

A própria idéia de *communitas orbis* tem origem na idéia organizativa que leva em conta um conjunto de princípios, tratados e costumes internacionais aos quais se submetem os Estados. Veja-se que a universalidade da Igreja não se baseia, de fato, em uma unidade política ou legal, senão em uma “herança espiritual” comum. A unidade política e legal que, inegavelmente, detivera, estava

---

<sup>238</sup> Luigi Ferrajoli. **A Soberania no Mundo Moderno**, p. 7.

<sup>239</sup> *Ibid.*, mesma página.

<sup>240</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>241</sup> Harold J. Berman. *Op. cit.*, p. 124.

<sup>242</sup> *Ibid.*, pp. 125-126.

ligada, antes de tudo, à conservação de sua unidade espiritual – neste aspecto, a Igreja do Ocidente é a mesma do Oriente.<sup>243</sup>

Por sua vez, o dualismo dos sistemas jurídicos: o eclesiástico e o secular resulta em um pluralismo de sistemas jurídicos seculares, assim, tornam-se imperativas a sistematização e a racionalização do direito, para manter esse complexo equilíbrio entre os sistemas jurídicos. Da mesma forma que as catedrais góticas são construídas para eternizarem-se como símbolos da objetivação de valores últimos<sup>244</sup>, também a idéia de *communitas orbis* se difunde e se amplia para dar origem a um corpo vivo de princípios e procedimentos que vão, lentamente, se sedimentando sustentada pelo pensamento humanista e o trabalho acadêmico no interior das Universidades, destacadamente a de Salamanca.

O que se deve observar, com a devida atenção, é a ocorrência de um significativo alargamento do horizonte histórico geográfico da antiga Europa medieval no alvorecer do século XVI, para assimilar a descoberta da América e, com ela, uma reconfiguração econômica, religiosa e cultural. É inegável que os valores cristãos até então questionados frente ao Islã, para alguns, resgatados pela reconquista dos antigos territórios, a Inquisição implementada contra os judeus e hereges, além do impacto da Reforma protestante, preparam terreno para o que viria a ser um novo estatuto moral e jurídico quanto às relações entre os povos. É improvável que se vincule, definitivamente e de forma indissociável, a neo-escolástica espanhola a esses fatores, contudo, não se pode ilidir tais pressupostos como se não tivessem, de fato, existido em uma mesma época e dentro de uma mesma configuração político-geográfica.

Destaca-se, neste complexo processo, o papel da Escola de Salamanca - com especial referência às figuras de Francisco de Vitoria e Suárez - por haver se dedicado à investigação doutrinária sobre os novos elementos que se reproduzem a partir de uma realidade internacional desconhecida até então, impondo novos

---

<sup>243</sup> Harold J. Berman. *Op. cit.*, p. 128.

<sup>244</sup> *Ibid.*, p. 129.

desafios a exigirem respostas rápidas, e, por vezes, complexas, tanto no campo político como no jurídico-filosófico.

É no substrato desta doutrina que nasce a idéia de *orbe de totus orbis* - a comunidade de todos os povos da terra. Sobre o tema reporta-se Truyol Serra:

“O orbe todo, segundo a, tantas vezes, justamente citada fórmula da *relección De potestad civili*, constitui *aliquo modo*, uma única sociedade política (uma *res publica*). O suposto de tal universalismo não é outro senão a unidade do gênero humano que resulta da igualdade essencial dos homens e dos povos, tal como a proclamará, em trajetórias convergentes, a antropologia estóica e a cristã, às quais Vitoria se refere expressamente. A comunidade internacional universal é fruto da sociabilidade natural do homem, que não se detém nos limites de sua cidade ou de seu povo, mas que se estende à universalidade do gênero humano. A consequência dele é o direito natural da sociedade e da comunicação, que se, de alguma forma, já tiver um longo passado no pensamento jurídico ocidental, recebe agora, do mestre salmantino, graças à adequada avaliação do contexto histórico, uma significação peculiar a uma escola sem precedentes”.<sup>245</sup>

A tese de Vitoria supõe a sociabilidade natural de todos os povos, e que a soberania não pode reduzir-se a um círculo restrito. Seus discípulos completam a sua obra no mesmo sentido e profundidade. É o caso de Francisco Suárez que define uma comunidade natural de todos os homens que coincidem em uma mesma natureza racional. É o preceito do mútuo amor e da misericórdia que se estende a todos os homens, descobre a comunidade internacional que é a humanidade, base última de toda a sociedade humana.

Recordando-se sempre de que os pensadores da escola neoclássica espanhola seguem a trilha de São Tomás que fora, ele mesmo, buscar o seu direito público não na letra da Sagrada Escritura, senão em Aristóteles, na observação da natureza.<sup>246</sup> A natureza não oferece um modelo de despotismo ilimitado e universal, conformado ao sistema adotado pelo Império Romano, por

<sup>245</sup> Francisco de Vitoria. *De legibus* apud. Vicente Beltrán de Heredia. *Los orígenes de la Universidad de Salamanca*, p. 147.

<sup>246</sup> Michel Villey. *Formação do pensamento jurídico moderno*, p. 375.

exemplo, ao contrário, sugere a pluralidade de Estados.<sup>247</sup> Vitoria é capaz de reafirmar a independência dos vários Estados da Europa mesmo em presença de Carlos V.<sup>248</sup>

Para Villey, os pensadores espanhóis propõem, a partir do texto de S. Paulo, uma interpretação exatamente contrária àquela proposta por Lutero e Calvino:

“(…) é certo que a autoridade vem de Deus, no sentido que Deus quis que em cada grupo político houvesse chefes, e, aliás, não apenas para castigar os homens e servir à cólera de Deus, mas para organizar esse grupo, operar a partilha dos bens, determinar o justo: é essa a ordem da natureza. Disso não se deve tirar a conclusão de que Deus escolheu nominalmente um determinado titular da autoridade; a ordem natural consiste antes em que a autoridade venha de Deus por intermédio do povo – *a Deo per populum*: é este o ensinamento de Vitoria ou Cavarrubias, que admitem, na base política, o princípio mais oposto às idéias de Lutero que possa existir, mas que viria a se revelar muito frutífero na história do Ocidente.”<sup>249</sup>

Francisco Suárez alcança a formulação mais adequada e perfeita de uma sociedade histórica de Estados soberanos. Assim, a insegurança política que domina o século XVI e também dominará o seguinte, se converte em postulado-chave da filosofia jurídica.<sup>250</sup>

O princípio fundante é universal, ou seja, o gênero humano está dividido em vários povos e reinos, e estes são cidades livres, Repúblicas e Monarquias. Todos são Estados livres e iguais. A tentativa dos pensadores de Salamanca é, de fato, organizadora para superar a anarquia política a que haviam sido arrastados os povos até aquele momento. A Espanha, especialmente, se tornara palco de raras transformações.

<sup>247</sup> Michel Villey. **Formação do pensamento jurídico moderno**, p. 376.

<sup>248</sup> *Ibid.*, mesma página.

<sup>249</sup> Michel Villey. *Op. cit.*, p. 376.

<sup>250</sup> Vicente Beltrán de Heredia. *Op. cit.*, p. 143.

Portanto, muitas destas relações são imediatamente reguladas pela razão natural - que depende logicamente de muitos princípios em face do seu amplo conteúdo axiológico. Assim, pode-se deduzir que o direito das gentes é, no pensamento de Suárez, apenas em parte, direito natural, porque se impõe por meio de circunstâncias históricas, para garantir a subsistência política da comunidade universal e a paz.<sup>251</sup>

Atente-se para o fato de que o *bonum orbis* de Vitoria, que foi mestre de Suárez, tem conteúdo sociológico. Não é composto de fórmulas abstratas e vazias, é um bem universal. É pelo princípio da sociabilidade natural que a comunidade de Estados tem direito a associar-se confederando-se entre si, praticando o comércio, adotando a imigração e o intercâmbio de idéias. O bem da *Orbe* decorre dos bens particulares de cada povo em perfeita harmonia dentro de uma ordem universal institucional e histórica.<sup>252</sup>

De Cicco observa que a construção doutrinária elaborada pelos pensadores de Salamanca se deve à reação aos postulados da Reforma, implementada por Lutero e Calvino.<sup>253</sup> Assim, se desenvolve uma importante doutrina de direito do Estado com base no conceito de “lei natural”.<sup>254</sup>

### 3.5 Quanto aos títulos da conquista

Não se sabe bem quando ocorreu a Vitoria interessar-se de perto com os problemas decorrentes do descobrimento, conquista, colonização e evangelização da América. Sabe-se, entretanto, que, entre 1523 e 1526, Vitoria ensina no Colégio de San Gregorio de Valladolid, lugar preferido pela Corte e pelos Conselhos Reais, sobretudo pelo Conselho das Índias, presidido, desde

---

<sup>251</sup> Vicente Beltrán de Heredia. *Op. cit.*, p. 150.

<sup>252</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>253</sup> Cláudio de Cicco. *Op. cit.*, p. 97.

<sup>254</sup> *Ibid.*, mesma página.

agosto de 1524, pelo Geral da Ordem dos Dominicanos, Frei Garcia de Loaisa, o qual se assessorava com os homens doutos que estavam ao seu alcance.<sup>255</sup>

Encontra-se uma passagem verdadeiramente surpreendente na obra de do grande pensador, conforme Iannarone, na *Secunda Secundae (1535)*:

“Do que segue em conclusão de que os cristãos não podem ocupar as terras dos infiéis, se estes são os verdadeiros donos e não são cristãos. Outra coisa é se as adquiriram pela força; então os cristãos podem tomá-las de volta, como sucede na África que foi arrebatada dos cristãos pelos sarracenos. A conclusão é evidente, pois feita a divisão das coisas, essas terras pertenciam aos infiéis e nem eles nem nenhum dos seus soberanos quiseram nos cedê-las. Assim, pois, sendo eles os verdadeiros proprietários, e, se não quiserem entregá-las, deduz-se que não podemos ocupá-las ou retê-las. Portanto, no que se refere aos índios, ninguém pode despojá-los de suas terras, pois, ademais, nenhum príncipe cristão é superior a eles e tampouco é o Papa superior a eles, se não estão batizados, já que o Papa só está sobre aqueles que são cristãos.”<sup>256</sup>

Em *De potestate civili*, de 1528, há todo um parágrafo no qual Vitoria faz referências a soberanos e magistrados legítimos entre os pagãos. Do mesmo modo, em *De Potestate Ecclesiae*, de 1532, confirma que o poder temporal e civil se encontra de forma íntegra entre os pagãos, e o Papa não é o senhor do mundo e os infiéis são os verdadeiros donos de suas terras.

Nas preleções de 1535/36, Vitória utiliza-se da divisão tríplice, conforme formulação de Cajetano: pagãos, judeus e hereges. O primeiro grupo de infiéis está, de direito e de fato, sujeito aos príncipes cristãos, tais os judeus, hereges e mouros. No segundo grupo estão os infiéis independentes do domínio cristão, embora se encontrem em território outrora de seu domínio – esses não são apenas infiéis, mas inimigos dos cristãos. O terceiro grupo não está subordinado nem de direito, nem de fato: os aborígenes de países que nunca fizeram parte do

<sup>255</sup> Reginaldo Di Agostino Iannarone. **Génesis del Pensamiento Colonial en Francisco de Vitoria**. In: **Francisco de Vitoria – Relectio de Indiis**: o libertad de los índios, p. XXXI.

<sup>256</sup> Iannarone. **Génesis del Pensamiento Colonial de Francisco de Vitoria** In: *Francisco de Vitoria – Relectio De Indiis*: o libertad de los indios (Introducción), p. XXXIV.

Império Romano. *Nenhum rei, nenhum imperador e nem mesmo a igreja romana podem fazer guerra contra eles.*<sup>257</sup>

Quanto aos títulos da conquista, Vitoria se manifesta com inquestionável visão universalista baseada em uma ordem ético- jurídica para estabelecer, em seguida princípios válidos para todos os homens, em todos os tempos. Grande parte dos comentários que se seguem às obras de Vitória reporta-se especialmente ao seu pensamento internacionalista, questões sobre antropofagia, a legitimidade das ocupações pacíficas e das conquistas bélicas das regiões americanas com o conseqüente problema geral das relações e direitos de paz e guerra entre os povos.

Vives, assim como Vitoria, vê o índio como detentor de dignidade tanto quanto o cristão europeu. Os índios são homens como os demais e se constitui uma iniquidade pensar o contrário. A despeito de tudo, Las Casas – o apóstolo negro das Américas - e Padre Mariana, dois ferozes defensores dos aborígenes, fazem críticas e interpretam o filósofo valenciano de forma negativa quanto ao tema que defendem e o acusam de falta de humanidade. Ángel Losada, entretanto, entende que não pode ser mais clara a posição de repúdio de Luis Vives quanto aos sacrifícios humanos perpetrados pelos espanhóis contra os povos do Novo Mundo.<sup>258</sup>

### 3.6 O choque da diversidade na descoberta da América

Muito além do círculo do Mediterrâneo, além mesmo do caminho aberto por Marco Polo para o comércio em direção à China, e mesmo dos relatos dos monges sobre terras distantes, aonde chegam levando a “ palavra”; a despeito de todo o acervo cultural greco-romano, das tradições judaicas, da cultura egípcia, ou do compartilhamento de vários séculos de Islã, nada poderia estar carregado

<sup>257</sup>Vio Cajetan. *Secunda Secundae Partis Summae Totius Theologiae D. Thomae Aquinatis*, p. 66, a. 8, *apud* Höffner. *Op. cit.*, p. 59.

<sup>258</sup> Ángel Losada. *Juan Luis Vives y la polémica entre Fray Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda sobre las justas causas de la guerra contra los índios*. In: F. J. Fernandez e outro (Coords). *Luis Vives y el Humanismo Europeo*, p. 46.

de maior significado para a Espanha do século XVI do que a Descoberta da América, embora alguns não concordem.

A tarefa enfrentada pelos conquistadores e colonizadores e o confronto com a diversidade, para se pensar, em seguida, na construção da unidade do Império, colocam a Espanha, unificada a duras penas, diante de um desafio tão inusitado quanto gigantesco.

Reconhece-se, contudo, que os espanhóis realizam na América uma obra edificadora, equivalente àquela construída pelos romanos na Europa e no norte da África, e sua presença na América se traduz rapidamente pela fundação de cidades e em sua organização jurídica e econômica. Algumas dessas cidades, em pouco tempo, abrigam uma população maior do que as mais importantes cidades da Espanha – *Potosí* chegou a contar, em seu período de esplendor, com mais almas que qualquer outra cidade do Império.<sup>259</sup>

Ao contrário dos portugueses, os espanhóis plantam, desde cedo, além do ensino fundamental, o ensino superior na América – se estabelece a primeira Universidade em Santo Domingo, em 1538, obra dos dominicanos, com faculdades e privilégios iguais aos de Alcalá de Henares; em 1551, no México e em Lima, ambas com atribuições reais e pontifícias.<sup>260</sup>

Entretanto, a saga da conquista se exprime dramaticamente em sentido inverso, quando inclui a questão dos povos indígenas e da ocupação legítima das terras descobertas, conforme comentário anterior. A idéia de *orbe* plantada por Vitoria, como princípio geral do direito das gentes, se aplica também às sociedades não cristãs, que possuem um direito natural e devem ser reconhecidas como pessoas jurídicas.

---

<sup>259</sup> Diego Abad de Santillan. *Op. cit.*, p. 84.

<sup>260</sup> *Ibid.*, p. 86.

Assim, toda comunidade humana que respeite uma ordem natural – a qual não se confunde com a ordem cristã-européia ou ocidental – deve ser admitida como sujeito de direito das gentes. A diversidade, portanto, se apresenta como importante deflagrador de um sistema jurídico-filosófico que se amplia, sem dúvida, na medida em que outros fatores políticos e econômicos se acrescentam, no interior e fora do continente europeu, porém, destacando-se, soberbamente, os conflitos decorrentes da conquista do Novo Mundo.

Truyol revela a própria perplexidade, quando descobre o “novo” brotando da obra dos pensadores espanhóis, especialmente aqueles de Salamanca quando diz:

“Prescindindo de outros aspectos, nos bastará assinalar um sentido muito mais agudo da diversidade e da complexidade da natureza humana, que por sua força havia faltado ao humanismo anterior, excessivamente entroncado na tradição ‘clássica’. Este sentido da diversidade e da complexidade da natureza humana conduz a uma noção mais relativa da cultura. Se tal noção encontrou, como é sabido inequívoca expressão em Montaigne (especialmente em *Les Essais*, livro I, cap. 31: ‘Des cannibales’), entendemos que subjaz também implicitamente em determinadas observações de Vitoria, entre elas a de seu famoso parágrafo da primeira parte da *Relección De Indis*: ‘ Porque em realidade não são os bárbaros americanos idiotas, senão que têm, a seu modo, o uso da razão. É evidente que têm certa ordem nas suas coisas..Ademais, têm também uma religião’.”<sup>261</sup>

Parece óbvio que o mérito de Vitoria se traduz em saber explorar intelectualmente os novos tempos, em construir novos saberes no plano do direito das gentes. Vitoria suscitou, já àquela época, um sentido de universalismo político e jurídico de alcance planetário, que não havia sido pensado anteriormente.<sup>262</sup> O mestre de Salamanca criou a pauta para toda uma escola espanhola de direito internacional que se desenvolveu no curso dos séculos XVI e XVII, além de ter influenciado, inegavelmente, outros internacionalistas europeus.<sup>263</sup>

<sup>261</sup> Antonio Truyol. **Vitoria en la perspectiva de nuestro tiempo. In: Francisco de Vitoria. *Relectio de Indiis*. (Introducción). p. CXLV.**

<sup>262</sup> *Ibid.*, p. CXLVI.

<sup>263</sup> *Ibid.*, mesma página.

A partir daí, pode-se afirmar que se constroem os fundamentos de uma doutrina, em um dos momentos mais decisivos da história, sobre o gênero humano, plenamente includente, porque universal.

Michel Villey admite que, trabalhando sobre os textos da Suma Teológica, os espanhóis transmitiram para a Europa moderna um direito público com outro espírito.<sup>264</sup>

E completa:

“Nem é preciso lembrar que o direito internacional, que é uma das grandes criações da Europa moderna, nasceu na Espanha; que ali se encontram seus verdadeiros ‘fundadores’, com Vitoria, Soto ou Suárez. E esse direito internacional se edificou, como bem se sabe, sobre a base do direito natural ou do ‘direito das gentes’. (...) Ninguém ignora que os espanhóis cultivaram o *direito colonial*. O direito colonial deles voltou aliás à ordem do dia com o sucesso do livro de Hanke: porque se inspiram em São Tomás e aplicam a doutrina deste segundo a qual a origem das soberanias e das propriedades é *natural*, isto é, independentemente da adesão à fé cristã, os espanhóis Vitoria, Soto, Las Casas afirmam os *direitos dos índios* e constroem um direito colonial do qual, infelizmente, a Europa se afastou”.<sup>265</sup>

Deve-se considerar, portanto, como provável, a proposta de que a expansão geográfica representada pelo Novo Mundo, povoado por aborígenes, além da configuração já conhecida das fronteiras da África, contribui significativamente para a formação da idéia de comunidade universal das gentes. É importante que se destaque, contudo, que as idéias de diversidade e universalidade que compõem o pensamento ibérico convivem, ao mesmo tempo, com a fundamentação daquilo que convém denominar-se “Estado espanhol”.<sup>266</sup> Ainda no século de ouro, Suárez faz referências ao termo “nacional”, que a ele mesmo se apresentava com sabor de novidade.

---

<sup>264</sup> Michel Villey. *Op. cit.*, p. 375.

<sup>265</sup> *Ibid.*, pp. 373-374.

<sup>266</sup> Joseph Höffner. *Op. cit.*, p. 86.

Todavía, é surpreendente que, em meio às inúmeras variáveis que se somam, estruture-se, finalmente, o complexo universo espanhol do início do século XVI. Uma realidade forjada no conflito religioso e no compartilhamento de culturas decorrentes de invasões, ocupações, domínios e assimilações diversas, uma verdadeira confluência de fatores, de que resulta o espírito do povo ibérico deste tempo.<sup>267</sup> A riqueza da literatura do denominado *Siglo de Oro Español* é outro dado que se acrescenta à estética renascentista espanhola, de forma marcante e definitiva, bem como a outras proposições culturais que contribuem, sem dúvida, com a idéia de “universalidade do gênero humano”. Esta idéia transcende aspectos políticos e jurídicos para localizar-se no plano filosófico do significado da própria *Orbe* como comunidade de indivíduos.

---

<sup>267</sup> Diego Abad de Santillan. **Historia institucional argentina**, p. 57. “*La lucha secular de los pequeños reinos de la península Ibérica contra la dominación secular también de los musulmanes, realizada bajo el estandarte de la fe cristiana y con el impulso y apetencias de una nobleza turbulenta, consumió las mejores energías de un pueblo. Los reys de León y luego los de Castilla, tuvieron que recurrir a los municipios, a los pueblos para hallar en ellos factores de resistencia contra ricos hombres y los nobres; la monarquía adquirió así un carácter especial, en la que se combinaba el poder real con ciertas formas democráticas, que tuvieron expresión institucional en las Cortes, hasta que, domonados en parte los nobles, la aristocracia prepotente, se fue abandonando el sistema da las Cortes y se volvió al absolutismo originario*”.

## IV CAPÍTULO

### 4 DE INDIIS - A ESSÊNCIA DO PENSAMENTO DE VITORIA

O que efetivamente contribui para manter vivo o pensamento de Francisco de Vitoria são as suas *Relecciones* ou repetições, segundo Heredia, impressas pela primeira vez em Lyon, em 1557, depois em Salamanca, em 1565.<sup>268</sup>

A *relección* acadêmica clássica não se constitui exatamente na repetição da matéria do curso, senão em uma dissertação na qual o autor volta a abordar ou repetir um determinado ponto, esboçado anteriormente nas lições ordinárias, no decorrer daquele curso. As *relecciones* aparecem em Salamanca preceituadas nas *Constituciones* de Pedro Luna, em 1411, que reproduzem as anteriores. A *relección* é, com efeito, um gênero literário de índole acadêmica que já existia na Itália, especialmente em Bolonha, além de outras universidades da França, como Montpellier, Avignon e Orléans, de onde, provavelmente, tenha chegado a Salamanca.<sup>269</sup>

---

<sup>268</sup> Vicente Beltrán de Heredia. **Personalidade del maestro Francisco de Vitoria y transcendencia de su obra doctrinal.**In: **Francisco de Vitoria. Relectio de Indiis: o libertad de los indios** - (introducción), p. XXII.

<sup>269</sup> *Ibid.*, p. XXIII.

Em Salamanca, contudo, a *relección* era a atuação a que estavam obrigados os catedráticos em dissertar anualmente, com propriedade, sobre um dos pontos da matéria do curso. Vitoria, como poucos, manteve-se à altura da sua missão, e, além disso, soube aproveitar esta oportunidade para elucidar pontos do mais alto interesse e que pudessem estimular os seus ouvintes a desenvolver seus estudos e aplicações.

“Em 1539, em duas *relecciones*, as melhores de Vitoria e aquelas que contribuíram para lhe dar mais nome, sem se preocupar em enquadrar-se nas matérias do curso, formulou claramente em conclusões corroboradas com argumentos de direito natural e divino positivo, além dos deveres e direitos autênticos da Espanha, com relação àqueles povos, e a moderação com que deveria proceder-se, em caso de emprego da força para governá-los. São as famosas *relecciones De Indijs*”.<sup>270</sup>

#### 4.1 Eram os bárbaros os verdadeiros donos antes da chegada dos espanhóis?

Vitoria inicia *De Indijs* esclarecendo que há controvérsias entre os doutores, quando comentam o quarto livro das *Sentencias*, de Petrus Lombardo – *Sententiarum libri quattuor* – e a segunda e terceira parte da Suma Teológica, de São Tomás, quanto à questão: *si es lícito bautizar a los hijos de los infieles contra la voluntad de sus padres*.<sup>271</sup>

Para Brown Scott, a verdade é que, pelas mãos de Vitoria, esta discussão se transforma no primeiro tratado sobre o direito internacional moderno<sup>272</sup>, certamente porque o professor de Salamanca não se restringe aos cânones impostos pela Igreja, nem tampouco aos restritos interesses da coroa espanhola para a América, quando, ao contrário, organiza um pensamento político de matriz ética e universal.

<sup>270</sup> Vicente Beltrán de Heredia. *Op. cit.*, p. XXVII.

<sup>271</sup> *Ibid.*, mesma página.

<sup>272</sup> Brown Scott. **The Spanish Origin of International Law: Francisco de Vitoria and his Law of Nations**, p. 96.

Vitoria, mais que um jurista de seu tempo, é um homem da renascença, vê, portanto, o que outros não enxergam. Sua teoria se faz em razão de um espírito humanista, distanciado do arquétipo barroco, preparado para a compreensão essencial da pessoa humana. Isso não significa que tenha se afastado de sua base conceitual inicial, desde seus estudos em Paris, senão que tenha desenvolvido, de fato, uma visão universalista diferente daquela adotada pela Igreja, e pelos teóricos até ali.

A *Relectio de Indiis* converte Vitoria no fundador do direito internacional moderno e constitui a fundamentação mais importante do pensamento espanhol sobre a paz.<sup>273</sup> Contudo, por volta de 1583 quando Francisco de La Peña chega a Roma, como membro de *La Rota*, o momento é de grande hostilidade quanto à obra de Vitoria; por esta razão o Papa, Sixto IV, pretende incluir no *Index* da Igreja as suas *Relecciones*.<sup>274</sup> Os juristas italianos atacam duramente a sua escola, em destaque Bolonha, mas, segundo Pereña, também copiam os manuscritos de Salamanca quando comentam a *Suma Teológica*.<sup>275</sup>

Assim, parece evidente que São Tomás continua sendo a grande fonte de inspiração de Vitoria, e, de resto, dos demais catedráticos da mesma época, a despeito de que, em algum momento, o humanista de Salamanca se afaste do pensamento essencial do doutor angélico. Todavia é verdadeiramente da *Summa Theologica*, que ele parte para elaborar os três princípios fundamentais da sua teoria política sobre o domínio espanhol na América: a) Todo homem tem naturalmente uma dignidade pessoal, enquanto é imagem de Deus, e, em conseqüência, é sujeito de direitos fundamentais, independentemente de pertencer à religião cristã (na dignidade pessoal repousa a liberdade de crença religiosa e a liberdade política das comunidades); b) As formas de poder e de domínio devem ser introduzidas em virtude dos direitos humanos que não são anulados por direitos divinos. A graça não destrói, senão aperfeiçoa a natureza humana; c) A Igreja não tem poder sobre os povos infiéis que não ocupam

---

<sup>273</sup> Luciano Pereña. *El texto de la "Relectio de Indiis"*. In: Francisco de Vitoria. *Relectio de Indiis*. (Introducción), p. CLIX.

<sup>274</sup> *Ibid.*, p. CLXX.

<sup>275</sup> *Ibid.*, mesma página.

territórios de príncipes cristãos. Não tem, portanto, jurisdição para forçá-los a mudar de regime político.<sup>276</sup>

No rol das suas fontes doutrinárias, Vitoria faz algumas referências a Conrad Summenhart, além da *Summa Iuris* de San Raimundo de Peñafort. Tais informações, entretanto, são importantes apenas na medida em que lhe trazem alguns conceitos de direito canônico e de direito romano, porém nada que esteja diretamente ligado ao seu pensamento político essencial.<sup>277</sup>

*De Indiis*, definida como uma dissertação, é uma obra dividida em três partes: na primeira, se estudará com que direito *han venido los bárbaros a poder de los espanõles*; na segunda, *qué potestad tienen los reyes de España sobre ellos en lo temporal y en lo civil*; e na terceira, que poder têm os bispos ou a Igreja *sobre ellos en lo espiritual y en lo tocante a la religión*. Assim se responderá à questão proposta.<sup>278</sup>

No desenvolvimento da primeira parte - Eram os bárbaros os verdadeiros donos – Vitoria invoca a Ética aristotélica para fundamentar a sua tese:

“quando nos propomos a desvendar se algo é bom ou mal, justo ou injusto, é conveniente investigar (*méthodos*) e deliberar (*proaíresis*) para não termos o que lamentar no futuro, por havermos feito alguma coisa temerariamente, alguma coisa de cuja licitude não tínhamos a devida certeza”.

Destaque-se que Aristóteles considera a virtude como produzida por um conjunto de atos bons que engendram um hábito.<sup>279</sup> Assim, a investigação de Vitoria se estende no aprofundamento da virtude e em todas as suas possibilidades e dimensões, perpassando os livros II e III da Ética a Nicômaco.

Na elaboração do seu raciocínio, pondera o filósofo:

<sup>276</sup> Francisco de Vitoria. **De Indiis**, p. 11.

<sup>277</sup> Luciano Pereña. *Op. cit.*, p. CLXXI.

<sup>278</sup> *Ibid.*, p. CLXXI.

<sup>279</sup> Aristóteles. **Ethica**. II, 5-8 e III, 1-3 *apud* Francisco de Vitoria. **De Indiis**, p. 6.

“(...) quando alguém, sem consultar aos juristas, realizar um contrato de cuja licitude razoavelmente duvide a opinião pública, sem dúvida que pecaria, ainda que seu contrato fosse lícito e como tal por ele entendido, fundado, não na autoridade do sábio, mas em sua própria inclinação e critério”.<sup>280</sup>

Reitera Vitoria, na Introdução de *De Indiis*, que, para que um ato seja reconhecidamente bom é necessário que tenha se baseado na opinião de alguém competente, portanto, há de se concluir, quanto aos bárbaros, que este assunto deva ter sido conduzido até ali por pessoas capazes e honradas, com espírito de retidão e justiça. Porém, se assim se procedeu de fato, questiona-se então Vitoria: *Por que se ouve falar de tantos assassinatos, de tantos abusos sobre homens inofensivos, de tantos proprietários que se viram despojados de seus bens e riquezas?*<sup>281</sup>

A resposta para este problema, segundo o pensador de Salamanca, não se encontra na alçada apenas dos juristas,

“não exclusivamente, porque aqueles bárbaros não estão submetidos ao direito positivo, e, portanto, suas coisas não devem ser examinadas pelas leis humanas, senão pelas divinas, nas quais os juristas não são bastante competentes para poder definir por si mesmos semelhantes questões”.<sup>282</sup>

Retornando ao centro do tema, Vitoria apresenta as seguintes questões:

“Antes da chegada dos espanhóis eram os bárbaros os verdadeiros donos pública e privadamente? Eram donos legítimos de seus bens e propriedades particulares, e haveria entre eles aqueles que foram príncipes e senhores dos demais?”<sup>283</sup>

<sup>280</sup> Francisco de Vitoria. *Op. cit.*, p. 7

<sup>281</sup> *Ibid.* *Op. cit.*, p. 10.

<sup>282</sup> *Ibid.* Introdução II.

<sup>283</sup> *Ibid.*, p. 13.

Vitoria trabalha aqui com a hipótese de que, se os bárbaros *estivessem, de fato, pública e privadamente em pacífica posse das coisas, logo devem ser reconhecidos como verdadeiros senhores, e, portanto, não devem ser despojados de sua posse em tais circunstâncias*.<sup>284</sup> Há quem defenda a tese de que o título de domínio é o estado de graça, e, portanto, os pecadores, ao menos aqueles que estão em pecado mortal, não podem possuir o domínio sobre coisa alguma – Santo Agostinho está entre aqueles que afirmam que o pecador não é digno do pão que come.<sup>285</sup>

Em franca oposição a esta doutrina, Vitoria propõe: “O pecado mortal não impede nem a propriedade civil, nem o verdadeiro domínio”.<sup>286</sup> A tese a que se opõe Vitória foi defendida no Concílio de Constanza, mas se fragiliza diante dos argumentos apresentados:

“O domínio natural é de origem divina, o mesmo ocorre com o domínio civil, mais ainda, porque o civil parece um direito humano logo, se, por ofender a Deus o homem perde o domínio civil, pela mesma razão perderia também o domínio natural”.<sup>287</sup>

A fragilidade e a falsidade dos argumentos combatidos por Vitoria se demonstram pelo fato de que não se perde o domínio sobre os próprios atos e sobre os próprios membros, pois o pecador tem o direito de defender a própria vida. O domínio se funda na imagem de Deus, e o homem é a imagem de Deus por sua natureza, isto é, pelas suas potências naturais, logo não pode perdê-lo pelo pecado mortal.<sup>288</sup>

Vitoria resgata em São Tomás o argumento de que: “A fé não retira o direito natural nem o humano. Assim, o domínio é de direito natural e de direito humano. Logo, conclui, não se perde o domínio por falta de fé”.<sup>289</sup> Em seguida, complementa o seu argumento, afirmando “não parecer lícito despojar das coisas os sarracenos nem aos judeus nem aos demais infiéis pelo simples fato de não

---

<sup>284</sup> *Ibid.* Introdução II. p.13.

<sup>285</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>286</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>287</sup> *Ibid.*, p.18.

<sup>288</sup> *Ibid.*, mesma página.

<sup>289</sup> *Ibid.*, p. 20.

serem cristãos, e, além disso, ao fazê-lo, cometem-se roubo e rapina”.<sup>290</sup> O confisco de bens é uma pena, e, como não existe a previsão desta pena na lei divina, é claro que, por direito divino, não se perdem os bens pela acusação de heresia.

Logo em suas primeiras reflexões, conclui Vitoria:

“Os bárbaros, nem por pecado de infidelidade nem por outros pecados mortais estão impedidos de ser reconhecidos verdadeiros donos ou senhores, tanto pública como privadamente, e por esse título não podem os cristãos apoderar-se de seus bens como extensa e eloqüentemente ensina Cayateno em seus comentários sobre a *Secunda secundae*”.<sup>291</sup>

Entretanto, mais dúvidas se somam quando a pergunta é: Para ter o domínio seria indispensável o uso da razão? Vitoria busca em Conrad Summenhart<sup>292</sup> subsídio para esta questão: *O domínio é possível para as criaturas irracionais tanto sensíveis como insensíveis. Isto porque o domínio não é mais do que um direito de usar uma coisa para a sua própria utilidade.*<sup>293</sup>

Silvestre é lembrado por Vitória para uma contra-argumentação:

“Domínio não significa direito, senão simplesmente poder, e, desse modo, o fogo tem domínio sobre a água - se para dominar bastasse isso, o assassino teria domínio para matar homens e o ladrão para roubar dinheiro, pois para isso ele tem poder”.<sup>294</sup>

Logo, não basta o poder, domínio não é outra coisa senão um direito, afirma o filósofo-jurista.<sup>295</sup>

Em uma outra proposição, Vitoria tenta provar que os bárbaros não são idiotas, senão que possuem seu *modus vivendi* e que fazem uso da razão, mesmo que de forma rudimentar:

<sup>290</sup> Francisco de Vitoria. *Op. cit.*, p.20.

<sup>291</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>292</sup> Summenhart Conradus. *De Contractibus, tract. I, quaest. VIII, prima conclusión, apud* Francisco de Vitoria. *Op. cit.*, p. 25.

<sup>293</sup> *Ibid.*, mesma página.

<sup>294</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>295</sup> *Ibid.*, p. 28.

“É evidente que têm uma certa ordem em suas coisas, que construíram cidades devidamente administradas possuem leis, comércio e matrimônios, tudo isso requer, evidentemente, o uso da razão”.<sup>296</sup>

Ademais, destaque-se que “os bárbaros praticam alguma forma de religião, Deus e a natureza não os abandonam naquilo que é essencial à espécie; e o principal para o homem é a razão, é inútil a potência que não se reduz em ato”.<sup>297</sup>

É curioso que Vitoria empreenda a sua investigação no aprofundamento do espírito humano ligado à energia da matéria, corpo e alma, Deus e natureza, a ligação necessária para a produção da razão humana. O que causa espécie, é o fato de que a prática religiosa dos bárbaros da América é totalmente alheia ao cristianismo daquele dominicano espanhol. Assim, se deve concluir que a reflexão vitoriana está aliada, acima de qualquer outro argumento, ou seja, ao domínio da razão.

Quando trata da “potência”, reconhece o poder subjacente do “ser”, do agir, segundo um pressuposto moral imanente, independentemente de pertença religiosa. Para o século XVI, o pensamento de Vitoria se afigura como inédito, avançado e politicamente universal, especialmente quando desloca da Europa cristã a fronteira do Novo Mundo. Reconhecer direitos àqueles que excluídos do orbe pela ausência do batismo, é o mesmo, para um cristão seiscentista, que se deparar com uma nova dimensão da própria natureza do homem.

## 4.2 Iguais aos cristãos

De todas as hipóteses levantadas, resulta para Vitoria a conclusão de que os verdadeiros donos, pública e privadamente, das terras e dos bens existentes na América são mesmo os bárbaros.

---

<sup>296</sup> Summenhart Conradus. *De Contractibus, tract. I, quaest. VIII, prima conclusión*, apud Francisco de Vitoria. *Op. cit.*, p. 29.

<sup>297</sup> *Ibid.*, p. 30.

“Seria iníquo negar a esses que nenhum mal nos fizeram, o direito às suas posses como se não fossem os seus verdadeiros donos, pois aos sarracenos e aos judeus, inimigos perpétuos da fé cristã, não negamos que tenham domínio sobre as suas coisas”.<sup>298</sup>

Mas, ainda falta a Vitoria responder a outro argumento contrário, exatamente aquele que diz que os bárbaros são escravos, porque lhes falta a razão para governar-se, mesmo que seja a si próprios – pensamento de Aristóteles, em política. Entretanto, contesta o filósofo, afirmando que certamente Aristóteles não quis dizer que os que têm pouco entendimento são por natureza escravos e que não possuem domínio sobre si e sobre as suas coisas. Esta outra é a servidão civil e legítima que não faz ninguém servo por natureza.<sup>299</sup> Tampouco quis dizer Aristóteles, emenda Vitoria, “que podem ser privados de seus bens, reduzidos à escravidão e vendidos aqueles que, pela sua natureza, são de escassa inteligência”.<sup>300</sup> O que se pode inferir, conclui, “é que Aristóteles quis afirmar que há aqueles que possuem uma necessidade natural para serem regidos e governados por outros, o que é diferente da pura submissão do escravo”.<sup>301</sup>

Não obstante aos argumentos contrários, o mestre de Salamanca conclui reforçando uma vez mais a sua tese de que, à chegada dos espanhóis à América, eram os bárbaros os verdadeiros senhores, pública e privadamente.

#### **4.3 A que título os bárbaros foram submetidos ao poder dos espanhóis?**

No segundo capítulo de *De Indiis*, Vitoria se debate com o verdadeiro tema da conquista, *a que título?* Na verdade, são dois os títulos levantados: em primeiro lugar, aquele que afirma: “o Imperador é o dono do mundo,” seguido de perto pelo outro que destaca a “autoridade do Sumo Pontífice”. Aos dois

<sup>298</sup> Francisco de Vitoria. *Op. cit.*, pp. 30-31.

<sup>299</sup> *Ibid.*, mesma página.

<sup>300</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>301</sup> Aristóteles. **Política**. I. § 8, p. 18.

argumentos se opõe Vitoria: “Mesmo que se suponha que o Imperador seja o senhor do mundo, nem por isso poderia ocupar as províncias dos bárbaros e aí estabelecer novos governos, além de lhes cobrar impostos”.<sup>302</sup> Quanto ao outro título,

“o Papa não é senhor civil ou temporal de todo o *orbe* falando de domínio e de poder civil em sentidos próprios. Ainda que se admita que o Sumo Pontífice tivesse de fato um poder político sobre todo o *orbe*, não poderia transmiti-lo aos príncipes seculares”.<sup>303</sup>

Vitoria reforça seu argumento, contrário ao exercício do poder da Igreja na América, quando afirma que o “Sumo Pontífice tem poder temporal apenas sobre a ordem das coisas espirituais, e, portanto, não possui nenhum poder temporal sobre os índios nem sobre os demais infiéis”.<sup>304</sup>

A despeito dos argumentos até aqui bem sustentados relativamente aos dois primeiros títulos, Vitoria se depara ainda com um terceiro que é o “direito ao descobrimento”, ou seja, de como se fez ao mar primeiro o genovês Cristóvão Colombo? Provavelmente fosse esta a grande questão, não houvesse uma quarta: por que os índios se negam a receber a fé cristã a despeito dos rogos no sentido de que a recebam?

Para o pensador humanista resta muito claro que a negativa dos índios em receber os ensinamentos dos padres predicadores não justifica o fato de os espanhóis exercerem sobre eles o direito de guerra, nem tampouco lhes garante o direito de despojá-los de seus bens. Conquistar e converter, é dispensável comentar, é a verdadeira excusa de consciência do cristão espanhol no século XVI, especialmente para justificar a barbárie cometida na América, uma prática não muito distante daquela utilizada na reconquista dos territórios árabes.

---

<sup>302</sup> Francisco de Vitoria. *Op. cit.*, p. 31.

<sup>303</sup> *Ibid.*, Mesma página.

<sup>304</sup> Francisco de Vitoria. *Op. cit.*, p. 31.

Encontrar um substrato jurídico para garantir o título da conquista parece configurar o grande desafio daqueles que acreditam em uma dimensão própria da pessoa humana na esfera do direito, dimensão esta que transcenda ao âmbito meramente privado para localizar-se em algum nicho protetivo universal. Nesta altura, não seria certamente a Igreja senão a filosofia e o direito a lhes dar a resposta tão esperada. Brow Scott analisa, assim, o comportamento desenvolvido por Vitoria na defesa dos índios da América:

“há momentos em que se observa o filósofo em Vitoria levantando a mão, revelando sua firmeza também como teólogo, porém, quando a situação apresentada coloca o homem no centro da dúvida, aí ele recorre ao direito”.<sup>305</sup>

#### 4.4 Poderia o Imperador ser o dono do mundo?

Partindo da premissa maior de que os índios seriam de fato os verdadeiros donos das terras da América, como premissa menor teríamos que os índios são senhores. Sendo assim, não poderiam ter senhores superiores em seu reino. Vitoria destaca, todavia, que *na cristandade, os príncipes inferiores têm acima deles o rei e alguns reis têm acima deles o Imperador, já que sobre a mesma coisa vários podem ter domínio*.<sup>306</sup>

A despeito das primeiras constatações, o pensador espanol remete-se à seguinte averiguação, buscando fundamentos em outros pensadores: “se de fato o Imperador é senhor de todo o orbe, é, por conseguinte, senhor dos bárbaros em questão”.<sup>307</sup> Entretanto, é surpreendente quando se verifica que a posição de Vitoria contraria tudo aquilo que se tem escrito até então: *Nuestra primera conclusión ha de ser: El emperador no es el señor del orbe*.<sup>308</sup>

<sup>305</sup> James Brown Scott. *Op. cit.*, p. 102.

<sup>306</sup> Francisco de Vitoria. *Op. cit.*, p.34.

<sup>307</sup> *Ibid.*, mesma página. “Y lo quieren probar fundándose en el Decreto, donde San Jerónimo dice: del mismo modo que en las colmenas hay solo una reina par alas abejas, hay para el mundo un solo Emperador. Y en el Digesto dice el Emperador Antonino: yo, que soy Señor del Mundo. Y en la ley del Código se parte del principio de que todas las cosas pertenecen al Emperador”.

<sup>308</sup> *Ibid.*, mesma página.

Constata-se exatamente aqui o momento em que Francisco de Vitoria faz toda a diferença para o direcionamento do estudo do direito moderno, especialmente para o *direito das gentes*. Há que se admitir, à evidência, um corte epistemológico realizado a partir da reflexão universalista deste professor de Salamanca que passa a ocupar, definitivamente, um lugar próprio como formador da ciência política internacional.

O que torna a proposição de Vitória ainda mais desafiante, e, de alguma forma inusitada, é o fato de iniciar a demonstração pela premissa menor:

“O domínio não pode existir senão em virtude do direito natural, do divino e do humano. Como disse S. Tomás, pelo direito natural os homens são todos livres... E como disse S. Tomás, o senhorio e a autoridade foram introduzidos pelo direito humano, portanto, não são de direito natural... Aristóteles disse que o poder tem duas origens, uma na família e a outra na sociedade civil, portanto, o poder civil é constituído pela lei e não pela natureza”.<sup>309</sup>

Mesmo que atinente ao direito humano, tampouco o Imperador é senhor do orbe (*Ergo nunquam Imperatur fuit dominus totius mundi*), e, daí, parte Vitoria para a sua primeira e definitiva conclusão.<sup>310</sup>

“Ele teria lugar pela única autoridade de uma lei, e não há nenhuma que tal poder outorgue; e se estivesse no lugar, não teria valor, já que a lei pressupõe a jurisdição, e se antes da lei, o Imperador não tinha jurisdição no orbe, a lei não pôde obrigar aos súditos. Tampouco o Imperador teve o domínio do orbe por legítima sucessão, nem doação, nem permuta, nem compra, nem por justa guerra, nem por eleição, nem por qualquer outro título legal, como é evidente. Logo, nunca o Imperador foi senhor de todo o mundo”.<sup>311</sup>

<sup>309</sup> Francisco de Vitoria. *Op. cit.*, pp. 36-37.

<sup>310</sup> Francisco de Vitoria. *Op. cit.*, p. 42.

<sup>311</sup> *Ibid.* mesma página “...Ello tendría lugar por sola la autoridad de una ley, y no hay ninguna que tal poder otorgue; y si la ubiera; no tendría valor, ya que la ley presupone la jurisdicción, y si antes de la ley el Emperador no tenía jurisdicción en el orbe, la ley no pudo obligar a los no súbditos. Tampouco el Emperador tuvo el dominio del orbe por legítima sucesión, ni por donación, ni permuta ni compra, ni por justa guerra, ni por elección, ni por cualquier otro título legal, como es evidente. Luego nunca el Emperador fue señor de todo el mundo”.

Para a sua segunda conclusão, Vitoria levanta a seguinte hipótese: *Ainda que se suponha que o Imperador seja o dono do mundo, nem por isso poderia ocupar as províncias dos bárbaros e estabelecer novos príncipes retirando os antigos e cobrando-lhes impostos.* Em seguida, apresenta magistralmente a sua impecável defesa:

“Prova-se, porque mesmo aqueles que atribuem ao Imperador o domínio do orbe afirmam que seja dono com domínio de propriedade, senão apenas que possui jurisdição. Este direito não se estende até o ponto de poder converter territórios naquilo que convenha ao seu proveito pessoal, o poder de doar povos e terras ao seu arbítrio. De tudo o que foi dito se infere claramente que por este título não podem os espanhóis ocupar aqueles territórios”.<sup>312</sup>

#### 4.5 O Sumo Pontífice é o monarca de todo o orbe?

Conforme se depreende em *De Indiis*, existe uma compreensão muito bem fundamentada de que o Sumo Pontífice é monarca de todo o orbe, inclusive no domínio temporal, e, portanto, pode submeter os príncipes daqueles bárbaros aos reis da Espanha.<sup>313</sup> Vitoria faz referências a alguns juristas, em número considerável, que sustentam a jurisdição temporal plena e universal do Pontífice de Roma sobre todo o orbe e, ainda, de que todo o poder dos príncipes seculares dimanam do Papa.<sup>314</sup>

<sup>312</sup> Francisco de Vitoria. **De Indiis**, p. 42. “*Probatur, quia etiam qui Imperatori tribuunt dominium orbis, non dicunt eum esse dominum per proprietatem, sed solum per iurisdictionem, quod ius non se extendit ad hoc ut convertat provincias in suos usus aut donet pro suo arbitrio oppida aut praedia. Ex dictis ergo patet quod hoc titulo nec possunt hispani occupare illas provincias*”.

<sup>313</sup> Francisco de Vitoria. **De Indiis**, p. 43.

<sup>314</sup> *Ibid.*, pp. 42-43. Praeter auctores infra citatos confer: Innocentius IV, *In quique libros Decretalium*, Lugduni 1578, cap. 42, n. 6, fol. 206 v (Cfr. J. A. Wat, *The Theory of Papal Monarchy in the Thirteenth: The Contribution of the Canonists*, Traditio XX, 1564, 244 n); Niccolai Tudeschi Catanensis (Siculi, Abbatis Panormitani), *Primae partis in secundum Decretalium* (explicabat anno 1421), cap. XIII *Novit ille*, ad. 3, fol. 40; Felinus Sandeus, *Super Decretales*. Augustae Taurinorum 1528, lib. II, tit. I De iudic. C. *Novit ille*, fol. 20; Iohannes Andreas, *In secundum Decretalium librum Novella commentaria*. Venetiis 1612, De iudiciis, cap. 13. *Novit*, fol. 10; Philipus Decius, *Super Decretales*. Lugduni 1594, II – I. De iudiciis, *Novit*, fol. 123; Oldradus De Ponte, *Consilia et quaestiones*. Viennae 1461. (Caret foliorum numeris), quaest. CLXXX; Paulus de Castro, *In primam partem codicis praelectiones*. Lugduni 1544, fol. 26. Magnam copiam auctorum citat Martinus de Azpilcueta, *Commentaria et tractatus, Relectio Caput Novit*, de iudiciis. Venetiis 1590, fol. 94.

Ainda em torno do mesmo tema, o humanista de Salamanca faz especial destaque para Enrique de Segusio (*In tertium Decretalium librum commentaria*, 1631), Arcebispo de Florença e Agostinho de Ancona. Mas reforça que é em Silvestre Prierias que se identifica com mais amplitude e condescendência o reconhecimento do poder do Papa sobre todo o orbe.<sup>315</sup>

Há momentos na leitura de *De Indiis* em que se identifica em Vitoria uma voz solitária, parece que seus argumentos brotam de uma mente inadequada ao seu tempo, e, especialmente, contrária aos interesses da Igreja e da Espanha do século XVI. Percebe-se uma posição de pensador independente, especialmente na argumentação que contrapõe ao poder do Papa, defendida abertamente pela maioria das mentes mais respeitadas desde o Medievo. Aqui Vitoria faz referências inclusive ao argumento de S. Tomás, do qual discorda:

“(...) parece também favorecê-la Santo Tomás ao fim do segundo livro das Sentenças, cujas últimas palavras, respondendo ao quarto e último argumento de todo o livro, são de que o Papa possui a supremacia dos poderes civil e espiritual. A mesma teoria defende São Irineo”.<sup>316</sup>

Vitoria já havia tratado extensamente sobre o domínio temporal do Papa em sua *Relección De potestate ecclesiastica*, todavia, retoma o tema em *De Indiis*, para apresentar uma primeira proposição: “O Papa não é o senhor civil ou temporal de todo o orbe, falando de domínio e poder civil em sentido próprio”.<sup>317</sup> Prova-se esta tese com os mesmos argumentos utilizados contra o poder do imperador: não lhe pode pertencer o domínio senão por direito natural, por direito divino ou por direito humano. Por direito natural e por direito humano é certo que não lhe pertence. Segue com a sua primeira conclusão: “por direito divino”, não consta em nenhuma parte, logo esta afirmação é gratuita e sem fundamento.<sup>318</sup>

<sup>315</sup> Francisco de Vitoria. *De Indiis*. *passim*.

<sup>316</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>317</sup> *Ibid.*, pp. 46-47.

<sup>318</sup> *Ibid.*, p. 48.

Recorda-se o grande pensador daquilo que o Senhor disse a Pedro: *Pasce oves meas* (Ioan. 21, 17)<sup>319</sup>, e destaca que isso só demonstra, de forma bem clara, que se trata de um poder espiritual e não temporal. Ademais, apresenta a prova de que o Papa não é senhor de todo o orbe, “porque o mesmo Senhor disse que ao fim dos tempos se formaria um só rebanho e um só pastor. O que se vê no presente é que as ovelhas não pertencem a um só rebanho”.<sup>320</sup>

A conclusão, que resulta bem fundamentada, é altamente significativa do ponto de vista do direito internacional na medida em que Vitoria reconhece a existência de fontes diversas de poder que se congregam em perspectiva universal, e demarcam finalmente a fronteira entre temporal e espiritual, divisando o que seriam, no futuro, as relações entre os Estados modernos – especialmente a formação do conceito de autodeterminação. Além do mais, a Europa vive a contra-reforma, e nuvens negras da guerra, que se fará entre católicos e protestantes, se formam densamente no horizonte. Especialmente naquele momento, afirmar que as ovelhas já não pertencem a um mesmo rebanho é, acima de tudo, um ato de independência acadêmica e, acima de tudo, de grande coragem.

Parece que finalmente Vitoria fecha a conclusão aduzindo que alguns pensadores sustentam a teoria das “duas espadas” – o Papa exercendo os poderes temporal e espiritual sobre todo o orbe - esta é uma atitude própria do bom cristão. Complementa seu argumento lembrando a posição pró-Igreja de Palude, Durando e Enrique Goethals, além do seu pensador preferido, de quem se permite discordar uma vez mais – o mesmo dizem alguns autores mais antigos, como também Santo Tomás no livro primeiro das Sentenças.

Destaque-se, entretanto, que a grande questão nem ao menos fora enfrentada de fato, e Vitoria apresenta sua quarta conclusão: *El Papa no tiene ningún poder temporal sobre esos bárbaros ni sobre los demás infieles...*<sup>321</sup>

---

<sup>319</sup> Francisco de Vitoria. **De Indiis**. p. 48.

<sup>320</sup> Francisco de Vitoria. **De Indiis**, *passim*.

<sup>321</sup> Francisco de Vitoria. **De Indiis**, p. 48.

<sup>321</sup> *Ibid.* mesma página

Todavia, o cerne do problema só é atingido quando finalmente declara: *Ahora bien, no tiene potestad espiritual sobre ellos. Luego tampoco temporal...*<sup>322</sup>

A despeito de os argumentos contrários ao poder do Papa parecerem esgotados, Vitoria, fiel à escolástica, apresenta ainda um corolário da sua conclusão: *Aunque los bárbaros no quisieran reconocer ningún dominio al Papa, no se puede por ello hacerles la guerra ni apoderarse de sus bienes y territorios. Es evidente, porque tal dominio no existe...*<sup>323</sup>

Finalmente, se esgota a questão da submissão dos bárbaros ao domínio da fé cristã. É sustentável e profundo o argumento de Vitoria de que, se os bárbaros se negarem a receber a Cristo, estejam obrigados a submeter-se ao poder do seu vigário na terra, escravizados, privados de seus bens e até condenados ao suplício.

Assim, é renegada qualquer validade ao título de domínio da Igreja sobre os índios e às terras tradicionalmente por eles ocupadas, e, por evidente, não existe qualquer sombra de legitimidade, à luz do direito, em declarar-lhes a guerra. Surpreendentemente, Vitoria arremata esta questão alegando: *Claramente, pues, se ve por todo lo dicho que cuando la expedición real se dirigió a las tierras de los bárbaros ningún derecho llevaba consigo para ocupar sus provincias.*<sup>324</sup> Vê-se, portanto, que a questão se estende além da esfera da Igreja para atingir a discussão sobre a legitimidade da ocupação das terras descobertas, em nome da coroa da Espanha.

#### 4.6 O direito de descobrimento

Vitoria esclarece que, de início, não se alega outro título senão este primeiro com o qual se fez ao mar Cristóvão Colombo. Conforme as *Institutas II* (*Corpus Iuris Civilis*), as terras desocupadas ou abandonadas – *res nullius* - são,

<sup>322</sup> Francisco de Vitoria. *De Indiis*, p. 48.

<sup>323</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>324</sup> *Ibid.*, p. 53.

por direito das gentes e natural, daquele que as ocupa.<sup>325</sup> E como foram os espanhóis os primeiros a encontrar e ocupar aqueles territórios, resulta que os possuem legitimamente.<sup>326</sup>

O entendimento do mestre de Salamanca é de que não se deve perder tanto tempo, discutindo este título – que considera o terceiro – contudo deixa claro que entende muito mais importantes aqueles outros, referentes aos bárbaros e suas terras, além dos seus pertences, e sobre os quais já apresentou as suas conclusões.

#### 4.7 Das coisas comuns

Ainda na primeira parte de *De Indiis* – Dos Títulos legítimos - Vitoria se ocupa em encontrar justificativa no direito das gentes, para toda a forma de conflito entre os interesses dos espanhóis e dos bárbaros: *Et in summa, certum est quod non plus possunt barbari prohibere hispanos a commercio suo quam christiani possunt prohibere alios christianos...*<sup>327</sup>.

Nesta fase, o humanista espanhol faz constantes remissões ao Digesto:

“A natureza estabeleceu certo parentesco entre os homens, portanto, é contra a natureza que um homem aborreça sem razão a outro homem, pois o homem não é o lobo do próprio homem, como disse Plauto, senão homem”<sup>328</sup>.

Aqui se reconhece a igualdade plena entre bárbaros e espanhóis. Esta é uma asserção importante posta por Vitoria, no século XVI, porque derruba definitivamente a tese de que os não batizados e os infiéis não se equiparam aos cristãos. Quando se remete ao direito romano para tratar a questão da convivência possível entre os povos indígenas e o descobridor espanhol, Vitoria faz a consagração em definitivo do direito inalienável de toda pessoa humana a

<sup>325</sup> Francisco de Vitoria. *De Indiis*, p. 54.

<sup>326</sup> *Ibid.*, mesma página.

<sup>327</sup> Francisco de Vitoria. *De Indiis*, p. 81.

<sup>328</sup> *Ibid.*, mesma página.

um espaço de liberdade na comunidade internacional - o direito à convivência pacífica entre os povos, em nome da igualdade de direitos.

É, sem dúvida, um avanço por demais significativo porque Vitória amplia neste momento a sua concepção de direito das gentes cuja origem até aqui parecia radicar-se apenas no direito natural. A partir de agora, há uma transposição de conceitos para outra dimensão, qual seja a da possibilidade do consenso na esfera internacional originando um novo direito das gentes:

“E mesmo que não se derive do direito natural, tem manifestada força para conceder direitos e criar obrigações. E ainda que nem sempre se derive do direito natural, parece que basta o consentimento da maior parte da orbe, sobretudo se está voltado ao bem comum de todos. Portanto se desde os primeiros tempos da criação do mundo e depois do dilúvio, a maioria dos homens estabeleceu que os embaixadores em todas as partes fossem invioláveis, que os mares fossem comuns, que os prisioneiros de guerra fossem escravos, e que é conveniente que os estrangeiros não sejam expulsos, certamente isto tem força de lei, ainda que alguns outros se oponham”.<sup>329</sup>

#### 4.8 É lícito declarar guerra aos índios?

Na segunda parte de *De Indiis*, Vitoria dedica-se à reflexão sobre o poder que possuem os reis de Espanha sobre os índios no âmbito temporal e civil, além de debruçar-se sobre a questão do direito de guerra e paz.

Outro tema delicado abordado na Parte Segunda, conforme designado no texto original, é o costume sacrílego dos índios de alimentarem-se de carne humana e de oferecerem vidas humanas em sacrifício, praticado especialmente na província de *Yucatán*.

---

<sup>329</sup> Francisco de Vitoria. *De Indiis*, p. 82.

Na análise deste caso, especificamente, Vitoria faz remissão aos argumentos de Agostinho de Ancona, San Antonino, arcebispo de Florença e Silvestre Prierias que dizem que, “se algumas nações pecam contra o direito divino, sobrenatural e revelado, não devem e não podem ser obrigadas a desistir de semelhante violação”.<sup>330</sup>

Vitoria complementa a argumentação de forma muito peculiar, quando diz:

“E dado que ninguém que não tenha sido condenado possa ser castigado, segue-se que não se pode afastá-los de tais pecados, mediante a guerra ou outra persecução semelhante. Esta doutrina parece estar de acordo com Santo Tomás quando disse que não há de se obrigar os pagãos a abraçar a fé, ‘porque o crer pertence à vontade’ (*quia credere voluntatis est*)”.<sup>331</sup>

Segue o pensador apresentando agora a sua prova:

“E prova-se, porque ninguém pode obrigar ou castigar a outro, a não ser que tenha poder sobre ele; e nenhum poder se estende ao caso de que se trata; logo não é lícito a ninguém. Se prova a premissa menor: que o poder civil não se estende a esse caso, já que se recebe do povo, e o povo não quer nem parece que possa outorgar poder espiritual. Portanto, em virtude do poder civil não parece que se possa obrigar a aceitar a fé, ainda que aos próprios súditos”.<sup>332</sup>

O fulcro da argumentação de Vitoria está em demonstrar que os espanhóis não podem emprender guerra aos povos indígenas pelo fato de fazerem uso de práticas consideradas abjetas e condenáveis nas sociedades civilizadas: “Não se pode declarar guerra aos bárbaros porque pecam contra a natureza quando oferecem vidas humanas em sacrifícios ou comem carne humana”.<sup>333</sup> Contudo, mais grave ainda, para o autor de *De Indiis*, é o argumento de alguns outros de que este assunto não se encontra na esfera do poder civil, senão na esfera do

<sup>330</sup> Francisco de Vitoria. *De Indiis*, p. 101.

<sup>331</sup> *Ibid.*, mesma página.

<sup>332</sup> Francisco de Vitoria. *Op. cit.*, p. 102.

<sup>333</sup> *Ibid.*, p. 103.

poder espiritual, e, portanto, a decisão deve ser do Papa, assim os príncipes cristãos podem declarar a guerra aos infiéis bárbaros das Américas.<sup>334</sup>

Para chegar à solução deste problema, Vitoria propõe distinguir se os infiéis podem ser obrigados a abandonar os seus ritos e outros semelhantes por ordem de um príncipe de seu povo, ou por ordem de um príncipe estrangeiro, conclui que somente os príncipes dos bárbaros podem obrigar os seus próprios súditos a abandonar tais práticas, o Papa, definitivamente, não possui poder para interferir neste caso.

Mais uma vez recorre ao pensamento do seu inspirador, desde os tempos de seus estudos em Paris, para compor a sua prova:

“(...) prova-se, porque como *muy elegantemente* declara Santo Tomás, a intenção da lei e do legislador é fazer bons os seus súditos, e esses não podem ser bons enquanto pratiquem maus costumes. Logo, ao príncipe pertence proibir os ritos perversos. E se confirma, porque ao legislador toca fazer sua cidade boa, e uma cidade boa não se forma com cidadãos maus. Logo, ao legislador corresponde proibir os vícios”.<sup>335</sup>

Vitoria complementa seu argumento, citando Almain que afirma: “o fim político é viver com a virtude”.<sup>336</sup> Além deste, cita Buridán que pergunta “a paz é o fim da cidade”? E, em seguida, responde: “não, porque a felicidade é o fim da política, e a paz é um meio para se conseguir a felicidade”.<sup>337</sup> Assim, se conclui que, na concepção vitoriana, os bárbaros devem ser governados a partir de leis justas que proibam as práticas religiosas que violem o direito à vida e à dignidade da pessoa. Porém, a cidade boa se ergue pelos braços livres dos seus próprios cidadãos, não pela espada do conquistador.

Percebe-se, nesta altura, que o trabalho de Vitoria é exaustivo em relação ao tema, uma vez que são elaboradas e apresentadas treze conclusões, todas

<sup>334</sup> Francisco de Vitoria. *Op. cit.*, p. 103.

<sup>335</sup> *Ibid.*, p. 105. Não há referência à obra de S. Tomás nesta citação de Francisco de Vitoria.

<sup>336</sup> Almain. **De origine iuris (dictionis civilis) in “Aurea opuscula”**. Parisiis, 1518, fol. 46, *apud* Francisco de Vitoria. **De Indiis**, p. 106.

<sup>337</sup> Johannes Buridanus. **Quaestiones Buridani super octo Politicorum Aristoteles**. Parisiis, 1530. lib. 5. cap. 3: *Utrum dissimilitudo civium in pokitia sit causa dissesionis in civitate (De cvium disparitate)*, *apud* Francisco de Vitoria. **De Indiis**, p. 106.

elas com conexões lógicas altamente intrincadas. Entretanto, ao fim e ao termo de suas conclusões, retorna às duas primeiras por considerar que, quando se fala em lei, é preciso ter em mente, ao menos uma condição: que ela seja tolerável e razoável. Não basta que verse sobre um objeto bom.<sup>338</sup>

É esclarecedor o argumento de Vitoria de que não seriam toleráveis leis que, da noite para o dia, cominassem com a pena de morte a prática de adoração a ídolos ou que obrigassem os bárbaros a adorar a Cristo sob pena de desterro ou de confisco de seus bens. Seriam de todas as formas aviltantes à dignidade da pessoa, embora estejam tratando-se de bárbaros ou de cristãos.

Entretanto, não seria demais considerar-se como um verdadeiro exercício de auto-superação – naquilo que diz respeito aos direitos fundamentais do homem - quando Vitoria faz a seguinte afirmação: *Seria uma lei intolerável aquela pela qual um homem fosse obrigado a abandonar a religião herdada de seus pais sob um castigo atroz.*<sup>339</sup>

Vale observar ainda, que embora sendo religioso, o pensamento de Vitoria é indiscutivelmente crítico em relação à Igreja de seu tempo. É perceptível, com clareza, este perfil em algumas passagens de sua obra, especialmente aqui, quando decide reforçar seus argumentos em favor da liberdade dos índios:

“Pois, entre outros, não é um argumento débil em favor da religião cristã aquele de que sempre deixa liberdade a cada um para que seja cristão e que nunca empregou a violência, senão que, em toda ocasião atuou sobre os infiéis com milagres e com razão. Ser-nos-ia arrebatada esta glória, se começássemos agora a obrigar os homens a aceitar a lei de Cristo”.<sup>340</sup>

Reitera Vitoria que após a aprovação das leis, o resultado obtido redundava na perseguição dos infiéis que se negarem a aceitar a fé cristã, no confisco de seus bens e outras coisas semelhantes, e, ainda, se provocarem um maior ódio à

---

<sup>338</sup> Francisco de Vitoria. *Op. cit.*, p. 114.

<sup>339</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>340</sup> *Ibid.*, mesma página.

religião cristã, estas leis devem ser revogadas, mesmo que sejam úteis a alguns, porque a lei deve almejar tão somente o bem-comum.<sup>341</sup>

A veemência com que Vitória volta sua crítica mais ácida àqueles que atacam os infiéis, alegando pecados cometidos contra a natureza, embora dissimulem uma luta a favor dos seus próprios interesses, é a tal ordem que conduz o leitor à certeza de estar diante de um espírito forjado no senso mais puro de justiça:

“Iguamente, quando dizem que se pode castigar aos infiéis, por causa de seus pecados contra a natureza, se lhes responde que quer bem entendam como pecados contra a natureza aqueles que são contra a ordem e a inclinação da natureza, como sodomia ou comer carne humana, quer bem entendam por eles todo pecado que vá, em geral, contra a lei natural. Se o entendem pelo primeiro modo, é preciso lhes replicar que os infiéis possam ser tão facilmente convencidos de que o homicídio ou o perjuro é tão ruim quanto o é a sodomia e, inclusive, até com mais clareza. Se o entendem, de modo geral, como pecado contra a lei natural, seria então, uma mera calúnia e fraude para perseguir os infiéis, pois é certo que entre os próprios cristãos há sempre certos pecados permitidos que vão contra a lei natural, como a fornicação ou a usura. Então, tantas sutilezas não fariam falta, senão que simplesmente bastaria dizer que é lícito perseguir a todos os infiéis. Porque é para se admirar que a fornicação seja permitida entre os cristãos e, sem embargo, precisamente por causa da fornicação dos infiéis seja lícito ocupar suas terras. Não há nenhum fundamento sólido para esta opinião. Fim.”<sup>342</sup>

As reações contrárias aos argumentos de Vitória inegavelmente partem de várias origens, dentro e fora da Igreja, porém, é certo que a repercussão para Carlos V foi por demais preocupante, a ponto de o próprio rei dirigir-se, por meio de carta, primeiro ao Prior de San Esteban de Salamanca ( o completo teor da

<sup>341</sup> Francisco de Vitoria. **De Indiis**, p. 115.

<sup>342</sup> Francisco de Vitoria. **De Indiis**, (Anexo) p. 116, “*Item cum dicunt quod possunt puniri pro peccatis contra naturam, vel peccatum contra naturam intelligent peccatum solum contra ordinem et inclinationem naturae, ut sodomia, esus cranium humanorum, vel generaliter contra legem naturae. Si primum, contra ita bene possunt convince quod homicidium est malum vel periurium sicut sodomia, immo clarius. Si autem generaliter pro peccato contra legem naturae, tunc est mera calumnia et fraus ad persequendum infidels. Nam certum est quod inter fideles semper sunt aliqua peccata etiam permissa contra legem naturae, ut fornication vel usura. Et sic non est opus tanta examination, sed absolute dicere quod licet bello persequi omnes infidels. Et mirum est quod fornication sit permissa inter christianos, tamen quod propter fornicationem infidelium liceat occupare terras eorum. Nihil est solidi fundamenti in hac opinione. Finis*”.

carta encontra-se em notas de rodapé, conforme o original escrito no século XVI), e, em seguida, por mais de uma vez, ao próprio Francisco de Vitoria.<sup>343</sup>

#### 4.9 Se é possível obrigar os infiéis à conversão

Conforme São Tomás há que se distinguir várias formas de infiéis. Isto porque alguns nem sequer ouviram falar da religião cristã, enquanto outros podem até ter pertencido a ela.<sup>344</sup>

Esta questão tem amplo alcance moral, segundo entendimento de Vitoria, mas também interessa de perto aos governos civis.<sup>345</sup> Recorda que S. Tomás, ao analisar a matéria que todos os demais teólogos analisam nos Comentários de Lombardo, afirma que os governantes nunca podem ser aqueles que empregam ameaças ou represálias para fazer com que os infiéis se tornem cristãos.<sup>346</sup> E, mais uma vez, remete-se a S. Paulo quando predica que o homem deve vir à fé cristã movido apenas pela sua vontade. Além disso, não se vê razão alguma para que o direito proíba a ausência de fé religiosa. Desta forma, continua: ...estos

---

<sup>343</sup> Archivo de Indias. Est. 139-I-9, años 1537-45, t. 19, folio 69. Carta de Carlos V al Prior de San Esteban de Salamanca.

*El Rey*

*Venerable padre Prior del monasterio de santisteban de la cibdat de Salamanca yo he sydo ynformado que algunos maestros religiosos de esa casa han puesto en platica y tratado en sus sermones y en repeticiones del derecho que nos tenemos a las yndias yslas e tierra firme del mar oceano y también de la fuerça y valor de las conpusiciones que con autoridad de nuestromuy santo padre se han hecho y hacen en estos reynos y porque de tratar de semejantes cosas sin nuestra sabiduría e sin primero nos abisar dello más de ser muy perjudicial y escandaloso podría traer grandes ynconvenientes en deservicio de Dios y desacato de la sede apostólica e bicario de christo e daño de nuestra Corona Real destes reynos, abemos acordado de vos encargar y por la presente vos encargamos y mandamos que luego sin dilación alguna llameis ante vos a los dichos maestros y religiosos que de lo susodicho o de qualquier cosa de ello ovieren tratado así en sermones como en repeticiones o en otra cualquier manera pública o secretamente y recibais dellos juramento para que declaren en que tiempos y lugares y ante que personas han tratado y afirmado lo susodicho asi en limpio como en minutas y memoriales, y si dello han dado copia a otras personas eclesiásticas o seglares; y lo que ansy declararen con las escripturas que dello tovierensin quedar en su poder ni de otra persona copia alguna; lo entregad por memoria firmada de vuestro nombre a fray niculás de santo tomás que para ello enbiamos para que lo traiga antes nos y lo mandemos ueer proueer cerca dello lo que convenga al servicio de dios y nuestro y mandarles eys de3 nuestra parte y vuestra que agora ni en tiempo alguno sin espresa licencia nuestra no traten ni prediquen ni disputen de lo susodicho ni hagan ymprimir escriptura alguna tocante a ello por que de lo contrario yo me terne por muy deservido y lo mandare proueer como la calidad del negocio lo requiere. De madrid a diez dias del mes de noviembre de mil e quinientos e treinta e nueve años. Yo el Rey. Refrendada de su mano.*

<sup>344</sup> Francisco de Vitoria. *Op. cit.*, p. 118.

<sup>345</sup> *Ibid.*, mesma página.

<sup>346</sup> *Ibid.*, p. 119.

*isleños, por tantos modos atrasados e incapazes de total discreción, no están obligados a más de lo que su natural entender determina.*<sup>347</sup>

Por outra parte, a fé cristã não pode ser simplesmente captada por estes povos pelo uso da razão natural, pois isso não seria suficiente para que fizessem a distinção e apontassem a sua preferência entre a fé cristã, a mosaica e a islâmica. É recorrente em Vitoria a profunda compreensão de que é dada ao homem a liberdade de consciência, para optar por uma determinada fé religiosa ou não. Sob o pálio de qualquer argumento possível, o pensador de Salamanca mantém-se firme em dizer: *...pues la fe anida en el alma. No basta bautizarlos pues nadie puede saber si aquel que se acerca al bautismo quiere recibirlo.*<sup>348</sup>

Ademais, destaca o pensador, qualquer forma de coação que fosse aplicada não garantiria que os bárbaros, de fato, ao realizarem as práticas cristãs, estivessem comprometidos espiritualmente com este culto.<sup>349</sup> Da mesma forma, põe em dúvida que tenha surtido algum efeito obrigar os muçulmanos a tornarem-se cristãos, quando a ordem era *convertirse o marcharse de España.*<sup>350</sup>

Na abordagem deste tema, tanto do aspecto geral quanto particular, Vitoria busca inspiração em Escoto, além das orientações de Santo Tomás:

“há que se responder que tais infieis não podem ser obrigados a converterem-se, pois humanamente isto não seria aceitável, em face das desordens que fatalmente ocorreriam, além de outras conseqüências sociais piores”.<sup>351</sup>

A questão relativa às crianças, filhos dos índios que eram batizados pelos padres espanhóis, se, ao atingirem o uso da razão, estariam obrigados a permanecer cristãos? Segundo Erasmo, deveriam seguir o seu livre arbítrio, permanecendo ou não cristãos, pois esta decisão deve ser desejada.<sup>352</sup> Entretanto, o pensamento de Vitoria contraria a posição do humanista holandês,

<sup>347</sup> Francisco de Vitoria. *Op. cit.*, pp. 119-120.

<sup>348</sup> *Ibid.* p. 122.

<sup>349</sup> *Ibid.*, mesma página.

<sup>350</sup> Francisco de Vitoria. **De Indiis**, p.123.

<sup>351</sup> *Ibid.*, p. mesma página.

<sup>352</sup> *Ibid.*, p. 124.

entendendo pela obrigatoriedade de os filhos seguirem a religião de seus pais, uma vez que estes tenham abraçado a fé cristã livremente.<sup>353</sup>

Vitoria, ao que parece, se manifesta contrário a qualquer idéia de mudança abrupta de fé religiosa, praticada em qualquer tempo e por quaisquer povos. Em outras passagens de *De Indiis*, depreende-se uma real preocupação com a permanência do indivíduo em seu grupo social de origem, ligado à prática dos seus costumes e às suas crenças.

Deve-se admitir que Vitoria, indiscutivelmente, representa a tendência humanista para o reconhecimento do homem na sua individualidade, além das suas realizações próprias e incomparáveis, sendo o Renascimento rico em exemplos. Todavia, sob vários aspectos e em circunstâncias diversas, a idéia da *polis*<sup>354</sup> como fator de coesão dos ideais do grupo, a prática religiosa como elemento de integração e a família como garantia de permanência organizada da espécie, ainda prevalecem no papel de modelo perfeito, até para explicar as razões de Estado e a interação própria do universalismo. Daí entender-se a posição de Vitoria contrária à de Erasmo, quanto à mudança da fé religiosa.

#### 4.10 Religião e Estado

Ao final da terceira parte de *De Indiis*, Vitoria trata especialmente de responder questões relativas às relações dos cristãos com os infiéis; observa-se, entretanto, uma certa dificuldade em encontrar respostas acerca da possibilidade de domínio dos infiéis sobre os cristãos. O que não se contesta é que, mais uma vez, se cruzam razão de Estado e religião nesta obra que engloba filosofia, direito, política e relações internacionais. Luciano Pereña explica quais são as

<sup>353</sup> Francisco de Vitoria. *Op. cit.*, p. 125.

<sup>354</sup> Lewis Hanke. Las teorías políticas de Bartolomé de Las Casas, p. 53. “*Cuando Las Casas se refiere al modo de vivir de los indios en aldeas (Política) toca de cerca el centro de los problemas políticos. Aunque los indios insulares no construyen grandes edificios, o importantes muralhas, o ciudades magníficas, viven agrupados en paz y Amistad, y unidos por Fuertes lazos de afecto, lo que llena el requisito más importante para la formación de un Estado perfecto y permanente. Las Casas cita, para apoyarse, el precepto de S. Agustín, que dice que la concordancia de voluntades es la base más importante de la ciudad perfecta (San Agustín. La Ciudad de Dios, lib. 15, cap. 8)*”.

motivações subjacentes, ou seja, porque é este o pensamento espanhol predominante no século XVI.

Considerando que as cruzadas da Idade Média desembocam nas guerras religiosas, e este fato constitui o ponto nevrálgico da política europeia dos tempos que se seguem, as próprias relações entre os Estados passam a ser orientadas por motivações religiosas.<sup>355</sup> Assim, a religião passou a ser também o fulcro da vida internacional, conforme complementa Pereña:

“Entre os dois conceitos de religião e de Estado, que determinaram a grande crise do Renascimento, foi se definindo uma nova elite que pressagiava outro rumo à política internacional. A justiça a serviço da comunidade dos povos se convertia em civilização cristã. Esta evolução teórica de religião à justiça, de Estado à comunidade internacional, se deveu ao esforço dos internacionalistas da Espanha Imperial”.<sup>356</sup>

Reconhece-se em Vitória, entretanto, um talento extraordinário para estruturar a idéia de trânsito da *res publica christiana* medieval ao moderno sistema europeu de Estados, quando opta por reconhecer a *totius orbe* como norma suprema, que se traduz no universalismo:

“O pressuposto deste universalismo não é outro senão a unidade do gênero humano que resulta da igualdade essencial dos homens e dos povos, tal como proclamam em trajetórias convergentes a antropologia estóica e a cristã, as quais se refere Vitória expressamente. A comunidade internacional universal é fruto da sociabilidade natural do homem, que não se detém nos limites de sua cidade ou de seu povo, senão que se estende à universalidade do gênero humano”.<sup>357</sup>

O grande obstáculo que se apresenta aos pensadores políticos do século XVI, é um entendimento, quase unânime, de que não há relação possível entre Estado e heresia - que é vista como uma espécie de corrupção. Isto porque a

<sup>355</sup> Luciano Pereña Vicente. **Estudio preliminar**, In: Francisco Suárez. **Guerra Intervención Paz Internacional**, p. 18.

<sup>356</sup> *Ibid.*, mesma página.

<sup>357</sup> Antonio Truyol. **Vitória en la perspectiva de nuestro tiempo**, In: Francisco de Vitória - *Relectio de Indiis: o Libertad de los Indios* - (Introducción), p. CXLVI.

religião é a base da justiça e significa a unidade da pátria. O príncipe herege ou cismático põe em risco o Estado e é um corruptor da República.<sup>358</sup>

Identifica-se, na voz de Vitoria, a angústia pessoal que lhe assoma ao espírito quando trata do tema, mais nitidamente visível na carta que envia ao P. Arcos sobre negócios das Índias, quando diz:

“E uns alegam ao Papa e dizem que vós sois cismático, porque pondeis dúvida naquilo que o Papa faz, e outros alegam ao Imperador que condenais a sua majestade e condenais as conquistas das Índias; e falam a quem os ouça e favoreça. E deste modo confesso meu enfraquecimento que finjo quanto posso para não romper com esta gente. Mas se eu pressagio constrangimento em responder categoricamente, ao fim digo o que sinto”.<sup>359</sup>

Lewis Hanke alerta para o fato de que o trato com os índios é, especialmente, uma questão espinhosa para a Espanha, desde que Colombo pôs seus pés no Novo Mundo.<sup>360</sup> Isto porque a legitimidade da posse das terras recém-descobertas repousa na importante Bula *Inter Coetera* de Alexandre VI, de 4 de maio de 1493, que dá aos reis de Castela direito ao território, mas lhes impõe um dever: estender os domínios do evangelho e trazer os pagãos ao rebanho de Cristo.<sup>361</sup>

A partir desse pressuposto político-religioso, devidamente sedimentado, atuará Francisco de Vitoria assumindo uma franca posição em favor dos povos sob domínio dos espanhóis. Destacadamente em *Relectio de Indiis* manifesta-se acerca da soberania dos povos indígenas, provocando, segundo Ruiz, de forma imediata uma revolução jurídica e legislativa que, ao longo do tempo, criará uma realidade social nova entre conquistadores e índios.<sup>362</sup> Desde logo, percebe-se

<sup>358</sup> Luciano Pereña Vicente. *In: Francisco Suárez, Guerra Intervención Paz Internacional* (Estudio Preliminar), p. 34.

<sup>359</sup> **Francisco de Vitoria. Relectio de Indiis:** O *Libertad* de los Indios, Apêndice I, pp.136-137. “Y los unos allegan al Papa, y dicen que sois cismático, porque pones duda en lo lo que el Papa hace; y los otros allegan al Emperador, que condenais a su magestad y condenais la conquista de las Indias; y hallan quien los oiga y favorezca. Itaque fateor infirmatem meam, que huyo quanto puedo de no romper con esta gente. Pero si omnímio cogor a responder categóricamente, al cabo digo lo que siento”.

<sup>360</sup> Lewis HANKE. *Las teorías políticas de Bartolomé de Las Casas*, p. 9.

<sup>361</sup> *Ibid.*, mesma página.

<sup>362</sup> Rafael Ruiz. *Francisco de Vitoria e os direitos dos índios americanos*, p. 183.

um fino pensamento universalista a inspirar o mestre de Salamanca, especialmente quando propugna pela prevalência do bem-comum como única forma de convívência pacífica entre os povos.

A despeito de todas as convenções, a idéia vitoriana da orbe como vida comunitária, bem-comum, *bonum commune totius orbis*, como norma suprema de uma ordem pacífica mundial prevalece, de fato, como perspectiva essencialmente universalista. Além disso, conforme leciona Truyol, o bem-comum particular de cada povo há de submeter-se ao bem-comum da orbe, por ser esta uma realidade superior àquela.<sup>363</sup> Nesta mesma perspectiva comunitária, o *ius communicationis* significa, em Vitoria, a idéia de justiça distributiva e de justiça social nas relações internacionais, porque busca a realização das exigências legítimas de cada povo em consonância com um ideal de justiça internacional.<sup>364</sup>

Para além das crenças religiosas, importa, substancialmente, a Francisco de Vitoria os direitos da pessoa humana, que sobrepuja questões de Estado, para localizar-se na universalidade transcendente da comunidade dos povos. Assim, os bárbaros devem ser defendidos a qualquer custo, independentemente de fé religiosa que professem ou de seus costumes ancestrais, o que acaba por forçar a coroa espanhola a criar um corpo jurídico especialmente para a América, o Direito Indiano. Assim, aos interesses da Igreja e dos reis da Espanha, opõe o mestre de Salamanca os direitos fundamentais dos povos indígenas.

E, finalmente, é em Vitoria que se localiza substancialmente a idéia de tutela do direito à vida e da liberdade na esfera de poder do Estado, e que, pela sua função social, deve protegê-los com leis justas e equitativas; todavia não é senhor absoluto da vida e da liberdade dos cidadãos, nem tampouco a Igreja poderia tomar a si este poder, simplesmente porque não há título legítimo que o justifique.

---

<sup>363</sup> Antonio Truyol *In: Francisco de Vitoria, De Indiis*. (Introducción), p. CXLVIII.

<sup>364</sup> *Ibid.*, p.CXLIX.

Todo homem tem direito de exigir do Estado garantia jurídica para desfrutar uma vida pacífica e tranqüila, além disso, a proteção do direito à vida não pode ser esquecida pela comunidade internacional, tratando-se, neste caso, de um direito universal. Portanto, à luz da conquista da América, Vitoria elabora a tese da liberdade – o poder político não pode se constituir em barreira aos direitos inalienáveis da pessoa humana.

Pereña fala muito bem sobre um natural desdobramento deste pensamento revolucionário plantado por Vitoria:

“As suas teses manter-se-ão vivas nos seus alunos e discípulos, muitos dos quais ocuparão cargos de relevância tanto nas universidades espanholas quanto nas americanas; tanto na vida acadêmica quanto na vida política; de maneira que pouco mais de trinta anos depois de sua *De Indiis*, o procurador geral dos índios, Francisco Falcón, no II Concílio Provincial de Lima, apresentou sua *Representación*, em que perfilava, seguindo os rumos de Vitoria, a saída jurídica para a conquista americana: um acordo de protetorado entre os dois povos soberanos, os índios e os espanhóis”.

<sup>365</sup>

---

<sup>365</sup> Luciano Pereña. Carta Magna, p. 269, *apud* Rafael Ruiz. **Francisco de Vitoria e os direitos dos índios americanos**, p. 183.

## CAPÍTULO V

### 5 *JUS GENTIUM* COMO DIREITO À PAZ

A idéia vitoriana de *communitas orbis*, ou seja, uma sociedade de Repúblicas ou Estados soberanos, igualmente livres e independentes – que será retomada por Suárez e Molina, mais tarde – é considerada verdadeiramente revolucionária para o seu tempo; (...) *sujeitos externamente a um mesmo direito das gentes e internamente às leis constitucionais que eles mesmos se derem.*<sup>366</sup>

Vitoria, em suas *Relectiones*, consegue, de fato, sedimentar a idéia de um direito que regule, além das relações entre os indivíduos, as relações entre os povos e as nações – *inter gentes* -, baseado no direito de comunicação e nos princípios de solidariedade e liberdade<sup>367</sup>, conforme se destacou no capítulo anterior, quando do comentário de *De Indiis (ius naturalis societatis et communicationis)*.

Em *De potestate civili*, Vitoria afirma que o poder da República está constituído por Deus e pelo direito natural, todavia considera que o *gênero humano tem o direito de eleger um só monarca antes de fazer a divisão em vários principados. Logo, poderá também retirá-lo, já que este poder, sendo de direito natural não cessa.*<sup>368</sup>

---

<sup>366</sup> Francisco de Vitoria, *apud* Luigi Ferrajoli. **A soberania no mundo moderno**, p. 7.

<sup>367</sup> Javier Hervada. **Historia de la Ciencia del Derecho Natural**, p. 220.

<sup>368</sup> Francisco de Vitoria. **De la Potestad Civil**, p. 47.

Observe-se, entretanto, que todo o “orbe” forma uma “República”, e disto se infere que o “direito das gentes”, na concepção vitoriana, não só possui força pelo pacto realizado entre os homens, senão que detém, intrinsecamente, verdadeira força de norma internacional imperativa – *jus cogens*.<sup>369</sup> A partir do direito natural, Vitoria implanta regras fixas de direito internacional, ou seja, converte o pragmatismo de suas concepções doutrinárias em regras jurídicas expressas em âmbito internacional.<sup>370</sup> É inegável que, pela observação da natureza, não se chega à composição de regras, e, tampouco, a soluções fixas, o que sugere, em dado momento, uma considerável distância tanto de Santo Tomás quanto de Aristóteles.<sup>371</sup>

Suárez, por sua vez, não nega a existência de uma “comunidade de potências” cujos princípios são os mesmos do *direito das gentes*, base indispensável, quando se intente realizar a sociedade contratual de nações. Assim, se harmonizam a unidade de conjunto e a individualidade das partes. Cada indivíduo tem, por sua própria natureza, por suas faculdades, a virtude inicial para compor ou formar a comunidade perfeita. Todavia, há que se harmonizar e dar coesão a esses membros, dirigindo-os a um fim que a todos interessa: o bem-comum.<sup>372</sup>

Com idênticos direitos e deveres, todos os Estados convivem com o direito à sua independência e o dever de respeitar a independência dos outros. A soberania limita a própria soberania. O direito é o princípio absoluto que a determina - só em função do direito, a soberania encontra subsistência.<sup>373</sup>

## 5.1 Pacificando a conquista

Considerando a complexidade que envolve o descobrimento da América, mais importância se confere ao pensamento de Vitoria, em seus vinte

<sup>369</sup> Luigi Ferrajoli. *Op. cit.*, p. 9.

<sup>370</sup> Michel Villey. **Formação do Pensamento Jurídico Moderno**, pp. 385-386.

<sup>371</sup> *Ibid.*, p. 386.

<sup>372</sup> Ignacio Gomes Robledo. **El origen Del Poder Político según Francisco Suárez**, pp. 61-62.

<sup>373</sup> Vicente Beltrán de Heredia. *Los Orígenes de la Universidad de Salamanca*, p. 103.

anos de docência universitária, somado ao de seus seguidores, importantes humanistas, quanto à formação do direito internacional, a partir da Universidade de Salamanca, posicionando-se cada um deles, doutrinariamente com independência e rara capacidade de argumentação jurídica, especialmente, quanto ao tema da conquista.

Considere-se, neste complexo terreno da conquista dos territórios americanos, um fato importantíssimo que foi a consciência de superioridade do europeu frente aos aborígenes. Os europeus ignoraram qualquer possibilidade de conservar ou assimilar culturas autoctenes mesmo que estas já contassem com milênios de existência. Ao contrário, os índios é que foram impelidos a adaptar-se a uma cultura multiforme trazida diretamente da Europa para dentro de suas vidas. Tal processo foi tão desestruturante para estas culturas que mesmo após a fase da conquista elas não conseguiram recobrar a plenitude de seus costumes e tradições.

Destaque-se que a Bula *Inter coetera – por la que se reconoce el hecho del descubrimiento de unos territorios desconocidos habitados por infieles* – conforme Molinero, pretende apenas delimitar as respectivas áreas de atividade evangelizadora e dirimir as disputas entre espanhóis e portugueses, porém os espanhóis a interpretam como uma atribuição solene de soberania sobre os territórios recém-descobertos<sup>374</sup> (*lo testificaría nada menos que el codicilo del testamento de la reina Isabel de Castilla de 1504*). Deste modo, a partir de 1496, se considera implantada a soberania em toda a ilha *Española* e aí se constrói a nova capital, a cidade de *Santo Domingo*.<sup>375</sup>

Santillán esclarece que, ao ser descoberto o novo mundo, a Espanha improvisa um sistema de governo e administração dos novos domínios,

---

<sup>374</sup> Joseph Höffner. **Colonialismo e Evangelho: Ética do colonialismo espanhol no século de ouro**, pp. 200-201. “a Bula *Inter Coetera* de 4 de maio de 1493, foi interpretada erroneamente como uma Bula de doação, deslocando-se, assim, do âmbito do direito público para o âmbito do direito privado. (...) 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 se tratava praticamente de um reconhecimento em nível internacional, pelo Papa, na qualidade de chefe supremo da cristandade, na posse de territórios já de fato ocupados”.

<sup>375</sup> Marcelino Rodríguez Molinero. **La Doctrina Colonial de Francisco de Vitoria o el Derecho de la Paz e de la Guerra**, p. 29.

nomeando funcionários para postos similares aos que havia em *Castilla*.<sup>376</sup> Na *Capitulación* de Colombo com os reis de Espanha, lhe é outorgado o título de almirante e *adelantado*, o que significa dizer que deve expandir os domínios de *Castilla* e garantir a preservação das novas fronteiras do reino a qualquer custo. Os *adelantados* foram os primeiros altos funcionários do governo da América, na própria América, e desaparecem quando se dá por terminada a conquista e se inicia o processo de colonização propriamente dito.<sup>377</sup>

Em virtude da falta de recursos para tocar o empreendimento, os reis atribuem a outras pessoas a dispendiosa tarefa da sua implementação e efetivação, mediante concessões e compromissos enumerados nas *Capitulaciones* - assim se denominam, porque os documentos se dividem em capítulos. Aquelas que se destinam à conquista da América contêm a licença ou permissão para dar seqüência à ocupação do território, além dos deveres do titular da mesma, tais como: organização da expedição, fundação de cidades entre outros requisitos, e, por fim, os benefícios que se obtêm em troca. Os benefícios consistem em títulos nobiliárquicos, terras, honras, parte da riqueza obtida etc.<sup>378</sup>

Os *adelantados* custeiam os gastos das expedições e estão obrigados a fundar um certo número de cidades e fortalezas, têm poder para instituir o primeiro *cabildo*, repartir as terras e índios em *encomiendas* e ditar *ordenanzas de gobierno*. A missão dos primeiros *adelantados* se subsume na imensa tarefa de construção de um Império espanhol no Novo Mundo. Facilmente é possível identificar-se, mediante as evidências que se apresentam, que a grande aventura da conquista se desenvolve no âmago da dicotomia público-privada.

Bruit resume, basicamente, a problemática da conquista ao confronto entre dois princípios que marcam, de forma indelével, o processo de dominação das Índias:

---

<sup>376</sup> Diego Abade de Santillan. **Historia institucional argentina**, p. 39.

<sup>377</sup> *Ibid.*, mesma página.

<sup>378</sup> *Ibid.*, p. 40.

“(...) o princípio do Estado legalista e burocrático contra o princípio do senhorio patrimonial, derivado do caráter privado da conquista. No nível da repartição dos índios, o antagonismo traduziu-se em uma apropriação estatal do trabalho indígena, que o rei podia ceder provisoriamente como uma regalia, ou uma apropriação privada, ou serviço senhorial. (...) O desenvolvimento do senhorio constitui um dos fenômenos mais significativos do século XVI americano. E o Estado hispânico teve de esforçar-se ao máximo para limitar seus efeitos numa região que reunia todas as condições para o seu florescimento, isto é, abundância de mão-de-obra, o individualismo dos conquistadores, o caráter privado das empresas de conquista, a cobiça pelo ouro e a própria legislação que regulou as relações entre o Estado e seus súditos americanos e que oscilou de acordo com as condições e circunstâncias que foram aparecendo”.<sup>379</sup>

## 5.2 *Plus Ultra: Más allá* – A expansão do Império

A divisa *Plus Ultra* foi pensada para Carlos V pelo humanista milanês Luigi Marliano. O significado deste lema, que se encontrava nas colunas de Hércules como *Non Plus Ultra* – pois ali se localizava a última fronteira – passa a figurar no escudo de armas da Espanha como um convite a abrir fronteiras, com um significado totalmente contrário a qualquer gênero de provincianismo ou nacionalismo.<sup>380</sup>

O que se sabe é que Carlos V quando recebe, em 6 de julho de 1519, o anúncio de sua eleição como Imperador do Sacro Império Romano Germânico, considerado herdeiro dessa forma política pagã que aglutinava a antiga *Romania*, declara, em seu primeiro discurso, que ele não era apenas um Rei “como os demais”. Seguidamente demonstra que *ahora vino el Imperio a buscar el Emperador a España, y nuestro Rey de España es hecho, por la gracia de Dios, Rey de romanos y Emperador del mundo*.<sup>381</sup>

<sup>379</sup> Héctor Hernan Bruit. **Bartolomé de Las Casas e a Simulação dos Vencidos**, pp. 21-22.

<sup>380</sup> Enrique Gonzalez. **El Renacimiento del Iluminismo**, p. 53.

<sup>381</sup> *Ibid.*, p. 54.

É fato que os humanistas europeus, *aliquo modo*, sentem, naquele momento, uma grande admiração pelo Imperador renascentista Carlos V; esperam que ele finalmente possa realizar uma comunidade de todo o orbe, uma nova *Pax Romana*.<sup>382</sup> Especialmente Erasmo dirige-se, algumas vezes, ao Imperador Carlos V e deseja *que Deus lhe conceda sabedoria para conduzir cada vez melhor o seu governo*, há registros de que se desenvolve entre eles uma simpatia mútua.

A *Universitas Christiana* não foi inventada por Carlos V, antes se trata de uma noção amadurecida e antiga, rica em conteúdo moral, estranha por completo ao pensamento atual. O imperador era concebido como uma pessoa única, um supremo hierarca temporal do mundo cristão do ocidente sob a nítida influência do pensamento de Santo Agostinho, sobretudo em *Cidade de Deus*, quando havia surgido a idéia de um *Sacrum Imperium*, como continuação do Império Romano.<sup>383</sup>

A grande questão que se apresenta é, propriamente, quanto à “autoridade universal do Imperador” sobre os territórios recém-descobertos e seus autóctones. Neste sentido, a resposta de Vitoria é de que a primeira coisa a ser convalidada é o próprio fundamento desta mesma autoridade. Por direito natural, não se justifica tal autoridade tendo em vista que o homem é livre por natureza. Procede por direito divino? Não, tampouco, já que as palavras de Jesus são de que o seu reino não é desse mundo. Teria sido autorizado por direito humano? Em tal caso, diz Vitoria, justifique-se o Imperador quanto à outorga deste direito.<sup>384</sup>

Assim como Vitoria, Vasquez de Menchaca se lança com reconhecida capacidade dialética, frente a poderosos apologistas, em busca dos fundamentos da idéia imperial: Quais são as suas idéias construtivas?

---

<sup>382</sup> Enrique Gonzalez. *El Renacimiento del Iluminismo*, p. 55.

<sup>383</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>384</sup> Xavier Bóveda. *Humanismo Espanhol: significación histórica y cultural de España*, pp. 43-44.

Aportam-se várias e possíveis respostas, das quais a que parece mais próxima daquilo que se consegue apreender até o momento é a de que se trata de uma tendência de transposição entre dois mundos:

“(...) um que nasce e outro que declina; ânsia de acoplar em um conjunto harmônico o que à primeira vista parece inadaptável, a saber, a concepção jurídico-romana de *Imperium* dos juristas e o perfil aristotélico-tomista de Estado enquanto unidade autárquica, que não exclui, antes bem admite, a coexistência de uma pluralidade de Estados, cada um dos quais é uma comunidade ‘*perfecta et per se sufficiens*’.”<sup>385</sup>

Para Menchaca, o mundo sem Imperador seria um campo de luta sem fim; o monarca universal é necessário à tranqüilidade do mundo.<sup>386</sup> A realização da idéia imperial está diretamente vinculada à idéia de virtude e de justiça. Portanto, a sedimentação do Império representa para a Espanha a possibilidade de obtenção da *pax perennis*.

Robert Blakey descreve muito bem o desenvolvimento de uma teoria política importante na Espanha do século XVI, a partir da escola neoclássica, em resposta ao grande desafio do Império:

“Não houve país na Europa em que a política, considerada como ciência, tenha sofrido uma investigação e um cuidado mais geral do que na Espanha... Encontramos nela muitos tratados elaborados sobre princípios abstratos de governo, que revelam liberdade de pesquisa e um grau de talento e sabedoria que engrandecem um país e, em nenhuma parte, a especulação humana tem se manifestado com mais habilidade lógica, e com maior capacidade em unir e aplicar os princípios gerais que nos trabalhos científicos dos espanhóis sobre política e jurisprudência... O descobrimento do continente americano exigiu novos princípios de ciência administrativa e direito territorial. Encontramos, tanto na Espanha quanto em Portugal, vários trabalhos sobre assuntos coloniais, que abarcam todo o relacionamento com

<sup>385</sup> Camilo Barcia Trelles. **Vasquez de Menchaca – Sus teorías internacionales: 1512-1569**, p. 35.

<sup>386</sup> *Ibid.*, p. 51.

a administração civil e militar dos recém- criados governos do Oeste, e todos aqueles princípios gerais de política que as Metrôpoles entendiam que era vantajoso estabelecer em seus territórios coloniais”.<sup>387</sup>

A propósito da expansão colonial e da idéia de formação do “Império”, experiência semelhante vivida em Portugal e citado acima por Robert Blakey, Miguel Reale oferece significativas reflexões:

“O especial sentido que a idéia de Razão de Estado adquire no plano da política exterior, em virtude dos descobrimentos marítimos e da expansão colonial, resulta de circunstâncias históricas peculiares àquele povo, integrado, na era do Humanismo e do Renascimento (talvez fosse mais rigoroso dizer: do seu ‘Renascimento humanístico’), numa *comunidade concreta*, modelada pelo ideal bipolar da Fé e do Império, tal como se reflete em obras literárias que atingem sua máxima expressão com Gil Vicente e Camões.(...) O imperialismo como *cruzada* é uma característica do mundo ibérico, e notadamente do português, dele resultando um ideal comunitário incompatível com as estruturas e hierarquias feudais”.

Todavia são as idéias de inquietude por justiça, que povoam o imaginário dos humanistas espanhóis do século XVI, diante da própria e inusitada experiência espanhola na América, além do amadurecimento jurídico-filosófico em que se encontram, inquestionavelmente, naquele momento, os centros de saber da “Espanha Imperial”, que preparam o amálgama perfeito para as teorias que se sucedem.

O fato de que a Coroa tenha aceitado a obrigação de cristianizar as Índias (Bulas de Alexandre VI e Julio II) conduz tanto à formação de uma teoria de Império, quanto à de uma política colonial que seja adequada. O Conselho das Índias se constitui no principal organismo administrativo do governo na América, mas não responde às questões de ordem jurídica e tampouco políticas que se apresentam a cada momento, tais como: Que direitos políticos e econômicos deveria gozar a Espanha por seu domínio? São os índios seres racionais? E, se de fato são racionais, que direitos possuem? Em que circunstâncias os índios

---

<sup>387</sup> Robert Blakey. *History of Political Literature*, *apud* Lewis Hanke: *La Lucha Española por la Justicia en la Conquista de América*, p. 77.

poderiam trabalhar para os espanhóis? Em que circunstâncias poderiam os espanhóis lutar contra eles uma guerra justa?<sup>388</sup>

### 5.3 A resposta nas teorias políticas de Francisco Suárez

A palavra Estado, propriamente, com seu significado de corpo político de uma Nação não existe no vocabulário de Suárez. É comum, nesta época, entender-se por Estado a ordem, classe, hierarquia, ou mesmo lugares, *pueblos* que estavam submetidos ao domínio de um determinado senhor. Quando pretende aplicar o significado daquilo que compreendemos hoje por Estado, Suárez se utiliza da palavra República, adotando o sentido de comunidade perfeita – defendido por Vitoria.<sup>389</sup>

Quanto à Espanha, Suárez está convicto de que se constitui em um Império a serviço da Religião, da justiça e da civilização. Sua teoria, consoante Pereña, que realiza um primoroso estudo preliminar em sua obra sobre o direito de guerra, historicamente está vinculada aos momentos mais importantes do Império espanhol.<sup>390</sup>

As teses de Francisco Suárez se alimentam, em grande parte, nos pensamentos de Vitoria, Domingo de Soto e Domingo Báñez - o Papa pode repartir as províncias dos infiéis entre os príncipes católicos e enviar predicadores a essas províncias. Justifica-se a afirmativa, portanto, de que existe uma investidura papal em relação aos reis da Espanha quanto à defesa da fé. A guerra, por conseguinte, tem uma função imperial.

<sup>388</sup> Lewis Hanke. *Op. cit.*, pp. 16-17.

<sup>389</sup> José M. Gallegos Rocafful. **La Doctrina Política del P. Francisco Suárez**, p. 31.

<sup>390</sup> Luciano Pereña Vicente. *In: Francisco Suárez Guerra Intervención Paz Internacional* (Estudio Preliminar), pp. 10-11.

Na introdução de *Guerra Intervención Paz Internacional*, Suárez apresenta a seguinte definição: *La lucha exterior que se opone a la paz externa se llama propriamente guerra, quando se trava entre dois soberanos o Entre dos Estados.*<sup>391</sup>

Para o discípulo de Vitoria, toda guerra injusta implica em crime. Portanto, o Estado que é injusto adquire total responsabilidade e o dever de sanção perante a sociedade por haver rompido a paz entre os povos. O crime afeta ao Estado enquanto Estado, e este é responsável, em virtude da justiça comutativa, que o obriga a reparar os danos causados ao Estado injustamente atacado, em virtude do bem-comum dos povos – razão de paz-, que exige uma sanção para satisfazer a sociedade.

Consagram-se, a partir deste entendimento no plano internacional, os princípios do “bem-comum”, que impõem, muitas vezes, o sacrifício do bem particular, além do princípio da “solidariedade” política, que representa o último fundamento da responsabilidade coletiva em função de um bem superior: a garantia da paz internacional.<sup>392</sup>

“Muitas vezes é necessário que o Estado faça a guerra para evitar a injustiça e reprimir os inimigos perversos; pois, sem isto os Estados não poderiam viver em paz”.<sup>393</sup> Suárez localiza o direito à guerra no âmbito do direito natural, e afirma:

“Está permitida a guerra por direito natural e, em consequência, também pela lei evangélica, que em nada derroga o direito natural, nem contém novos preceitos divinos, à exceção daqueles que se referem à fé e aos sacramentos. É ridículo, portanto, o que diz Lutero que não é lícito resistir ao castigo divino. Deus não quer estes males, senão que os permite, logo não proíbe que sejam rechaçados com toda justiça”.<sup>394</sup>

---

<sup>391</sup> Francisco Suárez. *Guerra Intervención Paz Internacional*, p. 2.

<sup>392</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>393</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>394</sup> *Ibid.*, p. 57.

Devem-se, portanto, cumprir algumas condições que assegurem a licitude da guerra, ou, que a guerra se faça licitamente, diz Suárez, e apresenta três pressupostos:

“primeiro, o poder legítimo para se fazer a guerra; segundo uma causa justa ou um título jurídico; terceiro, que se observe um modo digno e a eqüidade para dar início à luta, durante as hostilidades e depois da vitória. Pois, ainda que a guerra não seja intrinsecamente má, é um desses negócios que, muitas vezes, chegam a ser imorais, além de carregarem muitos males consigo. Por esta razão, são necessárias muitas circunstâncias para que uma guerra seja considerada justa”.<sup>395</sup>

A questão seguinte que se apresenta é: Quem tem poder legítimo para declarar a guerra? A primeira conclusão do *Doctor eximius* demonstra que, “por direito natural, têm poder legítimo para declarar a guerra o soberano que não tem superior no plano temporal, ou a República, que se reservou semelhante jurisdição para si”.<sup>396</sup>

A teoria de Suárez sinaliza, de forma incontroversa, que aquele que declara a guerra *realiza também a função da soberania; a ele incumbe, de uma maneira especial, a defesa do Estado e o poder de império sobre os príncipes inferiores*.<sup>397</sup>

Com efeito, a faculdade para declarar a guerra constitui um poder de jurisdição, e, segundo Suárez, seu exercício pertence à “justiça vindicativa”, tão necessária ao Estado para castigar aos malfeitores.

---

<sup>395</sup> Francisco Suárez. **Guerra Intervención Paz Internacional**, pp. 57-58.

<sup>396</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>397</sup> *Ibid.*, pp. 59-60.

Esta vingança não pode ser reclamada diante de um outro juiz, pois o príncipe de quem falamos não tem superior no plano temporal.<sup>398</sup>

Quanto à possibilidade de o povo declarar a guerra, esclarece Suárez:

“Somente há que se sublinhar uma peculiaridade do regime monárquico. A comunidade que transferiu todo seu poder a uma pessoa determinada não pode declarar a guerra sem a aprovação de seu rei. Não tem o poder de soberania, a não ser que o soberano seja tão negligente em vingar e defender o Estado que, em razão disso, esteja expondo a perigos gravíssimos o interesse público; nesse caso, poderia a República fazer a vingança por si mesma, e privar o soberano da autoridade de declarar a guerra, porque se crê que “o corpo político retém sempre este poder” (destaque meu), caso o príncipe falte ao seu dever”.<sup>399</sup>

<sup>398</sup> Francisco Suárez. **Guerra Intervención Paz Internacional**, p. 60.

Observe-se, por importante, que as reflexões feitas por Suárez quanto ao “corpo político”, em *Guerra Intervención. Paz Internacional* como de resto em outras obras suas, mais da vez, se confrontam, com a afirmação de Michel Villey, em referência feita ao pensador espanhol, em *A Formação do Pensamento Jurídico Moderno*, (página 417 - obra citada na bibliografia da Dissertação), quando afirma:“(…) toda a sua doutrina política é decididamente autoritária. Ele, sem dúvida, permanece vinculado, ao contrário dos fundadores do protestantismo, à doutrina escolástica no que concerne à proveniência do poder, bem como do tipo de regime, vem originariamente do povo. A autoridade procede de Deus por intermédio do povo: *a Deo per populum*. Ela nasce de um contrato social, que, às vezes, comporta (sobretudo na Inglaterra, mas também na Espanha) limitações substanciais ao poder real. Com ressalva, contudo, de que para a maioria dos teólogos espanhóis (e esta continuará sendo a doutrina de Grócio, que deve muito a eles), o consentimento originário é dado de uma vez por todas; ele vincula o povo para sempre e não funda nenhum direito de ‘revolta’. De uma vez por todas, por ocasião da fundação da *polis*, o povo conferiu ao rei e à dinastia real o poder sobre o temporal (...).

Além de Suárez e Molina, em suas obras, igualmente Vitoria, em *De Indis*, admite o direito de ‘revolta’, ao contrário do que afirma Villey na obra citada. (...) Ainda Vitoria, quanto à declaração de guerra, entende que a decisão não pode ficar apenas ao arbítrio do rei: “*Ergo non ex sola sententia regis, immo nec sententia paucorum, sed multorum et sapientium et proborum debet geri bellum*”(De iure belli, num. 2).

Contrariando, uma vez mais, a posição de Villey, na última parte de *Defensio Fidei*, Suárez aborda o tema das limitações do poder público e do direito que tem o povo de resistir ao tirano (*Defensio Fidei*, 3,21,4), Em *De Legibus*, refere-se ao governante como um ser contingente e limitado em seus juízos práticos, o mesmo ocorrendo com os especulativos, que procedem de faculdades medidas e minguadas”*El legislador humano, en efecto, no tiene, como Dios una voluntad perfecta (indefectible) y por lo mismo, en cuanto de sí depende, y de echo puede (con posibilidad física) mandar cosas injustas, como es claro. Pero no por eso tiene potestad para obligar por medio de órdenes inicuas; y por tanto aunque mande cosas injustas, el tal mandato no es ley, ni tiene eficacia, ni fuerza de obligar*”, apud ROBLEDOS, *Op. cit.*, p. 29.

Diego Cavarrubias, também chamado de Bartolo espanhol, da mesma forma definiu o poder da República como superior ao do Rei. O poder real se estabelecia por livre eleição do povo e o Rei não podia abusar dele sem se tornar um tirano. Além de Cavarrubias, Bartolomé Felipe, Furio Ceriol, Domingo de Soto, Fox Morcillo, Luis de Molina e Suárez, sustentaram todos que o Rei deve observar e obedecer às leis. Se ordena algo injusto, ou contrário aos mandamentos de Deus, não há de ser obedecido. O Rei deve governar de acordo com os desejos do povo, levando em consideração o seu bem-estar. (Mary MADDEN. *Political Theory*, apud Lewis RANKE. *Las Teorías Políticas de Bartolomé de Las Casas*, p. 31).

Outro argumento, contrário à afirmação de Villey, vem de Heredia quando afirma; *El derecho a la rebeldia contra el tirano, defendido unicamente por todos los maestros de Salamanca, no es más que la defensa del derecho de la libertad. (...) Miguel Palacios ha dado un paso mais decisivo para a libertad política: El origen democrático de todo poder político, y su función también democrática como servicio del pueblo, aseguran la libertad política.*(Beltrán de HEREDIA. *Los orígenes de la Universidad de Salamanca* p. 105).

<sup>399</sup> Francisco Suárez. **Guerra Intervención Paz Internacional**, p. 60.

Mas, que é uma República perfeita? E quem é o soberano? Aqui Suárez reafirma o conceito de soberania fundado no exercício pleno da “jurisdição”, argumentando que se enganam os canonistas quando dizem que só o Império é soberano, especialmente no que diz respeito à guerra. “Ainda que o Imperador goze de maior dignidade, não tem jurisdição nem domínio sobre os reis; quiçá possua sobre alguns príncipes da Germânia”.<sup>400</sup> A solução deste dilema está na classe de “jurisdição” que possui cada príncipe ou Estado.<sup>401</sup>

Entenda-se que, para Suárez, uma jurisdição soberana está concentrada na figura do príncipe que a exerce, ou no Estado onde se localiza o Tribunal, ante o qual terminam todos os litígios sem apelação possível a outro Tribunal Superior. Todavia, quando é possível uma apelação a algum Tribunal Superior, denota-se que o principado não é perfeito, porque a apelação é um ato de inferior para superior.<sup>402</sup>

Quanto aos príncipes cristãos, Suárez, bem como Vitoria, insiste em que o Sumo Pontífice não tem poder direto sobre eles. Cita Domingo de Soto quando afirma que são raras as guerras entre cristãos, em face de estes possuírem meios mais fáceis de resolução dos conflitos. Porém, ambos os pensadores convergem para a convicção de que, em caso de guerra, o Papa não se interpõe, na maioria das vezes, porque ocasionaria mais males do que benefícios. Por isso, faz sentido que um príncipe cristão não necessite ouvir a opinião do Papa quanto à declaração de guerra ou acordo de paz, pois estes atos estão nitidamente concentrados no domínio temporal.<sup>403</sup>

Contudo, a grande questão ainda resta sem a devida resposta: *Cuáles son los títulos justos de guerra según la razón natural?* Suárez apresenta a seguinte inferência, anterior à sua primeira conclusão:

---

<sup>400</sup> Francisco Suárez. **Guerra Intervención Paz Internacional**, p. 62.

<sup>401</sup> *Ibid.*, pp. 62-63.

<sup>402</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>403</sup> *Ibid.*, pp. 63-64.

“Creyeron los gentiles que los derechos de los reinos estaban basados en la fuerza de las armas, y que estaba permitido declarar la guerra sólo para adquirir prestigio y riqueza. Esta tesis es totalmente absurda aun desde el punto de vista de la razón natural.”<sup>404</sup>

*Nenhuma guerra pode ser justa, se não existe uma causa legítima e necessária*, aqui está a essência da primeira conclusão de Suárez quanto ao direito de guerra. Todavia, a justa e suficiente “razão de guerra” deve ser entendida como uma grave injúria já consumada e que não poderá ser vingada ou reparada de outra maneira. Esta doutrina é comum a todos os teólogos e tem sua origem no Decreto de Graciano.<sup>405</sup> Diego Cavarrubias recorre à mesma fonte em sua *Relección sobre a guerra*.

Portanto, é lícita a guerra, para que o Estado possa defender-se e, o mais importante, conservar a “integridade de seus direitos”. Do contrário estaria em perigo o próprio gênero humano, em razão dos assassinatos e danos materiais que se seguiriam. *Logo, se desaparece esta causa, desaparecerá a justiça da guerra.*<sup>406</sup>

Alerta o humanista para o ponto mais importante: *No es suficiente una causa cualquiera para justificar la guerra, sino solamente la causa que es grave y proporcionada a los daños de la guerra.*<sup>407</sup> Sucede que, às vezes, uma injúria que possa parecer leve, em realidade é grave, se consideradas todas as circunstâncias que a rodeiam. Neste caso, o Estado, pouco a pouco, é tomado por graves distúrbios e outros males sem conta. Suárez faz referências a várias espécies de injúrias que seriam causa de uma declaração de guerra justa, entretanto, em determinada altura de sua obra, procura agrupá-las em três tópicos:

“Primeiro, quando um príncipe se apodera das propriedades de outro e não quer restituí-las. Segundo, quando sem causa razoável nega os direitos comuns das gentes, como o direito de trânsito pela via pública ou o comércio

<sup>404</sup> Francisco Suárez. *Guerra Intervención Paz Internacional*. p. 75.

<sup>405</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>406</sup> *Ibid.*, mesma página.

<sup>407</sup> *Ibid.*, mesma página.

internacional. Terceiro, uma grave injúria quanto à reputação e a honra. Também são causas suficientes de guerra quando essas injúrias são desferidas contra o soberano ou aos seus súditos, pois o príncipe é o guardião do Estado e de seus cidadãos”.<sup>408</sup>

Para se conservar a paz dentro do Estado, é necessário um poder legítimo que aplique o castigo a toda a espécie de delito. Assim, e da mesma forma, diz Suárez, para que os povos vivam em paz deve existir *en el orbe* esse poder para castigar as injúrias cometidas de um Estado para o outro.<sup>409</sup> Porém, *este poder no reside en ningún superior, pues nosotros suponemos que no existe ninguno...*<sup>410</sup>

#### 5.4 *Jus gentium* - direito natural ou positivo

Recaséns Siches considera o conjunto da obra de Suárez como uma demonstração do momento mais maduro da “filosofia escolástica”.<sup>411</sup> Assim, quando se ocupa da elaboração de uma teoria sobre a imutabilidade do direito natural, o faz voltada para o entendimento de que, embora a raiz do direito natural seja invariável, os preceitos que dele se derivam *cambian a tenor de la diversidad de circunstancias y al ritmo del desarrollo histórico. Es decir, lo que hace es fundamentar un Derecho natural de raiz perene y absoluta pero de contenido variable.*<sup>412</sup>

Ou seja, Suárez não se afasta de princípios racionais eternos, de valor absoluto para toda e qualquer conduta, senão afirma que estes princípios têm um caráter de diretrizes generalíssimas, que, por si mesmas, não constituem normas diretamente aplicáveis à regulamentação de uma sociedade. Há, entretanto, matérias sobre as quais o direito natural impõe uma única solução – são aquelas que afetam diretamente a dignidade da pessoa humana e a liberdade, a segunda condicionada à primeira.<sup>413</sup>

<sup>408</sup> Francisco Suárez. **Guerra Intervención Paz Internacional**, p. 76.

<sup>409</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>410</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>411</sup> Luis Recaséns Siches. **Tratado General de Filosofía del Derecho**, p. 430.

<sup>412</sup> *Ibid.*, mesma página.

<sup>413</sup> *Ibid.*, mesma página.

Quando Suárez formula suas teorias acerca de uma comunidade internacional voltada para a paz, no dizer de Robledo, uma “comunidade de potências”, entende que deva fundar-se no *direito das gentes*, como base necessária para a realização de uma sociedade contratual de nações.<sup>414</sup>

“(…) ainda que a universalidade dos homens nunca tenha sido congregada em um corpo político; senão dividida em várias comunidades; contudo, para que aquelas comunidades pudessem ajudar-se mutuamente e conservar entre si a justiça e a paz (o que era necessário para o bem do universo) foi necessário que observassem entre si alguns direitos comuns, por uma espécie de pacto ou consentimento mútuo; é isto, que se denomina direito das gentes, introduzidos pela tradição e pelo costume, porém por uma constituição escrita”.<sup>415</sup>

Por esta razão, Copleston interpreta que *jus gentium* para Suárez é diferente de “direito natural”.<sup>416</sup> A distinção está no fato de que não prescreve as atitudes necessárias a uma conduta reta, nem tampouco proíbe aquilo que é intrinsecamente incorreto, isto é próprio do direito natural.<sup>417</sup> O *jus gentium* não possui o mesmo grau de imutabilidade do direito natural, por isso é direito positivo (*not natural*), e humano (*not divine*).<sup>418</sup>

As obrigações que se observam na assinatura dos pactos internacionais, assim como entende Suárez, não decorrem de um direito natural propriamente dito, senão de regras de *jus gentium* que impõem o seu cumprimento – embora guardem harmonia com a razão natural.<sup>419</sup>

Também Vitoria proclama, anteriormente a Suárez, um direito internacional como lei própria da comunidade internacional. Urdánoz observa que é igualmente genial esta concepção de direito internacional positivo.<sup>420</sup> A concepção de Vitoria, conforme já foi descrita, é baseada na idéia de uma comunidade universal

<sup>414</sup> Ignácio Gomes Robledo. *Op. cit.*, p. 61.

<sup>415</sup> Francisco Suárez. *De Legibus*, 3,2,6, *apud* Ignácio Gomes Robledo. *El origen del poder político*: Según Francisco Suárez, p. 61.

<sup>416</sup> Frederick Copleston. *A History of Philosophy*. v. III, p. 391.

<sup>417</sup> *Ibid.*, mesma página.

<sup>418</sup> *Ibid.*, mesma página.

<sup>419</sup> *Ibid.* p. 392.

<sup>420</sup> P. Teófilo Urdánoz. *Síntesis teológico-jurídica de la doctrina de Vitoria*, (Introducción) *In*: Francisco de Vitoria. *Relectio de Indiis*.(Introducción), p. CXXXIII.

concreta, que possua segundo ele, sua própria autoridade legislativa, ou seja um conjunto de normas que tenha validade internacional positiva.<sup>421</sup> Assim, se explicam alguns textos em que se reconhece claramente um direito das gentes como distinto do direito natural.<sup>422</sup>

Isto não afasta a concepção de que os fundamentos do *jus gentium* se encontram nas raízes conceituais do direito natural, entretanto, *ex pacto et condicto* se converte em direito positivo e, via de regra, obriga aqueles que integram o pacto. Recorde-se, por oportuno, que Vitoria também inclui, na sua concepção de *jus gentium*, o princípio do bem-comum que envolve todo o orbe, *bonum commune totius orbis*, como norma suprema de uma ordem internacional pacífica.

Iribarne chama a atenção para o fato de que é Suárez aquele que mais se aproxima em suas reflexões sobre o *jus gentium*, daquilo que conhecemos hoje por direito internacional.<sup>423</sup> Porém é certo que Molina se assemelha ao *Doctor eximius*, do ponto de vista doutrinário, quando aborda a mesma matéria.

Destarte, entende Molina que ao direito natural se opõe o direito positivo: *la obligación no nace de la cosa que se ordena o que se prohíbe, sino del precepto o voluntad del legislador, aun cuando de parte de la cosa haya una cierta congruencia o conveniencia.*<sup>424</sup> Todo o restante do direito é direito positivo humano. Assim, a Igreja tem o seu direito, denominado canônico e cada Estado tem o seu próprio direito, o civil.<sup>425</sup> Quando se pergunta se há um outro direito, Molina responde que sim: o “direito das gentes”, que é tão positivo quanto o direito civil e o direito canônico.<sup>426</sup> Portanto, situando-se à distância das concepções de Ulpiano, Molina apresenta um direito das gentes puramente humano e positivo, complementa Iribarne:

---

<sup>421</sup> *Ibid.*, mesma página.

<sup>422</sup> *Ibid.*, mesma página.

<sup>423</sup> Manuel Fraga Iribarne: **Luis de Molina. Los seis libros de La justicia y el derecho.** (Estudio preliminar), p. 43.

<sup>424</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>425</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>426</sup> Manuel Fraga Iribarne: **Luis de Molina. Los seis libros de La justicia y el derecho.** (Estudio preliminar), p. 45. “*Quas conditines humana lex habere debeat. Et num ius gentium positivum iusan naturale sit*” (*De legibus et constitutionibus*, tomo VI. pp.416-422).

“É direito de gentes o Direito positivo humano comum a todas ou quase todas as gentes, o qual não impede que haja outros preceitos igualmente universais, mas de Direito natural. (...) Trata-se, pois, de um Direito voluntário que os próprios homens têm estabelecido. Assim, diz Molina que houve um tempo em que, por Direito de gentes, todos os cativos de guerra justa eram escravos; porém o costume, ao contrário, estabeleceu que isto não ocorra entre os cristãos. (...) Dificilmente, todas as nações, cujo consentimento expresso ou tácito foi necessário para elevar a norma de Direito das gentes a um preceito determinado, consentirão logo em derrogá-lo.”<sup>427</sup>

Com efeito, os Estados não estão ligados ao direito internacional, se assim não está expresso; ao contrário, sempre estão submetidos ao direito natural (obrigação de respeitar a inviolabilidade dos diplomatas e dos legados).<sup>428</sup> Molina ainda fala de delito internacional, e de como todos os membros de um Estado são responsáveis juridicamente pelos atos que o Estado realiza por meio de seus órgãos.<sup>429</sup>

Relativamente à guerra, Molina segue a doutrina tradicional, considerando-a um processo jurídico em que, na falta de um Tribunal superior, o soberano que a declara, é juiz de sua própria causa.<sup>430</sup> Assim, como seus exércitos são apenas os executores da sentença, não podem alterar o que dispôs o juiz.<sup>431</sup>

Observe-se que o *jus gentium*, na versão pós-direito romano, se constrói a partir das doutrinas sobre a paz e a guerra, e é este o ponto de partida das doutrinas. Deve-se especialmente à Idade Média a denominação do direito internacional em direito da guerra e da paz. A transformação das Monarquias europeias em Estados modernos que supõe um poder central sobre um território

---

<sup>427</sup> Manuel Fraga Iribarne: **Luis de Molina. Los seis libros de La justicia y el derecho.** (Estudio preliminar), p. 46.

<sup>428</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>429</sup> *Ibid.*, mesma página.

<sup>430</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>431</sup> *Ibid.*, mesma página. “Molina plantea un caso práctico: la ocupación de Portugal por las tropas del Alba, en 1580. Felipe II dictó la sentencia de que Portugal le pertenecía, y envió su ejército a ejecutarla; pero, como era lógico, ordenó que se causara el menor daño posible, prohibiendo el saqueo, etcétera. Cualquiera que se hubiera excedido, a este respecto habría hecho guerra privada, y como tal, injusta, estando obligado a restitución”.

plenamente definido, só se consolida a partir de 1648 (fim da Guerra dos Trinta Anos), com os Tratados de Vestefália – *Osnabrück e Münster*.<sup>432</sup>

Nas primeiras décadas do século XVI, conta Molinero que, em plena juventude de Vitoria, nasce uma nova corrente de pensadores pacifistas que questiona qualquer tipo de guerra.<sup>433</sup> Esta corrente é sobretudo importante, em razão de contar entre seus expoentes com as principais figuras do humanismo cristão, surgido ao amparo do ambiente renascentista, entre elas: Erasmo de Rotterdam e Tomas Morus. Também Luis Vives esteve próximo deste seletto grupo, quando leciona em Paris, mas não chega a fazer parte dele, pois logo retorna à Espanha.<sup>434</sup>

O que se deve considerar como certo é o fato de que as formulações apresentadas pelos pensadores neoclássicos, destacando-se a figura de Vitoria, apenas acerca de um direito internacional voltado à solidariedade entre os povos da terra, o direito de guerra admitido somente como resposta à injúria e o reconhecimento da igualdade entre os povos indígenas e o conquistador espanhol são inovadoras, especialmente em face do contexto histórico em que despontam, sob o signo de tendências humanistas que se manifestam por toda a Europa.

Somem-se a isto o descobrimento, a conquista e a colonização da América, fatos que reproduzem um espaço jurídico dentro do qual se movimentam juristas, filósofos, políticos, religiosos, pensadores livres e poetas. Alguns se notabilizam por assumir posições que chegam a alterar, como já foi demonstrado, as políticas do Império em relação às novas terras, especialmente

---

<sup>432</sup> Nguyen Q. Dinh; Patrick Dailler; Alain Pellet. **Direito Interacional Público**, p. 39.

“Existe, todavia, aquilo que podemos chamar de direito internacional romano enquanto estabelecido unilateralmente por Roma. Inspirando-se por vezes nas instituições criadas pelos gregos, os romanos foram levados a submeter às regras jurídicas as suas relações com os povos estrangeiros. É a origem do *jus fetiale* e do *jus gentium*. (...) Enquanto elementos do direito romano, as instituições do *jus fetiale* e a noção de *jus gentium* sobreviveram a Roma e passaram para a nova Europa constituída após a queda do Império do Ocidente. Deste modo, e só deste, pode considerar-se que a evolução não sofreu interrupção durante a época romana. A inviolabilidade dos legados, adotada pelo mundo medieval, é filha da inviolabilidade do ofício sacerdotal dos feciais. Enriquecida com outras definições, a distinção entre guerras justas e guerras injustas reaparecerá nos séculos seguintes. A ligação que certos autores farão entre direito internacional e direito natural tem mesmo origem nas estreitas ligações entre *jus gentium* e *jus naturale*. Assim, a despeito da sua política imperialista, o contributo de Roma, embora indirecto[sic.], está longe de ser desprezível”.

<sup>433</sup> Marcelino Rodriguez Molinero. **La Doctrina Colonial de Francisco de Vitoria o el Derecho de la Paz e de la Guerra**: un legado perenne de la Escuela de Salamanca, p. 86.

<sup>434</sup> *Ibid.*, p. 87.

quanto aos seus habitantes. Em meio a tantos paladinos da igualdade e da liberdade dos índios se destaca a figura de Bartolomé de Las Casas.

### 5.5 Bartolomé de Las Casas, o apóstolo dos índios

Las Casas (1474-1566), conhecido como o bispo de Chiapa (Chiapas), apóstolo das Índias ou protetor dos índios, é um apologista cristão antes de um teórico sistemático. Entende que a guerra pode iniciar-se com justiça, quando o fim é justo, quer dizer, visando ao bem-comum e sob a autoridade do príncipe.

Para que se possa compreender com mais clareza o papel desempenhado por Las Casas, é imperativo conhecer-se Antonio de Montesinos. É exatamente este frei quem levanta, pela primeira vez, a voz contra as atrocidades cometidas pelos espanhóis contra os índios da América Espanhola.

Em sermão pronunciado em Santo Domingo, na semana anterior ao Natal de 1511, Montesinos diz textualmente: *Soy una voz que clama en medio del salvajismo.*<sup>435</sup> Desse modo, posiciona-se o dominicano espanhol diante da perplexidade da elite da colônia, que havia sido especialmente convidada para o ofício religioso, e desenvolve o seu discurso, dizendo:

“Com que direito e com que justiça mantendes esses índios em tal cruel e horrível escravidão? Com que autoridade haveis levado a guerra contra esses povos que viviam sossegadamente em seu próprio solo? Acaso não são homens? Não têm acaso uma mente que raciocina? Não estais acaso obrigados a amá-los como a vós mesmos? Não os entendeis? Não os sentis em vossos corações?”<sup>436</sup>

Os colonos revoltados exigem do vigário Pedro de Córdoba e do governador Diego Colombo a retratação por parte de Montesinos, o que nunca chega a ocorrer. Ao contrário, em seu próximo sermão, o pregador volta-se novamente contra as atitudes cruéis adotadas pelos espanhóis em relação aos

<sup>435</sup> Lewis Hanke. *La Lucha Española por la Conquista de América*, p. 10.

<sup>436</sup> *Ibid.* p. 11.

índios. Inicia-se, a partir daí, uma luta que deverá estender-se ao longo do século XVI, e que ocupará as maiores inteligências desta época, em toda a Espanha.<sup>437</sup>

Hanke destaca Vitoria como o primeiro pensador espanhol a apresentar contribuições doutrinárias quanto ao problema do *justo título de España*, além de afirmar que a concessão papal carecia de valor temporal<sup>438</sup> – conforme descrito anteriormente neste trabalho, ao tratar-se de *De Indiis*.

Las Casas não se enquadra no mesmo perfil de universitário erudito, filósofo e doutrinador respeitado, como é o caso de Vitoria, e se apresenta muito mais como o de um político batalhador que soube atrair a seus pontos de vista nada menos do que o Cardeal Cisneros e o Imperador Carlos V, assim como a Felipe II.<sup>439</sup> Tal façanha não o afasta de inúmeros opositores tanto na América quanto na Espanha.

Castelar define assim a personalidade deste apóstolo dos índios:

“Las Casas pensava como os solitários de seu tempo dados à religião e à ciência; e logo sentia com o vivo sentimento o mesmo que estava pensando. Este exercício de sensibilidade e de inteligência, esta harmonia entre a idéia e a ação, estas vocações múltiplas que faziam dele um apóstolo e um guerreiro, um filósofo e um mártir, todas estas qualidades lhe atribuíam características verdadeiramente extraordinárias que se elevam como um ideal na história”.<sup>440</sup>

Antes mesmo de que Las Casas iniciasse a sua cruzada a favor dos povos indígenas, na Espanha, aprovavam-se leis, sob pressão de Montesinos e de outros dominicanos que tinham por objetivo proteger os bárbaros, em face dos abusos que vinham sendo praticados pelos espanhóis até ali. Exemplo deste esforço por parte da Coroa espanhola foi a constituição de uma “junta” com a

<sup>437</sup> Lewis Hanke. *La Lucha Española por la Conquista de América*, p. 12.

<sup>438</sup> Lewis Hanke. *Op. cit.*, p. 255.

<sup>439</sup> Manuel Giménez Fernández. *Influencia del criticismo lascasiano en la política indiana de Carlos V. In: Bartalomé de Las Casas: Tratados (Prólogos)*, p. XXIII.

<sup>440</sup> Emílio Castellar. *Fray Bartalomé de Las Casas: (Prólogo a Carlos Gutiérrez)*. *In: Bartalomé de Las Casas: Tratados (Prólogos)*, p. XXII.

incumbência de elaborar 32 leis, conhecidas como “Leis de Burgos”, promulgadas em dezembro de 1512. Passam-se exatos três anos desde as denúncias apresentadas por Montesinos até o momento em que Las Casas decide tomar a si esta bandeira.

Las Casas não vacila em levar a cabo suas decisões, e dizem que o último ato importante de sua longa vida foi apresentar a Felipe II um memorial de mais de duzentas páginas relatando as desgraças que vinham sendo infligidas aos índios. Uma vez iniciada, sua luta passa a receber a adesão de outros frades dominicanos, cujas idéias são semelhantes às suas.

Em 26 de junho de 1523, Carlos V publica um decreto que estabelece que os índios não deveriam ser molestados, tanto em relação às suas pessoas quanto às suas propriedades. Mais tarde, no mesmo ano, repete a Cortés uma ordem que já havia sido dada a Colombo, que lhe proíbe fazer *repartimiento de índios*.<sup>441</sup>

Com efeito, após tais medidas, os índios foram amplamente reconhecidos como vassalos livres da coroa espanhola, equiparados aos castelhanos nativos. Um decreto de 9 de novembro de 1526 (repetido em 1530, 1532, 1540, 1542 e 1548), proíbe reduzir os índios americanos à escravidão, ainda que tenham sido aprisionados em guerra justa.<sup>442</sup> Carlos V ordenou, ainda, a recopilação de todas as leis relativas às Índias, inclusive aquelas anteriores às declarações de 1528 e 1529, que estabeleciam que o objeto da recopilação era o bom trato e a conversão dos índios.

É comum à maioria dos autores consultados a convicção que foram as teorias de Vitoria, especialmente, e a luta incansável de Las Casas, os dois fatores mais influentes na formação de uma legislação protetiva da dignidade dos índios da América Espanhola, logo na primeira metade do século XVI.

---

<sup>441</sup> Lewis Hanke. **Las Teorías Políticas de Bartolomé de Las Casas**, p. 20.

<sup>442</sup> *Ibid.*, p. 21.

### 5.5.1 Um debate pela igualdade

O bispo de Chiapa (Chiapas), como era mais conhecido na América<sup>443</sup>, renuncia ao bispado e retorna à Europa, no ano de 1547, para nunca mais voltar às terras que percorrera, tantas vezes, durante meio século. Em Sevilha, publica os seus *Tratados*, por volta de 1552 - são as duas únicas obras publicadas em vida. Entretanto, a importância dessas obras é de tal monta que Las Casas é considerado por alguns estudiosos como o primeiro antropólogo e jurista da América<sup>444</sup>, tamanha dedicação empenhada na descrição de detalhes sobre os povos nativos das terras recém-descobertas, além da defesa incontestada dos seus direitos fundamentais.

Estes tratados, essencialmente, constituem uma violenta denúncia dos abusos cometidos e do desprezo praticado pelo conquistador em relação ao índio, além do relato detalhado quanto à injustiça da guerra da conquista:

“Pois em outra obra direi que não sei qual seja mais cruel, e mais infernal, e mais pela ferocidade de feras bestas, ou ela ou o que agora se diz. Já está dito que os espanhóis das Índias têm ensinado e amestrado cães bravíssimos e ferocíssimos para matar e despedaçar os índios. Saibam todos os que são verdadeiros e ainda os que não o são, se se ouviu no mundo tal obra, que, para manter os ditos cães trazem muitos índios em correntes pelos caminhos, que andam como se fossem manadas de porcos, e deles matam, e há canifina pública de carne humana, e se dizem uns aos outros: ‘Empresta-me um quarto de um desses velhacos para dar de comer a meus cães, até que eu mate outro’, como se emprestassem quartos de porco ou de carneiro. Há outros que vão à caça, nas manhãs com seus cães e retornando para comer, indagados como foram, respondem: ‘Bem, fui mas por causa de quinze a vinte velhacos que deixo mortos por

<sup>443</sup> **Bartolomé de Las Casas**: *Tratados*, p. 463. “*El obispo don Bartolomé de las Casas o Casaus, siendo obispo de la Ciudad Real de Chiapa, que es un reino de La Nueva España...*”

<sup>444</sup> Lewis Hanke. **La Lucha Española por la Justicia en la Conquista de América**, p. 275. “*De todos los religiosos, el más perturbador era Las Casas. Después de su muerte, en 1566, sus doctrinas continuaron agitando a algunos españoles tan violentamente como durante su dilatada vida. El virrey Toledo lo expresó diciendo: ‘los libros del fanático y virulento obispo de Chiapa sirvierón como punta de lanza para atacar el dominio español en América’. La mayoría de estos ataques fueron desencadenados por frailes, y Toledo se lamentó amargamente durante todo su gobierno del proceder perverso y arbitrario, de los religiosos. (...) Es comprensible, por tanto, que el virrey deseara ansiosamente que se prohibieran los escritos de Las Casas; con este objeto recogió todos los que pudo encontrar, retirándolos así de la circulación, y pidió al rey que no permitiera que se enviaran más de España*”

meus cães'. Todas estas coisas e outras diabólicas vêm agora provadas em processos que têm lançado alguns tiranos contra outros. Que pode ser mais feio, nem fera, nem coisa desumana?"<sup>445</sup>

Quanto à escravidão, por conta de uma guerra injusta, conclui Las Casas em seus Tratados:

"Todos os índios que foram feitos escravos nas Índias do mar Oceano, desde que se descobriram até hoje, têm sido injustamente feitos escravos, e os espanhóis possuem aqueles que hoje são vivos, pela maior parte, com má consciência ainda que sejam dos que descendem dos índios. (...) A primeira parte desta conclusão se prova por esta razão, geralmente: porque a menos e a menos feia e injusta causa que os espanhóis puderam haver tido para fazer os índios escravos, era movendo contra eles guerras injustas, pois por esta causa de injustas guerras não poderiam, justamente fazer um ou nenhum escravo; logo todos os escravos que foram feitos nas Índias desde que se descobriram até hoje, foram feitos injustamente escravos."<sup>446</sup>

Todorov relata o debate entre partidários da igualdade e da desigualdade dos índios, ocorrido em Valladolid, no ano de 1550, perante o Conselho das Índias, e que opõe o erudito e filósofo Ginés de Sepúlveda ao padre dominicano Bartalomé de Las Casas:

"A própria existência desse confronto tem algo de extraordinário. Geralmente, esse tipo de diálogo se estabelece entre livros, e os protagonistas não ficam um diante do outro. Porém, justamente, foi recusado a Sepúlveda o direito de imprimir seu tratado consagrado às justas causas das guerras contra os índios; buscando uma espécie de julgamento de recurso, Sepúlveda provoca um encontro diante de um grupo de doutos juristas e teólogos; Las Casas se propõe a defender o ponto de vista oposto nessa justa oratória. É difícil imaginar o espírito que permite que os conflitos ideológicos sejam solucionados por diálogos assim. Aliás, o conflito não será realmente solucionado: depois de ouvir longos discursos (especialmente o de Las Casas, que dura cinco dias), os juízes, exaustos, se separam, e no fim não tomam nenhuma decisão; a balança pende, no entanto, para o lado de Las Casas, pois Sepúlveda não obtém autorização para publicar seu livro."<sup>447</sup>

<sup>445</sup> Bartalomé de Las Casas: Tratados, vol. I, p. 191.

<sup>446</sup> *Ibid.*, pp. 506-507.

<sup>447</sup> Tzvetan Todorov. *A Conquista da América: A questão do outro*, pp. 219-220.

Parece incontestável que Las Casas adote a “igualdade” como fundamento de qualquer política humana; *As leis e as regras naturais e os direitos do homem são comuns a todas as nações, cristã ou gentílica, e qualquer que seja a seita, a lei, o Estado, a cor e a condição, sem nenhuma diferença.*<sup>448</sup> Mais que isso, afirma a igualdade entre *nós* e os *outros*, espanhóis e índios; tal qual Vitoria, em *De Indiis*, o bispo de Chiapa defende: *Todos os índios que ali se encontram devem ser considerados livres; pois na realidade o são, pelo mesmo direito que faz com que eu mesmo seja.*<sup>449</sup>

Las Casas absorve a pregação de Montesinos, proferida dois anos e meio atrás e reafirma o pensamento dos mestres de Salamanca, aqueles que, definitivamente, implantam, na Europa do século XVI, a idéia de que a pessoa tem direito à liberdade social e política, com base em um princípio fundamental universalmente válido: *Todos os homens são igualmente livres. Dotados de corpo e alma, substancialmente todos são iguais; têm domínio de si mesmos e de seus atos e realizam livremente seu destino* – mesmo em se tratando de povos primitivos e não cristãos.

Promulgadas as instruções de Valladolid, inicia-se a prática, embora relutante, de uma política social colonial na América espanhola, com base na aptidão social da natureza humana que, consoante S. Tomás, foi depositada por Deus na essência mais pura do homem.<sup>450</sup>

---

<sup>448</sup> Tzvetan Todorov. **A Conquista da América:** A questão do outro, p. 235.

<sup>449</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>450</sup> A Instrução de Valladolid, promulgada em 28 de julho de 1513, estabelecia: 1.As índias casadas não serão compelidas a trabalhar com os seus maridos nas minas ou alhures; 2.A obrigação das mulheres fica restrita aos trabalhos domésticos; 3.Os meninos e meninas menores de 14 anos não estão obrigados aos trabalhos compulsórios para os adultos; 4.O trabalho nas *encomendas* não pode durar mais de nove meses, para que os índios tenham tempo de cultivar seus próprios campos.

## CONCLUSÃO

1. Há que se admitir, na conclusão deste trabalho de dissertação de mestrado em Filosofia do Direito, a necessidade de uma vibrante exortação ao tema pesquisado pela paixão que se desdobra, pelas horas a fio dedicadas ao seu estudo, dias e noites sem fim. E, especialmente, porque o humanismo na Espanha, no século XVI, como tema central e catalisador de todo o conteúdo da pesquisa, nos oferece a visão de um mundo novo, reconstruído sobre o pensamento clássico, como conexão imprescindível à elaboração das artes próprias do homem livre. A ideia mesma dos *studia humanitatis* nos convence de que o renascer do pensamento greco-romano – sob o signo da virtude - é responsável pelo desenvolvimento de um novo processo civilizatório que acaba por informar significativamente a cultura ocidental moderna - a guardiã das grandes verdades.

2. Ao tratar de *humanismo*, deparamo-nos com *escolástica*, a princípio duas linguagens excludentes. Trabalhar sobre este conflito de significados, em um primeiro momento, apresenta-se como obstáculo difícil de ser transposto. Entretanto, mais à frente, passa-se a compreender que são saberes que se encontram e se articulam, de alguma forma, com interações importantes no curso da história – diz-se que o humanismo renascentista tem muito de filosofia, e literatura (*orator et poeta*), e também de fé. A estrutura da escolástica, em algum momento, se retrai, outras vezes se divide, para, ao final, absorver, com alguma restrição, o homem novo que se apresenta renascido para novas descobertas, novas interpretações do conhecimento clássico, e, mais que isto, para um encontro inusitado com a liberdade de criação.

3. Constata-se, assim, que o pensamento renascentista possui um forte conteúdo teológico e busca a síntese entre saber e vida, a exemplo de Galileu, entre tantos outros. Apesar de várias considerações, conclui-se que os *studia humanitatis* criam uma inevitável polaridade com os *studia divinitatis*, produzindo o rompimento definitivo com o saber medieval uniformizado. Fica mesmo evidente que os *studia humanitatis*, além de contribuírem notoriamente para o desenvolvimento dos estudos clássicos, se constituem em importante expressão de compromisso cívico do homem, como ocorre com Dante Alighieri, Petrarca e Pico della Mirandola. Platão e Aristóteles ressurgem, apontando para o espírito e a matéria, o céu e a terra (como no quadro de Rafael), saberes diferenciados, próprios dos novos tempos - Aristóteles afirma, em *Metafísica*, que o saber mais elevado é escolhido por si mesmo, aparentemente sem nenhuma relação com o modo de vida daquele que sabe.

4. Localiza-se, em Petrarca e Erasmo, o maior confronto entre *escolástica* e *humanismo* - cada um, a seu modo, em tempo e lugar, combateu a escolástica - o *continuum* histórico escolástico. Petrarca trabalhou assiduamente sobre a ideia de desenvolvimento de uma consciência permeada da diversidade humana. Sua produção literária foi elaborada sob o signo de uma forte influência clássica. Entretanto, para o humanismo espanhol, especialmente, o pensamento erasmista, conforme conclusão mais à frente, foi muito mais significativo.

5. S. Tomás, assim como Alberto Magno, igualmente exercem importante influência sobre o pensamento humanista; além disso, um grande número de autores consultados aponta para uma decisiva orientação filosófica sobre os *magistri hispanorum* do século XVI, marcadamente sobre Francisco de Vitoria. Tomás reconhece a razão não mais na sua forma abstrata, ou natureza em geral, senão "razão e natureza". Além disso, concebe o homem como ser que subsiste por um próprio *actus essendi*, identificando, portanto, o núcleo irreduzível da "dignidade da pessoa humana" (*persona est dignissima*). A sociedade civil é natural para o homem e serve para o seu aperfeiçoamento. A filosofia de S. Tomás, traduzida e interpretada a partir de Aristóteles, foi significativa na defesa das teses de Vitoria em favor dos aborígenes americanos.

6. Em Pico della Mirandola, identifica-se a filosofia sobre a qual se debruça não somente o renascimento latino mas, certamente, os humanistas espanhóis do século XVI, com grande interesse, em busca da fundamentação do conceito de *dignidade da pessoa humana* à luz da razão. O universalismo de Pico faz com que descarte qualquer estereótipo em relação à figura humana que, para ele, é, de fato, singular: *que pela agudeza dos sentidos, pelo poder indagador da razão e pela luz do intelecto, está destinado a ser intérprete da natureza; intermediário entre o tempo e a eternidade...* . Esta visão universal do homem, preconizada pelo estoicismo, resguardando a cada um a sua singularidade, prenuncia o que viria a se configurar, séculos mais tarde, como “direitos humanos”. A perspectiva apontada pelo humanista italiano quanto à valorização do homem direciona, sem dúvida, a tese de Vitoria em favor dos aborígenes americanos, quando este afirma que possuem os mesmos direitos do conquistador espanhol pelo simples fato de serem “pessoas”, independentemente da adesão à fé cristã.

7. Quanto ao sentido e conteúdo valorativo, as fontes indicam que Cícero, quando utiliza a palavra “*humanitas*”, pretende referir-se a algo parecido com educação, no sentido de comportamento correto nas relações sociais; piedade; compreensão da natureza humana à maneira estóica – aceitar a humanidade, amar o homem. Assim, os humanistas italianos, especialmente, resgatam os ideais ciceronianos, que trazem consigo informações do mundo antigo, além da retórica. Identifica-se, ainda, entre os humanistas o neoplatonismo dos comentadores Plotino e Porfírio – aqueles brilhantes intérpretes de Platão do século III d.C. Os neoplatônicos seguem esta orientação comum voltada ao homem, pelo conhecimento, cuja sensibilidade exploram magnificamente bem. Consideram que, de uma maneira geral, todo homem pode despertar seu espírito, desde que lhe seja assegurada uma educação completa e que lhe seja dada uma sólida cultura clássica.

8. Delimitar, a partir de um conjunto de informações, a construção doutrinária que se formula desde Salamanca, por meio dos seus juristas e filósofos humanistas, ao mesmo tempo singulares e geniais, caminhando ao encontro de um saber mais concreto, voltado à consolidação das instituições que se afirmam pós-Renascimento, entre elas a idéia de Estado-nação, de soberania

e a de uma comunidade internacional, além da *civitas christiana*, foi, sem dúvida, o mais importante momento desta pesquisa. Observa-se que, assim como na Idade-Média, também no século XVI há uma espécie de causalidade recíproca entre a estrutura das instituições universitárias e as representações que elas fazem da natureza da filosofia. Entretanto, é o trato dado à questão dos povos indígenas, aos seus direitos individuais, à preservação das suas propriedades e à manutenção dos seus governantes legítimos, que transcendem às expectativas mais auspiciosas, pela dimensão política, filosófica e jurídica que encerra.

9. Verificam-se neste universo multidisciplinar da pesquisa, algumas questões-chave que se apresentam inovadoras para o século XVI, e, mais ainda, na conformação política da Espanha de então, conforme descrito no corpo do trabalho - a partir da melhor síntese que é a de Luigi Ferrajoli: a) a concepção da ordem mundial como sociedade de Estados soberanos *communitas orbis*; b) a teorização de vários direitos naturais dos povos e dos Estados; c) a reformulação da doutrina cristã de “guerra justa”, redefinida como sanção jurídica às *iniuriae* (ofensas) sofridas. Em Vitoria, seguido por Suárez, igualmente a antiga idéia de *communitas* medieval é substituída por outra sociedade internacional de Estados nacionais, concebidos, como sujeitos de direito internacional público (*jus gentium*). Outra idéia antecipadora do Estado moderno constitui a obrigação de submissão às leis por parte dos reis e legisladores. Portanto, Vitoria derrota a concepção de *legibus soluti* (livres de obediência às leis), adotada, inclusive, por pensadores posteriores a ele, nos séculos XVII e XVIII.

10. Observe-se que o aprofundamento da pesquisa aponta para a conclusão de que a concepção internacionalista de Vitoria tem como base a sociabilidade natural do homem (concepção aristotélica). Avança significativamente, assim, o pensador de Salamanca, quando considera que a sociabilidade humana no seu progressivo estreitamento de relações e de novas formulações de comunicação, acaba por dar origem à comunidade internacional - uma sociedade universal de todos os homens. É concepção inovadora para o século XVI, ou, mais que isto, transformadora na medida em que lança as diretrizes fundantes do direito internacional. A idéia de solidariedade, para Vitoria,

se desdobra nas relações de comunicação, trocas comerciais, negociações políticas, diplomáticas e de paz.

11. Vitoria, essencialmente, inicia uma nova configuração político-filosófica das relações internacionais, quando transita da organização da polis grega voltada aos seus próprios limites, para recuperar dos estóicos o universalismo teórico, além do cosmopolitismo, que, ao contrário, alberga amplamente a solidariedade humana. O pensamento cristão colabora, sem dúvida, porque consagra a doutrina da fraternidade entre os homens, como filhos de Deus redimidos em Cristo, porém é importante observar que o pensador espanhol supera a barreira do *orbis christianus* quando amplia para *todo el orbe, como comunidade universal de todos os povos organizados em Nações livres e soberanas...*. A solidariedade e a cooperação entre os povos antecipa, em Vitoria, a idéia de justiça universal porque cria um fundamento filosófico para o direito internacional – um conjunto de normas jurídicas criadas pelos processos de produção jurídica próprios da comunidade internacional e que transcendem o âmbito estatal.

12. Em *De Indiis*, encontra-se a mais significativa constatação de que o mestre salmantino, de fato, penetra fundo na questão dos direitos dos índios às terras que ocupam e aos bens que possuem, à luz da antropologia filosófica, para estabelecer o fundamento e a fonte de todos os direitos: *Es la dignidade del hombre como ser racional, inteligente e libre, es decir, como persona*. Vê-se que a *natureza* humana é elevada ao seu devido patamar, assim como se pretendeu na filosofia estóica - o homem como centro das mais importantes indagações. Além disso, recorde-se que, essencialmente, para os estóicos, o homem não é cidadão desta ou daquela pátria, senão do mundo. O cosmopolitismo estóico pressupõe como ponto de convergência a “unidade comum”, identificada como a “natureza”. Opera-se, assim, a superação da “cidade” como limite político comum, como *locus* de identidade do cidadão. Reconhece-se, destarte, em Vitoria, um pensador libertário quando consegue desvencilhar-se do ideal barroco de domínio do Império, para abraçar a idéia de “universalidade do gênero humano”, em moldes essencialmente de matriz estóica, anteriormente a Grócio, entre outros importantes pensadores dos séculos que se seguiram.

13. Uma das questões mais polêmicas do conteúdo pesquisado diz respeito aos títulos relativos à conquista, por parte da Espanha, bem como à submissão dos índios americanos ao Imperador da Espanha e ao Papa. Na cosmovisão de Vitoria, o lugar deixado vago pelo velho *Orbis christianus* foi ocupado pela comunidade de todos os Estados. Apesar da afirmação de que o Papa não pode dispor de reis e príncipes como faz com bispos e clérigos, Vitoria reconhece que o poder político tem um grau de subordinação ao Papa, não no seu domínio secular, mas no domínio espiritual. A conclusão, que resulta bem fundamentada, é altamente significativa do ponto de vista do Direito Internacional na medida em que Vitoria reconhece a existência de fontes diversas de poder que se congregam em perspectiva universal, e demarcam, finalmente, a fronteira entre temporal e espiritual, divisando o que seriam, no futuro, as relações entre os Estados modernos.

14. A respeito da Bula papal, Hoffner explica, em sua obra: *Colonialismo e Evangelho – Ética do colonialismo espanhol no século de ouro* – que, poucas vezes, um documento chegou a ser tão mal compreendido do que a Bula *Inter Coetera*, de 4 de maio de 1493. Com efeito, alguns pensadores importantes como Grócio, deram à Bula característica de uma “doação” de Alexandre VI à Espanha. Entretanto, tratava-se somente de um reconhecimento, em nível internacional, pelo Papa, na qualidade de autoridade suprema da cristandade, de territórios, de fato já ocupados, até por tratar-se de um documento posterior à chegada de Colombo à América, o que ocorre em 1492.

15. Quanto aos nativos, conforme se depreende da leitura das bulas papais, foi por desejo do Papa Alexandre VI que os aborígenes foram primeiro submetidos aos reis de Castela e, só depois, foi-lhes anunciado o evangelho. É inevitável admitir-se que o mérito de ter pleiteado continuamente a proteção do índio pertenceu aos pensadores humanistas espanhóis com a chancela da Igreja. Contudo, a Coroa espanhola, embora estivesse atenta aos clamores vindos da América pela voz dos missionários, como Montezinos e Las Casas, entre muitos outros, necessitava do trabalho de exploração das minas de ouro e prata, a qualquer preço. Em face disso, foram a mão-de-obra indígena, bem como, mais

tarde, a africana, as garantias de que as riquezas chegassem, como se pretendia, aos cofres da Metrópole.

16. Outro aspecto importante a destacar-se na conclusão deste trabalho, é o esforço laicizante, praticado por alguns pensadores de Salamanca, em relação à concepção do direito, a ponto de relegarem ao esquecimento a sua origem divina. Especialmente Molina dedica-se ao mister de ensinar a fórmula de extrair-se o direito apenas da natureza das coisas. É possível, portanto, fazer-se a abstração de Deus na ciência do direito. Suárez não acata tal convicção e permanece fiel a S. Tomás que situava Deus nas raízes do direito natural. Vitoria, por sua vez, entende que a lei natural nos obriga, enquanto apresenta algo como bom ou como mal, independentemente de tratar-se de um preceito formalmente divino ou não. Esta concepção vitoriana é bastante perceptível no conteúdo de *De Indiis*. Contudo, Suárez chancela as concepções de Vitoria quanto ao *jus gentium* como conjunto de normas formalmente internacionais que vinculam as relações dos Estados entre si:

“embora cada cidade independente, cada república, e cada reino constitua por si uma comunidade perfeita, formada por seus membros, cada uma destas comunidades é também membro do conjunto que é o gênero humano” (*De Legibus*, II, 19, n. 9).

17. Para Francisco de Vitoria, as comunidades indígenas constituem Nações, nos termos do Direito Internacional – *jus gentium* – portanto, estas normas passam a reger as suas relações com os espanhóis, ainda quando os índios habitem territórios sob o domínio daquela monarquia. Como Nações livres, têm o direito de preservar as condições anteriores ao descobrimento da América por Colombo, em nome dos reis da Espanha. Caso desejem modificar o estado dessas relações com o colonizador, devem fazê-lo mediante assinatura de tratados. Vitoria, assim, supera conceitos adotados até aquele momento pela melhor doutrina da época. Admite, o grande pensador, que mesmo que não derive do direito natural o *Jus gentium* cria direitos e obrigações na ordem internacional, tutela o bem-comum, a liberdade dos povos e a dignidade da pessoa humana. O pensamento de Vitoria move-se no plano filosófico para acolher um ideal de viés essencialmente personalista, inspirado, sem dúvida, nos

supremos princípios da igualdade e da inviolabilidade dos direitos “da pessoa”. Logo, conclui-se que é sobre esta base personalista, em comunhão com a solidariedade e a sociabilidade natural do homem, além do universalismo como herança dos estóicos, que Vitoria projeta as estruturas do seu pensamento político-internacionalista. Isto resulta amplamente em benefício dos direitos dos povos indígenas<sup>451</sup>, bem como vem dar origem ao Direito Internacional Público.

18. Reitere-se, pela sua importância, que Vitoria empreende a sua investigação no aprofundamento do espírito humano ligado à energia da matéria, corpo e alma, Deus e natureza, a ligação necessária para a produção da razão humana. Identifica a dignidade da “pessoa” como *domini*, ou seja, um senhorio do homem, que lhe é próprio, e que se irradia em todos os seus atos e nas relações com o mundo que o rodeia. É notável que a expressão desse “domínio” não se consubstancia no exercício da força física ou de plenas faculdades mentais, razão pela qual assiste também aos incapazes – *non est propter aliud sed propter se*. Assim, não se trata, consoante Vitoria, de um domínio civil determinado pelo direito apenas, senão de um domínio natural que é dado por Deus. Tal domínio, que é o mesmo que direitos invioláveis da pessoa humana, funda-se na imagem de Deus no homem e, por isso, é transcendente ao meio onde este se encontra. Portanto, nem a infidelidade, nem todos os pecados ou crimes podem destruir a dignidade inviolável da pessoa, uma vez que é intrínseca à natureza humana.

19. Evidencie-se, por fim, que em Vitoria identifica-se o poder subjacente do “ser”, do agir segundo um pressuposto moral imanente, independentemente de pertença religiosa. Para o século XVI, seu pensamento se afigura como inédito, avançado e politicamente universal, especialmente quando se desloca da Europa cristã às fronteiras do Novo Mundo. Reconhecer direitos fundamentais, incluindo a propriedade privada, àqueles “bárbaros” excluídos do orbe pela ausência do

---

<sup>451</sup> Atente-se para o fato de que o reflexo mais evidente, a partir do humanismo espanhol do século XVI, é a Recopilação das leis das Índias, um corpo jurídico especialmente promulgado para a América. A Recopilação das Leis das Índias consta de nove livros, divididos em títulos e estes em leis, no total de 6.377. Lei 4a, Título XII, Libro VI: “*que los indios puedan trabajar en obras voluntariamente, y sean pagados con efecto. – Si los indios quisieren trabajar en edificios, no se prohíba, págueseles por su trabajo lo que justamente merecieren, no se consienta que reciban vejación, si de su voluntad no acudieren a las obras, y sean pagados realmente, y con efecto, en que no haya fraude.* - El emperador D. Carlos y la emperatriz G. Em Medina del Campo a 20 de marzo de 1532. D. Felipe Segundo en el Escorial a 25 de febrero de 1567.

batismo, é o mesmo, para um cristão seiscentista, que se deparar com uma nova dimensão tanto da natureza humana como do direito entre as Nações.

20. Importa que se observe, como síntese, que a idéia de “igualdade” em Vitoria é ontológica porque se liga ao “ser” como essência comum – *forma essendi*, como condição de qualquer conhecimento; possui dimensão metafísica enquanto reconhece em todos, igualmente, um componente moral e espiritual de emanção divina; é civilizadora quando aponta para um direito internacional “universalista” (visão essencial do homem) como o melhor meio para a consecução da paz e da justiça entre os povos da terra.

## BIBLIOGRAFIA

ABBAGNAMO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ALIGHIERI, Dante. **A Divina Comédia**. 5ª edição Trad. Cristiano Martins. Belo Horizonte: Itatiaia, 1989.

\_\_\_\_\_. **Monarquia**: Os Pensadores. Vol. VIII. Trad. Carlos do Soveral. São Paulo: Abril, 1973.

AQUINO, Tomás. **O Ente e a Essência**: Os Pensadores. Vol.VIII. São Paulo: Abril, 1973.

\_\_\_\_\_. **Suma Teológica**: Os Pensadores. Vol. VIII. São Paulo: Abril, 1973.

ARISTÓTELES. **A Política**. 6ª edição. Trad. Nestor Silveira Chaves. São Paulo: Atena, 1960.

\_\_\_\_\_. **Metafísica**: Os Pensadores, Vol. IV, São Paulo: Abril, 1973.

AUDI, Robert. **The Cambridge Dictionary of Philosophy**. 2ª edição. Cambridge: University Press, 2005.

BATAILLON, Marcel. **Erasmus Y España**: Estudios sobre la Historia Espiritual del Siglo XVI. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1950.

\_\_\_\_\_. **Erasmus Y el Erasmismo**, Barcelona: Critiva, 1978.

BERMAN J, Harold. **La formación de la tradición Jurídica de Occidente**, México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

BITTAR, Eduardo C. B. **Curso de Filosofia Aristotélica: leitura e interpretação do pensamento aristotélico**. Barueri: Manole, 2003.

BOMBASSARO, Luiz Carlos “et al” (orgs.). **AS Fontes do Humanismo Latino**: Da antigüidade à Renascença. Vol. I, Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

BÓVEDA, Xavier. **Humanismo Español**: Significación Histórica y Cultural de España. 2ª edição. Buenos Aires: Mundo Español, 1934.

BRUIT, Héctor Hernan. **Bartolomé de las Casas e a simulação dos vencidos**. São Paulo: Iluminuras, 1955.

CABALLERO, Manuel Morillo e outro (Dir.). **Poetas del Siglo de Oro Español**, edição bilíngüe. Brasília: Thesaurus, 2000.

CAILLIÉ, Alain “et al” (orgs). **História argumentada da filosofia moral e política**. São Leopoldo: Unisinos, 2001.

CANARIS, Claus-Wilhelm. **Pensamento Sistemático e Conceito de Sistema na Ciência do Direito**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1996.

CASSIRER, Ernest. **Ensaio sobre o Homem**: introdução a uma filosofia da cultura humana. São Paulo: Martins Fontes, 1994. 391 pp.

\_\_\_\_\_. **Indivíduo e cosmos na filosofia do Renascimento**, São Paulo: Martins Fontes, 2001. 309 pp

\_\_\_\_\_. **O Mito do Estado**. São Paulo: Códex, 2003.

CÍCERO, Marco Túlio. **Da República**: Os Pensadores. Vol. V, trad. Amador Cisneiros. São Paulo: Abril, 1973.

\_\_\_\_\_. **De Officiis**. Paris: Hachette et C, 1914.

CIVITA, Victor (Editor). **História das Grandes Idéias do Mundo Ocidental**: Os Pensadores. Vol. I. São Paulo: Abril, 1973.

COLLISON, Diané e outro. **Fifty Major Philosophers**. second ed.. New York: Routledge, 2006.

COPLESTON, Frederick S. J.. **A History of Philosophy**. Vol. III. New York: Image Books, 1993.

DAVIES, Trevor R. **El Siglo de Oro Español**. Zaragoza: Ebro, 1944.

DE CICCIO, Cláudio. **História do pensamento jurídico e da filosofia do direito**. 3ª edição. São Paulo: Saraiva, 2006.

DÍAZ-PLAJA, Fernando. **La Vida Cotidiana en La España del Siglo de Oro**, Madrid: EDAF, 1994.

DIEGO, Alfonso Garcia-Gallo de. **Problemas metodológicos de la historia del Derecho Indiano** In: Revista do Instituto de Historia del Derecho Ricardo Levene y Fundación Internacional Ricardo Levene, Buenos Aires: 1966.

DINH, Quoc Nguyen e outros. **Direito Internacional Público**. Trad. Vítor Marques Coelho. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1999.

ECO, Umberto. **Como se faz uma tese**. 11ª edição. São Paulo: Perspectiva, 1977.

ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador**. Vol. I, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

ELVIRA, A. Ruiz de. **Humanismo y Sobrehumanismo**, Madrid: Aguilar, 1955.

ÉTIENNE, Gilson. **A Filosofia na Idade Média**, São Paulo: Martins Fontes, 2007

FERNÁNDEZ, Luis Gil. **Formas y tendencias del humanismo valenciano quinientista**. Madrid: Alcañiz, 2003

FERRAJOLI, Luigi. **A Soberania no Mundo Moderno**: nascimento e crise do Estado nacional. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FERRO, Marc. **História das Colonizações**: das conquistas às independências, séculos XIII a XX. São Paulo: Cia das Letras, 1996.

GALLARDO, Luis Fernández. **El humanismo renacentista**: De Petrarca a Erasmo. Madrid: Arco/Libros, s/d

GARCÍA – GALLO, Alfonso. **Problemas metodológicos de la historia del Derecho Indiano**, Buenos Aires: Instituto de Historia del Derecho Ricardo Levene, 1966.

GARCÍA, Moisés González *et alii*. **La Idea de Europa en el Siglo XVI**. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1999.

GENER, Pompeyo. **Servet - Reforma Contrarrenacimiento**: Calvinismo Contra Humanismo. Barcelona: Maucci, 1911.

GILLISSEN, John. **Introdução Histórica ao Direito**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1986.

GILSON, Etienne. **A Filosofia na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

GONZÁLEZ, Enrique. **El Renacimiento del Humanismo**. Madrid: BAC/ Filosofía y Ciencias, s/d.

GRAU, Jose Corts. **Los humanismos y el hombre**. Madrid: Editorial Prensa Española, 1967.

GUIJARRO, Pedro Gimenez. **Erasmo de Rotterdam**: Educación de príncipe Cristiano. Madrid: Tecnos, 2003.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **Las Casas**: In Search of the poor of Jesus Christ. New York: Orbis Books, 1993.

HADOT, Pierre. **O que é a filosofia antiga?**. 2ª ed., trad. De Dion Davi Macedo, São Paulo: Loyola, 2004.

HANKE, Lewis. **Estudios sobre Fray Bartolomé de las Casas**, Caracas: Ediciones de La Biblioteca, 1968.

\_\_\_\_\_. **Las Teorías Políticas de Bartolomé de Las Casas**. Buenos Aires: Casa J. Peuser, Ltda.1935.

HEREDIA, Vicente Beltran de. **Domingo de Soto**: Estudio biográfico documentado. Madrid: Cultura Hispanica, 1961.

\_\_\_\_\_. **La lucha española por la justicia en la conquista de America**. Madrid: Aguilar, 1959.

\_\_\_\_\_. **Los orígenes de la Universidad de Salamanca**. Tomo. I, n. I, Salamanca: Universidad de Salamanca, 1953.

HERVADA, Javier. **Escritos de Derecho Natural**. 2ª edição. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra S.A., 1993.

\_\_\_\_\_. **Historia de la Ciencia del Derecho Natural**. 2ª edição. Pamplona: Ed. Universidad de Navarra S.A. ,1991.

HÖFFNER, Joseph. **Colonialismo e Evangelho**: Ética do Colonialismo Espanhol no Século de Ouro. Presença - Rio de Janeiro: Presença, 1973.

IBÁÑEZ, Jesús-Ma. Nieto (Ed.). **Humanismo y Tradición clásica en España y América**. Vol. II, León: Universidad, 2004.

JANIS, Marc W. **An Introduction to International Law**. second ed.. Boston: Little, Brown, 1993.

KELLEY Donald R. **Hystory, Law and the Human Sciences**: Medieval and renaissance perspectives. London: Variorum Reprints, 1984.

LA CUEVA, Mario. **La ideia del Estado**. México: Fondo de Cultura, 1996.

LAFER, Celso. **Ensaio Sobre a Liberdade**. São Paulo: Perspectiva, 1980.

LAHR, C.. **Manual de Filosofia**. 6ª edição. Porto: Imprensa, 1952.

LAS CASAS, Bartolomé. **Tratados**. Vol. I. México: Fondo de Cultura, 1997.

\_\_\_\_\_. **Tratados**. Vol. II. México: Fondo de Cultura, 1997.

LEVAGGI, Abelardo. **Manual de Historia del Derecho Argentino**. Buenos Aires: Depalma, 1998.

\_\_\_\_\_.(Coord.) **El Aborígen y el Derecho en el Pasado y el Presente**. Buenos Aires: UMSA, 1990.

LUENGO, Celada Gregório. **Francisco de Vitoria y su legado a favor del más débil**: Ciencia Tomista. tomo 127, n. 413. Salamanca: Publicação da Faculdade de Teologia de San Esteban, 2000.

LUMS, Louise. **Aristotle: One Man in the Universe**. NY: Classics Club, 1948.

LUNA, Sergio Vasconcelos de. **Planejamento de Pesquisa: Uma introdução**. São Paulo: PUC/SP Educ, 2005.

MARÍAS, Julián. **História da Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MATOS, Olegária C. F. **Luzes e Sombras do Iluminismo**. São Paulo: Moderna, 1995.

MIRANDA, Jorge. **Manual de Direito Constitucional**. tomo I. Coimbra: Coimbra Editora, 1990.

MIRANDOLA, Pico Della. **Discurso sobre a Dignidade de Homem**, Lisboa: Edições 70, 2001.

MOLINERO, Marcelino Rodriguez. **La Doctrina Colonial de Francisco de Vitoria o el Derecho de la Paz y la Guerra**: Un legado perenne de la Escuela de Salamanca. Salamanca: Cervantes, s/d.

MONDIN Battista. **O Humanismo filosófico de Tomás de Aquino**. Bauru: EDUSC, 1998. 36 pp.

MONDOLFO, Rodolfo. **Figuras e ideas de la Filosofía del Renacimiento**. 1ª edição. Buenos Aires: Losada, 2004. 284 p.

NAUERT JR, Charles. **Humanism and the Culture of Renaissance in Europe**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

NAY, Olivier. **História das idéias políticas**. Petrópolis: Vozes, 2007.

NIETO, F. J. FDEZ. e outro (Coords.). **Luis Vives y el Humanismo Europeo**. Valencia: Universidad de Valencia, 1998.

NUNES, Rizzatto. **Manual da Monografia Jurídica**. 6ª edição. São Paulo: Saraiva, 2008.

PEREIRA, André Gonçalves, QUADROS, Fausto de. **Manual de Direito Internacional Público**. 3ª edição. Lisboa: Almedina, 2000.

PEREÑA, L. e outro (Coords.). **Francisco de Vitoria - *Relectio De Indiis*: O Libertad de los Indios**. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1967.

PERRINE, Marcelo. **Quatro lições sobre a ética de Aristóteles**. Loyola: São Paulo, 2006.

PLATÃO. **Político: Os Pensadores**. Vol. III. São Paulo: Abril, 1973.

PRADA, Valentin Vázquez de. **La Crisis del Humanismo y el Declive de la Hegemonia Española**. In *Historia Universal*, Tomo VIII. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra S.A., 1984.

QUESADA, Francisco Miró. **Ser Humano, Naturaleza, Historia**. México: Paidós, 2003.

REALE, Miguel. **Horizontes do Direito e da História**. 3ª edição. ver e aum.. São Paulo: Saraiva, 2000.

ROBLEDO, Ignacio Gomez. **El Origen del Poder Político: Según Francisco Suárez**. México: Editorial Jus, 1948.

ROTTERDAM, Erasmo de. **Educación del príncipe cristiano**. Madrid: Tecnos, 2003.

RUIZ, Rafael. **Francisco de Vitoria e os direitos dos índios americanos**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

SANTILLAN, Diego Abad de. **Historia Institucional Argentina**. Buenos Aires: Tipografía Editora Argentina, 1966.

SAÑUDO, Manuel Revuelta; ARROYO, Ciriaco Morón. **El Erasmismo en España**. Santander: Sociedad Menendez Pelayo, 1986.

SCOTT, James Brown. **The Catholic Conceptions of International Law**, Washington DC.: Georgetown University Press, 1934.

\_\_\_\_\_. **The Spanish Origin of International Law: Francisco de Vitoria and his law of nations.** New Jersey: The Lawbook, 2000.

SAVAT3ER, Fernando. **Humanismo Impenitente.** Barcelona: Anagrama, 2000.

SEVERINO, Antônio Joaquim. **Metodologia do Trabalho Científico.** 23ª edição. São Paulo: Cortez, 2007.

SICHES, Luis Recaséns. **Tratado General de Filosofía del Derecho.** México: Porrúa, 1973.

\_\_\_\_\_. **La Filosofía del Derecho de Francisco Suárez.** México: Editorial Jus, 1947.

SOUZA, Ricardo Timm de. **As Fontes do Humanismo Latino.** Vol. 2. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

STÖRIG, Hans Joachim. **História Geral da Filosofia.** Rev. Geral de Edgar Orth. Petrópolis: Vozes, 2008.

STRAUSS, Leo; CROPSEY, Joseph (Comp.). **Historia de La Filosofía Política.** México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

TODOROV, Tzvetan. **A Conquista da América: a questão do outro.** São Paulo: Martins Fontes, 2003.

TOFFANIN, Giuseppe. **Historia del Humanismo: Desde el siglo XIII hasta nuestros dias.** Buenos Aires: Editorial Nova, 1952.

TRELLES, Camilo Barcia. **Vázquez de Menchaca - Sua teorias internacionais: 1512-1569.** Barcelona: Patria, 1940.

VANCOURT, R.. **A estrutura da Filosofia: As origens do homem.** (trad) Glycia M. Barbosa da Silva. São Paulo: Duas Cidades, 1964.

VEDEL, Valdemar. **Ideales de La Idade Media: Vida de Los Heroes.** Barcelona: Labor, 1929.

\_\_\_\_\_, Valdemar. **Ideales de La Idade Media: La vida Monástica.** Barcelona: Labor, 1931.

VILLEY, Michel. **Filosofia do Direito: Definições e fins do direito - Os meios do direito.** São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. **A formação do pensamento jurídico moderno.** São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. **O direito e os direitos humanos.** São Paulo: Martins Fontes, 2007.

VITORIA, Francisco de. **Doctrina sobre los Indios:** Edición Facsimilar (1942-1546). Salamanca: San Esteban, 1989.

\_\_\_\_\_. **Relectio de Yure Belli o Paz Dinámica, Escuela Española de la Paz.** Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1981.

\_\_\_\_\_. **Relecciones Internacionalistas del P. Mtro. Fray Francisco de Vitoria.** Madrid: Imprenta la Rafa, 1934.

WEINBERG, Julius. **Breve Historia de la Filosofía Medieval.** Madrid: Cátedra, 1998.

YNDURÁIN, Domingo. **Humanismo Y Renacimiento en España.** Madrid: Catedra, 1994.