

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

RENATA FLORIANO DE SOUSA

GUERRA JUSTA:
início, meio e fim em Francisco de Vitoria

Porto Alegre
2017

RENATA FLORIANO DE SOUSA

**GUERRA JUSTA:
início, meio e fim em Francisco de Vitoria**

Dissertação apresentada como requisito para a obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich

Porto Alegre
2017

RENATA FLORIANO DE SOUSA

GUERRA JUSTA:

início, meio e fim em Francisco de Vitoria

Dissertação apresentada como requisito para a obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Aprovada em: _____ de _____ de 2017.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich - PUCRS

Prof. Dr. Alfredo Santiago Culleton - UNISINOS

Prof. Dr. Urbano Zilles - PUCRS

Porto Alegre
2017

Dedico essa dissertação para minha mãe
que sempre acreditou em mim, e para o
Rafael por me apoiar incondicionalmente
durante todos esses anos.

AGRADECIMENTOS

O trabalho dissertativo é essencialmente um trabalho solitário, no qual quem se dispõe a fazer tem como companhia apenas os livros e suas anotações. São horas e mais horas dedicados ao silêncio, a leitura, a reflexão e a escrita. Contudo, essa tarefa solitária se reveza com outros momentos de trocas e aprendizados adquiridos através de companhias muito ricas que nos ensinam, nos orientam e nos dão ânimo para os longos momentos de solidão. São essas pessoas que em sua presença contribuem e muito, direta e indiretamente, para o trabalho da pesquisa e da dissertação. Assim, ao longo dos últimos dois anos tive a felicidade de manter ao meu lado pessoas fantásticas e o prazer de conhecer tantas outras dentro desse mundo à parte chamado PUCRS.

Como prova da minha gratidão quero agradecer ao professor Roberto Hofmeister Pich por toda orientação e apoio dedicados a mim não somente nesse trabalho, mas ao longo desses anos. É um prazer e uma satisfação ter alguém a quem admiro como orientador. Aos professores doutores Urbano Zilles e Alfredo Santiago Culleton pela disponibilidade, pela boa vontade, pelos diálogos e pela participação nessa banca. Aos demais professores e professoras pela inestimável contribuição na minha formação.

Quero agradecer também ao Programa de Pós-Graduação de Filosofia da PUCRS pela oportunidade e pelo reconhecimento dos meus esforços. Bem como quero agradecer às secretárias Andréa, Juliane e Daniele pelo excelente trabalho que sempre me prestam.

Por fim, mas não menos importante, quero agradecer aos amigos e amigas que fizeram parte da trajetória dessa dissertação: o André Neiva e a Tatiane Marks, o Guido Alt, a Juliana Pacheco, a Camila Palhares, o grupo de estudos GP-GSFem, o grupo de estudo de Filosofia Medieval, os colegas que participaram dos eventos que promovi e tantas outras pessoas cujos nomes me escapam agora.

Enfim, quero agradecer a todos e todas que de alguma forma contribuíram para a construção dessa dissertação e fizeram da minha jornada, ao longo do mestrado, muito mais prazerosa e agradável. Gratidão!

Há uma ocasião para tudo e um tempo para todo propósito debaixo do céu.

Há tempo de nascer, e tempo de morrer;

Tempo de plantar, e tempo de colher o que se plantou;

Tempo de matar, e tempo de curar;

Tempo de derrubar, e tempo de edificar;

Tempo de chorar, e tempo de rir;

Tempo de prantear, e tempo de dançar;

Tempo de espalhar pedras, e tempo de ajuntar pedras;

Tempo de abraçar, e tempo de afastar;

Tempo de buscar, e tempo de perder;

Tempo de guardar, e tempo de lançar fora;

Tempo de rasgar, e tempo de costurar;

Tempo de calar, e tempo de falar;

Tempo de amar, e tempo de odiar;

Tempo de guerra, e tempo de paz.

(Eclesiastes 3, 1-8)

RESUMO

Esta dissertação tem como objetivo apresentar a construção do conceito de guerra justa desde os primórdios da filosofia antiga até o seu refinamento através da reformulação moderna de Francisco de Vitoria. Trata-se de uma tentativa de contar a evolução moral da História da Guerra sob a égide da História da Filosofia. O eixo central deste trabalho pretende mostrar as influências filosóficas e cristãs para a moralização da guerra ao longo dos séculos e até o seu auge em Francisco de Vitoria. Para esse fim, foram selecionados três autores distintos de diferentes épocas que construíram através da sua literatura e experiência com a guerra a própria ideia de guerra justa, são eles: Cícero, Agostinho de Hipona e Tomás de Aquino. Neste cenário, tentaremos ligar o direito natural romano de Cícero, a adoção dos princípios cristãos de Agostinho e a sistematização da guerra justa de Tomás de Aquino, todos presentes na obra de Francisco de Vitoria. A partir deste quadro referencial investigaremos qual o sentido de Estado em Francisco de Vitoria e como desta concepção se deriva a sua ética da guerra. E ao fim, demonstraremos através de uma exposição detalhada toda a composição teórica do *Bellum Iustum* vitoriano e sua importância tanto histórica quanto filosófica para a inauguração do direito internacional.

Palavras-chave: Guerra Justa. Injúria. Direito Natural. Direito Internacional. Francisco de Vitoria.

ABSTRACT

This dissertation has the objective to present the construction of the concept of Just War Theory, since its beginning on Ancient Philosophy to its refinement throughout the modern reformulation done by Francisco de Vitoria. It is an attempt to tell the moral evolution of history of war from the perspective of philosophy's history. The core of this work intends to show the philosophical and Christian influences for the moralization of war throughout the centuries until its peak in Francisco de Vitoria. For this, it is presented three distinguished authors from different eras who have constructed throughout their literature and war experiences their conception of just war: Cicero, Augustine of Hippo, and Thomas Aquinas. In this scenario, we will try to connect Cicero's natural Roman law, the adoption of Augustine's Christian principles, and the systematization of Aquinas's just war, all of which are present in the work of Francisco de Vitoria. From this frame of reference, we will investigate the meaning of State in Francisco de Vitoria, as well as explain how his ethics of war follows from such a conception. In the end, we will demonstrate through a detailed exposition the whole theoretical composition of the Victorian "Bellum Iustum" and its historical and philosophical importance for the inauguration of the international rights.

Keywords: Just War. Injury. Natural Right. International Right. Francisco de Vitoria.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 GUERRA JUSTA – PENSADORES ESSENCIAIS	17
1.1 HELENISMO - FILOSOFIA COMO ESPÓLIO DE GUERRA	17
1.1.1 Cícero – A crise da República Romana	18
1.1.2 <i>Ius Fetiale</i> – Um protótipo da guerra justa	19
1.1.3 As causas legítimas de Cícero	22
1.2 PATRÍSTICA – A PREOCUPAÇÃO COM A MORAL	25
1.2.1 Santo Agostinho – Os justos contra os senhores da guerra	27
1.2.2 A Guerra justa de Agostinho – obras e fatos	28
1.2.3 <i>Tranquillitas ordinis</i> – A paz da cidade	31
1.2.4 <i>De ciuitate Dei</i> contra paganos	34
1.3 ESCOLÁSTICA – A SISTEMATIZAÇÃO DA GUERRA JUSTA	38
1.3.1 Tomás de Aquino – O ideal da guerra justa	41
1.3.2 A caridade da guerra justa tomista	42
1.3.3 A formulação sistemática da guerra justa por Tomás de Aquino	44
2 SCHOLASTICA COLONIALIS – O MESTRE E A ESCOLA DE SALAMANCA	51
2.1 AMÉRICA – O NOVO MUNDO	51
2.1.1 Salamanca – uma escola renovada	56
2.1.2 Francisco de Vitoria – Um mestre entre dois mundos	59
2.2 TEORIA DO ESTADO EM FRANCISCO DE VITORIA	62
2.2.1 <i>Ius Naturale</i> – A gênese e o fim do Estado	64
2.2.2 Origem do poder político	67
2.2.3 Os deveres do Estado – A defesa, a punição e a guerra	70
2.2.4 O direito das gentes – O novo direito internacional	74
2.2.5 <i>Totus Orbis</i>	80
3 GUERRA JUSTA EM FRANCISCO DE VITORIA	83
3.1 DE INDIS – O DIREITO DOS ÍNDIOS	88
3.2 DE IURE BELLI – O DIREITO DA GUERRA	93
3.3 IUS AD BELLUM – O PRELÚDIO DA GUERRA JUSTA	98
3.3.1 A autoridade para declarar a guerra	99
3.3.2 Causa justa de guerra	101
3.3.3 Intenção dos beligerantes	103

3.4 IUS IN BELLO – O MODO JUSTO DE LUTAR UMA GUERRA.....	104
3.4.1 De súditos a combatentes	105
3.4.2 Inocentes – as vítimas da guerra	107
3.4.3 Os espólios e prisioneiros de guerra	110
3.5 IUS POST BELLUM – A RESTAURAÇÃO DA PAZ.....	111
3.5.1 As partes envolvidas e a medida da justiça.....	113
3.5.2 O preço da guerra – A restituição	115
3.5.3 Punição e satisfação da injúria	117
3.5.4 Pena de morte.....	118
3.5.5 A paz ou a guerra perpétua	119
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS	122
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	128

INTRODUÇÃO

Escrever sobre guerra tem uma dimensão totalmente diferente entre aquele que a estuda apenas por livros e outros meios de comunicação, e quem a vive de perto como estadista, contrabandista, combatente, vítima ou refugiado. Cada ponto de vista relata a guerra de um modo e cada perspectiva está impregnada pela vivência, a idealização ou os interesses que a envolvem. Não há apenas uma realidade do conflito armado, mas um conjunto de características e ações que o qualificam como guerra¹.

A história da guerra confunde-se com a história da humanidade em que comunidades, cidades e impérios foram erguidos e destruídos através dela. De onde o sol nasce até onde o sol se põe em todo orbe, guerras foram movidas pelos mais variados motivos e das mais variadas formas². As civilizações não apenas realizaram suas guerras, mas as aprimoraram e as sistematizaram de acordo com suas necessidades e ambições. Da pedra polida ao uso de armas mais sofisticadas, dos aparelhos domésticos até a nossa constituição societária, praticamente tudo que envolve a cultura humana está em algum grau relacionado com a guerra. Essa mesma sistematização da violência admitida através dos chamados “Estados de exceção” permitiu que os povos praticassem as mais horrendas brutalidades para com aqueles que ameaçassem os interesses do seu grupo. A guerra como violência sistematizada mostrou-se não apenas como meio de transformação do poder físico em aquisição, mas apresentou também a bestialidade e a selvageria de que a humanidade é capaz³.

¹ Na definição de Yoram Dinstein: “A guerra é a interação hostil entre dois ou mais Estados, seja num sentido técnico ou material. A guerra no sentido técnico é o *status* formal produzido por uma declaração de guerra. A guerra no sentido material é gerada pelo uso de força armada, que deve ser extensiva e realizada por pelo menos uma das partes do conflito”. DINSTEIN, Yoram. *Guerra, agressão e legítima defesa*. Tradução de Mauro Raposo de Mello. Barueri: Manole, 2004, p.21.

² “*Todas las culturas desarrollan su propia manera de hacer la guerra. Las sociedades con territorio abundante y escasez de recursos humanos suelen preferir conflictos de carácter ritual en los cuales sólo luchan realmente unos pocos <<adalides>>, aunque su destino decide el de todos los demás*”. PARKER, Geoffrey. *Historia de la Guerra*. Tradução de J. L. G. Aristu. Madrid: Akal, 2010, p.7.

³ “A guerra arranca a nossa indumentária civilizada e revela nossa nudez”. WALZER, Michael. *Guerras justas e injustas: uma argumentação moral com exemplos históricos*. Tradução de Waldéa Barcellos. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p.4.

Nesta perspectiva, o conceito de guerra justa surge da necessidade da justificação da guerra em face ao inimigo e perante o próprio Estado⁴ como forma de evitar atividades bélicas para além do extremamente necessário. Sabe-se que uma guerra, independentemente de sua intensidade ou dimensão, é sempre onerosa, seja em custos ou em vidas, como por tantos outros fatores. Por esse motivo, torna-se de suma importância a avaliação de quais as condições justas para uma atividade que exige tanto investimento de vidas e de recursos com a guerra. Outro motivo é a necessidade moral que tanto os Estados quanto os próprios cidadãos têm para tomar partido em uma guerra. Seja por incentivo do heroísmo para aliviar a consciência pelo assassinato e outras transgressões, ou para defender inocentes contra seus algozes, justificar a guerra torna-se um meio de liberação de culpa e de incentivo da busca por justiça e paz.

Tendo em vista a paz como a origem e também a causa final do Estado, neste sentido, a guerra justa tem como finalidade conciliar os aspectos morais, jurídicos e políticos da atividade bélica a fim de edificá-la como instrumento último do direito de qualquer Estado na manutenção da paz. Não se trata apenas de uma economia de vidas e de recursos, mas sim de dar um sentido e um propósito a toda violência empregada durante um conflito armado, evitando a banalização do sofrimento e das mortes sem que isto gere um bem maior para os seres humanos envolvidos. Numa interpretação prática, a adoção obrigatória da justificação da guerra evita o uso de confrontos bélicos para fins mesquinhos e torpes, poupando a vida de inocentes em detrimento da ganância dos que lucram com essa atividade.

Atualmente, apesar de todos os traumas e lições que aprendemos de maneira dolorosa através das várias guerras que tomamos parte ou conhecimento, a lucratividade por ela gerada impede a clara visão do que é justo e do que não passa apenas de interesse. Com a guerra, países avançam em veículos e tecnologia,

⁴ Nessa dissertação o termo Estado será empregado de acordo com o verbete: “ O *Estado*: conjunto organizado das instituições políticas, jurídicas, policiais, administrativas, econômicas, etc., sob um governo autônomo e ocupando um território próprio e independente. É diferente de governar (conjunto das pessoas às quais a sociedade civil delega, direta ou indiretamente, o poder de dirigir o Estado); diferente ainda da *sociedade civil* (conjunto dos homens ou cidadãos vivendo numa certa sociedade e sob leis comuns); diferente também de *nação* (conjunto dos homens que possuem um passado e um futuro em comuns, entre outras nações), o *Estado* constitui a emanção da sociedade civil e representa a *nação*”. JAPIASSÚ, Hilton, MARCONDES, Danilo. *Dicionário básico de Filosofia*. 5.ed. Rio de Janeiro: ZAHAR, 2008, p.94.

territórios e recursos, e empresas lucram vendendo armas, enquanto pessoas morrem ou perdem sua dignidade sem nem ao menos saber o porquê. O artigo 14º da Declaração Universal dos Direitos Humanos diz que “toda a pessoa sujeita a perseguição tem o direito de procurar e de beneficiar de asilo em outros países”⁵. Apoiados nesse artigo, todos os dias milhares de pessoas procuram abrigo fora de seus países de origem buscando condições dignas de sobrevivência. Ao contrário do século XVI, quando os europeus foram além-mar para buscar a fortuna, no século XXI, homens e mulheres que vivem em zonas de guerra abandonam suas casas e partem em rumo à Europa, América ou qualquer porto seguro em que possam viver em paz. As recentes ondas migratórias de refugiados dividem a opinião pública da população original dos países em que eles buscam asilo. Os governos dos países de destino dos refugiados reclamam do custo da acolhida dessas pessoas em seu território. Nessa conta, o asilo, que era um direito garantido pela Declaração Universal dos Direitos Humanos, torna-se incerteza perante negociações diplomáticas e entraves políticos. Para alguns desses países os interesses internos colidem com a causa humanitária, e na balança política pendem para seu próprio benefício. Com todo o conjunto político do cenário mundial percebemos que as consequências da guerra não se restringem mais às suas zonas de conflito, já que o ser humano é um indivíduo que vive em conjunto. Assim, por exemplo, a guerra que aflige a Síria é sentida de alguma forma em diversas partes do mundo. Nesse panorama, o tema da guerra justa ressurgiu questionando se as guerras que travamos seguem um propósito real de paz ou se buscam outros fins nem um pouco dignos.

Esse trabalho tem como meta perseguir e delinear o surgimento e o desenvolvimento da concepção de guerra justa desde a filosofia clássica até o seu refinamento e formulação mais completa em Francisco de Vitoria durante o século XVI. Da Roma de Cícero até o Novo Mundo de Francisco de Vitoria, o conceito de guerra justa viaja por outros dois autores em suas distintas realidades: Agostinho de Hipona e Tomás de Aquino. Essa proposta tem como objetivo não apenas expor um conceito dado de guerra justa, mas também mostrar através da história da filosofia como ele se moldou de acordo com o pensador que o abordou. Dadas as respectivas diferenças apresentadas nesses autores, observamos que ambos convergem para os

⁵ DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS. Disponível em: <http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/por.pdf>. Acesso em: 30 jan. 2017.

seguintes preceitos: a defesa do direito natural, a promoção da justiça e a busca pela paz.

A finalidade dessa pesquisa é apresentar a construção da teoria da guerra justa em formulação ética e moral nos períodos das filosofias clássicas, patrísticas, escolásticas e escolástica barroca representada por Francisco de Vitoria. Essa trajetória tem como intuito conduzir o leitor através das concepções filosóficas e teológicas que mudaram a forma de declarar, lutar e resolver o conflito armado. A guerra justa surge como um guia moral e ético para estadistas e combatentes no qual apresenta orientações que devem ser seguidas por eles antes, durante, e depois da atividade bélica.

O objetivo desta dissertação é, num primeiro momento, apresentar a evolução da guerra justa apontando similaridades e discrepâncias entre as teorias de Cícero, Agostinho de Hipona e Tomás de Aquino. Na segunda parte, a pesquisa segue em direção à escolástica barroca e junto com Francisco de Vitoria se propõe, através da sua concepção de Estado, a investigar e definir quais os deveres e direitos dos governantes junto aos seus súditos perante as relações internacionais e o direito das gentes. Por fim, examinaremos minuciosamente as implicações práticas e morais do *bellum iustum* de Francisco de Vitoria, dividido em três partes: *ius ad bellum*, *ius in bello* e *ius post bellum*. O propósito teórico desse texto tem como finalidade apresentar a guerra justa pensada e sistematizada pelo filósofo e teólogo Francisco de Vitoria em sua apologia moralizadora da guerra, especialmente elaborada na *relectio De Iure Belli*. Com essa perspectiva abordaremos a teoria da guerra justa vitoriana em suas características de justificação moral, jurídica e política da atividade bélica. Dessa forma, será apresentada a pretensão do Mestre Salmantino em restringir a guerra justa como instrumento de intervenção em favor dos direitos naturais e dos direitos das gentes, assim como meio último de promover a justiça e a paz em âmbito internacional.

Essa dissertação encontra-se estruturada da seguinte forma: no primeiro capítulo, intitulado como *Guerra Justa – Pensadores essenciais*, será exposta, como o título sugere, toda a evolução filosófica e teológica da teoria da guerra justa de Cícero até Tomás de Aquino. Essa exposição tem a intenção de demonstrar como esses filósofos influenciaram o modo de perceber a guerra, formando uma nova compreensão da guerra justa a cada pensador citado.

O segundo capítulo, nomeado como *Scholastica Colonialis – O mestre e a Escola de Salamanca*, tem como tema a apresentação do autor principal dessa obra, Francisco de Vitoria. Usaremos como texto base a edição bilíngue (latim/espanhol) e crítica do texto latino do autor, *Rellecciones Teologicas*, do também dominicano Teófilo Urdanoz. A escolha dessa edição se deve ao fato de que desde a sua publicação em 1960, esta tornou-se uma obra hispânica fundamental para a leitura e compreensão de Francisco de Vitoria, seja pela exímia tradução ou pelos estudos preliminares apresentados por Urdanoz ao longo do livro que são considerados por todos grandes comentadores que se seguiram depois dele. As demais traduções inclusas na lista de fontes foram eleitas pelas contribuições distintas de seus tradutores como comentadores que colaboram ao longo do trabalho com suas múltiplas interpretações das obras e da figura de Vitoria dispostas em seus comentários. Neste capítulo, no subcapítulo 2.1 *América - O Novo Mundo*, trataremos da influência do autor dentro do império espanhol, o seu papel na fundação da Escola de Salamanca e sua percepção diante da colonização da América. O subcapítulo 2.2 *Teoria do Estado em Francisco de Vitoria* é dedicado a compreender a formação e a função do Estado para o autor, relacionando os direitos e deveres da república com a formulação vitoriana do direito das gentes.

O terceiro e último capítulo, *Guerra Justa em Francisco de Vitoria*, inicia apresentando os aspectos filosóficos da colonização espanhola na América e a sua influência na formulação da teoria da guerra justa do Mestre Salmantino. Por fim, através de longa exposição apontaremos os aspectos morais e éticos das partes que compõe o direito da guerra vitoriana, desde as condições para a declaração de uma guerra até o firmamento do acordo de paz ao final do conflito.

Na conclusão, completaremos nosso trabalho analisando o conceito de guerra justa em sua trajetória, as influências de Francisco de Vitoria para o tema e para a constituição do direito internacional moderno, tal como sua aplicabilidade para os dias atuais.

Assim, para fins e meios expositivos, a escolha desses autores referidos tem como meta apresentar ao público uma outra perspectiva do conflito militar: a guerra justa. Esta concepção que se coloca entre os extremos do pacifismo e do belicismo, oferece como proposta a defesa dos direitos naturais de todos os seres humanos, independente de fronteiras. Através da guerra justa, a violência e a morte dentro de

um conflito bélico tem um propósito muito superior do que apenas aniquilar o inimigo: significa a defesa dos direitos humanos e a promoção da paz. Não se trata de enaltecer a atividade bélica como fim em si mesma, e sim de entendê-la como uma ação necessária em casos extremos de injúrias contra um Estado ou contra a humanidade.

1 GUERRA JUSTA – PENSADORES ESSENCIAIS

1.1 HELENISMO - FILOSOFIA COMO ESPÓLIO DE GUERRA

Dentre todos os atributos da guerra dentro da constituição de Roma, foi também ela que trouxe para a República Romana a filosofia grega no ano de 155 a.C.⁶ como um espólio de guerra. A introdução da filosofia grega em Roma se deu através dos conflitos das chamadas *Guerras Mitridáticas*. No entanto, a sua completa aquisição se deu através da dominação romana sobre o território grego. Foi então que a filosofia foi incorporada primeiramente à República Romana e depois ao Império Romano com o patrocínio de Otaviano Augusto, o primeiro imperador romano.

A filosofia romana moldou-se de acordo com as suas características primordiais enquanto Estado, trazendo muito mais traços éticos e pragmáticos, criando assim suas próprias escolas e formando seus próprios pensadores⁷. Logo, os contrastes entre as duas filosofias ficaram evidentes quando se percebeu que os gregos se ocupavam sobretudo da metafísica, enquanto os romanos se mostravam bem mais pragmáticos no uso da filosofia desenvolvendo principalmente a ética e a moral, que na percepção deles eram mais úteis para a vida pública e privada.

Outro marco importante para se destacar dentro da trajetória romana da guerra é a fase de Crise da República Romana, um longo intervalo de tempo entre 134 a.C. e 27 a.C. Este foi um período no qual a República Romana passou por situações que

⁶ “A tradição historiográfica costuma considerar que o ano de 155 a.C. é a data de entrada da filosofia grega no mundo latino. Naquele ano uma embaixada de filósofos gregos se dirigiu a Roma para discutir o mérito de uma contenda jurídico-administrativa. [...] Naquela ocasião três escolarcas atenienses, a saber, o acadêmico Carnéades, o estoico Diógenes e o peripatético Critolau foram enviados a Roma. [...] Além da embaixada dos filósofos de 155 a.C., houve outro acontecimento que favoreceu o ingresso da filosofia em Roma. Trata-se da primeira guerra conduzida por Mitridates para a conquista da Anatólia e da Grécia (89-84 a.C.). Naquela ocasião a intervenção do comandante romano Sula e de seu exército, cercando Atenas e conquistando-a, não apenas jogou por terra os planos do inimigo, mas produziu uma série de consequências colaterais: a mais significativa foi a perda do papel e da centralidade filosófica por parte de Atenas”. ALMEIDA, José Carlos Silva de. A recepção da filosofia grega em Roma. In: POMPEU, Ana Maria César; SOUSA, Francisco Edi de Oliveira (Orgs). *Grécia e Roma no universo de Augusto*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015, p.22-24.

⁷ CARVALHO, José Maurício de. *História da filosofia e tradições culturais: um diálogo com Joaquim de Carvalho*. Porto Alegre: Edipucrs, 2001, p.91. “As doutrinas estoicas e epicureia encontraram sucesso entre as classes romanas mais elevadas quando a ligação com a tradição religiosa se debilitou, de modo que as respostas às indagações acerca de como viver e a finalidade da existência vinham cada vez mais sendo procuradas na filosofia, entendida não como um exercício teórico simplesmente, mas como uma arte de viver (*ars vivendi*)”. ALMEIDA, José Carlos Silva de. A recepção da filosofia grega em Roma. In: POMPEU, Ana Maria César; SOUSA, Francisco Edi de Oliveira (Orgs). *Grécia e Roma no universo de Augusto*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015, p.29.

culminaram em extrema convulsão social abalando os fundamentos da *res publica*. Agora Roma não apenas protagonizava suas guerras expansionistas, as quais os romanos já estavam acostumados, como também era palco de várias guerras civis⁸ geradas por sucessivas crises econômicas, sociais e políticas.

1.1.1 Cícero – A crise da República Romana

Na República Romana encontramos a figura de Marco Túlio Cícero⁹ que ao longo do século I a.C. vivenciou tanto a primeira guerra civil entre Mário e Sila, quanto a instauração da primeira ditadura ao final dela com Sila assumindo o poder. Também vivenciou a guerra civil entre Júlio Cesar e Pompeu, a qual resultou na ascensão do primeiro como ditador. Cícero é uma figura muito importante para a história da guerra, não apenas como testemunha ou como parte dos conflitos, mas principalmente como alguém que a pensou para além das estratégias. Enquanto defensor do ideal republicano como modo de Estado, Cícero via as constantes guerras civis e na centralização do poder nas mãos de um ditador como um perigo para a República Romana quase como um passo para o retorno da monarquia. Isto é algo que facilmente poderia transformar-se em um governo despótico. Dentre os ideais que Cícero defendeu ao longo de sua carreira como político e filósofo, a república foi talvez a única constante de toda a sua trajetória intelectual¹⁰. O filósofo romano chegou inclusive a ter seu nome na lista dos quatro nomes mais importantes da República

⁸ Dentre essas guerras destacam-se: a Guerra Social (91-88 a.C.); a Primeira Guerra Civil de Roma (88-87 a.C.); a Guerra Sertoriana (83-72 a.C.); a Segunda Guerra Civil de Sula (82-81 a.C.); Revolta de Lépido (77 a.C.); a Conspiração de Catilina (63-62 a.C.); a Segunda Guerra Civil da República de Roma, também chamada de *Guerra Civil Cesariana* (49-45 a.C.); a Guerra Civil Pós-César (44 a.C.); a Terceira Guerra Civil da República de Roma (44-42 a.C.); a Revolta Siciliana (44-36 a.C.); a Guerra de Perúsia (41-40 a.C.); e a Última Guerra Civil da República Romana (32-30 a.C.).

⁹ “Marco Túlio Cícero nasceu em 106 a.C., em Arpino uma pequena cidade a cerca de 100 km de Roma, numa família da aristocracia local, terratenente, da classe dos cavaleiros (*equites*). Cedo o pai o enviou, juntamente com o irmão, Quinto, para Roma a fim de receber a educação que lhes permitisse singrar na Urbe. A sua formação não podia, de facto, ser melhor: estudou filosofia, direito, retórica com os mais ilustres mestres das respectivas disciplinas em Roma, em Atenas, em Esmirna e em Rodes. E cedo começou a sua intervenção na vida pública”. PLUTARCO. *Vidas paralelas: Demóstenes e Cícero*. Tradução de M. Várzeas. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012, p.81.

¹⁰ “O verdadeiro e único foco da sua devoção e da sua lealdade foi, por conseguinte, a constituição republicana, cuja defesa assumiu e para cuja manutenção propunha a *concordia ordinum*, o acordo entre as várias classes sociais – os nobres, designados por *optimates*, os *equites*, ou seja, os cavaleiros, não pertencentes à nobreza tradicional, mas detentores de riqueza e com possibilidade de entrada no Senado, e os populares, os apoiantes dos interesses do povo”. PLUTARCO. *Vidas paralelas: Demóstenes e Cícero*. Tradução de M. Várzeas. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012, p.82.

Romana¹¹ de seu tempo, ao lado de Júlio César, Pompeu e Crasso, que mais tarde viriam a formar o primeiro Triunvirato sem o apoio nem a presença de Cícero que via a medida como um perigo para o ideal da república¹².

Todavia, a vida pública de Cícero nem por isso foi menos importante ou tumultuada, visto que na medida em que conquistava admiradores e apoiadores, galgava cargos públicos de prestígio através da promoção dos seus ideais e de sua retórica. Por outro lado, encontrava também inimigos públicos tão ou mais exaltados quanto seus adeptos que por sua vez traziam-lhe muitas atribulações, onde várias vezes viu-se obrigado a asilar-se e sair da vida pública até ser cabalmente condenado e executado a mando de Marco Antônio¹³. Nesses altos e baixos da sua vida pública, Cícero em seus momentos de afastamento da administração da *polis*, aplica seu tempo para a reflexão e produção intelectual onde dedica-se a fazer uma análise dos acontecimentos mais relevantes de Roma naquele momento. Essas inquietações à luz da filosofia, que ele havia adotado como método de reflexão, levaram Cícero a produzir as mais diversas e importantes obras de sua época¹⁴.

1.1.2 Ius Fetiale – Um protótipo da guerra justa

Na atualidade, a historiografia da guerra justa, de modo geral, nos remonta à sua origem cristã em Agostinho de Hipona. Isto não está errado, visto que foi ele que moldou as questões relativas da guerra justa aos preceitos da cristandade. Porém, é importante ressaltar que Agostinho adentra na patrística trazendo junto na bagagem suas influências helênicas romanas. O próprio conceito de guerra justa que tantos historiadores da filosofia remontam a sua origem na concepção agostiniana é também

¹¹ PLUTARCO. *Vidas paralelas: Demóstenes e Cícero*. Tradução de M. Várzeas. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012, p.85.

¹² “Quando, numa cidade, dizem alguns filósofos, um ou muitos ambiciosos podem elevar-se, mediante a riqueza ou o poderio, nascem os privilégios de seu orgulho despótico, e seu jugo arrogante se impõe à multidão covarde e débil”. CÍCERO, Marco Túlio. *Da república*. PESSANHA, José Américo Motta (Org.). 3.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1985, Livro III, Parágrafo XXXII, p.304.

¹³ “Acabará por ser vítima do segundo Triunvirato – aliança instituída entre Octávio, Marco Antônio e Lépido – que inicia um novo regime de proscricções. Marco Antônio exige a cabeça de Cícero, que é assassinado em dezembro de 43 a.C. depois de uma tentativa de fuga frustrada”. PLUTARCO. *Vidas paralelas: Demóstenes e Cícero*. Tradução de M. Várzeas. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012, p.90.

¹⁴ Dentre as Obras de Cícero estão: *De Re Publica, De Officiis, Cato Major, Loelius Se De Amititia, De Finibus Bonorum et Malorum, Paradoxa Stoicorum, Tusculunarum Quaestionum, De Natura Deorum, De Divinatione*, etc.

encontrado em sua forma primitiva dentro do direito romano sob a forma do *ius fetiale*¹⁵. Ao longo do tempo é possível perceber uma provável transfiguração do conceito de *ius fetiale* em guerra justa (*bellum iustum*), assim como a transição dos ensinamentos acerca da legitimação da guerra de Cícero para a criação da teoria da guerra justa de Agostinho de Hipona. E essas referências são claras quando encontramos no livro *A República*¹⁶ de Cícero a descrição do ritual fecial para a declaração de guerra classificando-o com aquilo que o filósofo considera necessário para os termos de uma guerra justa. Segundo consta na narração de Cícero, o ritual

¹⁵ “Esse instituto de direito existiu na antiga Roma, desde os dias dos reis até o final da era republicana”. DINSTEIN, Yoram. *Guerra, agressão e legítima defesa*. Tradução de Mauro Raposo de Mello. Barueri: Manole, 2004, p.87.

¹⁶ A obra *A República* foi escrita em 51 a.C., o livro é tido como “um tratado de teorização política em que expõe as suas ideias sobre o Estado ideal”. PLUTARCO. *Vidas paralelas: Demóstenes e Cícero*. Tradução de M. Várzeas. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012, p.87.

fecial¹⁷ era o que classificava a decisão de uma guerra como justa e até mesmo aprovada pelos deuses, o que não significa a mesma coisa que a Guerra Santa¹⁸.

¹⁷ “Morto o rei Pompílio, o povo, ante a proposta de um rei interino, confiou o reinado a Túlio Hostílio (91) nos comícios curiados; seguindo o exemplo de Pompílio, consultou ele as cúrias a respeito de sua elevação ao trono. Brilhou sua glória na milícia, e foram notáveis seus feitos de armas. Construiu a praça dos Comícios e decorou o palácio do senado com o despojo ganho nas batalhas. Dele são as formas legais para a declaração de guerra, costume justo que consagrou com a intervenção religiosa dos feciais, e, desde então, toda guerra empreendida sem essas formalidades foi considerada ímpia e injusta”. CÍCERO, Marco Túlio. *Da república*. PESSANHA, José Américo Motta (Org.). 3.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1985, Livro II, Parágrafo XVII, p.325. Nesta passagem, Cícero elogia a sabedoria do Rei Túlio Hostílio, que, segundo ele, instituiu o Direito Fecial durante seu reinado em Roma. Embora o período de regência de Túlio Hostílio seja um período de reinados, e não de império, Roma mantinha já naquela época uma forte política e expansão onde seguia-se rituais rigorosos de guerra conforme Oliveira cita: “Nessa época, a empresa guerreira, tomada como reivindicação de território, espelha-se na caracterização da figura de reis como Túlio Hostílio e Sêrvio Túlio, que estabelecem as regras da guerra justa, as quais exigiam o cumprimento de normas de direito internacional baseadas na fides ‘cumprimento da palavra dada, boa-fé negocial’, bem como a intervenção tanto de políticos como de colégios sacerdotais especializados, os Sálios e os Feciais”. OLIVEIRA, Francisco. Consequências da expansão romana. In: BRANDÃO, José Luis; OLIVEIRA, Francisco. (Coord.). Coimbra: Universidade de Coimbra, 2015, p.234. “A guerra para o romano é um ritual muito complexo da competência dos sacerdotes feciais a fim de que toda guerra seja justa (*bellum iustum*) para não acarretar a cólera dos deuses. Seus motivos devem ser justos: expulsão do inimigo, vingança por uma injustiça sofrida e reivindicação de um direito legítimo. O primeiro ato é a *clarigatio*: o *pater patratus* conduz uma delegação de feciais trazendo um montículo de relva retirada do Capitólio e uma pedra simbolizando Júpiter e reclama a reparação aos inimigos no prazo de 30 dias. Uma vez passado este prazo, é a declaração de guerra (*indictio belli*) por meio do voto dos *comitia centuriat*. O *pater patratus* envia uma lança ensanguentada ao território inimigo, que foi em consequência simbolizado por um marco construído diante do templo de Belona, em Roma. Antes de partir para a campanha, os soldados devem prestar um juramento no Campo de Marte, o que fazem deles iniciados capazes de assegurar um serviço sagrado (*sacra militia*). Toda a operação militar é precedida da tomada dos auspícios e o calendário religioso prevê várias festas com ritos de purificação ou ritos iniciáticos (*Equirria, October, Equus, Armilustrium*) no início e no fim do ano militar (de março a outubro). Durante toda a guerra, as portas do templo de Jano, em Roma, permanecem abertas. A vitória comporta também todo um ritual: súplicas de honra aos deuses, elevação de um troféu, triunfo do general, introdução em Roma dos deuses dos inimigos. O ritual fecial intervém ainda no momento do tratado de paz: o *pater patratus* sacrifica com um sílex o porco escolhido como vítima para o sacrifício”. BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. Roma Aeterna. In: COSTA, Darc.; SILVA, Francisco Carlos Teixeira da. (Orgs.). *Mundo latino e mundialização*. Rio de Janeiro: Mauad, 2004, p.43.

¹⁸ A guerra aprovada pelos deuses romanos tem como finalidade a proteção do serviço militar através das suas bênçãos concedidas aos combatentes. Os romanos não usavam da guerra como meio de expansão da sua religião. A cunhagem do termo guerra santa tem origem em outra religião, o islamismo: “*El concepto de Guerra Santa proviene de los orígenes del Islán, la religión creada por Mahoma, a partir del año 610, cuando se dedicó a su prédica religiosa, afirmando que él era profeta de Alá, dios que revelaba su voluntad al pueblo árabe. Sus puntos doctrinarios centrales eran: la creencia en un dios único, que es Alá, de entre los ángeles y profetas, el último de ellos, Mahoma, ha traído a los hombres el mensaje definitivo de dios; la fe en el Corán (libro sagrado) y sus prescripciones; creencia en la resurrección; la creencia en la predestinación de los hombres según la voluntad de Alá. Más tarde se incorporó la Guerra Santa, práctica que ofrecía el paraíso a los musulmanes (los seguidores del islam) muertos en combate y que servió para reconquistar a los pueblos infieles, es decir, los no islámicos*”. MÉNDEZ, Sergio Orlando Gómez. *Atlas de historia de América*. Cuauhtémoc: Editorial Limusa, 2003, p.174. Tendo o termo Guerra Santa surgido nas palavras do profeta Maomé do Islamismo, este conceito passou a ser adotado como um fundamento ligado à defesa dos dogmas e preceitos da religião. Abrem-se aqui várias ressalvas, embora os termos guerra justa e guerra santa não signifiquem a mesma coisa, em alguns momentos a significação de ambas foi confundida ou misturada de acordo com a interpretação de alguns. É essa mistura de conceitos e a apropriação da Guerra Santa pelas Cruzadas que leva vários historiadores como o francês Jean Flori a misturar os

1.1.3 As causas legítimas de Cícero

A contribuição de Cícero para a formulação da guerra justa vai muito além das suas anotações e observações acerca do *Ius Fetiale*, estando na sua percepção analítica da Roma conturbada de sua época e na sua formulação de condições legítimas para a guerra. Para Cícero, o ideal de guerra deveria ultrapassar os limites da vitória e do triunfo como finalidade da atividade bélica, suprimindo os deveres do Estado para com seus súditos. Voltado para uma visão positiva acerca da formação do Estado, o filósofo romano defende que esta entidade tem em sua origem a associação de seres racionais e comunicativos que através deste “procuram todo o necessário para a conservação e comodidade da vida”¹⁹. Portanto, o Estado²⁰ em Cícero tem como meta a promoção de condições de vida a seus súditos de modo a promover a proteção de seus direitos.

Em seu conceito de justiça estão os indícios do seu protótipo de teoria de guerra justa. Adepto da ética das virtudes, em *De Officiis*²¹, Cícero disserta amplamente sobre elas, onde, segundo ele, a justiça é “a mais admirável das virtudes e a primeira qualidade do homem de bem”²², uma vez que essa se nega a fazer o mal ao próximo, salvo em retaliação de uma injúria recebida. Para o filósofo romano, a ideia da justiça vem da possibilidade do consenso comum de viver bem em comunidade. De acordo

conceitos e entendê-los como com propósitos similares, embora de origens diferentes, conforme consta na introdução de seu livro *Guerra Santa, Yihad, Cruzada: violencia y religión en el Cristianismo y el Islam*. Cf. FLORI, Jean. *Guerra Santa, Yihad, Cruzada: violencia y religión en el Cristianismo y el Islam*. Tradução de R. G. P. Santaella. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2002, p.7-10. O que é um grande problema epistemológico, visto que apesar da guerra justa poder ser utilizada para defender um Estado teocrático, ela não foi concebida com o mesmo propósito da Guerra Santa.

¹⁹ CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres: texto integral*. Tradução de A. Marins. São Paulo: Martin Claret, 2007, p.34.

²⁰ “[...] assim também um Estado, prudentemente composto da mescla e equilíbrio de todas as ordens concorda com a reunião dos elementos distintos; e o que no canto é chamado pelos músicos de harmonia é, no Estado, a concórdia, a paz, a união, vínculo sem o qual a República não permanece incólume, do mesmo modo que nenhum pacto pode existir sem a justiça”. CÍCERO, Marco Túlio. *Da república*. PESSANHA, José Américo Motta (Org.). 3.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1985, Livro II, Parágrafo XL, p.337.

²¹ Escrita entre outubro e novembro de 44 a.C. e traduzida para o português como *Dos Deveres* e também *Livro dos Ofícios*.

²² “O primeiro dever imposto à justiça é não fazer mal a ninguém, a menos que se tenha de rebater um insulto; o segundo é empregar em comum os bens de comunhão e tratar como próprios apenas os que nos pertencem. [...] O alicerce da justiça é a boa-fé, ou seja, a sinceridade nas palavras e a lealdade nas convenções”. CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres: texto integral*. Tradução de A. Marins. São Paulo: Martin Claret, 2007, p.37.

com seu ponto de vista, a justiça é a negação da maldade, aspecto que revela no filósofo uma aversão à agressão arbitrária.

A justiça ciceroniana é em última instância a defesa perante injúria recebida, seja em âmbito pessoal ou estatal²³. Destarte, caracteriza-se como uma guerra legítima, na visão ciceroniana, a ação bélica promovida por um Estado que tem como finalidade a promoção de castigo ou vingança mediante a injúria recebida. A injúria em Cícero é sinônimo de injustiça²⁴ e esta só pode ser remediada com a justiça da punição, de modo que a penalidade não ultrapasse a medida do mal sofrido ou as leis de guerra²⁵. Essa medida tem como objetivo duas ações: punir os malfeitores no mesmo grau de suas injúrias a fim de corrigir a injustiça feita e fazer da punição contra os inimigos um exemplo que seja suficiente para que outros não se levantem contra a República cometendo novas injúrias.

Cícero admite o diálogo e a negociação, tal como propõe o ritual fecial como primeiras medidas a serem tomadas antes de decidir-se pela atividade bélica. Para ele há duas formas de se defender: o diálogo e a força²⁶. Nesta perspectiva enquanto o diálogo ou a discussão é para Cícero digna dos homens, a força corresponde à expressão própria do animal. Contudo, não havendo possibilidade de fazer justiça através do diálogo, estaria permitido para o filósofo romano o uso da força e da guerra quando estas têm como objetivo a garantia da paz contra a injúria. Logo, para Cícero,

²³ “A justiça, pelo contrário, nos prescreve o respeito aos direitos privados, nos manda consultar o interesse do gênero humano, dar a cada um seu direito, não tocar nas coisas sagradas, nem públicas, nem alheias”. CÍCERO, Marco Túlio. *Da república*. PESSANHA, José Américo Motta (Org.). 3.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1985, Livro III, Parágrafo IX, p.343. De acordo com o Direito Romano, injúria é: “É o delito consistente na ofensa ilícita e dolosa de alguém, causada à pessoa de outrem. A ofensa pode ser de qualquer espécie, assim como física e moral”. MARKY, Thomas. *Curso elementar de direito romano*. 8.ed. São Paulo: Saraiva, 1995, p.137.

²⁴ “Quanto à injustiça, há duas classes: uma que é a ação dos que injuriam; a outra, que é omissão, quando podendo evitar não o fazemos. Atacar de maneira injusta seus semelhantes, por movimento de fúria ou outra qualquer paixão, é como levar a mão à cara do próximo e não impedir uma injustiça quando tal se pode fazer. É como se abandonasse seus pais, seus amigos, sua pátria. Uma injustiça premeditada é sempre obra do medo, decidindo-se assim pelo receio, deixando-se prevenir e sendo por isso vítima de si mesmo. Muitas injustiças são cometidas procurando-se o objeto de nossos anseios; poder-se-á afirmar que a ambição é o seu principal móvel”. CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres: texto integral*. Tradução de A. Marins. São Paulo: Martin Claret, 2007, p.37-38.

²⁵ “Há, no entanto, deveres a serem lembrados, quando somos insultados. A vingança e o castigo têm medida. Pode ser que nos contentemos em censurar quem nos ofendeu, o bastante para o impedir e frear os outros. Nas dependências da república devem-se observar severamente as leis de guerra”. CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres: texto integral*. Tradução de A. Marins. São Paulo: Martin Claret, 2007, p. 41.

²⁶ CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres: texto integral*. Tradução de A. Marins. São Paulo: Martin Claret, 2007, p.41.

a guerra tem como objetivo a paz e sendo este o seu objetivo máximo, no entendimento do filósofo, deve-se sempre aceitar as proposições de paz, pelo menos quando não há caso de traição²⁷. De acordo com ele, ao chegar ao fim de uma guerra e obter um acordo de paz, a parte vencedora não deve humilhar o inimigo ou castigá-lo além da medida, mas instaurar a paz através da consolação dos que foram vencidos pela força e do acolhimento dos vencidos que propuseram a trégua antes do fim do conflito²⁸.

Cícero defende que a guerra é legítima quando é “aquela que é feita para reivindicar um território usurpado ou depois de declaração protocolar, contendo os motivos”²⁹, respeitando as duas principais formas de injustiça que ao seu ver são a violência e a fraude³⁰. Para o Arpino, a justiça é o dever de um cidadão de boa-fé para com a sua comunidade, praticando o bem e evitando o mal, e quando necessário corrigindo a injustiça praticada com os outros ou punindo a injúria recebida com a punição, ou, em último caso, a guerra. Isto sempre tendo em vista o bem comum da paz. Ao postular os termos da guerra legítima, Cícero demonstrou saber que muitas guerras não foram e nem serão movidas por meio de correção ou punição de uma injúria recebida. Para estes casos, o Filósofo Romano propõe que os estadistas, ao moverem suas guerras, apresentem motivos legítimos de justificação. Segundo ele, “mesmo quando se luta pela superioridade, sendo a glória o alvo da guerra, não é menos imprescindível a existência de uma razão legítima”³¹.

Em linhas gerais, para Cícero, a paz é sempre preferível do que a guerra, do mesmo modo como o diálogo é superior à violência. Cícero entende que a guerra é um mecanismo de força que só deve ser utilizado quando os demais mecanismos políticos falharem na busca da justiça e do entendimento. Nestas condições, em caso

²⁷ “Por mim, entendo que jamais se deve rejeitar proposições de paz, quando não há aspectos de traição; se quisessem me ouvir, teríamos uma República, talvez a melhor de todas, e não a que existe”. CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres: texto integral*. Tradução de A. Marins. São Paulo: Martin Claret, 2007, p.41.

²⁸ CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres: texto integral*. Tradução de A. Marins. São Paulo: Martin Claret, 2007, p.41.

²⁹ CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres: texto integral*. Tradução de A. Marins. São Paulo: Martin Claret, 2007, p.41.

³⁰ “A respeito da injustiça, é cometida de duas formas: pela violência e pela fraude. Uma diz respeito à raposa, outra ao leão. Todas as duas são indignas do homem, mas a fraude é mais desprezível. De todas as injustiças, a mais abominável é a desses homens que, quando enganam procuram parecer homens de bem”. CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres: texto integral*. Tradução de A. Marins. São Paulo: Martin Claret, 2007, p.44.

³¹ CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres: texto integral*. Tradução de A. Marins. São Paulo: Martin Claret, 2007, p.42.

de uma injúria sofrida e na falta ou impossibilidade do diálogo para a obtenção da justiça, está então justificada a guerra para que o equilíbrio do Estado possa ser restaurado. A guerra legítima em Cícero é aquela movida pelo Estado com a finalidade de restabelecer-se moral e politicamente perante os súditos e os estrangeiros através do uso da violência justificada. Cícero não chega a abordar questões subjetivas como a consciência do soldado, a condição dos inocentes ou até mesmo valoração da morte em batalha. A moral que ele retrata como a que deve ser protegida é a do Estado enquanto entidade representante dos direitos de seus súditos. Ou seja, Cícero trata da guerra sempre em termos de coletividade, nunca separando o Estado do indivíduo que ele representa. Desta forma, seria possível dizer que respeitando esses preceitos apresentados pelo Filósofo Romano, a guerra legítima seria aquela que: é movida na busca ou manutenção da justiça em prol do bem-estar de seus súditos e que tem como função a punição e a prevenção da injustiça na busca pela promoção da concórdia e da paz do Estado. Assim sendo, estas são as condições nas quais Cícero poderia considerar uma guerra legítima e possivelmente justa.

1.2 PATRÍSTICA – A PREOCUPAÇÃO COM A MORAL

Mais tarde, entre os séculos IV e V depois de Cristo, iremos testemunhar os dois grandes acontecimentos, são eles: a queda do Império Romano do Ocidente e a ascensão do cristianismo como religião oficial de Roma, que agora não é mais República, mas Império. Ou seja, enquanto o catolicismo crescia dentro e fora dos limites do Império Romano, o próprio Império, por sua vez, ruía diante dos conflitos e ameaças muitas vezes efetivadas em ataques.

O triunfo do cristianismo só irá se consolidar de fato no começo do século IV com a ascensão de Constantino no ano de 312, aquele que mais tarde viria a ser o primeiro imperador romano convertido ao cristianismo. A conversão de Roma foi se tornar oficial somente em 380 através do *Édito de Tessalônica*³² assinado por Teodósio I, o último grande imperador que governou como senhor único todo o império romano. O decreto de Teodósio que oficializou a união entre o império romano e o catolicismo também serviu para decretar a proibição de quaisquer práticas politeístas

³² Ou *Cunctus Populus* promulgada em Tessalônica.

fechando, inclusive, os seus templos. Chegou-se então ao último nível da ascensão social do cristianismo na Antiguidade, onde este evoluiu desde o momento em que se originou, passando por várias perseguições e finalmente se sagrando como religião oficial do império romano.

Em contrapartida, Roma que até então era o centro do mundo ocidental, também reconhecida como a fonte de conhecimento, produção intelectual, assim como de riquezas e poder, ruía através das disputas internas de poder e por ataques externos. Tudo em Roma atraía para si a cobiça³³, tanto nos romanos que almejavam título de imperador, como também atraindo a atenção dos chamados “povos bárbaros”, que, ano após ano, insistentemente investiram em saques, conflitos, migrações e invasões no império e à “Cidade Eterna”³⁴. Como consequência houve uma afluência entre o caminho ascendente da Igreja Católica e o caminho decadente do Império Romano, convergindo-se numa estrada única onde ambos seguiram lado a lado³⁵. Contudo, na formação dessa união ambos trouxeram consigo aquilo que tinham de mais valioso: Roma com a sua filosofia, a Igreja com a sua Revelação, fundindo ambos os conhecimentos naquilo que mais tarde formariam a Filosofia Patrística³⁶, a Filosofia Medieval e a Teologia.

Todos os esforços de fortificação do império não foram suficientes para que Roma mantivesse seu império intacto. A mesma Roma que anteriormente fortificava-

³³ “Roma foi inexcedível nas artes conservadoras: a guerra, que foi sempre defensiva apesar da aparência de conquista; o direito, construído sobre a infraestrutura dos precedentes, que precavia contra as inovações; a arquitetura, que por excelência era a arte da habitação e da permanência”. LE GOFF, Jacques. *A civilização do Ocidente Medieval*. v.1. Tradução de M. Ruas. Lisboa: Editorial Estampa, 1983, p.27.

³⁴ “Em suma, a *Pax Romana* tornou-se insustentável, as estruturas políticas, sociais, ideológicas, religiosas e mentais que haviam marcado os primeiros séculos do Império desde a época de Augusto não são mais capazes de fornecer as respostas às necessidades do homem romano”. CRUZ, Marcus. Virtudes romanas e valores cristãos: um estudo acerca da ética e da política na antiguidade tardia. In: De BONI, Luis Alberto. (Org.). *Idade Média: ética e política*. Porto Alegre: Edipucrs, 1996, p.25.

³⁵ “A existência da Igreja como um Estado dentro do Estado parecia-lhe, e até certo ponto era incompatível com o princípio básico do sistema que criara – o despotismo fundado na submissão absoluta de seus súditos. Os cristãos sofreram pesadas perdas, mas o Estado perdeu a batalha. A Igreja mostrara-se mais forte que o adversário”. ROSTOVTZEFF, Michel. *História de Roma*. Tradução de W. Dutra. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1961, p.278.

³⁶ Com a queda do Império Romano do Ocidente, inicia-se então a Idade Média histórica que compreende o período entre o século V e XV. Uma linha de tempo diferente da aplicada à Idade Média filosófica, que segundo Saranyana inicia-se em um tempo diferenciado onde, entre a filosofia Antiga e a filosofia medieval, consta a filosofia Patrística que foi o período de transição da filosofia pagã para a filosofia cristã, representado principalmente por Agostinho, Boécio e Dionísio Pseudo-Aeropagita. SARANYANA, Josep-Ignasi. *A Filosofia Medieval: das origens patrísticas à escolástica barroca*. Tradução de F. Salles. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio, 2006, p.27.

se através da atividade militar agora estava definitivamente fracionada e enfraquecida a ponto de ser invadida e de ter a sua “Cidade Eterna” saqueada por aqueles a quem muitas vezes subestimou. Porém, Roma, que dantes havia edificado suas conquistas através do escudo e do gládio de suas legiões, viu seu poderio militar sucumbir nas mãos de Alarico em 14 de agosto de 410 quando foi conquistada por ele. E muito embora essa invasão não tenha sido derradeira, ela serviu para levantar questionamentos acerca da força e segurança do império romano ocidental, da participação dos cristãos na guerra e dos princípios da guerra justa.

1.2.1 Santo Agostinho – Os justos contra os senhores da guerra

Agostinho de Hipona³⁷ era um legítimo cidadão romano, nascido na África, filho de uma mãe cristã e de um pai pagão representando a heterogenia de Roma naquele período. Teve uma formação proeminentemente moldada aos preceitos de Roma, tendo acesso às escolas filosóficas com seus autores mais ilustres, demonstrando grande aptidão para a oratória. Contudo, foi após ter conhecido e abandonado o maniqueísmo e, até mesmo, o ceticismo filosófico, que se deu a sua conversão tardia, como o próprio Agostinho admitiu em suas *Confissões*³⁸. Com a conversão de Agostinho, o cristianismo ganha não apenas mais um prosélito, mas também aquele que seria capaz de unir a fé com a filosofia de maneira definitiva. Em outras palavras,

³⁷ “Suas datas 354-430 da era cristã, colocam-no perto do fim do que se convencionou chamar de filosofia antiga, durante o período em que as filosofias helenísticas do ceticismo, estoicismo e neoplatonismo denominavam a cena filosófica. [...] Ele nasceu em Tagaste, uma cidade do Norte da África que hoje se chama Souk Ahras, na Argélia. Ele obteve sua educação superior em Cartago, que fica ao Norte da moderna Tunis, capital da Tunísia. Mas com exceção de um ano em Roma (383-4) e cerca de mais de seis anos na Itália, sobretudo em Milão, passou toda a sua existência no Norte da África. Por fim, Agostinho tornou-se Bispo de Hipona (*Hippo Regius*, próximo da moderna Bône, ou Annaba, na Argélia), que é uma cidade litorânea do Norte da África com uma história longa, mas não particularmente memorável. Hipona era uma urbe muito próspera na época de Agostinho. Mas nenhuma outra figura conhecida, e certamente nenhum outro filósofo ou teólogo celebre, tem seu nome associado a Hipona”. MATTHEWS, Gareth B. *Santo Agostinho: a vida e as idéias de um filósofo adiante de seu tempo*. Tradução de Cabral Álvaro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007, p.17-18.

³⁸ “Tarde vos amei, ó Beleza tão antiga e tão nova, tarde vos amei! Eis que habitáveis dentro de mim, e eu lá fora, a procurar-vos! Disforme, lançava-me sobre estas formosuras que criastes. Estáveis comigo, e eu não estava convosco! Retinha-me longe de Vós aquilo que não existiria se não existisse em Vós. Porém me chamastes com uma voz tão forte que rompestes minha surdez”. AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Tradução de J. Oliveira e A. Ambrósio de Pina. Petrópolis: Vozes, 2011, Livro X, Cap. XVII, p.258.

foi fundamentalmente a união da ocasião com as condições que fizeram de Agostinho um dos maiores nomes da Patrística.

Santo Agostinho não apenas viveu a queda de Roma, como também foi personagem ativo dessa história. O ponto crucial de Agostinho para a construção do conceito de guerra justa está na sua abordagem do tema perante o seu próprio testemunho da guerra. Agostinho percebia a ameaça que isso causava tanto ao império como para seus cidadãos. Apesar de que, na ocasião da queda definitiva do Império Romano Ocidental em 476, já haviam se passado 46 anos depois da sua morte, Agostinho percebeu o papel da guerra e viu de perto alguns dos acontecimentos mais importantes que resultaram na decadência de Roma. Assim, influenciado por filósofos neoplatônicos e romanos, como Cícero³⁹, à luz da Revelação, Agostinho construiu as bases filosóficas da guerra justa. Em sua elaboração da guerra justa, Agostinho trouxe como principais características as suas contribuições oriundas da ética e para a moral cristã⁴⁰.

1.2.2 A Guerra justa de Agostinho – obras e fatos

Agostinho não tem uma obra específica dedicada ao tema da guerra, as suas ideias sobre o assunto estão espalhadas em vários documentos e em sua maioria eram escritas por demanda conforme o filósofo era questionado sobre o assunto. Portanto, as principais problematizações dos critérios de uma guerra justa em Agostinho estão localizadas nas seguintes obras: *Contra Fausto*, escrita entre 397 e 398, *Carta 138* dos anos de 411 e 412, *Carta 185* do início de 417, *Carta 189* de 417, na sua obra magistral *De Civitate Dei – A cidade de Deus* – escrita entre os anos de

³⁹ “A leitura de Cícero, aos 18 ou 19 anos, lançou-o numa busca filosófica que o levaria a frequentar várias posições intelectuais diferentes antes de voltar ao que ele chamou de cristianismo católico”. MAGEE, Bryan. *História da Filosofia*. Tradução de M. Bagno. São Paulo: Edições Loyola, 2001, p.50. Consta inclusive em *A Cidade de Deus*, no Livro II, o capítulo XXI é intitulado *Opinião de Cícero sobre a República romana*.

⁴⁰ Conforme relata Barnes: “Augustine’s scriptural exegesis may raise a skeptical eyebrow or an outraged hackle; but it was gratefully accepted and piously parroted by the medieval political theorists: by returning a negative answer to the question ‘Is soldiering always a sin?’, Augustine made room for a morality of warfare and a theory of just war”. BARNES, Jonathan. Just War. In: NORMAN, Kretzmann.; KENNY, Anthony.; PINBORG, Jan. (Org.). *The Cambridge history of later medieval philosophy: from the rediscovery of Aristotle to the disintegration of Scholasticism 1100-1600*. New York: Cambridge University Press, 1982, p.773.

413 e 426, e baseada no grande evento da conquista de Roma por Alarico no ano de 410⁴¹.

Basicamente, o ponto levantando com relação à guerra era o papel e a consciência dos cristãos romanos nas linhas de defesa perante seus inimigos. Naquele tempo surgiram acusações de que o cristianismo, com seu Deus de amor e misericórdia, eram os pontos fracos da nova Roma cristã que ao seguir seus preceitos se mostrava incapaz de se defender. O problema residia na visão de que a doutrina cristã, para muitos, era incompatível com o serviço militar romano, de modo que era considerado contraditório um cristão pegar em armas para lutar qualquer guerra. Eis aqui um dos primeiros grandes pontos de discordância entre a nova religião oficial romana e os interesses do Estado romano. Se a Roma de outrora era abençoada e protegida por Marte, o deus da guerra, agora o novo Deus romano era um deus que dava a outra face para o inimigo⁴². Como era possível conciliar a religião cristã com um elemento tão importante para Roma como a defesa militar? Esse foi um dos temas das primeiras disputas de Agostinho sobre a questão da guerra. Pensando nessas questões, no livro XXII de *Contra Fausto*, Agostinho procura responder tanto à questão de se era lícito ao cristão guerrear⁴³ como também se os cristãos deveriam reconhecer no príncipe a autoridade para declarar essa guerra⁴⁴. Em seu argumento,

⁴¹ Esse acontecimento, a tomada de Roma por Alarico, apesar de se tratar de um breve domínio abalou profundamente tanto o Império como a Agostinho. “Assim, dedicou a sua grande obra *A Cidade de Deus* à indagação sobre se o saque de Roma em 410 teria sido o resultado da conversão da cidade ao cristianismo”. MATTHEWS, Gareth B. *Santo Agostinho: a vida e as idéias de um filósofo adiante de seu tempo*. Tradução de Cabral Álvaro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007, p.19.

⁴² “*Los maniqueos piensan que Dios no pudo mandar que se emprendiese una guerra, porque el Señor Jesucristo dijo luego: Yo os digo que no resistáis al mal; añadiendo: si alguien te abofetea en tu mejilla derecha, ponle también la izquierda. Pero han de entender que esta disposición no está en el cuerpo, sino en el corazón*”. AGOSTÍN, San. *Réplica a Fausto, el Maniqueo*. Traducción de P. L. Osa. Libro XXII, n.75. Disponível em: <http://www.augustinus.it/spagnolo/contro_fausto/index2.htm>. Acesso em: 20 jul. 2016. Clara referência a Mt 5,39.

⁴³ “*Con frecuencia, por mandato ya de Dios, ya de otro legítimo poder, los buenos emprenden guerras contra la violencia de los que resisten, para castigar conforme a derecho tales vicios. Esto acontece cuando se hallan en un ordenamiento tal de las realidades humanas, que el mismo ordenamiento los fuerza a mandar algo así o a obedecer al respecto*”. AGOSTÍN, San. *Réplica a Fausto, el Maniqueo*. Traducción de P. L. Osa. Libro XXII, n.74. Disponível em: <http://www.augustinus.it/spagnolo/contro_fausto/index2.htm>. Acesso em: 19 jul. 2016.

⁴⁴ “*Aquel orden natural conformado para que los mortales tengan paz reclama que la autoridad y la decisión de emprender una guerra recaiga sobre el príncipe, mientras que los soldados tienen el deber de cumplir las órdenes de guerra en beneficio de la paz y salvación común. [...] “No hay poder que no venga de Dios, o porque lo manda o porque lo permite. Por tanto, puede darse el caso de que un varón justo que milita a las órdenes de un rey humano sacrílego, pueda combatir justamente cuando él lo mande, siempre que respete el orden de la paz ciudadana”*.. AGOSTÍN, San. *Réplica a Fausto, el Maniqueo*. Traducción de P. L. Osa. Libro XXII, n.75. Disponível em:

ele recorre às passagens do Antigo Testamento mencionando o exemplo de Moisés, o guerreiro de Deus. No entanto, guerrear em nome de Deus e a mando Dele é diferente de obedecer às ordens de um príncipe. Logo, Agostinho também precisava justificar a possibilidade de uma guerra justa movida sob o comando um príncipe de Roma. A solução foi em sua arguição defender que as guerras como um todo seriam lícitas quando estas fossem movidas para reparar males praticados contra o povo de Deus, a mando Dele, ou de alguma figura terrena que por Ele fosse permitida a autoridade. Esta autoridade terrena, por sua vez, poderia ser manifestada na figura do príncipe, ainda que fosse passível de falha, esta seria uma autoridade legítima⁴⁵. Mas se, mesmo assim, o príncipe movesse uma guerra por motivos torpes, neste caso, o soldado justo estaria liberado da culpa desde que lute seguindo os princípios corretos – lutar pela ordem e a paz civil⁴⁶.

Anos mais tarde, por volta de 411-412, após a invasão de Alarico à Roma, caiu novamente sobre os cristãos as acusações de que estes eram culpados pelo enfraquecimento do Império Romano. Novamente Agostinho é solicitado para defender a fé cristã perante as objeções dos pagãos descritas na Carta 136⁴⁷ enviada por Marcelino de Cartago. Em resposta Agostinho escreve a *Carta 138*, um texto em

<http://www.augustinus.it/spagnolo/contro_fausto/index2.htm>. Acesso em: 19 jul. 2016. Há aqui também uma clara referência ao Novo Testamento, com citação de Rm 13,1 escritos por São Paulo.

⁴⁵ Aqui constam alguns indícios da divisão entre a cidade de Deus e a cidade terrestre de Agostinho que será melhor desenvolvido por na obra *Cidade de Deus*, conforme explica Etienne Gilson: “O conjunto de homens que levam a vida do homem velho, do homem terrestre, e que se encontram unidos por seu amor comum às coisas temporais, forma uma primeira cidade: a Cidade Terrestre. O conjunto dos homens unidos entre si pelo elo do amor divino forma uma segunda cidade, a Cidade de Deus”. GILSON, Etienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Tradução de Cristiano Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2006, p.328.

⁴⁶ “*Por tanto, puede darse el caso de que un varón justo que milita a las órdenes de un rey humano sacrílego, pueda combatir justamente cuando él lo mande, siempre que respete el orden de la paz ciudadana. Esto se da cuando tiene la certeza de que lo que se le manda no va contra el precepto de Dios o se duda de si va contra él, de manera que tal vez haga culpable al rey la maldad en el mandar, mientras que la sumisión en el servicio hace inocente al soldado*”. AGOSTÍN, San. *Réplica a Fausto, el Maniqueo*. Traducción de P. L. Osa. Libro XXII, n.75. Disponível em: <http://www.augustinus.it/spagnolo/contro_fausto/index2.htm>. Acesso em: 19 jul. 2016.

⁴⁷ “*Añadía que la predicación y doctrina del Señor no puede adaptarse en parte alguna a las costumbres de la república: por ejemplo, como muchos dicen, ese indiscutible precepto de que no hemos de devolver a nadie mal por mal, poner la otra mejilla al que nos abofetea, dar el palio al que nos quiere robar la túnica, caminar doble espacio con aquel que nos quiere hacer llevar una carga. Aseguraba que todo eso es contrario a las costumbres de la república. ¿Quién permitirá que el enemigo le robe algo, o quién no replicará con el mal por derecho de guerra al que saquea una provincia romana? Ya entiende tu venerable persona lo que puede decirse de todo lo demás. La estima que todo esto puede añadirse a su pregunta, hasta el punto de que, seguramente, cree (aunque sobre esto se calla) que es manifiesto que han venido tan grandes males a la república por los príncipes cristianos, los cuales siguen la religión cristiana en su mayoría*”. AGOSTÍN, San. *Carta 136*. Tradução de P. L. Osa. n.2. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/spagnolo/lettere/index2.htm>>. Acesso em: 20 jul. 2016.

tom combativo no qual o autor refuta tais acusações defendendo inclusive o uso da guerra para conversão religiosa dentro de uma chamada guerra corretiva⁴⁸. Para Agostinho estava claro que o enfraquecimento do Império Romano não era causado pela fé cristã, visto que como a própria história contava em tempos anteriores aos imperadores cristãos que por várias vezes os romanos tiveram momentos nos quais Roma esteve enfraquecida, como por exemplo na época da República. Para ele, o fracasso romano do passado como o de sua época estava muito mais localizado nos seus vícios e na corrupção romana⁴⁹ do que propriamente num grupo que surgiu anos depois e que tinha como finalidade única a beatitude⁵⁰.

1.2.3 Tranquillitas ordinis – A paz da cidade

Em análise da linha sucessória de escritos de Agostinho, podemos perceber uma sutil mudança de comportamento do filósofo em relação à própria compreensão

⁴⁸ “*Los pueblos impíos blasfeman contra Dios, que con la pública voz de su doctrina clama contra este mal público, y se van tras unos dioses en cuyo honor se celebran en los teatros esas funciones teatrales que deshonoran los cuerpos y las almas. Cuando Dios permite que todo esto vaya en aumento, sin duda está gravemente irritado; cuando lo deja sin castigo, lo castiga con mayor gravedad. En cambio, cuando les quita a los vicios su sostén y deja en la pobreza a las concupiscencias desbordadas, se opone misericordiosamente. Los buenos declararían también guerra misericordiosa, si es posible, para acabar con estos vicios, reprimiendo esos apetitos licenciosos, que en un imperio justo deben ser extirpados o reprimidos*”. AGOSTÍN, San. *Carta 138*. Tradução de P. L. Osa. n.14. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/spagnolo/lettere/index2.htm>>. Acesso em: 20 jul. 2016. “O tipo de guerra ‘corretiva’ a favor do qual Agostinho advoga aqui é bem diferente do que se tem em mente nas formulações contemporâneas. Ele se refere especificamente à conquista de uma nação pagã com o propósito de coerção religiosa”. SOUSA, Rodrigo Franklin de. A legitimação da guerra no discurso ético e político de Santo Agostinho. *Ciências da Religião – História e Sociedade*, São Paulo, v.9, n.1, 2011, p.198.

⁴⁹ “*Si trajesen a la memoria con claridad algunos hechos de los pasados emperadores romanos, también yo podría citar cosas semejantes y quizá mayores de los emperadores no cristianos, para que entendiesen todos que se trata de vicios de hombres, no de la doctrina, o que no se trata de fallos de los emperadores, sino de sus subordinados, sin los cuales los emperadores nada pueden hacer. Bien claro está desde qué tiempo empezó la decadencia del Imperio romano. De ello nos hablan sus mismos libros. Mucho antes de que el nombre de Cristo se difundiera por el mundo, se dijo ya: ¡Oh ciudad venal, pronto perecería si hallase comprador! [...] Es decir, cuando la avaricia de sus costumbres corrompidas y pérdidas y su rapacidad no perdonaron ni a los hombres ni a esos que creían dioses, entonces empezó a perecer el decoro laudable y la salud de la república*”. AGOSTÍN, San. *Carta 138*. Tradução de P. L. Osa, n.16. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/spagnolo/lettere/index2.htm>>. Acesso em: 20 jul. 2016.

⁵⁰ “[...] em última análise, um só e único objeto que seja verdadeiramente fim: aquele que constitui para nós o fim último, a beatitude. Ao contrário, todos os outros objetos subordinam-se a ele como meios ao seu fim. Fruir da Beatitude e usar todo o resto com vistas a obtê-la: tal é a regra primeira da vida cristã. Todos os nossos erros estão em quereremos fruir daquilo que se deveria querer usar. Mas nós já sabemos o que é essa Beatitude, ou fim último: é o soberano bem, ou seja, isso que nada se pode conceber de melhor, portanto Deus”. GILSON, Etienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Tradução de Cristiano Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2006, p.316.

da guerra justa. Há no Agostinho dos primeiros escritos uma agressividade que não é encontrada em seus escritos tardios. É visível que em suas primeiras considerações sobre a guerra justa, o propósito do Bispo de Hipona é de defender, e até mesmo convencer o povo romano de que os cristãos não seriam o elo fraco da sociedade romana, e sim o comportamento depravado e corrompido adotado por Roma desde os tempos antes de Cristo. Para ele, enquanto esse mal comportamento perdurasse em Roma, ela estaria fraca e suscetível às investidas dos inimigos. De modo que se fosse necessário, dever-se-ia combater esse tipo de comportamento até mesmo com guerra. Ao passo que nos escritos tardios, Agostinho revela-se um homem fatigado da guerra⁵¹, que, no entanto, mantém coerência em seu pensamento. Embora haja em Agostinho uma nítida diferença entre seus escritos iniciais e tardios acerca da guerra, nota-se, entretanto, que a sua coerência se mantém através da sua interpretação do papel da paz dentro do Estado.

Na concepção agostiniana a formação da sociedade civil se dá pela organização de seres racionais que têm uma afinidade natural e objetivos comuns em concordância⁵². Desse modo, a *civitas* para o Bispo de Hipona é o “espaço concreto onde se constrói a paz”⁵³. Destarte, a *pax civitas*⁵⁴ agostiniana corresponde a um ordenamento hierárquico dos envolvidos voltado para o desenvolvimento da cidade com a finalidade da promoção do bem comum. Havendo desse modo, conforme

⁵¹ Tal como descreve Sousa: “O Agostinho que escreveu *Contra Fausto* não é o mesmo que escreveu Cidade de Deus. O primeiro era o jovem sacerdote engajado na derrota de seus oponentes por meio de sua poderosa mente e retórica. O segundo era o experiente Bispo de Hipona que havia já vivido os estágios mais sangrentos da controvérsia donatista, que havia testemunhado muita dor e derramamento de sangue, que havia pessoalmente tomado parte nas querelas e nos dilemas dos magistrados – pois assim servia o bispo em seus dias – e que havia sido forçado pelas circunstâncias, em um nível extremamente real e prático, com a tentativa do estabelecimento e prática da justiça na cidade terrena”. SOUSA, Rodrigo Franklin de. A legitimação da guerra no discurso ético e político de Santo Agostinho. *Ciências da Religião – História e Sociedade*, São Paulo, v.9, n.1, 2011, p.203-204.

⁵² “O povo é o conjunto de seres racionais associados pela concorde comunidade de objetos amados, é preciso, para saber o que é casa povo, examinar os objetos de seu amor”. AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus: contra os pagãos*. Parte II. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1990. Livro XIX, Cap. XXIV, p.419.

⁵³ MOURA, Paulo Hamurábi Ferreira. *Os fundamentos ético-morais da paz no De Civitate Dei Santo Agostinho e sua contribuição para a atual construção da paz*. 2009. 229 f. Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Teologia, Rio de Janeiro, 2009, p.143.

⁵⁴ Segundo Moura: “A paz da *civitas*, na concepção do Santo Teólogo, reclama por uma justiça que tem como princípio a obediência ao Criador, a submissão do corpo à alma, como as paixões à razão”. MOURA, Paulo Hamurábi Ferreira. *Os fundamentos ético-morais da paz no De Civitate Dei Santo Agostinho e sua contribuição para a atual construção da paz*. 2009. 229 f. Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Teologia, Rio de Janeiro, 2009, p.146.

Moura, “um espírito de colaboração, impregnado de altruísmo e caridade fraterna”⁵⁵. Neste caso, a *pax civitas* seria a consequência de um Estado no qual os estadistas e súditos orientam suas ações em prol do bem de todos respeitando o desígnio da origem e do fim da comunidade: a concórdia. Seguindo essa perspectiva, na *Carta 189*, Agostinho destaca a paz⁵⁶ como principal finalidade da guerra justa que tem por objetivo restaurar a paz da concórdia outrora ferida. Nota-se nessa fase da vida do Teólogo de Hipona que o mesmo não se dá por satisfeito com a justificação da guerra como apenas busca da justiça, passando a entendê-la também como meio de manutenção ou restauração da paz.

Para ele, toda guerra, mesmo a injusta, persegue a paz, todavia, a guerra justa se ocupa não de qualquer paz, mas da justiça da paz em que os bons cidadãos vivem em harmonia, dentro da *tranquillitas ordinis*. Logo, é um pressuposto de paz⁵⁷ que a tranquilidade da ordem seja orientada pela lei natural correspondente à correta disposição de como as coisas estão no universo. Em Agostinho, a paz justa se dá através do equilíbrio e a tranquilidade da ordem natural, respeitando a sua organização e direção, tal como seus desígnios ordenados por Deus⁵⁸. Neste quesito,

⁵⁵ MOURA, Paulo Hamurábi Ferreira. *Os fundamentos ético-morais da paz no De Civitate Dei Santo Agostinho e sua contribuição para a atual construção da paz*. 2009. 229 f. Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Teologia, Rio de Janeiro, 2009, p.144.

⁵⁶ “*La voluntad debe querer la paz, aunque la necesidad lleve a la guerra, para que Dios nos libre de la necesidad y nos mantenga en la paz. No se busca la paz para promover la guerra, sino que se va a la guerra para conquistar la paz. Sé, pues, pacífico aun cuando combates, para llevar, al vencerlos, al bien de la paz a aquellos mismos contra quienes luchas. Porque el Señor dijo: Bienaventurados los pacíficos, porque ellos serán llamados hijos de Dios. Y si la paz humana es tan dulce en orden a la salvación temporal de los mortales, ¿cuánto más dulce será la paz divina en orden a la salvación eterna propia de los ángeles? Sea la necesidad, y no la voluntad, la que extermine al enemigo en armas. Así como se contesta con la violencia al que se rebela y resiste, así se le debe la misericordia al vencido y prisionero, especialmente cuando no se teme de él la perturbación de la paz*”. AGOSTÍN, San. *Carta 189*. Tradução de L. C. Osa. n.6. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/spagnolo/lettere/index2.htm>>. Acesso em: 20 jul. 2016.

⁵⁷ De acordo com Moura: “Essa tranquilidade da ordem tão enfatizada pelo Teólogo de Hipona, é a paz das coisas, ou seja, a ordenada disposição dos seres inferiores e superiores, dos iguais e dos diferentes, nos seus devidos lugares. [...] Assim, também, toda a criação tende para a unidade, destino natural que, no pensamento de Santo Agostinho, significa justiça pois o cosmo foi criado e anseia pela sua harmonia original. Neste sentido, a injustiça é desarmonia, não corresponde ao desígnio de Deus, que tudo ordenou para a justiça e a conservação do universo”. MOURA, Paulo Hamurábi Ferreira. *Os fundamentos ético-morais da paz no De Civitate Dei Santo Agostinho e sua contribuição para a atual construção da paz*. 2009. 229 f. Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Teologia, Rio de Janeiro, 2009, p.137.

⁵⁸ “A paz dos homens entre si, sua ordenada concórdia. A paz da casa é a ordenada concórdia entre os que mandam e os que obedecem nela; a paz da cidade, a ordenada concórdia entre governantes e governados. A paz da cidade celeste é a ordenadíssima e concordíssima união para gozar de Deus e, ao mesmo tempo, em Deus. A paz de todas as coisas, a tranquilidade da ordem”. AGOSTINHO, Santo.

a guerra justa tem como meta a restauração da *pax civitas*, de acordo com a concórdia dos cidadãos enquanto Estado, e orientado pela *tranquillitas ordinis* ao qual todos os seres estão resguardados pelo direito natural. Respeitando esses preceitos, uma vez vencida a guerra justa, caberia aos justos dar tratamento digno aos vencidos a fim de que assim fossem evitados novos conflitos que pudessem deflagra novamente em guerra⁵⁹ restabelecendo a tranquilidade da ordem.

Ao estabelecer os parâmetros para o tratamento dos vencidos, Agostinho divide o seu conceito de *bellum iustum* em duas perspectivas com relação à justificação da guerra, são elas: *ius ad bellum*, o direito do guerrear; e *ius contra bellum*, o direito da prevenção à guerra. Os entendimentos sobre esses aspectos demonstram que Agostinho não apenas entendia os mecanismos que resultavam em guerra, mas também que compreendia que não bastava vencer a contenda, era preciso também eliminar qualquer possibilidade de seu retorno através do estabelecimento da justa paz.

1.2.4 De ciuitate Dei contra paganos

Estava claro para Agostinho que não bastava apenas falar do ideal da guerra justa aos romanos, para ele era preciso demonstrar como a tão preciosa guerra havia levado Roma àquela situação de flagelo. Esse é um dos objetivos de *A Cidade de Deus*: mostrar através de fatos históricos o trajeto de Roma até sua ruína, apresentando um novo caminho para os romanos, da cidade terrestre para a cidade de Deus. A partir dessa visão é possível compreender a construção de *A Cidade de Deus* em pelo menos seis partes, são elas: a história das guerras em Roma através da influência de seus deuses e generais, encontrados do Livro I ao VII; o papel da filosofia na moral romana, nos Livros VIII e IX; a boa-nova do verdadeiro Deus e a origem de duas cidades, nos Livros X e XI; a gênese e o principais preceitos do cristianismo, nos Livros XII até XIV; a conciliação entre as duas cidades, nos Livros XV à XIX; e, por fim, a apresentação da escatologia cristã aplicada ao conceitos das

A cidade de Deus: contra os pagãos. Parte II. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1990. Livro XIX, Cap. XIII, p.402-403.

⁵⁹ A ideia de Agostinho para o tratamento dos vencidos era, no mínimo, conflitante com o antigo costume romano, o triunfo, onde no regresso à Roma o inimigo era escravizado, humilhado e até mesmo assassinado em rituais públicos em honra aos deuses romanos e ao general conquistador.

duas cidades, nos Livros XX à XXII. Ou seja, *A Cidade de Deus* é a interpretação de Agostinho da história de Roma do apogeu das guerras até o advento do cristianismo. Nela, ele traz críticas ao sistema militar expansionista romano, que através de guerras buscou expandir-se apenas para a própria glória através de guerras atroz, apresentando o cristianismo como o caminho da redenção do homem que busca a recompensa através da beatitude na cidade celeste.

Apesar de ter uma postura menos belicista quando escreveu *A Cidade de Deus*, Agostinho não qualifica qualquer espécie de guerra como totalmente ruim e incorreta. De acordo com ele, dadas às devidas proporções, o conceito de guerra está para além da batalha campal. Agostinho entende que a guerra começa dentro da vontade numa batalha pessoal entre vícios e virtudes, travada dentro de todas as pessoas⁶⁰. Mesmo que consigamos através da temperança vencer nossa própria guerra pessoal entre vícios e virtudes. Ainda assim, a paz é para o filósofo um bem incerto⁶¹, uma vez que não conhecemos as intenções das pessoas que nos cercam. Essa impossibilidade de conhecer as intenções se tornava ainda maior quando estendida à grandeza de um território como o do tamanho do Império Romano, que por sua vez cresceu na medida em que vencida suas guerras e conquistava seus inimigos. Como ao ver de Agostinho a maior parte dessas guerras eram movidas por motivos injustos, ao final delas a paz conquistada não era duradoura, sendo constantemente atacada em conflitos e rebeliões como as guerras civis⁶².

⁶⁰ “Enfim, a própria vontade, que não entra no número dos princípios da natureza, pois se trata de fruto tardio da ciência, mas reclama para si o primeiro posto entre os bens humanos, que faz na terra senão contínua guerra contra os vícios, não contra os exteriores, mas contra os interiores, não contra os alheios, mas contra os próprios e pessoais? Essa guerra trava-a sobretudo a virtude, chamada em grego *sophrosyne* e em latim “temperança”, que tem por objeto frear a libido carnal, a fim de que não leve a mente a consentir, despenhando-se em mil e um crimes”. AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus: contra os pagãos*. Parte II. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1990. Livro XV, Cap. IV, p.177.

⁶¹ “Não é verdade que os homens por toda a parte sentimos injúrias, suspeitas, inimizades e guerras? São males certos, mas a paz é bem incerta, por desconhecermos o coração daqueles com quem queremos tê-la e, embora o conheçamos hoje, não sabemos o que será amanhã”. AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus: contra os pagãos*. Parte II. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1990. Livro XIX, Cap. V, p.393.

⁶² “Embora certo que não faltaram, nem faltam, nações estrangeiras inimigas contra as quais sempre se travaram e ainda hoje se travam guerras, a própria grandeza do império deu origem a guerras de pior tipo, às guerras sociais e às civis”. AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus: contra os pagãos*. Parte II. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1990. Livro XIX, Cap. VII, p.395.

A guerra para Agostinho é um mal necessário para um bem maior: a paz. Onde é dever do homem virtuoso⁶³ mover a guerra com justiça a fim de acabar com os vícios e iniquidades daqueles que promovem injustiças e injúrias, sejam estas contra ele ou contra qualquer outro ser humano⁶⁴. Os amigos da guerra⁶⁵, segundo o Bispo, são os que em busca da paz movem seus esforços através da guerra, não pela guerra ou sua glória pessoal, mas sim pela paz, buscando também corrigir as injustiças desse mundo. A paz, para Agostinho, tem valor inquestionável, visto que enquanto os bons lutam pela paz justa, os maus buscam através da guerra também a paz, mesmo que seja a paz injusta⁶⁶, apenas para ter sob seu comando o controle e a ordem dos vencidos. A paz dos injustos, para Agostinho, é uma paz mantida pelo medo. Medo de sucumbir perante a ambição dos que glorificam a guerra como meio de impor seu senhorio, mantendo-se uma paz aparente. A paz⁶⁷, para Agostinho, é a ordem das coisas em oposição ao caos, é a tranquilidade adquirida através da justiça. A justiça⁶⁸,

⁶³ “A verdadeira virtude consiste, portanto, em fazer bom uso dos bens e males e em referir tudo ao fim último, que nos porá na posse de perfeita e incomparável paz”. AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus: contra os pagãos*. Parte II. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1990. Livro XIX, Cap. X, p.398.

⁶⁴ “O sábio, acrescentam, há de travar guerras justas. Como se o sábio, cômico de ser homem, não sentirá muito mais ver-se obrigado a declarar guerras justas, pois, se não fossem justas, não devia declará-las e, portanto, para ele não haveria guerras! A injustiça do inimigo é a causa de o sábio declarar guerras justas. Semelhante injustiça, embora não acompanhada de guerra, simplesmente por ser tara humana, deve deplorá-la o homem. É evidente, por conseguinte, que neles reconhece a miséria quem quer que considere com dor os males tão enormes, tão horrendos e inumanos. Quem os tolera e considera sem dor é muito mais miserável ao julgar-se feliz, porque perdeu o sentimento humano”. AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus: contra os pagãos*. Parte II. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1990. Livro XIX, Cap. VII, p.396.

⁶⁵ “Com efeito, os próprios amigos da guerra apenas desejam vencer e, por conseguinte, anseiam, guerreando, chegar à gloriosa paz. E em que consiste a vitória senão em sujeitar os rebeldes? Logrado esse efeito, chega a paz. A paz é, pois, também o fim perseguido por aqueles mesmos que e apanam em demonstrar valor guerreiro, comandando e combatendo. Onde se segue ser a paz o verdadeiro fim da guerra. O homem, com a guerra, busca a paz, mas ninguém busca a guerra com a paz. Mesmo os que de propósito perturbam a paz não odeiam a paz, apenas anseiam mudá-la a seu talante”. AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus: contra os pagãos*. Parte II. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1990. Livro XIX, Cap. XII, p.399-400.

⁶⁶ “Os maus combatem pela paz dos seus e, se possível, querem submeter a todos, para todos servirem um só. Por quê? Porque, por medo ou por amor, desejam estar em paz com ele. Assim, a soberba imita com perseverança a Deus. Odeia sob ele a igualdade com os companheiros, mas deseja impor seu senhorio no lugar dele. Odeia a justa paz de Deus e ama sua própria paz embora injusta. Impossível é que não ame a paz, seja como for”. AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus: contra os pagãos*. Parte II. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1990. Livro XIX, Cap. XII, p.401.

⁶⁷ “A paz dos homens entre si, sua ordenada concórdia. A paz da casa é a ordenada concórdia entre os que mandam e os que obedecem nela; a paz da cidade, a ordenada concórdia entre governantes e governados. A paz celeste é a ordenadíssima e concordíssima união para gozar de Deus e, ao mesmo tempo, em Deus. A paz de todas as coisas, a tranquilidade da ordem”. AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus: contra os pagãos*. Parte II. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1990. Livro XIX, Cap. XIII, p.403.

⁶⁸ “Portanto, onde não existe verdadeira justiça não pode existir comunidade de homens fundada sobre direitos reconhecidos e, portanto, tampouco povo, segundo a definição de Cipião ou Cícero. [...] Pois

por sua vez, é condição necessária para a existência da comunidade, sem ela não há o reconhecimento entre homens de direitos, e a ordem fica prejudicada.

A guerra justa para Agostinho é aquela que é movida pelo homem virtuoso para corrigir a injustiça e as injúrias praticadas pelos homens maus, seja contra ele, seja contra seu semelhante, ou em honra a Deus. A guerra só pode ser movida por um príncipe, que é a autoridade permitida por Deus na cidade terrestre, e tem como finalidade a paz, que para ele é a tranquilidade da ordem. Ou seja, o contrário de toda a história romana até então. Era isso que Agostinho queria mostrar, que a atrocidade da guerra injusta movida por homens maus havia levado Roma até aquele momento, e que, portanto, era preciso que os romanos se voltassem a Deus como forma de mudar aquela situação. Assim sendo, não eram os imperadores romanos que enfraqueciam Roma, nem mesmo os cristãos enfileirados em suas linhas de batalha, mas sim as causas injustas que moviam as guerras e que por isso não traziam a paz e justiça aos povos. Para ele, mais do que mover uma guerra, era preciso que os seus comandantes e soldados tivessem em mente a paz como finalidade. Não apenas a paz obtida através do medo dos vencidos, mas a justa paz onde fosse possível viver em comunidade. Para Agostinho, Roma falhou ao mover guerras sem qualquer objetivo justo de paz, mas somente pelos interesses imperialistas de expansão. O que agora Roma colhia era fruto de séculos de injustiças praticadas para com os povos estrangeiros, como também para o seu próprio povo. As guerras, sejam elas contra inimigos externos ou civis, a longo prazo, foram muito além dos triunfos honrosos de seus generais. Tais foram resultado da ambição e falta de temperança do cidadão romano como um todo. Por outro lado, o cristão, que agora era reconhecido dentro do império como cidadão legítimo, não via na história de Roma a identificação suficiente que o convencesse a lutar e morrer por ela. Roma enquanto Estado representava o pecado⁶⁹ e tudo aquilo que o cristão deveria evitar. Ao mesmo tempo, esse cristão era

bem, a justiça é a virtude que dá a cada qual o que é seu". AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus: contra os pagãos*. Parte II. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1990. Livro XIX, Cap. XXI, p.412.

⁶⁹ Após a invasão de Roma por Alarico em agosto de 410, Agostinho consternado com tamanha brutalidade escreve o *De excidio Urbis Romae* (Sermão sobre a destruição da cidade de Roma) como forma de defender os cristãos das acusações mais imediatas, como, por exemplo, de que o ataque à Roma seria um castigo dos deuses antigos perante a nova religião. Para tanto, Agostinho em seu sermão procura demonstrar que, assim como Sodoma havia perecido no pecado, agora o era Roma que perecia perante seus próprios pecados. "Havia em Roma cinquenta justos, ou antes, se pensarmos na medida humana, havia milhares de justos. Mas se procurarmos usar a medida da perfeição, não havia

cidadão romano e por isso deveria unir-se à frente de batalha para defender seus semelhantes. Agostinho quando propôs a teoria da guerra justa, não apenas trouxe amplos critérios morais que poderiam ser universalizados por qualquer um. Ele trouxe, também aos cristãos, justificativas e motivos para se defenderem, e ao mesmo tempo defender seu semelhante nas guerras que estavam por vir. Agostinho tirou da guerra a marca imperialista deixada por Roma, deu a ela motivos morais pelos quais um cristão poderia de fato colocar a vida em risco de morte. Também deu aos cristãos a possibilidade de defesa e mostrou aos romanos como e o quanto a sua iniquidade contribuiu para a calamidade em que se encontravam. Infelizmente, os conselhos de Agostinho chegaram tarde demais para o império romano, no entanto, seus ensinamentos foram adotados por toda a cristandade nos mil anos seguintes.

1.3 ESCOLÁSTICA – A SISTEMATIZAÇÃO DA GUERRA JUSTA

A filosofia medieval nasce da fusão entre a filosofia pagã da Antiguidade e a filosofia cristã da Patrística. O mundo medieval surge da integração, mesmo que forçada, entre a civilização romana segmentada e as várias civilizações bárbaras. Era novamente a guerra mudando a face do mundo.

No campo da filosofia, enquanto o império romano se dissolvia em feudos, a Igreja Católica fortalecia-se e fortificava-se através da institucionalização do ideal da universalidade⁷⁰ que herdara do Império Romano, tornando-se a guardiã do conhecimento do Ocidente. Em termos geográficos, na Europa o conhecimento ficou sob a égide da Igreja, tanto o proveniente da revelação, como tudo o que restara das antigas civilizações greco-romanas. A Igreja agora era a guardiã de toda a sabedoria

em Roma um só justo”. AGOSTINHO, Santo. *O "De excidio Urbis" e outros sermões sobre a queda de Roma*. Tradução de C. M. Urbano. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013, p.50. A invasão de Roma seria então uma repreensão necessária para uma conversão imprescindível para a salvação de seu povo.

⁷⁰ BARROS, José D'Assunção. *Papas, imperadores e hereges na Idade Média*. Petrópolis: Vozes, 2012, p.45. “No mundo antigo, a Igreja conquistou aos poucos seus direitos de cidadania; o mundo medieval, porém foi criado por ela mesma (em conjunção com outros fatores). A Idade Média, época de cunho eclesiástico, cabe à glória de grandes realizações, mas também o peso de uma ligação, em auto grau, da Igreja com o Estado (na medida em que este já existia), do espiritual como o temporal, do *Imperium* com o *Sacerdotium*”. AMON, K. Idade Média. In: LENZENWEGER, J. et al. *História da Igreja Católica*. Tradução de F. Stein. São Paulo: Loyola, 2006, p.113.

e ciência herdadas do mundo antigo, e era também a encarregada de conduzir essa herança às próximas gerações⁷¹.

Com a decadência do modelo imperial, a organização filosófico-política adotada migrou para a divisão e complementação dos poderes espiritual e temporal, também conhecido como a teoria das *duas espadas*⁷². Seguindo esse método de segmentação societária as classes sociais dividiam-se através do modelo trifuncional, na qual os *bellatores*⁷³ (guerreiros) surgem com uma ressignificação das questões de segurança e da guerra. Ou seja, se o soldado romano tinha a finalidade de lutar, conquistar e proteger em nome da honra de Roma, os *bellatores*⁷⁴ tinham como principal objetivo salvaguardar o seu feudo da possível invasão de inimigos seguindo o ideal da guerra justa⁷⁵ em nome da própria honra. Se anteriormente o exemplo de santificação era adquirido somente através do martírio, no início do medievo, sem nenhum inimigo tão eficaz como a Roma antiga, e por isso sem perseguições religiosas, esse ideal foi acompanhado também pelo ideário da cavalaria.

Na Idade Média, a guerra ganha outra dimensão, seja no avanço das armas através ao aprimoramento da metalurgia⁷⁶, seja na dimensão ética da guerra é onde

⁷¹ “Com a decadência do sistema estatal de ensino, a Igreja assumiu cada vez mais tarefas de formação; aliás, antes disso, já havia praticado a alfabetização, mesmo fora dos limites do império”. STOCKMEIER, P.; BAUER, J. B. Perfil da Igreja no limiar da Idade Média. In: LENZENWEGER, J. et al. *História da Igreja Católica*. Tradução de F. Stein. São Paulo: Loyola, 2006, p.112.

⁷² A teoria das *duas espadas* ou *dois poderes* compreende a divisão de poderes do mundo medieval como dividido em duas grandes autoridades: a Igreja, representando poder espiritual, e o príncipe, representando o poder temporal. Sendo que cada uma era responsável por conduzir o povo de acordo com esta divisão: “– ao Pontífice, a *auctoritas*, a mais alta dignidade; ao Rei, a *potestas* temporal. Cada um é soberano em seu domínio; – a autoridade do Papa em matéria religiosa e eclesiástica é absoluta; – o poder do Rei sobre seus súditos também o é”. STREFLING, S. R. *Igreja e poder: plenitude do poder e soberania popular em Marsílio de Pádua*. Porto Alegre: Edipucrs, 2002, p.16.

⁷³ “[...] um mundo que estaria a grosso modo dividido entre aqueles que estabelecem a mediação da sociedade com os deuses ou com o mundo sobrenatural, aqueles que guerreiam para defender e impor esta mesma sociedade diante das outras, e por fim aqueles que trabalham arduamente para manter a base material de todo o conjunto social”. BARROS, José D’Assunção. *Papas, imperadores e hereges na Idade Média*. Petrópolis: Vozes, 2012, p.119.

⁷⁴ “*Bellatores: they are the ones who guard our strongholds and our land, engaging in armed combat with any enemy who might invade it*”. DUBY, Georges. *The three orders: feudal society imagined*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982, p.105.

⁷⁵ “A Igreja não ensinou – nem poderia ensinar – o pacifismo às culturas bárbaras que, após as grandes invasões do Século V, se mesclaram à cultura romana (também bastante violenta). Pelo contrário: ensinou-lhes o ideal de guerra justa, o ideal do guerreiro cristão, o ideal da Cavalaria”. COSTA, Ricardo da.; SANTOS, Arnaldo Alexandre dos. O pensamento de Santo Tomás de Aquino (1225-1274): sobre a vida militar e as ordens militares de cavalaria. *Mirabilia Journal*, Barcelona, v.10, n.1, 2010, p.145-157.

⁷⁶ “Esta proteção aperfeiçoada é custosa (a melhoria do armamento está, como vemos, em relação direta tanto com o progresso do trabalho do ferro quanto com o crescimento das rendas senhoriais, que permite ao nobre despendar mais dinheiro no seu equipamento); ela torna ao menos o cavaleiro

a honra foi inserida como valor moral do *bellator*. Os próprios reis desse período eram *bellatores* e por isso iam para as batalhas junto com seus exércitos lutando e morrendo com eles e por eles. Era uma grande honra ser um guerreiro no período medieval, de modo que a cavalaria era a classe de guerreiros da nobreza, em parte por seu alto custo, em parte pelo ideal da honra que estava circunscrito na mentalidade medieval.

Paralelamente com a Idade Média europeia, surge na Península Arábica o islamismo⁷⁷, uma nova religião monoteísta pregada pelo profeta Maomé. Com a sua política expansionista movida, dentre outras formas, também pela Guerra Santa⁷⁸, o islamismo tomou territórios e conquistou muitos prosélitos. Com o avanço do islamismo em direção à Europa e aos territórios sagrados para o cristianismo, logo a religião muçulmana tornou-se em séculos a maior ameaça à segurança da cristandade, chegando a dominar territórios importantes como a Península Ibérica que ficou em seu poder até a modernidade.

Ainda dentro da Idade Média europeia, quando os feudos se abriam formando cidades e burgos, o conhecimento também ganhou um lugar especial nesse ambiente, a Universidade. Era uma nova época com comércio fortalecido e maior efervescência cultural. Dentro do advento das cruzadas consta o resgate de várias obras de

praticamente invulnerável às armas de arremesso, dardos e flechas de pequeno arco, que só podem causar danos à sua montaria". PERROY, Édouard. *A Idade Média: o período da Europa Feudal, do Islã turco e da Ásia Mongólica (Séculos XI-XIII)*. Tradução de J. Guinsburg e V. Ramos. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994, p.56.

⁷⁷ "Mohammed (Maomé), da tribo de Quraysh, nasceu em Meca, em 570. Criado por uma ama beduína conheceu a vida nômade junto a ela. Viveu sua adolescência em Meca. Casou com Jadiga, com quem teve pelo menos quatro filhas. Entrementes, experimentou sua primeira 'revelação' no monte Hirá, próximo a meda. Logo em seguida, reuniu à sua volta um pequeno grupo de crentes, entre os quais se contavam sua esposa, seu primo Alî Abû Bakr, um dos mais importantes comerciantes de Meca, e pouco mais. Durante uma década pregou com escassíssimo fruto a seus concidadãos mequeses, até que finalmente pôde estabelecer um pacto de aliança com alguns comerciantes de Yathrib, um rico oásis setentrional. Em 662, fugiu com seus fiéis a Yathrib, que passou a ser chamada de Medina, 'cidade do profeta', por ter dado abrigo a Maomé. Essa expatriação ou 'Hégira' de Maomé e seus companheiros servirá como ponto de partida para cômputo dos anos no calendário muçulmano. Dez anos mais tarde morria Maomé, depois de já ter conseguido a submissão de Meca e de quase toda a Península arábica". SARANYANA, Josep-Ignasi. *A Filosofia Medieval: das origens patrísticas à escolástica barroca*. Tradução de F. Salles. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lulio, 2006, p.213-214.

⁷⁸ "O *jihã* no plano coletivo (pequeno) significa o esforço dos muçulmanos em defesa da causa de Deus, que implica luta contínua pela restauração da crença da Unidade divina e estabelecimento de um sistema justo a nível social. O islã assume como missão própria a luta contra a corrupção e a injustiça, não só nas fronteiras internas, mas por todo o mundo". BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. *Violência e religião: três religiões em confronto e diálogo*. Rio de Janeiro: Loyola, 2002, p.221.

Aristóteles⁷⁹, que há muito estavam perdidas, e a partir das suas traduções inicia-se um novo movimento filosófico, a Escolástica, cujo maior expoente foi Tomás de Aquino⁸⁰.

1.3.1 Tomás de Aquino – O ideal da guerra justa

Tomás de Aquino adentra na história do *bellum iustum* como o grande sistematizador das ideias de Agostinho sobre a guerra justa. É ele quem resgata e atualiza para o método escolástico a visão agostiniana de guerra justa de forma explícita. Será através dessa exposição tomista a principal ponte entre as ideias de guerra justa entre o Bispo de Hipona e Francisco de Vitoria na *scholastica colonialis*.

Ao contrário de Agostinho, que tem sua teoria da guerra justa espalhada por várias de suas obras, Tomás expõe o cerne da sua teoria da guerra justa na sua obra prima de política a *Summa theologicae*, escrita nos anos de 1269-1272⁸¹. Mais especificamente, é possível encontrar a sua teoria da guerra justa essencialmente

⁷⁹ Existem ao menos três teorias de como o pensamento de Aristóteles foi introduzido na baixa idade média. Dentre elas é aceito que as cruzadas tiveram grande contribuição para esse empreendimento. “É sabido que Godofredo de Bouillon, chefe da primeira cruzada, tomou Jerusalém e ali estabeleceu um império, que ele governou com o título de Duque ou advogado do Santo Sepulcro. Este reino durou 88 anos; porque Saladino, rei da Síria e do Egito, expulsou os cristãos em 1187. Ora neste espaço de 88 anos podiam facilmente os livros das escolas muçulmanas chegar ao conhecimento das escolas do Ocidente. As cruzadas são, pois, o segundo modo de explicar as relações das escolas do Oriente com as do Ocidente”. PRAÇA, José Joaquim Lopes. *História da filosofia em Portugal nas suas relações com o movimento geral da filosofia*. v.1. Coimbra: Imprensa Literaria, 1868, p.74-75.

⁸⁰ Tomás de Aquino – (nasceu em 1224/5 em Rocca Secca, próximo a Nápoles – morreu em 7-3-1274 em Fossa Nova). Educado em Montecassino, não quis fazer-se monge beneditino, como era desejo da família, à revelia da qual, em 1244, entrou para a Ordem dos Dominicanos. Aluno de Alberto Magno em Paris e Colônia tornou-se professor em Paris em 1257. Entre 1259 e 1269 esteve na Itália, como assessor na corte pontifícia, como mestre de noviços, professor e pregador de missões. Entre 1269 e 1272 voltou a lecionar em Paris. Passou o final da vida na Itália, onde veio a falecer, quando a caminho do IV Concílio de Lyon. Foi o principal responsável pela incorporação do pensamento Aristotélico à Filosofia e à Teologia da Idade Média, o que lhe causou dificuldades e restrições junto à Igreja da época, dominada por fortes traços conservadores. DE BONI, Luis Alberto. *Filosofia Medieval: textos*. Porto Alegre: Edipucrs, 2005, p.215. “O marco básico de sua filosofia, isto é, o entrelaçamento de suas principais teses metafísicas é de origem aristotélica. Sabe-se que o Aquinate começou a se familiarizar com o Estagirita durante sua primeira estada em Nápoles, no começo de seus estudos. Mais tarde, seu aprendizado junto a Santo Alberto deve tê-lo ajudado muito a compreender o alcance e o significado da filosofia peripatética”. SARANYANA, Josep-Ignasi. *A Filosofia Medieval: das origens patrísticas à escolástica barroca*. Tradução de F. Salles. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio, 2006, p.311.

⁸¹ SARANYANA, Josep-Ignasi. *A Filosofia Medieval: das origens patrísticas à escolástica barroca*. Tradução de F. Salles. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio, 2006, p.330.

disposta na *secunda pars* no tratado sobre a Caridade, *Quaestio* número 40, como também trechos espalhados por toda a *Suma Teológica*. Tomás de Aquino não escreveu um tratado extenso sobre a guerra, nem mesmo se dedicou ao tema com o mesmo afincamento de Agostinho. Todavia, tal é a importância do Aquinate na interpretação agostiniana que a sua *Quaestio 40* da *Summa theologiae* que se tornou uma das principais referências para os escritos sobre a guerra justa.

1.3.2 A caridade da guerra justa tomista

Chama a atenção em Tomás de Aquino o modo como ele compreendeu o tema da guerra dentro sua obra dedicada à caridade, causa até num primeiro momento estranheza. Como seria possível aliar o conceito de guerra, mesmo sendo de guerra justa, com a caridade? A resposta é que Tomás, assim como Agostinho antes dele, considera a virtude o caminho para a graça de Deus, porém enquanto Agostinho elege a beatitude como caminho para esse fim, o Aquinate elege a caridade. Deste modo, Tomás de Aquino elege a caridade⁸² como a virtude mais excelente, o caminho de Deus⁸³. Nesta visão, a guerra surge como uma ruptura da paz e da amizade entre os povos, ou seja, é a interrupção da caridade⁸⁴, a virtude que liga os homens a Deus. Seguindo essa orientação, a concepção tomista da guerra justa está ligada à possibilidade de reestabelecer as condições nas quais o homem virtuoso possa

⁸² AQUINO, Santo Tomás de. *Suma Teológica: Ila. Ite – Questões 1-79*. Tradução de A. Correia. 2.ed. Caxias do Sul: Sulina, 1980, q.23, aa.6-8, p.2204-2208.

⁸³ “En términos generales afirma que la guerra se debe entender como una especie de obstáculo o ruptura precisamente de la caridad, es decir, de la virtud que fundamenta la paz y la amistad entre cristianos y, entre estos y su Dios”. CASTAÑEDA, Felipe. Sobre la posibilidad de la guerra justa entre fieles y paganos en Tomás de Aquino. *Revista de Estudios Sociales*, Bogotá, v.1, n.14, 2003, p.26-37. Tomás, assim como Aristóteles considera o ser humano como um animal social, e por isso entende organizar-se socialmente é um benefício atribuído à humanidade: “E entre todas as atividades do homem, a mais alta e nobre, como indica São Tomás, é a capacidade de organizar politicamente a sua própria vida social”. SARANYANA, Josep-Ignasi. *A Filosofia Medieval: das origens patrísticas à escolástica barroca*. Tradução de F. Salles. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio, 2006, p.335.

⁸⁴ “Demais. – Um apetite não pode tender simultaneamente para termos contrários. Ora, muitos desejam a guerra e a dissensão. Logo, nem todos desejam a paz”. AQUINO, Santo Tomás de. *Suma Teológica: Ila. Ite – Questões 1-79*. Tradução de A. Correia. 2.ed. Caxias do Sul: Sulina, 1980, q.29. a.2, p.2282. O que é um contraste entre Aquino e Agostinho, uma vez que para o Bispo de Hipona até as guerras são pacíficas, demonstrando uma perspectiva mais branda acerca da guerra: “Entre os verdadeiros adoradores de Deus, até as guerras são pacíficas, pois é desejo da paz que move, e não cobiça ou a crueldade, para que sejam freados os maus e favorecidos os bons”. COSTA, Ricardo da.; SANTOS, Arnaldo Alexandre dos. O pensamento de Santo Tomás de Aquino (1225-1274): sobre a vida militar e as ordens militares de cavalaria. *Mirabilia Journal*, Barcelona, v.10, n.1, 2010, p.152.

praticar a caridade para o próximo e em honra a Deus, tendo como principal finalidade a paz.

A paz para Tomás de Aquino tem outras dimensões para além do conceito de paz de Agostinho. Mesmo reconhecendo a paz como a finalidade da guerra justa como em Agostinho, ao contrário do Bispo de Hipona, Tomás de Aquino não entende que toda a guerra tem por finalidade a verdadeira paz. Na leitura tomista, a guerra surge da incompatibilidade de satisfação dos apetites de todos os envolvidos, onde, muitos que dizem procurar a paz querem apenas garantir as condições para a satisfação de seus próprios desejos. A paz para o Aquinate só pode ser obtida por aqueles que desejam o verdadeiro bem⁸⁵.

Há, portanto, para o Doutor Angélico uma sutil diferença entre a paz e a concórdia⁸⁶. Tomás de Aquino interpreta a paz como a consequência da união entre os vários apetites de um ser humano em sua múltipla capacidade de querer e suas consumações correspondentes. Neste sentido, a paz só é alcançada quando este ser humano consegue conciliar a satisfação de seus anseios, de modo a saciar seus apetites. A concórdia, na visão tomista, diz respeito à paz política, na qual se dá a conciliação entre os apetites de vários seres humanos, em que conseguem através desse acordo saciar simultaneamente seus apetites. Para o Aquinate, a verdadeira paz se concretiza de duas formas: de alguém com ele mesmo, quando este está saciado com a relação entre seus desejos e suas respectivas consecuições, e a dos seres humanos em sociedade, através da concórdia do apetite dos envolvidos e do consenso entre ambos dos meios para atingir esses objetivos comuns e diversos, sem dissensão⁸⁷. Sendo que nas duas ocorrências a verdadeira paz só é alcançada se os apetites forem orientados para o verdadeiro bem.

Enquanto o Agostinho entende a paz como a concórdia ou tranquilidade da ordem, Tomás vai além, reinterpreta esse aspecto, e afirma que a paz política verdadeira é aquela que, uma vez dissentida, só pode ser estabelecida através da guerra justa, sendo esta última fundada no bem dos bons. É somente na paz política

⁸⁵ AQUINO, Santo Tomás de. *Suma Teológica: Ila. Ite – Questões 1-79*. Tradução de A. Correia. 2.ed. Caxias do Sul: Sulina, 1980, q.28. aa.2, p.2283.

⁸⁶ AQUINO, Santo Tomás de. *Suma Teológica: Ila. Ite – Questões 1-79*. Tradução de A. Correia. 2.ed. Caxias do Sul: Sulina, 1980, q.28. aa.1, p.2281.

⁸⁷ AQUINO, Santo Tomás de. *Suma Teológica: Ila. Ite – Questões 1-79*. Tradução de A. Correia. 2. ed. Caxias do Sul: Sulina, 1980, q.28. aa.1, p.2281.

verdadeira que o Aquinate considera que seja possível a concórdia, sendo esta uma consequência da caridade. Na concepção tomista a concórdia dos que praticam a caridade é aquela na qual é possível que um grupo tenha comum unidade, tornando-se comunidade, buscando o caminho da salvação e o bem do próximo⁸⁸. De modo indireto, é através da justiça que a paz pode ser estabelecida, por isso a necessidade da guerra justa, uma vez que de outro modo não é possível remover o que Tomás de Aquino chama de obstáculo para a caridade⁸⁹. Assim, o Doutor Angélico interpreta a caridade como a virtude que conduz à paz, sendo através dela que se torna possível “sobrepor o ódio com amor, a inveja pela alegria e a discórdia pela paz”⁹⁰.

1.3.3 A formulação sistemática da guerra justa por Tomás de Aquino

O pensamento tomista é um produto de seu tempo onde surgem as grandes Universidades, os grandes mestres de outrora são exaustivamente estudados, em que as referências são fundamentais para a filosofia e a filosofia é interpretada à luz da Revelação, muitas vezes confundindo-se com a teologia. Não poderia ser diferente que a constituição dos preceitos da guerra justa tomista fossem uma sistematização dos autores que o antecederam nesse tema, especialmente Santo Agostinho. É interessante perceber que mesmo no século XIII, ou seja, passados oito séculos desde as formulações de Agostinho, as suas inquietações para com o tema são utilizadas como matriz para Aquino.

Deste ponto de vista, quando Tomás no primeiro artigo pergunta “se guerrear é sempre pecado”⁹¹, assim como Agostinho, o Aquinate está interessado em saber se é lícito ao cristão lutar a guerra. Todavia, à medida que no século V a guerra era um

⁸⁸ “Ora, a concórdia como já dissemos é causada pela caridade, enquanto esta reduz muitos corações à unidade que é, principalmente, o bem divino e, secundariamente, o bem do próximo. Por onde, a discórdia é pecado pela razão de contrariar à referida concórdia”. AQUINO, Santo Tomás de. *Suma Teológica: Ila. Ite – Questões 1-79*. Tradução de A. Correia. 2. ed. Caxias do Sul: Sulina, 1980, q.37, a.1, p.2350.

⁸⁹ “A paz é indiretamente obra da justiça, enquanto remove o obstáculo. Mas é diretamente obra da caridade, causa, por essência, da paz. Pois, o amor é uma força unificadora, como diz Dionísio. Ora, a paz é a união das inclinações apetitivas”. AQUINO, Santo Tomás de. *Suma Teológica: Ila. Ite – Questões 1-79*. Tradução de A. Correia. 2. ed. Caxias do Sul: Sulina, 1980, q.29, a.3, p.2284.

⁹⁰ AQUINO, Santo Tomás de. *Suma Teológica: Ila. Ite – Questões 1-79*. Tradução de A. Correia. 2. ed. Caxias do Sul: Sulina, 1980, q.29, a.4, p.2284-2285.

⁹¹ AQUINO, Santo Tomás de. *Suma Teológica: Ila. Ite – Questões 1-79*. Tradução de A. Correia. 2. ed. Caxias do Sul: Sulina, 1980, q.40, a.1, p.2361-2363.

tabu para a cristandade, no século XIII ela já se torna um fenômeno consolidado e amplamente difundido entre os cristãos⁹². A espada não é mais opositora à cruz, agora ela também serve para guardar os mandamentos de Cristo. Na Idade Média, a teoria da guerra justa ganha novo fôlego com as publicações de Alexandre de Hales⁹³ no século XIII e João de Legnano⁹⁴ no século posterior, entre outros. As principais contribuições desses pensadores para a teoria da guerra justa estão contidas nas cláusulas de condições para a justificação da ação bélica. Nesse aspecto, Alexandre de Hales, por exemplo, apresenta seis condições para a guerra justa, são elas: a autoridade, o afeto, a intenção, a condição, o mérito, e a causa⁹⁵. Das condições de guerra justa apresentadas por Alexandre de Hales, Tomás de Aquino as reduz para apenas três, resumidas em autoridade para declarar a guerra, causa justa e reta intenção dos beligerantes, respeitando a sua principal referência para o tema, Agostinho de Hipona. Deste modo, na *Suma Teológica* do Doutor Angélico, mais especificamente na *Ila. Ite – Quaestio* número 40, artigo I estão expostas as suas condições para a guerra justa, conforme segue:

⁹² “War was the normal condition of society in medieval Europe; and pessimistic doctors argued, on theological or astrological grounds, that ‘in this age it is necessary for there to be wars, and the slaughters and infinite sufferings of war’”. BARNES, Jonathan. Just War. In: NORMAN, Kretzmann.; KENNY, Anthony.; PINBORG, Jan. (Org.). *The Cambridge history of later medieval philosophy: from the rediscovery of Aristotle to the disintegration of Scholasticism 1100-1600*. New York: Cambridge University Press, 1982, p.771. Na Idade Média, sobretudo na época de Tomás havia os jogos de guerra praticados pelos nobres, as chamadas Justas (XII e XVI), uma espécie de simulação de combates organizados em torneios. Esses jogos de guerra tinham duas finalidades: o treinamento para a guerra e entretenimento da plateia. Algo que poderia ser comparado com os torneios de gladiadores dos tempos da antiga Roma. Os mesmos torneios onde muitos cristãos foram assassinados em nome do entretenimento do povo. Porém, ao contrário dos gladiadores que eram prisioneiros de guerra ou escravos romanos, nas Justas quem lutava era nobre e o fazia por vontade própria. Talvez fosse isso que causasse a desaprovação da Igreja essa possível similaridade entre as Justas e os Torneios de Gladiadores como visto na 4ª objeção apresentada por Tomás de Aquino: “Ora, os exercícios de guerra, que se fazem nos torneios, são proibidos pela Igreja, pois o que morrem em tais exercícios são privados da sepultura eclesiástica”. No entanto, para Tomás esses jogos não deveriam ser proibidos num todo, apenas ordenado de forma que não houvesse mortes ou depredações desnecessárias, ou seja que servisse de treinamento e não como um espetáculo brutal: “Os exercícios dos homens que visam a arte da guerra não são universalmente proibidos, senão só os desordenados e perigosos que dão lugar a mortes e depredações”. AQUINO, Santo Tomás de. *Suma Teológica: Ila. Ite – Questões 1-79*. Tradução de A. Correia. 2. ed. Caxias do Sul: Sulina, 1980, q.40, a.1, p.2361-2363.

⁹³ Alexandre de Hales (1185 - 21 de agosto de 1245), conhecido como um dos primeiros mestres franciscanos, também é uma grande influência para Tomás de Aquino dentre suas referências do século XIII, de modo que foi dele que o Aquinate repetiu o modelo da Suma Teológica JOSAPHAT, Frei Carlos. *Tomás de Aquino e a nova era do espírito*. São Paulo: Loyola, 1998, p.169.

⁹⁴ Ou no seu nome italiano *Giovanni da Legnano* (1320 - 1383), era canonista e vigário pontifical em Bolonha. Entre suas obras está *De Bello, de Represaliis et de Duello* publicada em 1360.

⁹⁵ BARNES, Jonathan. Just War. In: NORMAN, Kretzmann.; KENNY, Anthony.; PINBORG, Jan. (Org.). *The Cambridge history of later medieval philosophy: from the rediscovery of Aristotle to the disintegration of Scholasticism 1100-1600*. New York: Cambridge University Press, 1982, p.773.

- I. A autoridade para declarar a guerra⁹⁶: como em Agostinho, Tomás admite que a guerra não pode ser movida por um particular nem para o interesse particular de um soberano, mas que deve ser tida como a forma mais severa de defender os interesses do seu povo contra inimigos externos. Para Tomás, cabe ao soberano a manutenção da ordem e a defesa da coisa pública mantida através da espada. Logo, esse mesmo dever se estende para a defesa contra a injúria de inimigos que estão além dos limites do reino e que ofendem a paz da cidade defendida pelo soberano. Portanto, cabe ao soberano, e somente a ele, a autoridade para a defesa da paz contra perturbadores internos e externos, e não apenas por sua obrigação enquanto regente, mas também por seu dever enquanto cristão na luta contra o mal.
- II. Que a causa seja justa⁹⁷: Tomás de Aquino entende que não basta que a guerra seja declarada por uma autoridade competente, mas que é preciso que seus inimigos realmente mereçam que contra eles se declare a guerra. Os motivos desta guerra devem ser: a reparação da justiça por alguma injúria recebida, seja por outra cidade ou por um membro de outra cidade; a represália a uma cidade que não se desculpou devidamente pela injúria cometida ou não puniu algum membro seu que a tenha cometido; a defesa contra um ataque recebido;

⁹⁶ “Primeiro, a autoridade do chefe, por cuja ordem a guerra deve ser feita. Pois, não pertence a uma pessoa privada mover a guerra, porque pode buscar o seu direito particular, no tribunal do superior. Semelhantemente, também não pertence a uma pessoa privada convocar a multidão, o que deve ser feito, nas guerras. Por onde, como o cuidado da república foi cometido aos chefes, a eles lhes pertence defender a coisa pública da cidade, do reino ou da província que lhe está submetida. Ora, eles a defendem materialmente com a espada, contra os perturbadores internos, quando punem os malfeitores, segundo o Apóstolo: Não é debalde que ele traz a espada; porquanto ele é ministro de Deus, vingador em ira contra aquele que obra o mal. Assim também, com a espada da guerra, pertence-lhes defender a coisa pública contra os inimigos externos. Por isso, a Escritura diz aos príncipes. Tirai ao pobre e livrai ao desvalido da mão do pecador. De onde o dizer Agostinho: A ordem natural, acomodada à paz dos mortais, exige se atribua ao príncipe a autoridade e a deliberação para empreender uma guerra”. AQUINO, Santo Tomás de. *Suma Teológica: IIa. IIe – Questões 1-79*. Tradução de A. Correia. 2. ed. Caxias do Sul: Sulina, 1980. q.40, a.1, p.2361-2363.

⁹⁷ “Segundo, é necessária uma causa justa; isto é, que os atacados mereçam sê-lo, por alguma culpa. Por isso diz Agostinho: Costumam definir as guerras justas como as que vingam injúrias, quando uma nação ou uma cidade, que vai ser atacada pela guerra, ou deixou de castigar o que foi iniquamente feito pelos seus membros, ou de restituir o de que se apoderou injustamente”. AQUINO, Santo Tomás de. *Suma Teológica: IIa. IIe – Questões 1-79*. Tradução de A. Correia. 2. ed. Caxias do Sul: Sulina, 1980, q.40, a.1, p.2362.

ou, a restituição de algo do qual a outra cidade tomou de maneira arbitrária.

- III. A reta intenção dos beligerantes⁹⁸: tanto na concepção tomista, assim como na agostiniana, a paz deve ser a causa final da guerra. Não como a primeira atitude para com alguma injúria ou ofensa recebida, mas como a última providência para reparar o mal. A guerra para Tomás só é justa se não tem em seu objetivo causar dano por vaidade ou crueldade do soberano, mesmo sendo uma medida extrema, a guerra deve ao fim causar maior bem do que o mal que lhe é inevitável. Por isso não pode ser movida por motivos torpes, mas sim com justiça para defender àqueles que precisam da proteção do soberano contra os que lhes atacam com intenções depravadas.

Tomás de Aquino não nega os males da guerra, nem mesmo os que surgem como efeito colateral de uma guerra justa. No entanto, para ele, o serviço militar quando empregado na guerra justa toma uma dimensão altruísta, tal como na caridade. Dentre os meios de lutar a guerra, Tomás admite estratagemas⁹⁹, mesmo nas guerras justas. Segundo ele tais artífices não contrariam a justiça nem caracterizam fraudes desde que sejam usadas para não ser pego pelo inimigo e não para ludibriarem um possível acordo de paz.

Por fim, a guerra justa em Tomás de Aquino ganha sua forma sistemática respeitando os princípios propostos por Agostinho em seus vários escritos sobre a guerra e ordenando-os dentro principalmente da *Suma Teológica*. Embora muitos

⁹⁸ “Terceiro, é necessário seja reta a intenção dos beligerantes, pelo que se entende o promoverem o bem ou evitarem o mal. Por isso diz Agostinho: Os verdadeiros adoradores de Deus consideram justas também as guerras feitas, não por cobiça ou crueldade, mas por desejo de paz, para que os maus sejam reprimidos e os bons socorridos. Pode, contudo, acontecer que, mesmo sendo legítima a autoridade de quem declara a guerra e justa a causa, ela venha a tornar-se ilícita por causa da intenção depravada. Pois, diz Agostinho: o desejo de danificar, a crueldade no vingar-se, o ânimo encolerizado e implacável, a fereza na revolta, a ânsia de dominar e causas semelhantes são as que, nas guerras, são condenadas pelo direito”. AQUINO, Santo Tomás de. *Suma Teológica: Ila. Ite – Questões 1-79*. Tradução de A. Correia. 2. ed. Caxias do Sul: Sulina, 1980, q.40, a.1, p.2362-2363.

⁹⁹ “Por isso, entre os outros preceitos da arte militar ocupa o primeiro lugar o de ocultarmos os nossos desígnios, para não serem percebidos pelos inimigos, como se lê claramente em Frontino. E o serem assim ocultadas pertence à natureza das insídias, que podemos licitamente usar nas guerras justas. – Nem propriamente tais insídias se chamam fraudes; nem repugnam à justiça; nem à vontade ordenada; pois, seria desordenada a vontade que pretendesse que ninguém lhe ocultasse nada”. AQUINO, Santo Tomás de. *Suma Teológica: Ila. Ite – Questões 1-79*. Tradução de A. Correia. 2. ed. Caxias do Sul: Sulina, 1980, q.40, a.3, 1934, p.2366.

autores possam considerar Tomás de Aquino um mero sistematizador dos conceitos agostinianos de guerra justa, este por sua vez trouxe sua marca para a formulação desse conceito: a reinterpretação do conceito de paz proposto por Agostinho. Compreender o conceito de paz em Tomás de Aquino é fundamental para poder distinguir as suas condições de guerra justa dentro da sua sistematização dos princípios de Agostinho. O Doutor Angélico esforçou-se para compreender o que o Bispo de Hipona entendia por paz e essa exposição está alocada na questão 29 da II, IIe da *Suma Teológica*, conforme foi abordado neste texto. Em sua interpretação da paz agostiniana, Tomás esclarece a diferença entre a paz individual e política, baseado nessa diferenciação ele aponta na questão 40 da II, IIe da *Suma Teológica* os caminhos para restauração da concórdia após uma dissensão, através da justiça da guerra visando a restauração da paz e da caridade.

Este capítulo teve por objetivo apresentar, através da história da filosofia, a construção do conceito de guerra justa. Dos primórdios da filosofia antiga, quando a filosofia foi incorporada pela sociedade beligerante romana, aos tempos áureos da Escolástica, guerras e pensadores moldaram a civilização reinterpretando os ideais de guerra e de paz. Procurou-se demonstrar que a guerra justa não foi concebida como modo de justificar a atividade bélica conforme os interesses dos regentes em suas empreitadas imperialistas, mas como uma forma de justificar a defesa dos povos diante de ataques, injustiças e injúrias praticadas por outros. Da crise da República Romana diagnosticada por Cícero como um mal consequente da guerra desmedida, compreendeu-se que os interesses torpes dos regentes e poderosos contribuíram tanto para a ruína de Roma como para a vitória do inimigo. No período da Patrística, através do testemunho de Agostinho, viu-se que a falta de virtude do povo romano os conduziu à guerras com as quais nem mesmo eles poderiam vencer. Agostinho, ao formular seus preceitos de guerra justa, apresentou o caminho da virtude mesmo dentro da atividade bélica e definiu que era preciso a mudança de atitude perante o conflito armado. Entretanto, os conselhos de Agostinho chegaram tarde e não havia muito que fazer para frear as consequências que Roma colhia de seus anos de guerras injustas e cruéis. No período da Escolástica acontece outro ponto de transformação do conceito de guerra: da tão temida guerra à qual os cristãos primitivos evitavam para a honrosa guerra combatida de acordo com os preceitos morais da

guerra justa. Em Tomás de Aquino se tem a formulação sistemática do conceito de guerra justa na busca da paz e no advento da caridade.

Quando se pergunta o que é guerra justa, antes precisamos levantar o questionamento: o que é guerra justa e para quem? Como visto ao longo desse capítulo, a formulação de um conceito de guerra justa está atrelada ao período em que ele é concebido e ao filósofo que por ele é pensado. Portanto, tal como a guerra é um produto dos conflitos de seu tempo, o conceito de guerra justa também varia de acordo com o seu pensador. Neste sentido, respeitando a diferença de época e de contexto, Cícero, Agostinho e Tomás de Aquino articulam com clareza a legitimação da guerra. Constatadas as diferenças entre os autores citados, percebe-se a evolução do tema da guerra justa de Cícero até Tomás de Aquino. Nesta perspectiva, em Cícero observamos o entendimento da guerra justa subtraído do ritual feicial romano e somado à ética da virtude, sobretudo a justiça. No relato ciceroniano a guerra justa contém uma visão de guerra legitimada através da busca da justiça pela atividade bélica no intento de obtenção da paz, quando esta se mostra a única forma de resolução de um conflito. É a acentuação da justiça como medida da guerra o que difere Cícero dentro da linha de tempo na guerra justa. Agostinho, por sua vez, adentra no campo da guerra justa com a missão de moralizar a guerra a fim de adequá-la aos preceitos cristãos. Há no Bispo de Hipona uma sincera preocupação com a consciência do soldado que se vê obrigado a lutar a guerra com a qual não concorda. Em comparação a Cícero, Agostinho trata da paz com mais destaque do que justiça da guerra, concedendo um peso maior à tranquilidade da ordem do que na própria punição dos injustos, mas sem desconsiderar estes pontos. Para Santo Agostinho, a punição não deve sobrepor em medida a ofensa recebida, a fim de que a tranquilidade da ordem possa ser restaurada, ou seja, a paz. Já Tomás de Aquino adentra neste campo como o grande sistematizador e interprete de Agostinho na Escolástica, dissecando e explicando os conceitos agostinianos sobre a guerra e a paz, construindo a estrutura que será consultada pelos pensadores da guerra justa que virão depois dele.

Deste modo, é possível encontrar uma linha condutora que liga os três filósofos apresentados nas suas respectivas teorias de guerra justa nos seguintes aspectos: a adoção da ética das virtudes como base moral, em que cada um vai dar mais ênfase a determinada virtude (Cícero, a justiça; Agostinho, a beatitude; e Tomás de Aquino,

a caridade); a função teleológica da guerra justa, a paz; a busca da reparação da injúria ou injustiça sofrida através da punição dos culpados; e, por fim, o uso da guerra justa como modo defensivo de um Estado e seu povo, e não como ataque para com os desafetos ou por qualquer motivo torpe. Agora que já foi apresentada e discutida a essência do conceito de guerra justa concebidos por Cícero, Agostinho e Tomás de Aquino, segue-se então para o próximo capítulo onde será apresentada a perspectiva da guerra justa através da conquista do Novo Mundo na *Scholastica Colonialis*.

2 SCHOLASTICA COLONIALIS – O MESTRE E A ESCOLA DE SALAMANCA

2.1 AMÉRICA – O NOVO MUNDO

Com a descoberta da América no dia 12 de outubro de 1492, iniciou-se o que ficou conhecido como o processo de colonização espanhola do Novo Mundo. Embora essa descoberta tenha sido vista como invasão e não como conquista, de acordo com algumas interpretações. Claramente com a tomada da América pelos espanhóis e mais tarde por outros europeus, criou-se uma ambivalência dicotômica acerca da interpretação histórica do processo que construiu a América latina como conhecemos atualmente. De natureza singular, o fenômeno na colonização da América tem profundas marcas tanto no continente a que foi lançada, como no próprio Império Espanhol. Por um lado, temos a formação do império espanhol se erguendo após uma longa guerra de unificação¹⁰⁰ e lançando-se ao além-mar em busca da expansão comercial. Por outro, temos um continente tomado por uma pluralidade de povos, que isolados por dois oceanos, ignoravam a existência do resto do mundo. É possível constatar que enquanto os espanhóis viam no Novo Mundo a possibilidade de novas oportunidades, fortuna, expansão comercial, expansão territorial e todos os benefícios atrativos da colonização. Aos ameríndios¹⁰¹ restava a resistência ou a submissão

¹⁰⁰ Para se unificar como nação, a Espanha, muito antes de seu domínio sobre a América, lutou por cerca de 8 séculos contra o domínio árabe e a expansão da religião islâmica promovida por este. Originalmente múltiplos reinos menores espanhóis surgiram ao longo do período do domínio árabe como focos de resistência contra as investidas expansionista islâmicas. Esses pequenos reinos eram plurais culturalmente, todavia tinham como ponto incomum dois aspectos: a luta pela soberania das terras espanholas contra os domínios árabes e o cristianismo como religião oficial e unidade entre esses vários reinos. De acordo com Bomfim: “Ficam assim, lado a lado, invadindo-se, mutuamente, lutando sempre, cristãos e sarracenos, até que, em 1492, cai em poder daqueles o último reduto mouro-árabe – Granada. A Espanha, que já vinha agitada, perturbada, convulsa ainda da invasão bárbara, viveu, depois, estes oito séculos de luta contínua, tenaz, implacável – luta de populações dominadas e que vão, pouco a pouco, reconquistando o solo e levando diante de si o invasor”. BOMFIM, Manoel. *A América Latina: males de origem*. Rio de Janeiro: Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008, p.35.

¹⁰¹ O termo ameríndio e termos similares serão utilizados nesse texto em substituição à palavra índio, que é considerada um termo racista e pejorativo. O termo índio, adotado por Cristóvão Colombo, surgiu como meio de designar os povos encontrados na América, que num primeiro momento, de acordo com o folclore oriundo da descoberta, foi confundido com os nativos da Índia. Logo, manter o uso do termo índio para referir-se aos povos nativos da América é perpetuar um erro histórico, negando-lhes a dignidade de ter a sua própria identidade reconhecida. De acordo com Donato, existem termos que são mais apropriados e que foram designados por diversos autores a fim de corrigir o erro histórico: “Propostas para se dar nome americano ao homem das Américas foram várias. Charles Scott sugeriu *ameríndio*, ou seja, índio americano. Saladino de Gusmão propôs *amerígena*, isto é, natural da América. Henrique Jorge Hurley indicou *ameraba*, juntando *América* e *aba*, que na língua tupi designa o homem. Mas *índio* foi o que ficou”. DONATO, Hernâni. *Histórias de usos e costumes do Brasil*. São

diante dos avanços imperialistas sobre seu território e seu povo. Destarte, por vezes de maneira pacífica, por vezes de maneira violenta e vil, pouco a pouco os territórios indígenas foram tomados pelos espanhóis que traziam consigo: a guerra¹⁰², o império e a palavra de Deus (nem sempre nessa ordem).

Neste contexto, a palavra de Deus foi introduzida tanto por recomendação papal, quanto como forma de criar unidade entre ameríndios e espanhóis. Na época da descoberta da América o Papa em exercício era o espanhol Alexandre VI. Este Papa assim que tomou conhecimento sobre a nova terra, tendo estreitas relações com os reis católicos da Espanha, adiantou-se e prontamente oficializou a doação em benefício dos Reinos da Espanha e de Portugal na partilha das terras recém-descobertas através da *Bula Inter Coetera*¹⁰³. Neste documento de doação havia a condição expressa de que os reis católicos cumprissem a missão de evangelizar e converter os nativos do Novo Mundo à verdadeira religião – o catolicismo. Pela autoridade do Papa, essa iniciativa, num primeiro momento, autorizava a abertura do processo de colonização a ser realizado pela Espanha frente ao restante da Europa. Porém, esse mesmo documento ignorava completamente a outra parte interessada e diretamente envolvida no processo de colonização – os ameríndios – não apenas como nativos, mas também como senhores daquelas terras. Rapidamente percebeu-se que

Paulo: Melhoramentos, 2005, p.7. Assim para efeito de informação só será usado o termo índio quando em citação de algum autor, por respeito à integridade da obra referida.

¹⁰² De acordo com Bomfim, o efeito dos 11 séculos de guerra constante e generalizada na península ibérica tem como consequência a formação de nações bélicas. Consequência essa que afetará principalmente o modo de conquista do Novo Mundo: “Duas foram as consequências deste passado de lutas permanentes sobre os povos ibéricos, consequências que se combinaram maravilhosamente para os impelir às aventuras que constituem a sua vida posterior: a educação guerreira, exclusivamente guerreira, a cultura intensiva dos instintos belicosos de centenas de gerações sucessivas; o regime a que eles se afizeram durante esses longos séculos – de viver de saques e razias; o desenvolvimento sempre crescente das tendências depredadoras; a impossibilidade, quase, de se habituarem ao trabalho pacífico”. BOMFIM, Manoel. *A América Latina: males de origem*. Rio de Janeiro: Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008, p.38.

¹⁰³ “[...] E para que – dotados com a liberdade da graça apostólica, assumais mais livre e audazmente uma atividade tão importante, por própria decisão, não por instância vossa, nem por nenhum outro em favor vosso, senão por nossa mera liberdade e com pleno conhecimento e fazendo uso da plenitude do poder apostólico e com a autoridade de Deus onipotente que detemos na terra e que foi concedido ao bem-aventurado Pedro como vigário de Jesus Cristo, ao teor das presentes, doamos, concedemos e assinamos perpetuamente a vós e a vossos herdeiros e sucessores nos reinos de Castela e Leão, todas e cada uma das ilhas e terras pré-ditas que até o momento foram achadas por vossos enviados e as que se encontrarem no futuro e que na atualidade não se encontrem sob o domínio de nenhum outro senhor cristão [...]. Além disso, vos mandamos em virtude de santa obediência que, fazendo toda as devidas diligências do caso, destinai às ditas terras e ilhas, varões probos e temerosos de Deus, peritos e especialistas para instruir na fé católica e imbuir nos bons costumes seus povoadores, qual não nós desejamos e não duvidamos que fareis, à causa de vossa máxima devoção e de vossa régia magnanimidade”. SEITENFUS, Ricardo (Org.). *Legislação Internacional*. 2.ed. Barueri: Manoele, 2009, p.1361.

o desafio da colonização não se limitava apenas à longa viagem de travessia do oceano Atlântico, mas, principalmente na complexidade do contato com as múltiplas civilizações locais que ali viviam em sua diversidade, seus próprios conflitos e com total desconhecimento da civilização ocidental europeia e toda a carga cultural que isso significava.

O choque cultural entre nativos e colonizadores pôs em xeque todo o sistema de crenças dos espanhóis, afetando profundamente o modo como estes se viam e como conheciam o mundo. Surgiram perguntas a serem respondidas, entre elas: Quem eram aqueles povos? Eram seres humanos? Eram donos daquelas terras? Poderiam os espanhóis dominar aquelas terras havendo aquelas pessoas nativas vivendo lá? Perguntas essas que não pareciam ter solução fácil visto que cada resposta não implicaria apenas na satisfação de uma dúvida, mas também afetaria a forma que moldaria a ética espanhola para com os ameríndios. O caso era que novamente a Espanha se via em meio a uma disputa de domínio sobre terras e povos. Entretanto, dessa vez eram eles os forasteiros que chegavam na terra estrangeira tentando impor através da guerra o seu domínio, cultura e religião, tal como os árabes e mouros fizeram com a Península Ibérica¹⁰⁴ séculos atrás.

Adentrando no tópico da evangelização dos nativos americanos, destaca-se a dificuldade ou mesmo a ineficácia dos colonizadores em fazê-la. Esse obstáculo surgiu tanto da dificuldade de comunicação entre nativos e espanhóis, como também, dos métodos violentos de dominação e até mesmo de evangelização empregados pelos colonizadores. Neste quesito, um dos maiores impedimentos era o fato de que os espanhóis enviados para o propósito da evangelização ou não eram preparados para tal tarefa, ou não estavam comprometidos com a missão apostólica¹⁰⁵. Essas

¹⁰⁴ De acordo com Bonfim, o modo pelo qual a Espanha se formou foi determinante para definir o modo como essa nova nação lidaria com o restante do mundo. Forjada na guerra, a Espanha mostrou a que veio: conquistar e dominar. “Foi assim que a Espanha se formou; não há que separar o pequeno reino português – a história é a mesma. Oito séculos de luta contra o sarraceno, e, depois, ela aparece organizada, vigorosa, intrépida, unificada, possuída de um pensamento único: ‘conquistar o mundo’, diz um dos seus panegiristas”. BOMFIM, Manoel. *A América Latina: males de origem*. Rio de Janeiro: Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008, p.43.

¹⁰⁵ Como um dos problematizadores do método de evangelização, destaca-se o frei dominicano Bartolomé de Las Casas (1474-1566) que se converteu em defensor dos ameríndios e dedicou sua vida e obra para defendê-los contra as sevícias praticadas pelos espanhóis. Segundo, os espanhóis enviados à América estavam apenas interessados na exploração e na riqueza obtida através dela. Eles não tinham de fato nenhum comprometimento na missão apostólica e nem mesmo eram bons exemplos para servirem de modelo para os nativos. Entretanto, era a violência o pior método utilizado pelos espanhóis para a evangelização: “Pois, se utilizarem a violência para que ouçam, o que é acrescentar

circunstâncias dificultaram tanto a cristianização dos ameríndios como também o próprio processo de colonização, uma vez que ser católico era um fato muito importante da identidade espanhola e do reconhecimento de domínio.

Tão logo que a guerra de conquista da América foi cogitada, a sua necessidade foi questionada até mesmo pelos próprios espanhóis. Afinal, os primeiros relatos de Colombo caracterizavam os ameríndios como seres de fácil trato, um tanto ingênuos e de índole pacífica¹⁰⁶, de maneira que não parecia necessário, em seu julgamento, mover guerra contra estes. Outro fator de destaque é que os espanhóis, apesar de seu temperamento belicista, acima de tudo eram católicos e, como bons católicos, não poderiam mover a guerra sem a devida justificação, conforme a tradição herdada de Santo Agostinho e Tomás de Aquino. Logo, a necessidade de justificativa para a guerra surgiu juntamente com os avanços espanhóis e as falhas na missão evangelizadora do Novo Mundo. Em contrapartida, foi através do contato com civilizações como os Astecas que os espanhóis se convenceram que a colonização e a exploração daquelas terras não seriam tão fáceis como Colombo havia descrito. Os próprios Astecas foram um desafio maior do que o previsto ao resistir às investidas de Hernán Cortés de 1519 até 1521. O auge da motivação da guerra contra os nativos se deu através da constatação da prática de sacrifícios humanos em rituais públicos praticados pelos Astecas. Conduta essa que feria profundamente a ética cristã. A partir de então, a violência estava apenas justificada com base na defesa dos inocentes contra os rituais de sacrifícios, e, portanto, para muitos a guerra estava plenamente justificada. Mas não de maneira unânime, dado que os relatos que chegavam à metrópole eram variados, demonstrando a falta de consenso mesmo entre os colonizadores sobre o temperamento, o trato, a forma de agir dos nativos da

mal sobre mal, não terão interesse, nem farão esforço, nem dão atenção alguma, como está evidente pelo já dito e provado. Pela violência, multiplicam-se a tristeza, o pranto e a angústia, e tudo o que é violento não dura. Assim, como o Filósofo no livro 5 da *Metafísica*, ao falar sobre a violência e a coerção causada pela violência; e insiste que o violento é triste e deplorável”. LAS CASAS, Bartolomé de. *Único modo de atrair a todos os povos à verdadeira religião*. Tradução de Frei Carlos Josaphat. *Único modo de atrair a todos os povos à verdadeira religião*. São Paulo: Paulus, 2005, p.229.

¹⁰⁶ “Yo dice él, porque nos tuviesen mucha amistad, porque conocí que era gente que mejor se libraría y convertiría a Nuestra Santa Fe con Amor que no por fuerza, [...]. En fin, todo tomaban y daban de aquello que tenían de buena voluntad, más me pareció que era gente muy pobre de todo. Ellos andan todos desnudos como su madre los parió, y también las mujeres [...]. Ellos no traen armas ni las conocen, porque les mostré espadas y las tomaban por el filo, y se cortaban con ignorancia [...]. Ellos deben ser Buenos servidores y de buen ingenio, que veo que muy presto dicen todo lo que les decía. Y creo que ligeramente se harían cristianos que me pareció que ninguna secta tenían”. COLÓN, Cristóbal. *Diario de a bordo*. ARRANZ, Luiz. (Edit.). Madrid: Historia 16, 1985, p.90-91.

América e para com eles, pondo em dúvida se aquele era o melhor método de colonização.

Em paralelo ao acontecimento do descobrimento e da colonização da América há um fato que não pode ser negligenciado, a saber, a reforma protestante iniciada por Martinho Lutero através da publicação de suas 95 teses em 31 de outubro de 1517 fixadas na porta da igreja da Universidade de Wittenberg. Esse evento é decisivo, já que cria um novo grupo dissidente dentro do cristianismo – o protestantismo – que mais tarde será caminho de outros grupos dissidentes como o Calvinismo do francês João Calvino e a Igreja Anglicana¹⁰⁷ iniciada pelo rei Henrique VIII da Inglaterra. Todos esses movimentos, apesar de distintos, tinham em comum a insatisfação de uma ala dentro da cristandade para com a ética e a política adotada pela Igreja Católica naquele período¹⁰⁸.

Toda essa convulsão religiosa que assolou a Europa cristã ameaçou ruir os pilares da Igreja Católica quando vários países insatisfeitos com a política praticada pelos Papas da Igreja optaram por adotar outras formas de cristianismo como religião, rompendo os laços com o catolicismo. Surgiram numerosas disputas entre católicos e cristãos dissidentes, e cristãos e muçulmanos¹⁰⁹, ou até mesmo entre católicos contra os ameríndios do Novo Mundo. Essa era a rotina da Europa durante o século XVI, um período de conflitos, descobertas, de efervescência religiosa, e de ameaças à primazia da Igreja Católica. Neste cenário haviam países como a Inglaterra, que romperam laços definitivos com a Igreja Católica, e outros como a Espanha que

¹⁰⁷ O surgimento da Igreja Anglicana, através da reforma protestante da Inglaterra, tem dois aspectos importantes: o primeiro, que essa dissensão enfraquecia ainda mais a Igreja Católica que já vinha lidando com a reforma protestante iniciada por Lutero e o segundo motivo é que Catarina de Aragão, a rainha de quem Henrique VIII se divorciou era tia de Carlos V (rei da Espanha e Imperador do Sacro Império Romano-Germânico) o que enfraquecia também a influência política do imperador sobre a Inglaterra. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: elecciones teológicas*. Tradução de Teófilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.41.

¹⁰⁸ LLORCA, Bernardino. S. I.; GARCIA-VILLOSLADA, Ricardo S. I.; MONTALBAN, F. J. S. I. *Historia de la Iglesia Católica III Edad Nueva: la Iglesia en la época del Renacimiento y de la Reforma Católica (1303-1648)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2010, p.666-668.

¹⁰⁹ Em vistas da unidade cristã dissolvida por motivos políticos e pela própria reforma protestante, a Europa da primeira metade do século XVI torna-se palco da investida expansionista do Império Otomano que vê na desunião religiosa o espaço necessário para investidas naquela região. Todavia, mesmo separados diante do cisma da Reforma, os cristãos liderados por Carlos V buscaram unidade para enfrentar os ataques do Império Otomano. Destaca-se nessa ocasião a Conquista de Túnis liberado do controle do Império Otomano pelo Sacro Império Romano-Germânico em 1435. VITORIA, Francisco de. *Relectio de iure belli o Paz dinámica: escuela española de la paz (primeira generación 1526-1560)*. PEREÑA, Luciano et al (Edit.). Madrid: CSIC, 1981, p.29-46.

seguiram no sentido oposto, estreitando laços com a Igreja e servindo como um dos bastiões da mesma¹¹⁰. Logo, como consequência dessa ligação à Espanha, tal como a Península Ibérica, foram o espaço para outro movimento que se instaurou – a chamada Contrarreforma.

2.1.1 Salamanca – uma escola renovada

A contrarreforma¹¹¹ foi um movimento religioso católico de resposta ao protestantismo que surgia e crescia em toda a Europa. Naquele momento ruíam dois pilares da Europa: a hegemonia católica no plano religioso e a tradicional filosofia medieval, qualificada por seus preceitos metafísicos e teocêntricos sendo paulatinamente substituída pela modernidade caracterizada pela sua ruptura com a metafísica, tal como pela adoção do antropocentrismo. São, portanto, as universidades de orientação católica responsáveis por articular o movimento da Contrarreforma dentro da filosofia através da chamada Segunda Escolástica, movimento no qual foram mantidas e revisadas as tradições filosóficas e a metafísica

¹¹⁰ Vale ressaltar que a Alemanha em que Lutero viveu pertencia ao Sacro Império Romano-Germânico. Portanto, era governada pelo Imperador Romano que, na ocasião era Carlos V da Espanha, o último imperador coroado pelo Papa. Carlos V foi um grande defensor do catolicismo, no entanto, o avanço do protestantismo se deu principalmente na Alemanha pela necessidade da ausência do imperador naquele período. Ocorre que ao mesmo tempo em que surgia o protestantismo de Lutero, a Europa cristã era constantemente atacada pelo avanço turco, o que foi um ambiente propício para a instalação e propagação da reforma. Outro ponto que contribuiu para o crescimento do protestantismo foi que estando a Europa cristã dividida entre católicos e cristãos reformados tornou-se alvo da constante investida do Império Otomano. O que em várias ocasiões obrigou católicos e cristãos reformados a unirem forças contra os ataques turcos, fortalecendo ainda mais a própria reforma protestante. LLORCA, Bernardino. S. I.; GARCIA-VILLOSLADA, Ricardo S. I.; MONTALBAN, F. J. S. I. *Historia de la Iglesia Católica III Edad Nueva: la Iglesia en la época del Renacimiento y de la Reforma Católica (1303-1648)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2010, p.675-677.

¹¹¹ Ou Reforma Católica tem como principal marco o Concílio de Trento realizado entre os anos de 1545 a 1563, embora tal movimento tenha se articulado desde o início da reforma protestante. O concílio de Trento, intitulado Contra as Inovações Doutrinárias dos Protestantes, foi chamado com dois objetivos principais: o esclarecimento da doutrina cristã em resposta à reforma protestante e o resgate da crise moral que assolava o catolicismo. Cf. CONCÍLIO DE TRENTO (1545-1563). *Contra as inovações doutrinárias dos protestantes*. Tradução de J. Sansão. Petrópolis: Vozes, 1953, p.79. Por outro lado, teve um impacto negativo na evangelização do Novo Mundo, de acordo com Barnadas: “Decerto, a evangelização nas Índias foi afetada negativamente pelas tendências ratificadas pelo concílio. Assim, a liturgia continuou a ser realizada em latim. O acesso dos fiéis à Palavra de Deus era restrito. O concílio revelou-se exageradamente sensível à ortodoxia teológica. As estruturas eclesiais foram consolidadas, e a vida da Igreja continuou em grande parte nas mãos do clero – uma situação que, na América, foi agravada pelo complexo de superioridade racial que determinava o comportamento da maioria dos colonos, leigos e clérigos”. BARNADAS, Josep M. *Igreja Católica na América Espanhola Colonial*. In: BETHELL, Leslie (Org.). *História da América Latina: América Latina Colonial*. v.1. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004, p.526.

medieval. Dentre as universidades católicas desse período destacam-se Coimbra, Évora e Salamanca, todas pertencentes à Península Ibérica, ou seja, os países que permaneciam essencialmente católicos na Europa.

Apesar de ser visto como um seguimento da Escolástica, a Segunda Escolástica, mesmo mantendo os preceitos metafísicos e católicos, traz também uma visão renovadora, principalmente acerca de temas da política interna e internacional. Enquanto no restante da Europa a modernidade dissolvia lentamente a união entre a filosofia e o cristianismo iniciada na Patrística muitos séculos antes. Na Espanha, a união entre filosofia e o cristianismo se fortalecia transmutando teologia em filosofia moral e ética.

Como principal expoente espanhol da Segunda Escolástica desponta a Universidade de Salamanca¹¹², atingindo seu auge como instituição no século XVI durante o início da colonização da América. Localizada na cidade da qual leva seu nome, a Universidade espanhola de Salamanca fica situada na divisa com Portugal e próxima à Valladolid¹¹³. Com uma longa tradição entre as universidades da Europa, Salamanca chegou a ser uma das quatro Universidades mais importantes do continente ao lado das Universidades de Paris, Bolonha e Oxford. Sua importância na história da América inicia-se no período anterior ao descobrimento, onde, de acordo com Buarque, os reis espanhóis chegaram a consultar os catedráticos salmantinos acerca da viabilidade da rota traçada pelo navegador Cristóvão Colombo antes da sua partida¹¹⁴.

¹¹² Fundada em 1243 por Fernando III, o Santo, rei de Leão e Castela, e consolidada em tempos de seu filho Afonso X, o Sábio. Cf. SARANYANA, Josep-Ignasi. *A Filosofia Medieval: das origens patrísticas à escolástica barroca*. Tradução de F. Salles. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio, 2006, p.513.

¹¹³ Por ser a capital da Espanha no século XVI, Valladolid se torna um lugar privilegiado, tido como um grande centro de estudos e política, uma vez que também era sede do Conselho das Índias. O Real e Supremo Conselho das Índias foi uma entidade criada pela coroa espanhola voltada para a administração das colônias. Suas funções eram: nomear funcionários a serem enviados às colônias e fiscalizá-los, elaborar leis e gerenciar a justiça e a defesa militar nos territórios além-mar.

¹¹⁴ Consta que além de se tornar uma referência da contrarreforma, a universidade de Salamanca teve também um papel importante na história do descobrimento da América. De acordo com Cristovam Buarque: “Em ano de 1486, os reis Fernando e Isabel da Espanha decidiram fazer uma consulta a professores da Universidade de Salamanca. Queriam saber a opinião dos sábios sobre o inusitado projeto de Cristóvão Colombo, que se propunha chegar às Índias navegando pelo Ocidente. [...] Em dezembro de 1490, a Comissão de Talavera (Hernando de Talavera) deu o parecer final decididamente contrário à viagem. Além de razões teológicas, o principal argumento contrário estava no fato de que o diâmetro da Terra seria maior que a estimativa feita por Colombo, o que tornaria a viagem impossível, pois todos os navegantes morreriam antes de chegar a terra”. BUARQUE, Cristovam. *A aventura da universidade*. São Paulo: Unesp, 1994, p.13.

Salamanca, mesmo hoje, é reconhecida pela enorme contribuição na formulação do direito internacional dos povos, assim como para os próprios direitos humanos. A chamada Escola de Salamanca¹¹⁵ é a caracterização de uma corrente filosófica e teológica que surge mediante a todo o processo de ruptura e de transformação que atingiu a Europa, sobretudo, na primeira metade do século XVI. A Escola de Salamanca divide-se em três períodos diferentes: a primeira geração que compreende o período de 1526 até 1560, de onde destacam-se Vitoria, Domingo de Soto (1494-1560), Melchor Cano (1509-1560); a segunda geração que compreende de 1560-1584, cujos maiores expoentes são Pedro de Sotomayor (1511-1564) e Bartolomé de Medina (1527-1580); e a terceira geração que compreende de 1584-1617, de Domingos Báñez (1574-1599) até Francisco Suárez (1548-1617). Entretanto, Luciano Pereña prefere chamar o mesmo fenômeno de “*Escuela española de la paz*”¹¹⁶, que segundo ele caracteriza-se por se tratar de uma escola formada predominantemente de teólogos e voltada para questões de cunho moral e jurídico onde se desenvolveu “*la tesis de la paz dinámica*”. Intimamente ligada com a descoberta e com o processo de colonização do Novo Mundo, a Escola de Salamanca adota a sua problematização como principal fonte de produção teórica¹¹⁷. Pode-se considerar a Escola de Salamanca como a grande responsável pela reformulação teológica do sistema medieval adaptado à realidade dos novos tempos e do Novo Mundo. Neste contexto, a *Suma Teológica* de Tomás de Aquino é a base referencial dessa escola.

Coube aos teólogos salmantinos a responsabilidade de responder essas questões morais e éticas utilizando como método a fundamentação bíblica e a

¹¹⁵ Belda Plans define a Escola de Salamanca do seguinte modo: “*un movimiento estrictamente teológico del siglo XVI, que se propone como objetivo primordial la renovación y modernización de la Teología, integrado por un grupo amplio de tres generaciones de teólogos, catedráticos y profesores de la Facultad de Teología de Salamanca, todos los cuales consideran a Francisco de Vitoria como el artífice principal del movimiento y siguen los cauces de renovación teológica abiertos por él, hasta principios del siglo XVII*”. PLANS, 2000 apud SARANYANA, Josep-Ignasi. *La Filosofía Medieval: desde sus orígenes patristicos hasta la escolástica barroca*. Navarra: EUNSA, 2003, p.445.

¹¹⁶ VITORIA, Francisco de. *Relectio de iure belli o Paz dinámica: escuela espanhola de la paz (primeira generación 1526-1560)*. PEREÑA, Luciano et al (Edit.). Madrid: CSIC, 1981, p.63-68.

¹¹⁷ Mas não a única como aponta Pereña. Segundo ele, no campo da filosofia prática havia também a preocupação com a crise política internacional que abatia a Europa com o enfraquecimento do Sacro Império Romano-Germânico diante dos constantes ataques do Império Otomano e a dissidências cristãs provocadas através da reforma protestante. A guerra era quase que um hábito no século XVI, sendo um dos problemas mais considerados pelos teóricos de Salamanca, dentre eles Francisco de Vitoria que via com apreensão as guerras entre França e Espanha, por exemplo. Cf. VITORIA, Francisco de. *Relectio de iure belli o Paz dinámica: escuela espanhola de la paz (primeira generación 1526-1560)*. PEREÑA, Luciano et al (Edit.). Madrid: CSIC, 1981, p.46.

adaptação do pensamento escolástico medieval. Nesse segundo aspecto, a Universidade Salmantina inaugura a Escola de Salamanca também como um meio de resistir à laicização da universidade e fortalecer a moral católica, muito abalada no restante da Europa. É nesse cenário que a Escola de Salamanca ganha protagonismo como reduto principal da filosofia moral cristã, auxiliando o império espanhol durante o processo de colonização, adaptando a sua conduta ética de acordo com os princípios da lei natural e da Revelação. Por esse motivo, verifica-se como e por que os problemas da colonização tornaram-se assunto tanto de produções teológicas, filosóficas e até jurídicas dentro da Escola de Salamanca, sendo esta um grande referencial tanto do pensamento da Contrarreforma, como da Segunda Escolástica.

2.1.2 Francisco de Vitoria – Um mestre entre dois mundos

Se a Escola de Salamanca é tida como o berço do direito internacional dos povos, o pai certamente é o dominicano Francisco de Vitoria (1483-1546)¹¹⁸. Formado pelo colégio de São Jaques e pela Universidade de Paris, é sob a orientação de Pedro Crokaert¹¹⁹ que Vitoria entra em contato com a obra de Tomás de Aquino e Aristóteles,

¹¹⁸ Teólogo jurista de orientação jusnaturalista, Francisco de Vitoria foi um espanhol do qual não temos certeza sobre sua cidade de origem. Esse ponto na biografia de Francisco de Vitoria é controverso. Não existe consenso sobre qual cidade ele nasceu, se em Vitoria ou em Burgos, ambas situadas na Espanha, nem mesmo certeza do ano de nascimento. A cada livro ou artigo escrito sobre Vitoria encontra-se uma data e uma cidade diferente, entretanto o ano mais aceito como data de seu nascimento é de 1483. Quanto a cidade, de acordo com Delgado, Vitoria nasceu em Burgos. Cf. VITORIA, Francisco de. *Sobre el poder civil, sobre los Indios, sobre el derecho de la guerra*. Tradução de L. F. Delgado. Madri: Tecnos, 1998, p.X. Porém, para Aleixo, Vitoria nasceu na cidade de Vitoria: “Provavelmente nascido entre 1480 e 1486, na cidade de Vitoria, capital de Álava – uma das três províncias bascas espanholas –, ingressou jovem na Ordem fundada por São Domingos de Gusmão. Estudou no Colégio de São Tiago (Saint Jacques), incorporado à Universidade de Paris, que era muito conceituada”. VITORIA, Francisco de. *Relectiones: sobre os índios e sobre o poder civil*. ALEIXO, José Carlos Brandi (Org.). Brasília: Universidades Federal de Brasília, 2016, p.11. No colégio de Saint Jacques, Vitoria completou seus estudos em humanidades, filosofia e teologia no período de 10 anos, permanecendo ainda mais 6 anos como docente. Entre os anos de 1523 e 1526 trabalhou como docente no Colégio de São Gregório, em Valladolid (cidade que constantemente sediava a Corte Imperial e o Conselho das Índias). Também conhecido como Sócrates Espanhol da “Escola Espanhola da Paz”. Cf. VITORIA, Francisco de. *Relectio de iure belli o Paz dinámica: escuela espanhola de la paz (primeira generación 1526-1560)*. PEREÑA, Luciano et al (Edit.). Madrid: CSIC, 1981, p.10.

¹¹⁹ “Consta que, en París, además de recibir las enseñanzas de la escuela tomista, a través de maestros como Pedro Crokaert, estuvo en contacto con varios profesores de la corriente nominalista, que habían llevado a sus consecuencias los planteamientos de Guillermo de Ockam. De ellos, con carácter general, aprendió el interés por las cuestiones concretas y muy en particular adquirió la preocupación por los asuntos relacionados con el poder y tomó conciencia de las controversias que venían agudizando acerca de las relaciones entre el poder eclesiástico y el civil”. PANDO, Jesús Cordero. *Corpus*

filósofos que são suas principais referências teóricas. Quando assume a *Cátedra de Prima*¹²⁰ em Salamanca, Vitoria opta por substituir os quatro livros das *Sentenças* de Pedro Lombardo pelo estudo da *Suma Teológica* de Tomás de Aquino. Essa mudança é feita seguindo o exemplo de Pedro Crokaert, que anos antes havia feito o mesmo na Universidade de Paris¹²¹. Tal opção demonstra tanto a adaptação do currículo salmantino à realidade espanhola, concentrando as leituras nos tratados e comentários sobre as leis¹²², a justiça¹²³ e o direito, sobretudo, natural – como a própria tendência da ordem dominicana. Surge dessa forma, na Escola de Salamanca, e na literatura o gênero que ficou conhecido como *De iure et iustitia*, do qual advêm centenas de obras tratando desse tema neste período¹²⁴. A *De iure et iustitia* se origina

hispanorum de pace: segunda serie. Francisco de Vitoria: relectio De potestate civili. Madrid: CSIC, 2008, p.317.

¹²⁰ Na Universidade de Salamanca as cátedras principais tinha o nome de *Cátedra Prima* cuja a aula iniciava-se às nove; e *Cátedra de Víspera* cuja aula iniciava-se às dezesseis horas. Cf. SARANYANA, Josep-Ignasi. *La Filosofía Medieval: desde sus orígenes patrísticos hasta la escolástica barroca*. Navarra: EUNSA, 2003, p.445.

¹²¹ De acordo com Urdanoz, havia entre os dominicanos a preferência pela *Suma* sobre as *Sentenças* de Pedro Lombardo desde o século XIV: “*Corresponde a Crokaert el mérito de iniciar esta sustitución y movimiento hacia el tomismo, cambio que también se realiza en la Universidad de Sevilla en 1508 y en Alcalá en 1510*”. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: elecciones teológicas*. Tradução de Teófilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1960, p.13. Ainda em Paris, Francisco de Vitoria teve contato com a corrente nominalista que possuía profunda influência de Guilherme de Ockam, dentre eles John Major (1467-1550). Conforme Pando: “*De ellos, con carácter general, aprendió el interés por las cuestiones concretas y muy en particular adquirió la preocupación por los asuntos relacionados en el poder y tomó conciencia de las controversias que se venían agudizando acerca de las relaciones entre el poder eclesiástico y el civil*”. PANDO, Jesús Cordero. *Corpus hispanorum de pace: segunda serie. Francisco de Vitoria: relectio De potestate civili*. Madrid: CSIC, 2008, p.317.

¹²² Dentre suas *lecturas* está publicado e traduzido para o espanhol o tratado *La Ley*, traduzido por Luiz Frayle Delgado e obtido através das anotações do bacharel Francisco Trigo durante os anos de 1533-1534. A *lectura* de *La Ley* contém a comunicação e a interpretação vitoriana acerca da lei compreendidas na Ilae da *Suma Teológica* questões de 90 até 108. Cf. VITORIA, Francisco de. *La Ley*. Traducción de Luis Frayle Delgado. Madrid: Tecnos, 2009, pp.XXVI-XXXI.

¹²³ Outras das *lecturas* que está publicada e traduzida para o espanhol chama-se de *La Justicia*. Foi traduzida por Luiz Frayle Delgado e obtido através das anotações do bacharel Francisco Trigo durante o curso que iniciou em 19 de outubro 1535-1536. A *lectura* de *La Justicia* contém a exposição do Mestre Salmantino acerca do Tratado sobre a Justiça contido na Ila Ilae da *Suma Teológica I* da questão 57 até a 61. Cf. VITORIA, Francisco de. *La Justicia*. Traducción de Luis Frayle Delgado. Madrid: Tecnos, 2003, p.XVII-XVIII.

¹²⁴ Houveram autores que se dedicaram somente à elaboração do tratado da lei e outros que se dedicaram somente ao tratado da justiça. Contudo, Cruz lista os comentários mais importantes juntamente com seus respectivos autores que se dedicaram na mesma obra aos tratados da justiça e da lei: “*Domingo de Soto (1495-1600): De iustitia et iure libri de cem, Salamanca 1553 y 1556. Luis de Molina (1536-1600): De iustitia et iure, I-III, 1, Cuenca, 1593-1597; III/2, Amberes, 1609; IV-VI, Amberes, 1609. Gregorio de Valencia (1551-1603): Commentariorum theologorum et Disputationum in Summam Divi Thomae, tomi quartour, II: complectens materiam Primae Secundae, Ingolstadt, 1592 (Disputatio septima: De Legibus); III: complectens materiam Secunda Secundae, Ingolstadt, 1595*”. BÁÑEZ, Domingo. *El derecho y la justicia: decisiones de iure et iustitia*. Traducción de Juan Cruz Cruz. Navarra: EUNSA, 2008, p.14.

a partir da necessidade dos autores salmantinos de tratarem em conjunto o *Tratado das Leis* que está na *Ilae pars* da *Suma de Teologia* de Aquino em conjunto com o *Tratado da Justiça* que está na *Ila Ilae pars* da mesma obra. A composição de uma obra classificada dentro dos tratados *De iure et iustitia* caracterizam-se por comentários explanados pelos autores cujo conteúdo continha a sua interpretação acerca dos tratados da lei e da justiça da *Suma Teológica* de Tomás de Aquino. Segundo Cruz, esse formato se consagrou devido à interpretação desses autores do século XVI acerca do conceito de direito¹²⁵. Para Cruz, é a retomada da ética das virtudes que concedia a esses autores do jusnaturalismo da segunda escolástica salmantina o fator preponderante do formato dos tratados *De iure et iustitia*.

Embora as obras de Francisco de Vitoria só tenham sido publicadas após a sua morte, a falta de obras escritas em sua autoria e por suas próprias mãos não foi suficiente para ofuscar a importância do dominicano como filósofo de seu tempo. Na realidade, o modo com que o Mestre Salmantino tratava as questões centrais de seu tempo (o cisma da reforma protestante, o descobrimento e a colonização da América e o modo como a Espanha lidava com a política internacional) foi o fator crucial para que seu nome viesse a se tornar referência a quem quisesse discutir os problemas do século XVI dali por diante.

As principais obras vitorianas se originaram das chamadas *relecciones teológicas* ou repetições, que o Dominicano fez das obras de Tomás de Aquino e/ou sobre os temas mais urgentes de sua época. Esse modelo de comunicação consistia na leitura e exposição do comentário das obras em tom monográfico. As *relecciones* ocorriam em dias festivos e abertos ao público em geral, já que este era um modo de facilitar a divulgação entre todos. Havia também as *lecturas*, ou leituras, que eram lições dadas em sala de aula pelo Mestre Salmantino aos alunos. O método constituiu-se na leitura e exposição de obras pré-selecionadas para seus cursos, geralmente sobre Tomás de Aquino, lidas e comentadas em sala de aula por Vitoria. Tais *lecturas* só chegaram ao conhecimento do público através das anotações dos alunos de

¹²⁵ “De ahí que los autores del Siglo de Oro español que comentaron temas jurídico-morales, entendían el ‘derecho’ de dos maneras complementarias: Primera, en el sentido de regla de la razón y dictamen de la prudencia, en cuyo caso coincidía con la ley, por medio de la cual se aprecia la igualdad que establece la justicia. Segunda, en sentido de la igualdad misma, que es objeto de la virtud de la justicia”. BÁÑEZ, Domingo. *El derecho y la justicia: decisiones de iure et iustitia*. Traducción de Juan Cruz Cruz. Navarra: EUNSA, 2008, p.12-13.

Vitoria, visto que ele, durante seu período de magistério, dedicou-se exclusivamente ao ensino e não às publicações.

Independente do meio pelo qual o Frei Dominicano expunha suas ideias como *relecciones*, *lecturas* ou mesmo pelas cartas, é um traço característico de Vitoria a preocupação latente com as questões políticas e morais envolvendo a cristandade e o império espanhol. Desta forma, é possível dizer que, aliando a moral cristã às demandas da política internacional exigida pela época, o Mestre Dominicano fez da sua teologia moral algo tão abrangente que se transformou em ética social e filosofia política, rompendo os limites acadêmicos e os limites religiosos, fundando a Escola de Salamanca.

2.2 TEORIA DO ESTADO EM FRANCISCO DE VITORIA

Para compreender uma teoria de guerra, sendo ela justa ou de outra ordem, e de qualquer autor, antes é preciso conhecer o que este autor entende por Estado¹²⁶. Essas são as bases teóricas para a compreensão essencial do que o autor entende como competência do governo, a fim de verificar em que circunstâncias a guerra se enquadra. Não pode ser esquecido que quando Vitoria manifesta a sua *relectio De potestate civili* já era pública e notória a situação da guerra lançada contra os ameríndios do Novo Mundo. Salamanca era o reduto onde os dominicanos eram preparados para a missão apostólica na América, daí surge a relação de Vitoria com a América, apesar de nunca tê-la conhecido pessoalmente. Naqueles dias era comum que o Mestre Salmantino tivesse contato direto com dominicanos que retornavam da América contando todo tipo de crueldade que eles testemunhavam por lá. Essa conjuntura propiciou a ele, não apenas a possibilidade de contemplar os problemas oriundos das constantes guerras travadas em solo europeu por espanhóis e seus adversários (como, por exemplo a luta contra os turcos ou os franceses), mas também permitiu-lhe observar o impacto da guerra sobre seres humanos que nem ao menos eram considerados como tal. Dentro desta perspectiva a leitura da *relectio De potestate civili*, torna-se indispensável como fundamentação da interpretação do

¹²⁶ É importante, neste contexto, lembrar que Francisco de Vitoria não usa em suas obras o termo Estado, mas que este vocábulo será adotado como meio de compreender todas as formas de organização das entidades políticas, sejam elas *civitas*, reino, república ou nação. Ver nota de rodapé número 4.

pensamento jurídico de Francisco de Vitoria, uma vez que esta obra compõe juntamente com *De Indis Prior* e *De Iure Belli* (ou *De Indis Posterior*) a base da filosofia ético-política do Mestre Salmantino.

Pronunciada em 1528, a *relectio De potestate civili* é a primeira *relectio* proferida pelo então recente Mestre de Salamanca na ocasião das festividades do Natal¹²⁷. Seu conteúdo é resultado do segundo curso que Vitoria havia promovido em sua *Cátedra Prima* na Universidade de Salamanca entre os anos de 1527-1528. Por muitos comentadores esta é considerada uma obra juvenil do Dominicano, todavia, é a partir dela que o autor sustentará toda a base teórica adotada nas demais obras dessa natureza. Pode-se dizer que Vitoria, quando concebeu sua *relectio De potestate civili*, formalizou a fundamentação de sua filosofia do direito apresentando sua concepção acerca do que é o poder político e de como se forma a sociedade civil.

Outro aspecto importante da *De potestate civili* é que Vitoria concebe esta obra também como um prelúdio para outras *relecciones* como as *De potestate ecclesiae prior* (1532), *De potestate ecclesiae posterior* (1533), e a *De potestate Papae et concilii* (1534), todas voltadas a discutir a dimensão do poder da Igreja. Destarte, ao investigar as origens do poder civil, o Mestre Salmantino separa as questões de ordem do Estado daquelas que são de cunho religioso, delimitando assim o papel do rei dentro da sociedade. Logo, as três obras que sucederam a *De potestate civili* tinham como objetivo o estudo aprofundado de uma das questões mais importantes da primeira metade do século XVI: a dimensão e os limites do poder da Igreja perante o Estado. Ainda que esse não fosse um tema novo, visto que já havia sido discutido por outros autores durante a Idade Média¹²⁸, tornou-se importante para Vitoria devido às circunstâncias em que a Igreja se encontrava naquele momento e a sua atuação perante os assuntos temporais do Velho e do Novo Mundo.

Para a formulação dessa obra Vitoria guia-se na sua composição filosófica da *relectio De potestate civili* por dois objetivos principais¹²⁹: i) entender qual a origem e

¹²⁷ De acordo com María Gaspar, a *relectio De potestate civili* é apontada como o grande marco da fundação da Escola de Salamanca visto que até essa obra lhe concedeu “*el mérito y la originalidad de ser el primero que en España ofrece las bases de un Estado cristiano moderno*”. GASPARG, María del Carmen Rovira Francisco de Vitoria: España y América, el poder y el hombre. México: Conocier para Decidir, 2004, p.152.

¹²⁸ Como, por exemplo, Marsílio de Pádua.

¹²⁹ Divisão apresentada tanto por Urdanoz quanto por Delgado, respectivamente em: VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: relecciones teológicas*. Tradução de Teófilo Urdanoz, O.

a natureza do poder civil; ii) e esclarecer no que devem estar fundamentadas as leis oriundas do poder secular. O primeiro objetivo tem como meta compreender o meio pelo qual se origina o Estado, no qual o Dominicano aplicou como meio de averiguação a teoria aristotélica das quatro causas como forma de defender sua tese¹³⁰. Tendo satisfeito o primeiro ponto, o escopo do segundo objetivo concentra-se em estabelecer tanto os limites como os meios de atuação do poder civil. Para atingir esse propósito, o Mestre Dominicano baseia-se, sobretudo, em Tomás de Aquino e em Aristóteles, com o objetivo de alicerçar a relação entre o Estado e o direito natural defendido pelos dois. A forma com que Vitoria expõe suas ideias respeita o método escolástico que ele copia de Tomás de Aquino. Este método consiste na apresentação das principais ideias sobre o tema sendo expostas pelo autor através de disputa onde no primeiro momento o autor apresenta uma tese e em seguida passava a refutá-la ou a defendê-la com argumentos retirados de alguma autoridade naquele tema.

2.2.1 *Ius Naturale* – A gênese e o fim do Estado

Vitoria inicia a *De potestate civili*, se justificando como teólogo sobre o motivo de fazer a sua *relectio* sobre um tema fora do escopo comum da teologia, como a política. Para ele, a teologia não está para além dos assuntos políticos, pelo contrário. Vitoria defende que, assim como é para os oradores, não há assunto do qual um teólogo não possa tratar¹³¹. Segue-se então, que já na primeira colocação do Mestre

P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.109; VITORIA, Francisco de. *Sobre el poder civil, sobre los Indios, sobre el derecho de la guerra*. Tradução de L. F. Delgado. Madrid: Tecnos, 1998, p.XVII.

¹³⁰ Essa divisão foi mantida pela tradução feita por Urdanoz, onde consta: “a) *Causa final y necesidad del poder civil*, n. 2-5. b) *Causa eficiente de la autoridad*, n. 6. c) *Causa material: sujeto primeiro e inmediato del poder civil*, n. 7; *institución del poder civil en concreto*, n. 7-9. d) *Causa formal, consecuencias*, n. 10-13”. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: elecciones teológicas*. Tradução de Teofilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.114.

¹³¹ “*El oficio del teólogo es tan vasto, que ningún argumento, ninguna disputa, ninguna materia, parecen ajenos a su profesión. Este es acaso el motivo de que se diga de ellos lo que de los oradores decía Cicerón: que han de ser contadísimos, por ser también muy poco los que se revelan esclarecidos en todas las artes necesarias para esta profesión de bueno y sólidos teólogos*”. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: elecciones teológicas*. Tradução de Teofilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.150. María Gaspar aponta o início desse discurso como uma tentativa de aproximação do Mestre de Salamanca em aproximar as questões éticas e políticas da esfera teológica. Em suas palavras, ao fazer essa aproximação, Francisco de Vitoria tinha por objetivo tomar como base “*valores merecedores de todo respeto encima de cualquier interés humano; pero esto implica también un poder, un planteamiento de carácter esencialmente religioso, esto es, la preeminencia de la Iglesia y el actuar de los teólogos, no exentos de responsabilidad en relación con*

Salmantino sobre o papel da teologia no campo das ideias o modo pelo qual o mesmo transformou sua teologia em filosofia política em uma das grandes diretrizes do direito internacional.

Após o prólogo e as devidas apresentações que a solenidade em que a *relectio* foi proferida exigia (Natal de 1528), Francisco de Vitoria inicia a sua exposição apresentando aquela que é sua tese principal amplamente centrada no direito natural, que ele chama de conclusão, sobre a origem do Estado: “todo poder público ou privado, por meio do qual se administra a República secular, não somente é justo e legítimo, mas possui Deus como autor, de tal forma que não pode ser suprimido nem pelo consentimento de todo o mundo”¹³². Nessa conclusão, o Mestre Salmantino demonstra que mesmo defendendo a divisão de poderes entre Igreja e Estado¹³³, ele justifica também a existência de um direito natural¹³⁴ anterior ao direito positivo. Para ele, assim como foi antes para Aristóteles, a maneira como as coisas são ordenadas no mundo não o são por feitiço aleatório, mas sim pela causa final destas coisas designadas por Deus. O Mestre Dominicano não aceita, por consequência, que a humanidade seja privilegiada com a capacidade racional, sem que esta capacidade não tenha uma causa final de ser nos humanos. Desta forma, ele concebe que todos os seres humanos devem ser reconhecidos como sujeitos de direitos garantidos pela

el bien y la felicidad”. GASPARG, Mária del Carmen Rovira *Francisco de Vitoria: España y América, el poder y el hombre*. México: Conocier para Decidir, 2004, p.144.

¹³² *De potestate civili*, 1. Cf. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: reelecciones teológicas*. Tradução de Teofilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.151. Eustaquio Galán em sua obra *La teoría del poder político segun Francisco de Vitoria* interpreta essa conclusão da seguinte forma: “La reelección sobre la potestad civil constituye un ejemplo clásico de ontología del poder, es decir, de un estudio del poder contemplado bajo perspectiva universal, es decir, en aquellas determinaciones que no sólo valen para el poder de esta o la otra comunidad política, sino para el toda comunidad política”. GALÁN, 1944 apud GASPARG, Mária del Carmen Rovira *Francisco de Vitoria: España y América, el poder y el hombre*. México: Conocier para Decidir, 2004, p.154.

¹³³ Conforme exposta na *relectio De la potestate de la Iglesia*, no Capítulo intitulado *Si la potestad espiritual es superior a la potestad civil*, Vitoria informa categoricamente que não explicando os motivos principalmente nos artigos: 2 *Primera proposición: El papa no es señor del orbe*; e número 4 *Proposición tercera: La potestad civil no está sometida a la potestad temporal del Papa*. Ao adotar a distinção entre os poderes temporais e espirituais, Vitoria aceita a legitimidade de reinos constituídos por poderes temporais totalmente dissociados da influência da Igreja, inclusive reconhecendo a sua soberania de acordo com os preceitos do direito natural.

¹³⁴ De acordo com a definição de Pich, o direito natural em Vitoria tem a seguinte dimensão: “Mais em específico, o direito natural é parte da lei natural que se realiza na justiça, estando ordenado a um fim social, ou seja, a paz e a segurança públicas, sendo assim meio fundamental para reger a vida social”. PICH, Roberto Hofmeister. Francisco de Vitoria, “direito de comunicação” e “hospitalidade”. In: BAVARESCO, Agemir.; LIMA, Francisco Jozivan. G. de; ASSAI, José H. de Sousa. (Eds.). *Estudos de filosofia social e política: justiça e reconhecimento*. Porto Alegre: Editora FI, 2015, p.322.

lei natural, dado que a *recta ratio*¹³⁵ que lhes permite compreender o que é bom, e, por isso, praticar a virtude. Outro aspecto importante dessa primeira conclusão é de que nem mesmo a vontade coletiva tem o poder de suprimir o direito natural, uma vez que é esse direito a base para reconhecer a reclamante tal como para com seu semelhante.

Através de sua teoria política teleológica, Vitoria defende que todas as coisas do mundo têm uma razão de ser de acordo com sua finalidade, expondo, assim, a sua explicação base para a existência do poder civil. Em sua investigação acerca da composição do mundo, o Mestre Dominicano afirma que à humanidade foi atribuída a racionalidade como medida para compensar os atributos que os demais animais possuem e os humanos não, em outras palavras, ele fala de uma eventual condição física avantajada dos animais¹³⁶. Para o Mestre Salmantino, em contraponto à natureza dos animais, para os humanos, Deus concedeu a razão e a virtude como maneira de compensar a sua fragilidade física. Por esse motivo, dada a sua incapacidade física de autodefesa, coube aos seres humanos viver em grupo como meio de cooperação para superar as agruras da vida a atingir a virtude¹³⁷. Neste aspecto, Francisco de Vitoria demonstra um otimismo antropológico, uma vez que para ele “somente por meio da doutrina e da experiência pode-se aperfeiçoar o entendimento, o que de nenhum modo isso seria possível solitariamente”¹³⁸. Ou seja,

¹³⁵ De acordo com Trindade, a apropriação do conceito de tanto de direito natural, como da relação entre esse direito, reta razão por Francisco de Vitoria e os filósofos da segunda escolástica têm referências em filósofos como Aristóteles e Tomás de Aquino, mas sobretudo em Cícero que em sua obra clássica *De República* defendeu que: “o verdadeiro Direito, é a *recta ratio* em conformidade com a natureza; é de aplicação universal, inalterável e perene [...], um Direito eterno e imutável [...] válido para todas as nações em todos os tempos”. TRINDADE, Antonio Augusto Cançado. *A humanização do direito internacional*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p.7.

¹³⁶ Para Francisco de Vitoria, uma das vantagens dos animais sobre os humanos é constituição física privilegiada adaptada para a segurança e defesa deles, segundo ele em *De potestate civili*, 3: “A cada uno de ellos dotó de defensa adecuada para que rechazase las acometidas extrañas, bien con armas naturales para atacar los más fieros, o con la facilidad de huir los que son más débiles, o protegiéndose con el pico y hocico o con la manera de esconderse y disimularse; y así unos van provistos de plumas para remontarse en el aire o de uñas o de cuernos para defenderse en el suelo; a nadie, finalmente, faltan defensas propias”. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: relecciones teológicas*. Tradução de Teófilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.154.

¹³⁷ *De potestate civili*, 4. Cf: VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: relecciones teológicas*. Tradução de Teófilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.154-155.

¹³⁸ *De potestate civili*, 4: “Muy a este propósito Aristóteles amonesta en los *Éticos* que sólo con doctrina y experiencia se puede perfeccionar el entendimiento, lo que en la soledad de ningún modo puede conseguirse”. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: relecciones teológicas*. Tradução de Teófilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.155.

mesmo vivendo em um período conturbado em que a guerra era a rotina do mundo, o Frei Dominicano acreditava que a formação da comunidade humana tem finalidades positivas como proteção, o desenvolvimento e a aprendizagem mútua. Assim, ao negar a autossuficiência humana o teólogo concebe que, apesar da racionalidade natural de cada indivíduo, este só terá condições de desenvolver suas potencialidades plenas enquanto ser humano através da comunicação¹³⁹ com outros humanos. Tal como para Aristóteles, para o Mestre Salmantino “o homem é um animal naturalmente civil e social”¹⁴⁰, que se agrupa em sociedade com vistas a desenvolver suas potencialidades através de mútua cooperação, isto é, o Estado é uma comunidade ética-teleológica.

2.2.2 Origem do poder político

Como Aristóteles, Vitoria separa o micro do macrocosmo social. Para ele a distância entre a família e a sociedade se dá porque a primeira não pode bastar-se a si mesma¹⁴¹, principalmente com relação ao quesito da segurança dos membros perante outros, enquanto que a segunda sim. Aqui identifica-se um princípio daquilo que será desenvolvido mais tarde por Vitoria como direito de defesa em diferentes esferas, desde a segurança dos súditos dentro do Estado até a defesa do Estado contra inimigos externos. Logo, o poder civil terá para Vitoria “a mesma finalidade e a mesma necessidade da cidade”¹⁴², ou seja, será constituído de maneira natural para

¹³⁹ *De potestate civili*, 4: “Además la palabra es nuncio del entendimiento y para eso sólo fue dada, como Aristóteles dice [...]”. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: elecciones teológicas*. Tradução de Teófilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.155.

¹⁴⁰ *De potestate civili*, 4: “Por lo cual Aristóteles, en el libro primero de sus *Políticos*, demuestra que el hombre es naturalmente civil e social”. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: elecciones teológicas*. Tradução de Teófilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.155. Tendo em vista a concepção aristotélica, Bertelloni afirma que Vitoria interpreta a sociedade da seguinte forma: “[...] Vitoria considera a la república no como una suma de individuos, sino como un corpus unitario, es decir, como una totalidad integral de ciudadanos”. BERTELLONI, Francisco. Hacia la superación de la tolerância: los derechos de los índios en las elecciones de Francisco de Vitoria. In: RIVAS, R. Peretó. (Org.). *Tolerancia: teoría y práctica en la Edad Media. Actas del Coloquio de Mendoza (15-18 de junio de 2011)*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2012, p.35.

¹⁴¹ Também neste ponto Vitoria está de acordo com Aristóteles e sua *Política*: “A sociedade que se formou da reunião de várias aldeias constitui a Cidade, que tem a faculdade de se bastar a si mesma, sendo organizada não apenas para conservar a existência, mas também para buscar o bem-estar”. ARISTÓTELES. *A política*. Tradução de R. L. Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p.4.

¹⁴² *De potestate civili*, 5. Cf: VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: elecciones teológicas*. Tradução de Teófilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.157.

governar e prover em favor de seus governados. Portanto, o teólogo justifica a necessidade da sujeição do indivíduo ao poder civil como um modo de união entre os cidadãos. Para ele, se todos os indivíduos fossem tratados de maneira igual, dentro de uma ausência de poder civil, não haveria quem se responsabilizasse pelo bem da comunidade em geral, o que acabaria por dissolver a cidade¹⁴³.

Ao defender o direito natural como a base do direito civil, Vitoria retorna à conclusão pela qual iniciou a *relectio* e adiciona um novo elemento ao declarar categoricamente que “é provado que o poder público vem de Deus e não está contido em nenhuma condição humana nem em nenhum direito positivo”¹⁴⁴. À primeira vista, esse trecho que pode ser confundido com a defesa de um governo teocrático, nada mais é do que a conclusão tirada na premissa de que o direito natural é superior ao direito positivo. Em outras palavras, o que Vitoria defende nessa afirmação é que como foi Deus que ordenou as coisas da forma que elas são, também foi Ele que fez os seres humanos racionais e impôs a eles a necessidade de viver em sociedade. Logo, o poder exercido dentro do poder público tem Deus como autor, e, portanto, por Deus é concedido. No entanto, o Frei Dominicano entende que os seres humanos nascem iguais, ou seja, não há superioridade entre humanos, mas da necessidade de organizarem-se em comunidade origina a autoridade alicerçada no direito natural de que alguém cumpra as funções de zelar e proteger¹⁴⁵ os demais. Para o Frei Dominicano o poder régio é concedido por Deus, não de maneira direta, mas através das causas naturais que fazem com que os seres humanos tenham a necessidade de viver sob a condução do Estado. Existe, portanto, poder político porque Deus fez criaturas racionais (seres humanos) que necessitam de lideranças políticas para que possam desdobrar suas capacidades racionais ao máximo. O que, em termo práticos, concede ao rei o poder de legislar em favor da *recta ratio* e o bem comum. Assim

¹⁴³ Vitoria compara a cidade com o organismo humano. Para ele, a ordenação da sociedade pelo poder civil é tão natural quanto a ordenação do corpo por aquilo que ele chama de força ordenadora (algo que hoje poderíamos comparar com as funções do cérebro), conforme *De potestate civili*, 5: “*Así como el cuerpo del hombre no se puede conservar en su integridad si no hubiera alguna fuerza ordenadora que compusiese todos los miembros, los uno en provecho de los otros v. sobre todo, en provecho del hombre entero, así ocurriría en la ciudad si cada uno estuviese solícito de sus propias utilidades y todos descuidasen el bien público*”. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: elecciones teológicas*. Tradução de Teófilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.157.

¹⁴⁴ *De potestate civili*, 6. Cf: VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: elecciones teológicas*. Tradução de Teófilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.158.

¹⁴⁵ *De potestate civili*, 7. Cf: VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: elecciones teológicas*. Tradução de Teófilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.159.

sendo, a formação do Estado tem como origem e finalidade a manutenção do direito oriundo da lei natural¹⁴⁶, o que significa que a causa final do Estado é a sua utilidade para o bem de seus cidadãos. Sendo essa a principal tese que ele desenvolve ao longo da *De potestate civili*.

Todo e qualquer ser humano é reconhecido por natureza como alguém amparado pelo direito natural, e, por isso, tem direito à liberdade e à segurança. Por esse motivo, o Mestre de Salamanca admite a pena de morte como meio de manter a segurança e o bem comum. De acordo com ele, os seres humanos, por direito natural, têm a prerrogativa da autodefesa em caso de necessidade. Essa autodefesa passa a ser responsabilidade do Estado uma vez que este é responsável pela ordem, a segurança e o bem-estar dos seus cidadãos. Então, somente por intermédio do poder divino ficaria então justificado que qualquer ser humano agisse em defesa de outro ser humano que estivesse sendo ameaçado, até mesmo com a morte¹⁴⁷. Esse precedente é um dos quais, de acordo com Vitoria, é possível matar e não pecar contra o quinto mandamento. Sendo assim, fora a legítima defesa, somente ao Estado (por concessão divina) está justificado executar a morte de um ser humano em nome da defesa de seus cidadãos.

Contudo, quando Vitoria determina que o poder régio é concedido por Deus, ele defende que mesmo quando os cidadãos elegem um soberano, estes não lhes conferem poder, mas sim autoridade. Aqui apresenta-se a distinção do Frei Dominicano sobre poder e autoridade: para ele, enquanto cidadão, o ser humano tem condições apenas de autorizar, ou não, que o soberano exerça o poder; já o poder é concedido não pela autorização dos súditos, mas pela necessidade que estes súditos têm, através da lei natural, de se organizar em grupo sob a condução régia do Estado.

¹⁴⁶ Assim como assinala Marcondes e Toledo, o *ius naturale* “abrange um conjunto de regras inatas na natureza humana, que permitem ao homem agir com retidão; seus preceitos advêm da razão pura, sendo universais e imutáveis no tempo e no espaço – ou da razão prática, que adapta o universal às circunstâncias particulares”. MARCONDES, Marilene Paula; TOLEDO, Ferreira de. O direito romano e seu contributo para a construção da Europa. In: OLIVEIRA, Francisco de. (Org.). *Gênese e a consolidação da ideia de Europa: o mundo romano*. v.3. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2005, p.243.

¹⁴⁷ *De potestate civili*, 7. Cf: VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: elecciones teológicas*. Tradução de Teofilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.160.

Portanto, somente Deus concede o poder, enquanto os cidadãos apenas têm condições de autorizar (através da razão e liberdade) o rei como líder civil¹⁴⁸.

2.2.3 Os deveres do Estado – A defesa, a punição e a guerra

Para Vitoria viver sob a condução e proteção do Estado é a condição natural e necessária para a segurança dos seres humanos. Ele afirma que para o ser humano a defesa é um direito natural irrevogável que não pode ser negado nem por renúncia¹⁴⁹. Nessa perspectiva, o poder civil torna-se necessário como maneira de assegurar a proteção dos membros de uma comunidade contra as agressões internas e externas. Ao autorizar o Estado como um órgão normatizador do direito natural, o ser humano não abdica do seu direito natural de defesa, mas transfere ao poder civil a autoridade de organizar a sua comunidade de acordo com os preceitos da lei natural, e, por conseguinte, de acordo com seus direitos e interesses. Dessarte, o poder civil só será legitimado se este amparar suas ações em defesa de seus cidadãos à luz do direito natural. Também por esse motivo, se os seres humanos concordassem em viver sem o poder do Estado, estes estariam agindo contra o próprio direito natural, uma vez que ao renunciar ao poder civil eles também estariam renunciando a própria defesa, algo inconcebível para o Frei Dominicano.

Vitoria entende que o Estado é formado pela necessidade da organização e proteção dos cidadãos, cabendo a este a condução da comunidade de acordo com seus interesses e preservando a justiça e o direito natural. Como para Cícero e outros filósofos nos quais o Frei Dominicano se inspirou, a “justiça consiste no ato de dar a cada um o que é seu”¹⁵⁰, e ao Estado fica o dever de garantir que a justiça seja cumprida. Portanto, para exercício da justiça é que são concedidos os poderes de

¹⁴⁸ *De potestate civili*, 8: “Porque, aunque el rey sea constituído por la misma república (ya que ella crea al rey), no transfiere al rey la potestad, sino la propia autoridad; ni existen dos potestades, una del rey y otra de la comunidad”. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: elecciones teológicas*. Tradução de Teofilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.164. Bertelloni afirma que ao transferir o poder ao rei a república não perde poder, mas que este poder segue estando com ela *in habitu* ou como *virtus*, e no rei o poder recebido se manifesta como função *ministerialites*. Cf. BERTELLONI, Francisco. Hacia la superación de la tolerância: los derechos de los índios en las relectiones de Francisco de Vitoria. In: RIVAS, R. Peretó. (Org.). *Tolerancia: teoría y práctica en la Edad Media. Actas del Coloquio de Mendoza (15-18 de junio de 2011)*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2012, p.37.

¹⁴⁹ *De potestate civili*, 10. Cf: VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: elecciones teológicas*. Tradução de Teofilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.166.

¹⁵⁰ VITORIA, Francisco de. *La Justicia*. Traducción de Luis Frayle Delgado. Madrid: Tecnos, 2003, p.45.

defesa do Estado e dentre eles estão contidas as tanto as funções de legislar como a prerrogativa de punir.

Dentro de um Estado, a lei tem característica prescritiva acerca das normas de conduta, já a punição tem caráter de correção da má ação praticada, sendo ambas necessárias para que a justiça prevaleça. Nessa concepção, o Frei Dominicano interpreta que as leis têm a função de promover o bom convívio entre todos, e que por isso devem ser uma extensão do direito natural regulamentadas através do poder temporal. Francisco de Vitoria entende que as leis são separadas em duas ordens: divinas ou humanas, visando promover as virtudes e a banir os vícios. Porém, a primeira de acordo com a vontade do Legislador (Deus) e a segunda de acordo os seres humanos¹⁵¹. As leis divinas de Vitoria, assim como as leis provenientes do direito natural, são universais e perenes. As leis humanas são as leis positivadas pelo homem e são criadas de acordo com seus preceitos e necessidades, podendo estas ser justas ou não, dependendo do grau de paridade com o direito natural. Isto é, no que tange as leis humanas a sua validade está ligada à sua utilidade perante a república. Nessa leitura, as leis são o modo pelo qual o Estado regula as coisas em favor dos interesses e da proteção de seus partícipes entre eles mesmos e para com agentes externos. Vitoria toma o direito natural como base de toda e qualquer lei criada e instituída pelo homem. Para ele, toda lei que venha contemplar qualquer âmbito da relação humana tem que ter como fonte a própria natureza humana, ou seja, ter em vista o aprimoramento e desenvolvimento de suas potencialidades, tal como a proteção da vida. Assim, todo ser humano deve ter seu direito natural reconhecido e protegido até mesmo contra o Estado¹⁵².

A punição, como foi dito, tem característica corretiva, devendo ser utilizada como meio de corrigir ações injustas. A punição para ser justa deve contemplar a proporcionalidade da ofensa recebida, sendo dever do Estado executá-la em prol dos

¹⁵¹ *De potestate civili*, 16. Cf: VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: elecciones teológicas*. Tradução de Teofilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.183-184.

¹⁵² Mourão afirma que: “Vitoria é também pioneiro ao afirmar que ‘uma das condições da lei é que seja tolerável e razoável [...]’, princípio esse retomado pelos modernos juristas e que é uma das bases dos escritos notáveis de John Rawls sobre a Filosofia do Direito e, por que não dizer, da ideia e do ideal de justiça nos seus avanços e aprofundamentos que acompanharam a construção do Direito”. VITORIA, Francisco de. *Relectiones: sobre os índios e sobre o poder civil*. ALEIXO, José Carlos Brandi (Org.). Brasília: Universidades Federal de Brasília, 2016, p.234.

direitos de seus cidadãos. O critério de execução de uma punição está ligado ao reconhecimento de uma injúria¹⁵³ (*inuria*) sofrida por alguém ou por um Estado. A injúria consiste na injustiça praticada pela negação de um direito devido. No caso de uma injúria sofrida por alguém, é necessário que aquele que foi injuriado se reconheça como alvo e injustiça e solicite a intervenção do Estado como meio de correção do ocorrido. No que se refere à injúria praticada contra um Estado entra esse mesmo critério de injustiça, visto que o Estado nada mais é do que a entidade que visa a defesa dos direitos de seus cidadãos. Deste modo, ao injuriar um Estado (que nada mais é do que uma entidade política) o agressor atinge seus cidadãos (indivíduos concretos que são sujeitos de direitos). Por consequência, compreende-se que os atos contra um Estado, são os atos contra seus cidadãos, e ainda que o Estado não seja um sujeito de direitos, a sua função é salvaguardar os direitos de seus súditos. Logo, cabe ao Estado punir aqueles que agirem contra a sua soberania.

Contudo, a punição exercida pelo Estado em muitas vezes ultrapassa a dimensão geográfica de seus domínios e recai sobre agressores estrangeiros. É reconhecido por todos que o Estado uma vez instituído de autoridade por seus cidadãos tem também o dever de os defender contra as injúrias recebidas de outros Estados agressores. Para Vitoria a formação do Estado é essencial, sendo somente através dele é possível a proteção de seus cidadãos contra os ataques e injúrias de agentes externos, assim como a proteção dos cidadãos contra ofensores internos. Dentro desse dever estatal está admitida a possibilidade de lançar mão de meio violento contra aqueles que por vontade própria venham a ferir os direitos constituintes dos cidadãos de seu domínio, tendo em vista a finalidade de restaurar a ordem e manter a segurança dos seus. Dentro dessa seara, de acordo com o Mestre de

¹⁵³ De acordo com Miralles, injúria na interpretação de Vitoria significa: “*La injuria en Vitoria remite, en su sentido latino, a una injusta lesión de los derechos de otro, incluyendo toda clase de daños reales*”. MIRALLES, Ángela Aparisi. *Derecho a la paz y derecho a la guerra en Francisco de Vitoria*. Granada: Comares, 2007, p.100. A justiça como assinala Vitoria, é a virtude que praticamos para com os outros. Cf. VITORIA, Francisco de. *La Justicia*. Traducción de Luis Frayle Delgado. Madrid: Tecnos, 2003, p.4. Portanto, ao contrário das demais virtudes que praticamos para o nosso aperfeiçoamento, a justiça é praticada para a perfeição da comunidade. Entretanto, sendo a justiça praticada somente entre seres racionais, são estes seres aqueles que por natureza são reconhecidos como sujeitos de direitos. Nessa concepção, Vitoria entende que para que haja constatação de injúria é necessário que o alvo a injustiça seja dotado de razão para que fazendo uso dela seja capaz reconhecer-se como vítima de ação injuriosa, e, por conseguinte, reclamar seu direito, conforme em seu *De indis* I, q.21. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: elecciones teológicas*. Tradução de Teófilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.663.

Salamanca, também estão contidas as ofensas geradas por reis injustos contra outros povos. Para ele, o rei representa a vontade da República. Deste modo, suas ações para com terceiros são legitimadas pela sua autoridade reconhecida em seu reino. Por consequência, as injúrias promovidas por um rei serão devidamente cobradas contra seu reino através de guerra justa¹⁵⁴.

Dentre as formas de punição que um Estado pode lançar mão para defender seus cidadãos está a guerra justa. A guerra justa para Francisco de Vitoria é o meio pelo qual um Estado usa de recursos violentos em conflitos radicais com a finalidade de promover a justiça e restabelecer a paz. Para ele, o motivo principal para a guerra justa é a injúria recebida. Uma vez que é responsabilidade do Estado a promoção e a proteção dos direitos de seus cidadãos, cabe a ele também cumprir a punição contra a injúria sofrida. Nesse panorama, havendo uma injúria contra um Estado, o Estado ofendido pode defender-se através da instituição da guerra justa. Porém, Vitoria pondera que mesmo que hajam muitos motivos para que seja lutada uma guerra justa, se esta não causar maior bem do que mal, perderá qualquer justificação para se fazê-la¹⁵⁵. O motivo é que, como as leis, a guerra só é justa e válida se a sua execução acrescentar mais do que as perdas inevitáveis do seu feito. Essa flexibilização dos motivos da guerra justa não tem como objetivo negligenciar a punição perante a injúria recebida, mas sim de evitar que na busca da paz e da justiça um mal maior seja desencadeado¹⁵⁶. Nesse panorama Vitoria entende que as consequências para a realização de uma guerra estão para além dos prejuízos imediatos produzidos por ela. Para ele, a guerra, mesmo sendo justa, pode interferir de maneira negativa nas relações exteriores de blocos formados por Estados com interesses similares. Assim, quando uma república move a guerra justa contra um aliado, este não apenas está

¹⁵⁴ Conforme *De potestate civili*, 12: “El segundo corolario que puede deducirse de lo anteriormente establecido es: Toda la república puede ser lícitamente castigada por el pecado del rey”. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: elecciones teológicas*. Tradução de Teófilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.167.

¹⁵⁵ *De potestate civili*, 13: “Tercer corolario: Ninguna guerra es justa si consta que se sostiene con mayor mal que bien y utilidad de la república, por más que sobren títulos y razones para una guerra justa”. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: elecciones teológicas*. Tradução de Teófilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.167.

¹⁵⁶ Na *De potestate civili*, 13, Vitoria usa o exemplo da guerra entre Espanha e França para justificar a sua defesa de que uma guerra justa deve trazer mais benefícios do que as mazelas. Segundo ele: “Por ejemplo, si la guerra fuese de los españoles contra los franceses – aun teniendo, por otra parte, motivos justos y siendo ventajosa para España –, cuando se hace esa guerra con mayor daño y fractura de la cristiandad, y dando posibilidad a los turcos de ocupar las provincias de los cristianos, deberá desistirse de esa guerra”. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: elecciones teológicas*. Tradução de Teófilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.168.

reclamando os direitos referentes à injúria sofrida, mas também está possibilitando que inimigos possam aproveitar-se da disputa interna para infiltrar-se em território associado. O que o Mestre de Salamanca sugere é que dada mensuração da injúria sofrida e das perdas que uma eventual guerra justa pode causar, cabe ao soberano calcular qual ação acarretará mais benefícios ao seu Estado: se a guerra justa movida contra um antigo ou possível aliado; ou simplesmente abrir mão da contenda tendo em vistas um bem maior.

2.2.4 O direito das gentes – O novo direito internacional

Como vimos em *De potestate civili*, a lei natural é a base para o direito civil positivado que tem como principal função organizar e proteger os cidadãos dentro do Estado. Contudo, no século XVI, havia uma falha na relação entre os Estados com seres humanos que não eram seus súditos. Essa falta de legislação ou de reconhecimento de direitos é algo que se torna cada vez mais urgente à medida que a expansão territorial domina o cenário das relações internacionais desse século. Com a multiplicação dos territórios colonizados e a pluralidade de sociedades encontradas, nota-se crescer a carência de uma legislação que tivesse como objetivo viabilizar e proteger as relações das pessoas envolvidas, independente de fronteiras ou de pertencimento a qualquer Estado. Ao passo que, numa república, os súditos se unem por interesses comuns objetivando uma convivência harmoniosa e pacífica, na multiplicidade de nações encontramos diversas comunidades unidas, orientadas e organizadas de acordo com seus próprios interesses e sua paz social. No caso de uma comunidade, o que mantém a paz, usando o sentido agostiniano, é a concórdia entre as partes envolvidas na sociedade com relação aos objetivos comum e individuais, e o modo de concretizá-los. Porém na multiplicidade de Estados dentro das relações internacionais a paz, ou o não conflito, se dá pela tolerância¹⁵⁷ praticada

¹⁵⁷ De com Pich o conceito de tolerância toma dimensões sociais a partir de abordagem de Agostinho sendo aprimorado, posteriormente, na modernidade: “Em segundo lugar, sobretudo na modernidade, a ‘tolerância’ comporta um significado político e social amplo, distinguindo a atitude de uma autoridade política ou, mais geralmente, de pessoas, tidas como ‘tolerantes’, quando deixam de punir e perseguir opiniões diferentes das suas”. PICH, Roberto Hofmeister. Sobre a tolerância na Segunda Escolástica e na Escolástica Latino-Americana: um primeiro esboço. In: BAVARESCO, A.; LIMA, F. J. G. (Org.). *Direito e justiça: Festschrift em homenagem a Thadeu Weber*. Porto Alegre: Editora Fi, 2016, p.751.

pelas partes envolvidas. A tolerância neste panorama caracteriza-se como a atitude de conviver sem conflitos com relação às diferenças encontradas no outro.

Pensando nesse problema é que Francisco de Vitoria busca referências em Tomás de Aquino e revitaliza o direito das gentes com o principal objetivo salvaguardar os direitos humanos independente de qualquer instituição. Nesse sentido o direito das gentes vitoriano tem características tolerantes, visto que busca a paz social entre Estados e estrangeiros através da não agressão entre as partes. Entretanto, Vitoria não se detém em apenas evitar o conflito entre os diferentes, com seu direito das gentes ele procura promover a solidariedade e a união social entre eles baseado no conceito aristotélico de sociabilidade natural¹⁵⁸. Com a adoção do conceito de direito das gentes, o Mestre de Salamanca compreende que o Estado enquanto poder civil instituído por Deus e autorizado pelos súditos, não se restringe apenas a salvaguardar os direitos naturais de seus dependentes diretos, mas os de qualquer ser humano. O direito das gentes, tal como ele expõe em seu *Comentario a la Secunda Secundae - Cuestiones 57-61*, “é um direito contido dentro do direito natural”¹⁵⁹. É no direito das gentes que se ampara a legitimação ética e jurídica que confere aos governantes a responsabilidade de proteger àqueles que são sujeitos de direitos, e, contudo, estão sendo atacados por outros povos ou que estão desassistidos por seu próprio Estado. O que Vitoria propõe ao defender o direito das gentes é o reconhecimento do Estado de Direito, ou seja, é a garantia de que todo ser humano seja respeitado em seus direitos mais básicos, a saber, o seu direito natural independente de quaisquer circunstâncias¹⁶⁰.

¹⁵⁸ Segundo Pich, o direito das gentes vitoriano é baseado na natureza humana social: “Explicitamente, Vitoria afirma que a ‘sociabilidade natural’, que tem fundamento na natureza do ser humano e não é exaurida na esfera da família ou simplesmente com a formação e a organização de sociedades políticas singulares, estende-se à humanidade em sua inteireza”. PICH, Roberto Hofmeister. Sobre a tolerância na Segunda Escolástica e na Escolástica Latino-Americana: um primeiro esboço. In: BAVARESCO, Agemir; LIMA, Francisco Jozivan. G. de (Org.). *Direito e justiça: Festschrift em homenagem a Thadeu Weber*. Porto Alegre: Editora Fi, 2016, p.769.

¹⁵⁹ Comentário de Vitoria sobre a II. Ite da Suma Teológica, Q.57, a.2. Cf. VITORIA, Francisco de. *La Justicia*. Traducción de Luis Frayle Delgado. Madrid: Tecnos, 2003, p.25-26.

¹⁶⁰ Comentário de Vitoria sobre a II. Ite da Suma Teológica, Q.57, a.4: “No obstante, el derecho de gentes es necesario para la conservación del derecho natural”. VITORIA, Francisco de. *La Justicia*. Traducción de Luis Frayle Delgado. Madrid: Tecnos, 2003, p.29. Urdanoz interpreta a importância do direito das gentes da seguinte forma: “Tales son o derechos naturales o fundamentales de la persona humana individual en cuanto integrada en el orden social natural que traspasa los límites de las naciones y hace de todos los hombres miembros de la comunidad humana. Constituyen una primera forma de derecho internacional privado y pertenecen al orden del derecho internacional, produciendo

Quando Francisco de Vitoria propõe a reintegração do conceito de direito das gentes do Aquinate, ele também retoma e atualiza a *ius gentium*¹⁶¹ romano à realidade da Europa do século XVI, um continente que aos poucos inicia o processo de implementação dos Estados nacionais. O *ius gentium* ou o direito dos povos foi criado ao final do período da República romana, início do Império romano com o objetivo de regulamentar as relações de Roma com os estrangeiros. Baseado diretamente no direito natural, o direito dos povos tinha como meta ampliar a área de cobertura dos direitos naturais para além dos próprios romanos estabelecendo assim melhores relações comerciais e políticas. Diferentemente do direito civil que em Roma era orientado aos romanos, o *ius gentium*¹⁶² tinha como finalidade administrar as relações de intercâmbio com estrangeiros e mercadores. Embora sua ideia principal pudesse ser interpretada com a tentativa de estabelecer um direito comum a todos os seres humanos, o *ius gentium* não passava de um direito privado ao qual Roma direcionava apenas aos seus interesses. Apesar de o *ius gentium* ter sido o embrião do direito das gentes de Vitoria, este não tomou a mesma proporção de direito internacional. Em direção oposta do *ius gentium*, quando o Mestre Salmantino formula sua concepção do direito das gentes, ele ultrapassa os limites dos interesses e das similaridades dentro das relações internacionais¹⁶³.

obligaciones para los Estados”. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: elecciones teológicas*. Tradução de Teofilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.566.

¹⁶¹ De acordo com Urdanoz: “*Tal fue el origen del ius gentium, como una ley común a todos los hombres y producto no de un legislador nacional, sino de la razón natural*”. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: elecciones teológicas*. Tradução de Teofilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.566. Para Trindade quando Vitoria propõe a atualização do *ius gentium* em direito das gentes, o frei amplia a finalidade teleológica do bem comum de um determinado grupo para toda a humanidade: “O *ius gentium*, tal como por eles entendido, deriva seu caráter obrigatório dos ‘padrões éticos de uma coexistência justa das nações’; desse modo, ensinava F. de Vitoria, se lograria a realização do bem comum da comunidade internacional (*bonum commune totius orbis*)”. VITORIA, Francisco de. *Relecciones: sobre os índios e sobre o poder civil*. ALEIXO, José Carlos Brandi (Org.). Brasília: Universidades Federal de Brasília, 2016, p.40.

¹⁶² Na definição de Urdanoz o *ius gentium* era: “[...] *una serie de principios jurídicos de equidad natural, formándose así una ley común para todos los hombres, una ley válida para todos los pueblos (ius gentium), producto de la razón natural y distinta del ius proprium, de la rígida ley civil o nacional que regulaba las relaciones internas entre los ciudadanos romanos*”. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: elecciones teológicas*. Tradução de Teofilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.565. Na definição de Pich o *ius gentium*: “Com isso, de todo modo, é correto dizer que o *ius gentium* é não só essencialmente direito natural, mas engloba aquilo que é mais estritamente humano”. PICH, Roberto Hofmeister. Francisco de Vitoria, “direito de comunicação” e “hospitalidade”. In: BAVARESCO, Agemir.; LIMA, Francisco Jozivan. G. de; ASSAI, José H. de Sousa. (Eds.). *Estudos de filosofia social e política: justiça e reconhecimento*. Porto Alegre: Editora FI, 2015, p.323.

¹⁶³ De acordo com Trindade, o direito das gentes é uma evolução do *ius gentium*, em que: “Este novo *ius gentium* passou a ser associado com a própria humanidade, buscando assegurar sua unidade e

Francisco de Vitoria expõe algumas das cláusulas do direito das gentes na terceira parte da relectio *De indis Prior*, apresentando na sua formulação desse direito toda a consideração para com toda a pluralidade de nações dentro da comunidade internacional (destacando nesta obra os ameríndios da América) tendo como princípio primordial o respeito mútuo ao direito natural. Neste texto torna-se nítida que a base do direito das gentes vitoriano são os princípios da sociedade e da comunicação¹⁶⁴ encontrados no direito natural. Com o preceito de ampliar a abrangência do direito natural para além dos limites territoriais do Estado, Francisco de Vitoria concebe que o tratamento promovido entre nações deve ser alicerçado no direito das gentes. De modo que este mesmo tratamento também deve ser estendido para a relação com os estrangeiros. Com o direito das gentes, o Mestre de Salamanca amplia e internacionaliza o *ius gentium* para todos os seres humanos. Para ele, o direito das gentes é o reconhecimento positivado do direito natural elevado ao âmbito internacional, que por sua vez é baseado no reconhecimento mútuo e universal dos seres humanos de quaisquer comunidades como sujeito de direitos¹⁶⁵. Desta maneira, os Estados soberanos em seus territórios têm por preceito reconhecer as leis que estão de acordo com o direito das gentes, e, por consequência, a lei natural.

satisfazer suas necessidades e aspirações, consoante uma concepção essencialmente universalista (ademais de pluralista) e humanista”. VITORIA, Francisco de. *Relectiones: sobre os índios e sobre o poder civil*. ALEIXO, José Carlos Brandi (Org.). Brasília: Universidades Federal de Brasília, 2016, p.24. Segundo Truyl y Serra, a contribuição e o alargamento da abrangência do direito das gentes idealizado por Francisco de Vitoria origina o “direito humano geral fundado na comunidade da natureza humana racional”. Um precursor das modernas correntes relativas aos direitos humanos para além da soberania dos Estados. VITORIA, Francisco de. *Relectiones: sobre os índios e sobre o poder civil*. ALEIXO, José Carlos Brandi (Org.). Brasília: Universidades Federal de Brasília, 2016, p.61.

¹⁶⁴ De acordo com a interpretação de Pich, a comunicação tem papel fundamental na elaboração do direito das gentes: “Na base da alegação jurídica de ‘sociedade e comunicação natural’, Francisco de Vitoria acabará por estabelecer e fundamentar direitos humanos internacionais, direitos públicos internacionais, bem como as relações entre os povos, as relações dos seres humanos enquanto provenientes de povos e em sociedade com o restante do mundo”. PICH, Roberto Hofmeister. Francisco de Vitoria, “direito de comunicação” e “hospitalidade”. In: BAVARESCO, Agemir.; LIMA, Francisco Jozivan. G. de; ASSAI, José H. de Sousa. (Eds.). *Estudos de filosofia social e política: justiça e reconhecimento*. Porto Alegre: Editora FI, 2015, p.320.

¹⁶⁵ A grande revolução do direito das gentes é considerar o ser humano um sujeito do direito internacional conforme cita Trindade: “Não há como fazer abstração dos seres humanos, destinatários últimos das normas do direito das gentes, titulares de direitos emanados diretamente do direito internacional. São efetivamente sujeitos do direito internacional, dotados de personalidade jurídica internacional, como hoje o reconhece inequivocamente a própria CIJ. Não há como eludir a posição dos indivíduos como sujeitos do direito”. VITORIA, Francisco de. *Relectiones: sobre os índios e sobre o poder civil*. ALEIXO, José Carlos Brandi (Org.). Brasília: Universidades Federal de Brasília, 2016, p.33.

Com base na lei natural como fundamento do direito das gentes, na terceira parte do *De indis prior*, o Mestre Salmantino delibera sobre aspectos práticos da relação entre espanhóis e ameríndios a fim de esclarecer o que é de direito dos povos nativos da América e o que é de direito dos colonizadores de acordo com o direito das gentes. Assim, na sessão intitulada como *De los títulos legítimos por los cuales pudieran venir los bárbaros a poder de los Españoles*, Vitoria defende que dentro do arcabouço do direito das gentes estão resguardados os seguintes direitos¹⁶⁶: o direito de comunicação entre seres humanos, respeitando sua natureza social; o direito de viajar e se hospedar por entre países estrangeiros; o direito de amizade entre os povos; o direito de acesso às fontes de água corrente, ao mar e aos portos; o direito de estabelecer relações comerciais com outros povos; o direito de extração e propriedade daquilo que for retirado da natureza; o direito de tomar posse de terras e recursos naturais que não tenham nenhum dono; e, por fim, o direito de morar em outro país por livre escolha e constituir cidadania para os filhos que lá nascerem. Todas essas considerações levam em conta, para além do próprio direito natural, os direitos que devem ser respeitados dentro das relações entre Estados e estrangeiros. A intenção do Mestre Salmantino neste trecho da *De indis* consiste em evidenciar quais são os direitos naturais que precisam ser salvaguardados pelo direito das gentes perante a expansão comercial, a colonização e até mesmo a guerra¹⁶⁷.

¹⁶⁶ *De indis*, q.1-5: VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: relecciones teológicas*. Tradução de Teofilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.705-711. Como observa Pich: “Francisco de Vitoria é capaz de criar uma série de princípios derivados do princípio da sociedade e da comunicação natural”. PICH, Roberto Hofmeister. Sobre a tolerância na Segunda Escolástica e na Escolástica Latino-Americana: um primeiro esboço. In: BAVARESCO, Agemir; LIMA, Francisco Jozivan. G. de (Org.). *Direito e justiça: Festschrift em homenagem a Thadeu Weber*. Porto Alegre: Editora Fi, 2016, p.771. Ainda de acordo com Pich, é baseado neste direito natural dos povos que Francisco de Vitoria irá defender o livre comércio entre os povos e a livre passagem por entre territórios: “É na esteira da fundamentação desse direito que o direito de trânsito, de ir e vir, de comércio, de interagir racionalmente, de usufruir de recursos e de ter acesso a lugares em comum necessários para a sobrevivência do ser humano como ente civil – tais como os oceanos, os litorais, os portos, as águas, o ar, etc. – serão explicitados”. PICH, Roberto Hofmeister. Francisco de Vitoria, “direito de comunicação” e “hospitalidade”. In: In: BAVARESCO, Agemir.; LIMA, Francisco Jozivan. G. de; ASSAI, José H. de Sousa. (Eds.). *Estudos de filosofia social e política: justiça e reconhecimento*. Porto Alegre: Editora FI, 2015, p.319.

¹⁶⁷ De acordo com Pich, em caráter especial a guerra tem o seguinte significado para Vitoria: “De fato, a guerra foi concebida por Francisco de Vitoria como uma forma de conflito baseado na lei em virtude da constatação inequívoca de uma ‘ofensa’ (*iniuria*) grave e de resposta política necessária, e a ofensa é, aqui, um dado crime que como tal não pode ser tolerado”. PICH, Roberto Hofmeister. Sobre a tolerância na Segunda Escolástica e na Escolástica Latino-Americana: um primeiro esboço. In: BAVARESCO, Agemir; LIMA, Francisco Jozivan. G. de (Org.). *Direito e justiça: Festschrift em homenagem a Thadeu Weber*. Porto Alegre: Editora Fi, 2016, p.777. De acordo com Pich, para cada cláusula do direito das gentes defendido por Francisco de Vitoria na terceira parte da *De Indis* estava,

Seriam, portanto, resguardados pelo direito das gentes os ameríndios do Novo Mundo, visto que Vitoria reconhecia eles como seres humanos¹⁶⁸. É notório que o direito das gentes pensado por Vitoria ultrapassou o *ius gentium* por ser verdadeiramente universal¹⁶⁹ e compreender que todos os seres humanos independentes de sua posição no mundo deveriam ter seus direitos naturais assegurados. Isto demonstra que o Frei Dominicano compreendia a pluralidade que

necessariamente, implícita uma injúria e uma causa legítima de guerra justa: “E, da injúria assim gerada, podem ser gerados, conforme o caso, princípios de direito de conflito que, em escala, têm de forma mais ou menos definida a guerra justa de defesa (quinta conclusão), a guerra justa ofensiva (ou de ocupação; sexta conclusão) e a guerra justa contra inimigos ou de cativo e destituição de governos (estritamente, uma completa “guerra de conquista”; sétima conclusão)”. PICH, Roberto Hofmeister. Francisco de Vitoria, “direito de comunicação” e “hospitalidade”. In: BAVARESCO, Agemir.; LIMA, Francisco Jozivan. G. de; ASSAI, José H. de Sousa. (Eds.). *Estudos de filosofia social e política: justiça e reconhecimento*. Porto Alegre: Editora FI, 2015, p.346-347.

¹⁶⁸ Havia uma disputa acerca da possibilidade de que os ameríndios fossem classificados como seres humanos ou não. Essa dúvida surgiu do impacto do choque cultural entre espanhóis e ameríndios com a chegada dos europeus à América. Esse impasse tinha implicações práticas que em muito interessavam tanto Igreja como a própria coroa. À Igreja porque implicava em decidir se os ameríndios teriam capacidade de receber a Palavra e com isso conquistar a salvação e se por isso deveriam continuar seus esforços para a sua conversão. Enquanto que os espanhóis tinham interesses de ordem políticas e econômicas na classificação dos ameríndios como humanos, dado que caso fosse comprovado que eles não eram humanos (racional) seria então considerado justo que os espanhóis tomassem posse de suas terras e bens assumindo também a sua tutela, assim como era prescrito na *Política* de Aristóteles. O que hoje parece ser absurdo, naquele tempo era uma questão muito disputada, tanto que o próprio Francisco de Vitoria dedicou-se a defender a humanidade dos ameríndios. Em seu *De indis* ele dedica toda a primeira parte para investigar e comprovar que os ameríndios eram seres humanos, e consequentemente donos legítimos de suas terras e bens. Em *De indis*, n. 23: “*Se prueba. Porque en realidad no son dementes, sino que a su modo ejercen el uso de la razón. Ello es manifiesto, porque tienen establecidas sus cosas con cierto orden. Tienen, en efecto, ciudades, que requieren orden, y tienen instituidos matrimonios, magistrados, señores leyes, artesanos, mercados, todo lo cual requiere el uso razón*”. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: elecciones teológicas*. Tradução de Teofilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.664. Todavia, apesar dos esforços do Frei Dominicano, o reconhecimento cabal dos ameríndios como seres humanos só veio a ser efetivado em 1537 com a *Bula Sublimis Deus* pelo Papa Paulo III: “[...] *prestando atención a los mismos indios que como verdaderos hombres que son, no sólo son capaces de recibir la fe cristiana, sino que según se nos ha informado corren con prontitud hacia la misma; y queriendo proveer sobre esto con remedios oportunos, haciendo uso de la Autoridad apostólica, determinamos y declaramos por las presentes letras que dichos Indios, y todas las gentes que en el futuro llegasen al conocimiento de los cristianos, aunque vivan fuera de la fe cristiana, pueden usar, poseer y gozar libre y lícitamente de su libertad y del dominio de sus propiedades, que no deben ser reducidos a servidumbre y que todo lo que se hubiese hecho de otro modo es nulo y sin valor, [asimismo declaramos] que dichos indios y demás gentes deben ser invitados a abrazar la fe de Cristo a través de la predicación de la Palabra de Dios y con el ejemplo de una vida buena, no obstante nada en contrario*”. PAULO III. *Bula Sublimis Deus*. Disponível em: <http://webs.advance.com.ar/pfernando/DocsIglA/Paulo3_sublimis.html>. Acesso em: 6 dez. 2016.

¹⁶⁹ Trindade interpreta que o sentido de universalidade do direito das gentes proposto por Vitoria, tal como o direito natural, fundamenta-se na própria lei natural, portanto, superior à vontade. Segundo Trindade: “Na concepção de F. de Vitoria, o direito das gentes, em sua universalidade, abarca efetivamente os Estados assim como os indivíduos organizados socialmente em seu seio, de modo coextensivo com a própria humanidade. O direito das gentes se aplica assim a todas as pessoas, tenham nele consentido ou não; situa-se acima da vontade”. VITORIA, Francisco de. *Relecciones: sobre os índios e sobre o poder civil*. ALEIXO, José Carlos Brandi (Org.). Brasília: Universidades Federal de Brasília, 2016, p.39.

envolvia as relações intersubjetivas e que a diferença não deveria ser motivo suficiente para a violação dos direitos humanos inerentes de todos. Vitoria, ao estabelecer o direito das gentes, cria precedente para o reconhecimento da igualdade jurídica garantindo a proteção dos países comprometidos com a justiça¹⁷⁰. Essa medida ultrapassava os acordos militares que até então só visavam defender seus pares, o que denota a característica cosmopolita e universalista do Mestre Salmantino, que compreendia o ser humano como alguém para além de qualquer entidade ou limites geográficos.

2.2.5 Totus Orbis

Como forma de promover a fiscalização e a observância do direito das gentes, Vitoria chega a sugerir que os Estados formem uma espécie de Sociedade de Nações¹⁷¹ orientada para a promoção desses direitos tanto no âmbito interno como no externo. É no *De potestate civili*, mais especificamente na questão 21, que Vitoria expõe a obrigação de todas as repúblicas para com o direito das gentes, tal como a sua assegurada inviolabilidade. Neste trecho da questão 21, o Frei Dominicano

¹⁷⁰ Trindade situa Vitoria na gênese do princípio de igualdade, que depois foi amplamente adotado pela modernidade: “O pensamento de F. Vitoria em muito contribuiu à conscientização do princípio básico da igualdade, abarcando tanto a igualdade de todos os seres humanos como a igualdade jurídica de todos os povos”. VITORIA, Francisco de. *Relecciones: sobre os índios e sobre o poder civil*. ALEIXO, José Carlos Brandi (Org.). Brasília: Universidades Federal de Brasília, 2016, p.37.

¹⁷¹ De acordo com Perenã o que Vitoria propunha era: “*Frente al concepto jerarquía e subordinación, y frente a la tesis de la coordinación de soberanías absolutas, Vitoria proponía la integración de Estados iguales y soberanos en una comunidad orgánica de naciones europeas informadas por un bien común superior*”. VITORIA, Francisco de. *Relectio de iure belli o Paz dinámica: escuela espanhola de la paz (primeira generación 1526-1560)*. PEREÑA, Luciano et al (Edit.). Madrid: CSIC, 1981, p.51. Dessa maneira, na concepção de Getino, Francisco de Vitoria teorizou o que podemos reconhecer hoje como o primeiro programa de sociedade entre nações no *De potestate civili*, 21: “*El mundo entero, que en cierta manera es una República, tiene potestad para dar leyes justas y convenientes a todos, cuales son las dispuestas en el Derecho de Gentes. [...] Así como la mayor parte de la República puede constituir un Rey sobre ella, así también la mayor parte de los cristianos, aun repugnándolo la menor, puede nombrar un soberano, al que todos estén obligados a obedecer*”. GETINO, Luis G. Alonso. *El maestro Francisco de Vitoria: su vida, su doctrina e influencia*. Madrid: Imprenta Católica, 1930, p.143. Ou na versão em latim: “*Habet enim totus orbis, qui aliquo modo est una republica, potestatem ferendi leges aequas et convenientes omnibus, quales sunt in iure gentium. Ex quo patet quod mortaliter peccant violantes iura gentium, sive in pace sive in bello. In rebus tamen gravioribus, ut est de incolunitate legatorum, neque uni regno nolle teneri iure gentium; est enim latum totius orbis auctoritate*”. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: relecciones teológicas*. Tradução de Teofilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.191-192.

defende que os Estados do mundo formam o *totus orbis*¹⁷² e que estes não devem apenas conduzir seus respectivos países com leis condizentes com os direitos das gentes, mas também fiscalizar aos demais países no cumprimento dessas leis. Participariam da *totus orbis* vitoriana toda a comunidade universal do gênero humano com proporções ecumênicas. Essa postura inclusiva de Vitoria, na compreensão de Urdanoz, “tinha como finalidade a integração entre estados nacionais cristãos e estados nacionais não-cristãos recém descobertos a fim de promover intercâmbios comerciais e humanos”¹⁷³. Algo similar ao que é feito na ONU¹⁷⁴ atualmente.

Entre as atribuições da Sociedade das Nações estaria a competência de agir como uma entidade fiscalizadora e punitiva¹⁷⁵, mesmo que não seja essa entidade que legisle no país observado, uma vez que o direito das gentes é basicamente o direito natural, e este é superior a qualquer direito positivado. Nesse panorama do direito internacional salvaguardados pela *totus orbis*, a guerra justa aparece como instrumento promotor da punição em prol da observância dos direitos naturais, podendo ser movida também por um Estado que foi injuriado e que venha a solicitar

¹⁷² De acordo com Urdanoz o *totus orbis* de Francisco de Vitoria tem influência da tripla gradação social agostiniana: “Y, sobre todo, San Agustín menciona expresamente la triple gradación: la sociedad familiar, la sociedad política y la internacional – domus, urbs, orbis – como las tres sociedades naturales que responden a exigencias primordiales, lo cual parece ser el antecedente terminológico del totus orbis de Vitoria”. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: reelecciones teológicas*. Tradução de Teofilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.571.

¹⁷³ VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: reelecciones teológicas*. Tradução de Teofilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.573.

¹⁷⁴ Conforme conta Hernández, na ocasião da comemoração dos 60 anos da ONU, o então Papa Bento XVI citou Francisco de Vitoria como idealizador daquele tipo de organização. Nas palavras do Papa: “En tiempos en que se estaba desarrollando el concepto de Estados nacionales soberanos el fraile dominico Francisco de Vitoria, calificado con razón como precursor de la idea das Naciones Unidas, describió la responsabilidad de los jefes de los Estados de proteger a los súbditos y en la misma Asociación de las Naciones una obligación de regular las relaciones entre los pueblos, arraigada en el mismo derecho natural y de gentes”. HERNÁNDEZ, Ramón Martín O. P. Significación histórica de Francisco de Vitoria. *Revista Ciencia Tomista*, Salamanca, Tomo 142, v.3, set./dez., 2015, p.361. Ainda sobre a questão da idealização da ONU, o próprio Woodrow Wilson (o idealizador da ONU no século XX) reconheceu que foi Francisco de Vitoria o primeiro a pensar nesse projeto, conforme conta Hernández: “Muchos felicitaron a Woodrow Wilson por la magnífica idea y el respondió que la idea no era suya sino de un filósofo español del siglo XVI llamado Francisco de Vitoria”. HERNÁNDEZ, Ramón Martín O.P. Significación histórica de Francisco de Vitoria. *Revista Ciencia Tomista*, Salamanca, Tomo 142, v.3, set. /dez., 2015, p.361. Trindade, por sua vez, afirma que: “E F. Vitoria fez questão de situar o cumprimento das normas do direito das gentes acima da soberania estatal. Estava plantada a semente para a construção conceitual de uma comunidade internacional organizada”. VITORIA, Francisco de. *Relecciones: sobre os índios e sobre o poder civil*. ALEIXO, José Carlos Brandi (Org.). Brasília: Universidades Federal de Brasília, 2016, p. 37.

¹⁷⁵ Seguindo a prerrogativa proposta em *De potestate civili*, q.21. Cf. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: reelecciones teológicas*. Tradução de Teofilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.191-192.

o auxílio da Sociedade das Nações¹⁷⁶. Desse modo, o *totus orbis* seria formado por uma associação de nações, baseada na colaboração mútua, na solidariedade natural dos seres humanos e comprometida com a ordem internacional através do cumprimento de suas relações por meios jurídicos e morais alicerçados no direito das gentes. De acordo com os comentadores de Vitoria foi com essa composição de integração dos Estados soberanos em benefício do comprometimento com a ampliação do direito natural através do reconhecimento do direito das gentes, que foi estabelecida a concepção vitoriana do direito público internacional.

¹⁷⁶ *De indís, q. 17: “Como, en efecto los mismos bárbaros guerrear a veces entre sí legítimamente, y la parte que padeció injuria tiene derecho de reclamar a guerra, puede llamar en su auxilio a los españoles y repartir con ellos los frutos de la victoria [...]”.* VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: relecciones teológicas*. Tradução de Teófilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.722.

3 GUERRA JUSTA EM FRANCISCO DE VITORIA

Encontramos na *relectio De potestate civili* as primeiras referências da teoria da guerra justa de Francisco de Vitoria, a saber, a defesa da justiça e da paz. Segundo ele, o Estado, para cumprir suas obrigações de garantia dos direitos de seus cidadãos, tem o dever de defender-se, e, portanto, defendê-los de ataques de estrangeiros, ou de seus naturais¹⁷⁷, com o adendo de defender também o direito das gentes. Como foi visto anteriormente, desde a sua gênese, a questão da guerra justa sempre esteve ligada com o princípio de defesa, pela qual o Estado tem obrigação de defender seus cidadãos. Todavia, com o advento da modernidade e o fenômeno das conquistas além-mar, Vitoria abre um novo precedente para a instituição da guerra justa, que é a defesa contra a injúria praticada contra o direito das gentes. Embora, na *relectio De potestate civili*, Vitoria não desenvolva completamente a sua teoria da guerra justa, como ele faz depois nas outras *relecciones*. Nela, ele acrescenta um princípio novo para as chamadas condições da guerra justa: a defesa dos direitos de todo e qualquer ser humano através da intervenção humanitária. Por esse precedente o Frei Dominicano sustenta a tese de que entram dentro do conceito de guerra justa as intervenções militares com finalidades humanitárias em Estados que violem o direito das gentes. Ou seja, mesmo que uma república pratique injúria apenas contra seus cidadãos, é adequado, e até mesmo obrigatório, que as demais nações se lancem contra este em uma guerra justa a fim de proteger os seres humanos independentemente de fronteiras.

Para tanto, quando Vitoria adiciona a condição de proteção do direito das gentes, ele atualiza a teoria da guerra justa para a realidade das relações internacionais do início do século XVI. O Dominicano compreendia que para além dos interesses comerciais contidos nas relações internacionais da época, das quais destacam-se os meandros da colonização, era crucial estabelecer regras que protegessem os seres humanos envolvidos direta e indiretamente no processo. A pretensão dele era instituir o desrespeito ao direito das gentes como injúria passível

¹⁷⁷ *De potestate civili*, q. 10: “Por razón análoga, tampoco la república puede ser privada del derecho de defenderse y de administrarse contra las injurias de los propios y de los extraños, lo que no puede hacer sin los poderes públicos. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: relecciones teológicas*. Tradução de Teofilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.166.

de guerra justa, onde todas as pessoas, independente de fronteiras e interesses estatais, pudessem ser contempladas pela proteção dos seus direitos enquanto humanos respaldados pelo direito natural¹⁷⁸.

Com a constante expansão de impérios, o Dominicano percebeu que a questão da guerra justa não poderia se restringir à defesa de fronteiras, uma vez que essas fronteiras eram tão inconstantes quanto a sorte de seus disputantes. Ele compreendeu que era preciso proteger as pessoas que ficavam a mercê das constantes disputas territoriais e políticas. Portanto, incluir a injúria contra o direito das gentes como causa justa de guerra era um meio de preservar as pessoas diante de circunstâncias adversas. A rotina bélica da Espanha, com seus conflitos religiosos e disputas territoriais, não era muito diferente da situação estabelecida na América desde a chegada dos espanhóis. Francisco de Vitoria, sensível a essa realidade, fez dessas questões sua inspiração para a elaboração da *De potestate civili*. Depois dessa obra e com o passar do tempo, Vitoria conquistou respeito e prestígio na corte espanhola de maneira a ser conhecido e reconhecido pelo Conselho das Índias e pelo próprio imperador Carlos V.

Dentre os anos que separam a *relectio De potestate civili*, proferida em 1528, e a *De Indis* pronunciada em 1538, Vitoria dedicou-se aos temas políticos e morais adjacentes que, embora não façam parte do seu conjunto de obras que compõem o fundamento do seu direito internacional, são usados muitas vezes como bases para eles. Assim, em ordem cronológica estas *relecciones* são: *De Homicidio*¹⁷⁹ (1530); *De*

¹⁷⁸ Para Pereña esse período era caracterizado da seguinte forma: “Entre el Orbe – comunidad general de la humanidad con derechos y leyes obligatorias, – y el Estado – comunidad política con intereses concretos – existía la cristiandad como comunidad de pueblos europeos con derechos también específicos y un bien común propio, al cual debían subordinarse los intereses y los derechos del Estado, aunque fueran legítimos”. VITORIA, Francisco de. *Relectio de iure belli o Paz dinámica: escuela española de la paz (primeira generación 1526-1560)*. PEREÑA, Luciano et al (Edit.). Madrid: CSIC, 1981, p.48.

¹⁷⁹ Essa *relectio* faz parte de um de um gênero literário muito próprio dos escolásticos barrocos, no qual a obra se detém a discutir todas as abordagens relativas ao homicídio como uma forma de estabelecer um comentário interpretativo do autor acerca do tratado da justiça penal de Tomás de Aquino. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: relecciones teológicas*. Tradução de Teofilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.1070 -1130.

*Matrimonio*¹⁸⁰ (1531); *De Ecclesiae* (1532 e 1533) e *De Potestate Papae et Concilli*¹⁸¹ (1534); *De quod tenetur homo cum primum venit ad usum rationis* (1534 -1535)¹⁸² e *De Temperantia* (1537)¹⁸³. Comentadores de Francisco de Vitoria apontam que mesmo tendo um forte cunho político em suas *relecciones* levadas ao público, é a

¹⁸⁰ VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: relecciones teológicas*. Tradução de Teófilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.859-934. De acordo com Diaz essa *relectio* foi motivada pelo divórcio de Enrique VIII de sua esposa espanhola Catarina de Aragão, tia do imperador Carlos V. Cf: DÍAZ, Bárbara. *El internacionalismo de Vitoria en la era de la Globalización*. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005, p.26.

¹⁸¹ Obras estas que, apesar de não serem imediatamente posteriores a *De potestate civili*, fundamentam junto com ela as bases da teoria do Estado de Francisco de Vitoria, assim como levantam outras questões relativa ao poder do Papa e sua efetividade nos assuntos temporais e da fé. Pereña assinala que, mesmo defendendo a divisão dos poderes entre o Papa e o rei, Francisco de Vitoria admite em algumas passagens que o Papa lance mão de influência sobre os poderes temporais como maneira de defender a fé contra o avanço islâmico proposto na questão 13 da *Relectio De la Potestate de la Iglesia*: “*En virtud de la paz y en defensa de la civilización cristiana concedía al Papa autoridad para organizar políticamente a Europa, dirimir contiendas, pronunciar sentencia y prohibir la guerra entre los príncipes cristianos. Significó el primer intento de organización de la paz. El orden jurídico de completaba en moral internacional*”. VITORIA, Francisco de. *Relectio de iure belli o Paz dinámica: escuela española de la paz (primeira generación 1526-1560)*. PEREÑA, Luciano et al (Edit.). Madrid: CSIC, 1981, p.56. “*Por ejemplo, si siendo necesario para la defensa de la fe que los españoles luchan contra los sarracenos, el Papa puede sólo obligar al rey por medio de mandatos y censuras para que los españoles vayan a guerrear, o si puede él por sí mismo declarar guerra y convocar a los españoles, y éstos estén obligados a seguirle como al rey*”. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: relecciones teológicas*. Tradução de Teófilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.306.

¹⁸² Proferida em 1535, esta *relectio* tem como objetivo explicar a relação contida entre a necessidade e os meios pelos quais a razão é considerada indispensável para a salvação. A produção dessa obra tem ligação íntima tanto com os preceitos jusnaturalistas adotados pelos teólogos cristãos da época, como também tem forte influência com a questão da colonização e evangelização da América. Naquele período, como já foi dito, dada a dificuldade encontrada no processo de evangelização dos povos nativos do Novo Mundo, conseqüentemente especulou-se demasiadamente sobre a racionalidade apresentada pelos ameríndios, e se para eles seria possível a salvação. Vitoria, sensível ao problema da evangelização, certamente usou dessa *relectio* como forma de responder a questões oriundas dessas especulações. Cf. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: relecciones teológicas*. Tradução de Teófilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.1300. Um ano depois (1536), o Frei Bartolomé de Las Casas finalizou a sua obra *Único modo de atraír a todos os povos à verdadeira religião* (iniciada em 1527), na qual afirma vigorosamente que os nativos americanos são seres racionais, e que a dificuldade enfrentada pelos espanhóis em conseguir a sua conversão é devida ao método incorreto que por eles era empregado. Cf. LAS CASAS, Bartolomé de. *Único modo de atraír a todos os povos à verdadeira religião*. Tradução de Frei Carlos Josaphat. São Paulo: Paulus, 2005, p.334. Nota-se, portanto, tanto em Francisco de Vitoria como em Las Casas, que a preocupação levantada acerca da razão dos nativos da América toma um espaço de destaque na produção acadêmica e teológica da época.

¹⁸³ Esta *relectio* tem como um dos seus principais temas o problema da antropofagia praticada pelos ameríndios no Novo Mundo. Deste modo, Vitoria se propõe a discutir como dentro dos preceitos do direito natural é possível lidar com essa situação, e até mesmo analisa se é lícito contra os bárbaros (modo como ele constantemente se refere aos ameríndios) por esse motivo: “*Si los príncipes cristianos, con su autoridad y razón, pueden hacer la guerra a los bárbaros, a cauda de su costumbre sacrílega de comer carne humana e de ofrecer víctimas humanas en sus sacrificios, como sucede con los de la provincia del Yucatán, y hasta qué grado es lícito; y de si en el caso que no puedan hacerla con su autoridad, pueden hacerla por mandato y comisión del Sumo Pontífice*”. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: relecciones teológicas*. Tradução de Teófilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.1039.

partir do ano de 1534 que elas tomam uma nova dimensão. Segundo consta, até então as *relecciones* de Vitoria tinham como fundo principal os problemas políticos da Espanha para com a Europa, como por exemplo: a preocupação dele com relação à guerra difundida entre Carlos V e Francisco I da França e o enfraquecimento da cristandade perante os avanços dos turcos.

No ano de 1534 surge um novo elemento que detém a atenção do Frei Dominicano: a conquista do Peru¹⁸⁴. Esse evento foi de extrema importância visto que devido ao modo como os espanhóis moveram a guerra contra os nativos qualificando-a como justa chamou a atenção do Mestre Salmantino. Para ele, a justificação apresentada pelos espanhóis não era condizente com os preceitos milenares da guerra justa, dadas as versões que chegavam ao seu conhecimento através daqueles de quem chama de “defensores dos peruanos”. Estes, por sua vez, convenceram-no de que a guerra movida contra os ameríndios não somente não se enquadrava nos critérios de guerra justa, mas como também feria os direitos daquelas gentes. Motivado pela injustiça que estava ocorrendo no Peru, Francisco de Vitoria escreve uma carta denunciativa¹⁸⁵ ao padre Miguel de Arcos (Provincial de Andaluzia), datada

¹⁸⁴ O evento histórico conhecido como a conquista do Peru foi um projeto liderado pelo conquistado Francisco Pizarro que tomou conhecimento daquele local em 1527 em sua segunda viagem à América. Após conseguir a devida autorização da corte espanhola, em 1531, Pizarro parte definitivamente para a efetivação de seu projeto de conquista, obtendo sucesso e fundando, em 15 de agosto de 1532, a primeira cidade espanhola no Peru, San Miguel de Tangará. Ainda, aquela região era dominada pelo Império Inca – a maior civilização da América do Sul – e por isso Pizarro precisou usar de estratégias para dar cabo aos seus planos de conquista. Os relatos históricos contam que assim como o império Espanhol, o império Inca também tinha seus inimigos (além dos pretensos conquistadores espanhóis), e foram estes que se aliaram a Pizarro na empreitada da conquista daqueles territórios. Comandados por Pizarro, os espanhóis tomaram a cidade de Cajamarca e fizeram o imperador Inca Atahualpa prisioneiro em novembro de 1532. Atahualpa foi mantido como prisioneiro por 9 meses e ofereceu como pagamento por sua liberdade a quantia de dois quartos de prata e um quarto de ouro. Porém, foi enganado por Pizarro e executado na Praça das Armas de Cajamarca em 26 de julho de 1533. Durante o período em que Atahualpa esteve em contato ou sob o poder espanhol, o mesmo foi apresentado ao cristianismo ao modo dos evangelizadores da época, conforme conta Oviedo: “*Todas ellas hablan de la presencia y primera mediación del dominico fray Vicente de Valverde ('quiero enseñarles lo que Dios nos dijo'), de la entrega de la Biblia a Atahualpa, de la incomprensión y el desprecio de éste con la agrada Escritura', y del incentivo y pretexto del hecho religioso para el inicio de la 'guerra santa'*”. OVIEDO, Fernández de. Información de Francisco de Xerez sobre el encuentro del dominico Vicente de Valverde con Atahualpa y sobre la prisión y la horca del inca por orden de Francisco Pizarro. In: SUESS, Paulo. (Org.). *La conquista espiritual de la América española: 200 documentos-siglos XVI*. Quito: Abya-Yala, 1992, p.79.

¹⁸⁵ Nesse período, não somente Vitoria, mas outros dominicanos se encarregaram de denunciar as sevícias cometidas pelos *encomenderos* contra os ameríndios do Novo Mundo. Dentre eles, destaca-se o aqui já citado Frei Bartolomé de Las Casas que dedicou toda a sua obra escrita para esse propósito, dentre suas obras estão: *Historia Apologética* (1527); *Historia de Las Índias*; *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión* (1537); e *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1540-1542). Outro dominicano que merece destaque nesse período é o Frei Antonio de Montesinos, que por sua vez, em 21 de dezembro 1511 no Caribe, pronunciou o sermão no qual

em 8 de novembro de 1534, reclamando da maneira e dos motivos pelos quais os espanhóis moviam a guerra contra os nativos¹⁸⁶. Segundo Vitoria não havia qualquer justificativa que defendesse a ação dos espanhóis como estava sendo realizada contra os nativos do Peru desde os abusos até as tiranias e o regicídio do Inca Atahualpa. Embora o Mestre Salmantino reconhecesse o direito de conquista do Novo Mundo cedido ao imperador espanhol¹⁸⁷, ele condenava o modo como os espanhóis violentavam e roubavam os ameríndios, uma vez que estes últimos também eram vassallos da coroa espanhola. A partir de então, Vitoria concentra-se na América como principal cenário de suas *relecciones* e passa a tratar de maneira mais acentuada a questão dos direitos naturais dos ameríndios, como também a sua própria base teórica da guerra justa.

Atendendo as demandas que surgiam com a conquista da América, Vitoria, em 1537, pronuncia a *relectio De Temperantia*, onde além de tratar do tema da antropofagia praticada por parte dos ameríndios do Novo Mundo, também foi o meio pelo qual ele tornou pública a sua reprovação quanto aos métodos empregados na colonização. Para o Mestre Salmantino, a guerra justa não estaria justificada para fins de impor o cristianismo como religião como estava sendo realizada, sobretudo, no Peru. Entretanto, ele considera justa a guerra movida para salvar inocentes da prática do sacrifício e da antropofagia¹⁸⁸.

denunciava toda a iniquidade cometida pelos espanhóis no Novo Mundo. Segundo relatos de biógrafos de Las Casas, esse mesmo sermão foi o responsável pela sua conversão em defensor dos ameríndios.

¹⁸⁶ “*Sed, responden los defensores de los peruleros que los soldados no eran obligados a examinar eso, sino a seguir y hacer lo que mandaban los capitanes. Accipia responsum para los que no sabían que no había ninguna causa más de guerra, más de para robarlos que eran todos o los más. I creo que más ruines han sido las otras conquistas después acá. [...] Pero hace de considerar que esta guerra ex confesiones de los peruleros, es no contra extraños, sino contra verdaderos vasallos del Emperador, como si fuesen naturales de Sevilla, et praeterea ignorantes revera iustitiam belli; sino que verdaderamente piensan que los españoles los tiranizan y les hacen guerra injustamente*”. VITORIA, Francisco de. *Relecciones sobre los índios y el derecho de guerra*. 3.ed. Madrid: Espasa-Calpe, 1975, p.20.

¹⁸⁷ Francisco de Vitoria atribui o direito de colonização dos espanhóis como uma das atribuições do direito das gentes. Segundo ele, os espanhóis teriam direito à livre passagem por aquelas terras tal como define a comunicação natural no qual permite aos seres humanos transitarem livres todos os lugares, desde que não ofereçam risco ou dolo aos seus habitantes. Deveriam, dessa forma, os habitantes receber e tratar os hóspedes e peregrinos com cortesia. Ainda de acordo com ele, valendo-se ainda do referido direito os espanhóis estariam justificados a extrair e se apropriar daquilo que é de propriedade de ninguém, assim como estabelecer domicílio em terras sem dono. *De Indis, De los títulos legítimos por los cuales pudieran venir los bárbaros a poder de los españoles*, q. 1-4. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: relecciones teológicas*. Tradução de Teófilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.705-710.

¹⁸⁸ Conforme consta em *De la templanza n. 7* na quinta conclusão: “*Por tanto, como en la realidad sucede que tales bárbaros asesinan hombres inocentes, al menos para sacrificarles, los príncipes*

3.1 DE INDIS – O DIREITO DOS ÍNDIOS

A conquista do Peru, os relatos oriundos desse acontecimento e a condição desumana ao qual os nativos do Novo Mundo viviam e morriam sob o poder dos espanhóis para lá enviados tornaram-se ainda mais presentes nas produções e obras de Francisco de Vitoria como nas obras de outros teólogos, filósofos e juristas desse período. Uma amostra da importância desses acontecimentos reflete-se no fato de que no mesmo ano em que o Mestre de Salamanca profere a *relectio De Templanza* a bula *Sublimis Deus* é publicada pelo Papa Paulo III reconhecendo os ameríndios como seres humanos e condenando a escravidão imposta a eles pelos espanhóis.

As circunstâncias e as denúncias da dura realidade da América espanhola tomaram a atenção de Vitoria e gradativamente o tema da colonização foi ganhando espaço dentro da sua produção intelectual. Dos pequenos exemplos utilizados para ilustrar uma ou outra questão filosófica ou teológica contida nas suas primeiras *relecciones*, o frei salmantino evoluiu suas teorias sobre o tema até conceber uma *relectio* completamente voltada para o assunto. Destarte, essa sinuosa linha de progressão da produção intelectual de Vitoria chega ao seu ponto mais alto – o pronunciamento da *De Indis* – no final de dezembro de 1538, início de 1539¹⁸⁹. Essa

pueden perseguirlos con la guerra, a fin de que cesen en semejante rito. [...] Porque hay un derecho de gentes, y aún más, un derecho natural, por el cual los cuerpos de los difuntos deben verse libres de semejante injuria. Por tanto, la razón en virtud de la cual los bárbaros pueden ser combatidos con la guerra no es el que el comer carne humana o el sacrificar hombres ser contra la ley natural, sino el que infieren injurias a los hombres". VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: relecciones teológicas*. Tradução de Teofilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.1051.

¹⁸⁹ Em seu nome completo "*De los indios recientemente descubiertos elección primera*", ou outra variante também comum "*De indis insularis relectio prior*", esta *relectio* compreendia os ensinamentos ministrados por Vitoria durante seu curso ministrado entre 1537-1538. Esta data segue a referência apresentada por Teofilo Urdanoz que por sua vez baseia-se na informação de Beltran de Heredia: "*En efecto, la fecha en que fueron dadas ambas las elecciones la fijan el P. Beltrán de Heredia «en el curso de 1538-39, en que, según el registro, «repitió la de hogaño e la del año pasado». La primera tuvo lugar a fines de diciembre de 1538 o a más tardar en las primeras semanas de enero del 39»*". VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: relecciones teológicas*. Tradução de Teofilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.491. Entretanto, existe uma versão apresentada por Getino baseado também em Heredia, na qual ele defende que apesar de ter sido pronunciada em 1538-39, a *relectio De Indis* havia sido escrita por Vitoria desde 1532. Segundo Getino, essa informação condiz com o início da *relectio* onde Vitoria diz: "*Y toda esta controversia – al igual que esta elección – se ha suscitado a causa de los bárbaros del nuevo orbe, a los cuales comúnmente llaman indios, que antes eran ignorados por nosotros y que hace cuarenta años quedaron sometidos al dominio de los españoles*". VITORIA, Francisco de. *Relecciones sobre los índios y el derecho de guerra*. 3.ed. Madrid: Espasa-Calpe, 1975, p.32. Getino aponta os seguintes motivos que levaram Vitoria a retardar o pronunciamento da *De Indis*: "*Que dos años después se ve por la carta al P. Arcos, que Vitoria maduraba sus teorías y respondía privadamente a los que a él acudían, con la austeridad ya conocida; pero se recataba de exponer sus doctrinas en público, por temor a las escandaleras que levantaban*

obra tinha por objetivo defender os direitos naturais dos ameríndios como seres humanos e súditos da coroa espanhola perante os desmandos praticados pelos espanhóis. Para o propósito de desenvolver essa teoria, Vitoria se propõe a discutir três questões centrais¹⁹⁰ sobre o tema da colonização ao longo dessa *relectio*:

- i) se os nativos americanos são verdadeiros donos das suas terras e bens, antes e depois da chegada dos espanhóis;
- ii) a atuação e os limites do poder temporal e civil dos reis espanhóis sobre os ameríndios;
- iii) a maneira com que a Igreja e o rei poderiam, ou não, agir em favor da evangelização daqueles povos e no reconhecimento de seus direitos naturais.

Ao orientar-se pelas três questões principais apresentadas, Vitoria trata de forma subjacente a problemática do reconhecimento da racionalidade dos ameríndios, assim como o seu direito à liberdade e à propriedade, valores esses que são irrefutáveis do ponto de vista do jusnaturalismo. Uma vez reconhecida a capacidade racional dos nativos da América fica provado perante o direito natural que estes povos devem ser respeitados em sua constituição humana e em seus direitos fundamentais. Nessa proposta, *De Indis*, surge como forma de fundamentar filosófica e teologicamente os direitos humanos dos nativos do além-mar. A obra tem como meta a defesa dos direitos dos ameríndios usando como base o direito natural e seus

los interesados, declarándole enemigo de la autoridad del Papa y del Emperador. Por fin, en este año se resolvió a leer sus conferencias atrasadas sobre Los Indios y la complementaria De Jure Belli, dando lugar al imperial enojo, que hubo de calmarse en seguida, como veremos luego". GETINO, Luis G. Alonso. *El maestro Francisco de Vitoria: su vida, su doctrina e influencia*. Madrid: Imprenta Católica, 1930, p.148. Questão também amplamente debatida por Marcos. Cf. MARCOS, D. Teodoro Andres. *Vitoria y Carlos V en la soberanía hispano-americana*. Salamanca: Salamantina, 1937, p.121-142. Pereña, porém, aponta uma direção diferente. Na sua versão dos motivos que levaram Vitoria a escrever essas obras estão presentes: a fundamentação da intervenção da Espanha na América e a intenção de defender o monopólio espanhol na colônia americana contra as investidas de Francisco I. Cf. VITORIA, Francisco de. *Relectio de iure belli o Paz dinámica: escuela española de la paz (primera generación 1526-1560)*. PEREÑA, Luciano et al (Edit.). Madrid: CSIC, 1981, p.50.

¹⁹⁰ As teses aqui adotadas são apresentadas por Urdanoz. Cf. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: elecciones teológicas*. Tradução de Teofilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.727. Na interpretação de Pereña, os três princípios-chave que orientaram Francisco de Vitoria na construção teórica da *relectio De Indis* foram: o reconhecimento do direito fundamental dos ameríndios como seres humanos e, portanto, tratados como seres livres; o direito fundamental de seus povos de ter e defender a própria soberania; e o direito fundamental do orbe em fazer e colaborar para o bem, a paz e a solidariedade internacional. VITORIA, Francisco de. *Relectio De Indis; Carta Magna de los Indios: 450 aniversario, 1539-1989*. Traducción de C. Baciero. PEREÑA, L.; BACIERO, C. (Org.). Madrid: CSIC, 1989, p.125.

teóricos, destacando-se Aristóteles, que, como defendia Vitoria, é anterior e superior a qualquer direito positivo. Seu principal objetivo é esclarecer e orientar os métodos da colonização espanhola de acordo com os preceitos do direito natural e da Revelação.

As três principais teses defendidas por Francisco de Vitoria em *De Indis* com relação aos direitos dos ameríndios são:

- I. Os ameríndios são racionais e, conseqüentemente, possuem domínio de suas terras e seus bens, tal como têm inclusive uma forma de governo organizada e hierárquica bem definida¹⁹¹.
- II. Sendo racionais, os ameríndios não poderiam ser considerados naturalmente escravos, como propõe a teoria de escravidão natural de Aristóteles adotada por escravagistas daquela época. Mesmo que a racionalidade indígena fosse pouca se comparada com os espanhóis, ainda assim não haveria justificativa para a escravidão ou para tomar posse de seus bens, uma vez que para ele a interpretação desse aspecto é equivocada¹⁹².
- III. A recusa por parte dos ameríndios em aceitar a evangelização não é motivo suficiente para o rei, nem para o Papa mover guerra contra eles¹⁹³.

¹⁹¹ *De Indis, Sobre los indios recientemente descubiertos, q. 23: "Se prueba. Porque en realidad no son dementes, sino que a su modo ejercen el uso de la razón. Ello es manifiesto, porque tienen establecidas sus cosas con cierto orden. Tienen, en efecto, ciudades, que requieren orden, y tienen instituidos matrimonios, magistrados, señores, leyes, artesanos, mercados, todo lo cual requiere el uso razón. [...] Queda, pues, firme de todo lo dicho, que los bárbaros eran, sin duda alguna, verdaderos dueños pública e privadamente de igual modo que los cristianos, y que tampoco por este título pudieron ser despojados de sus posesiones como si no fueran verdaderos dueños, tanto sus príncipes como las personas particulares".* VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: elecciones teológicas*. Tradução de Teofilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.664-665.

¹⁹² *De Indis, Sobre los indios recientemente descubiertos, q. 23: "Ciertamente es, sin embargo, que no entiende aquí que estos tales puedan, a título de más sabios, abrogarse el mando de los otros, sino que han recibido de la naturaleza facultades para mandar e gobernar".* VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: elecciones teológicas*. Tradução de Teofilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.665-666. Ou seja, na interpretação de Vitoria, o que Aristóteles recomendava era sempre o governo do mais capaz. Onde, nesse caso, aquele que fosse comprovadamente inepto seria mais prudente colocar-lhe sobre orientação de alguém mais sábio, afim de guiar-lhe para os caminhos corretos, tal como os pais que conduzem os filhos. Portanto, para o Mestre Salmantino mesmo que fosse comprovada a pouca racionalidade dos ameríndios, ainda assim não estariam os espanhóis justificados a tomar seus bens e escravizar seus povos.

¹⁹³ *De Indis, De los títulos no legítimos por los cuales los bárbaros del Nuevo Mundo pudieron venir a poder de los españoles, q. 7: "Aunque los bárbaros no quieran reconocer ningún dominio al Papa, no se puede por ello hacerles la guerra ni ocuparles sus bienes. Es evidente, porque tal dominio no existe".* VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: elecciones teológicas*. Tradução de Teofilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.682.

É importante salientar que mesmo defendendo o direito natural dos ameríndios, Vitoria não questiona em nenhum momento a legitimidade do domínio espanhol sobre aquela terra. Para ele a conquista e a colonização espanhola da América observam o princípio do respeito aos direitos da sociedade natural e da comunicação¹⁹⁴. Ao mesmo tempo em que o Mestre Salmantino defende os direitos naturais dos ameríndios, ele delimita os deveres do imperador para com eles dentro do processo de colonização. Isto pode ser visto como uma atitude audaciosa por parte dele, uma vez que ao delimitar os deveres do imperador, e, por extensão lógica, dos espanhóis enviados para a América, ele age contra as ambições daqueles que não estavam comprometidos com o projeto justo de colonização. Reconhecer os ameríndios como seres humanos dotados de direitos naturais traz como consequência imediata a censura e a reprovação dos desmandes e da violência praticada pelos espanhóis contra eles. É uma grande mudança de paradigma dentro da compreensão espanhola do que era justo ou injusto dentro do tratamento dispensado aos ameríndios, ao menos, dentro dos centros administrativos e religiosos. Muito embora o ideal das

¹⁹⁴ *De Indis, De los títulos legítimos por los cuales pudieran venir los bárbaros a poder de los españoles, q. 2: "Los españoles tienen derecho de recorrer aquellas provincias y de permanecer allí, sin que puedan prohibírsele los bárbaros, pero sin daño alguno de ellos. [...] En segundo lugar, al comenzar el mundo (cuando todas las cosas eran comunes), era lícito a cualquiera dirigirse a la región que quisiera y recorrerla. No parece que esto haya sido abolido por la división de las cosas, porque jamás pudo ser la intención de los pueblos evitar la comunicación y el trato entre los hombres. En tiempos de Noé habría sido inhumano el hacerlo".* VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: reelecciones teológicas*. Tradução de Teofilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.705-706. Pereña defende que por esse motivo pode-se interpretar a leitura de *De Indis* de dois modos: atacar Carlos V no modo como os espanhóis agiam contra os ameríndios e defender Carlos V contra Francisco I. Segundo Pereña: "*Francisco de Vitoria pronunciaba en Salamanca la primera reelección o conferencia sobre los indios en 1538 no tanto para atacar al Emperador y poner en discusión su derecho, cuanto para justificarlo contra los ataques de Francisco I. [...] Ya se manifiesta este espíritu en su empeño por querer dar sentido cristiano y espiritual a la expansión colonial de Occidente. Además, se descubre claramente la intención de Francisco de Vitoria de defender el monopolio español en América contra las protestas de Francisco I*". VITORIA, Francisco de. *Relectio de iure belli o Paz dinámica: escuela española de la paz (primeira generación 1526-1560)*. PEREÑA, Luciano et al (Edit.). Madrid: CSIC, 1981, p.49-50. Entretanto, Díaz interpreta a ideia do direito natural de comunicação como uma extensão da república de todas as nações, o *communitas orbis*, na qual se supõe a existência de um bem comum ordenado pelo mútuo reconhecimento do direito natural. Dessa forma ficaria justificada a presença dos espanhóis na América no que Vitoria chama de sociedade e comunicação natural. Segundo Díaz: "*Vitoria considera que la amistad, es decir, el compartir bienes, no se da solo entre los miembros de una misma república, sino que alcanza a todos los hombres: 'la amistad entre los hombres parece ser de derecho natural; y contra la naturaleza impedir la amistad entre hombres inofensivos'*". DÍAZ, Bárbara. *El internacionalismo de Vitoria en la era de la globalización*. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005, p.64. Miralles aponta os critérios de comunicação e inter-relação apontados por Vitoria como uma grande inovação. Em suas palavras: "*Ello resulta especialmente evidente en la actualidad, cuando se corre el riesgo de perder la visión vitoriana del mundo, como comunidad universal de los pueblos, frente a otro tipo de planteamientos más inspirados en el principio de la diferencia y el <<choque de civilizaciones>>*". MIRALLES, Ángela Aparisi. *Derecho a la paz y derecho a la guerra en Francisco de Vitoria*. Granada: Comares, 2007, p.90-91.

relações sociais, pensado por Vitoria, com os nativos americanos fosse muito distante da realidade praticada pelos espanhóis enviados às colônias.

A recepção da *relectio De Indis* e a presença de Francisco de Vitoria abordando assuntos da colonização foram tratadas de forma muito positiva¹⁹⁵, visto que logo em seguida, ou em paralelo a essa *relectio*, o próprio imperador Carlos V enviou uma carta¹⁹⁶ para Francisco de Vitoria consultando-o sobre algumas dúvidas de cunho teológico que haviam sido apresentadas pelo então Bispo do México Juan de Zumárraga¹⁹⁷. Em sua carta, Carlos V solicita que Vitoria indique e envie algum de seus pupilos para a missão de apostólica na América. Contudo, pelo menos de acordo com Getino, não há registros de que o pedido foi atendido. Todavia, através da carta enviada pelo próprio imperador espanhol se confirma a importância e o reconhecimento que o Mestre de Salamanca havia adquirido ultrapassando os próprios limites da universidade, conquistando o prestígio do próprio imperador.

¹⁹⁵ Urdanoz afirma que, embora se tenha conhecimento de que a *relectio De Indis* foi pronunciada entre dezembro de 1538 e janeiro de 1539, não é possível confirmar com certeza essa *relectio* tenha influência direta na carta escrita por Carlos V consultando Francisco de Vitoria em 31 de janeiro de 1539. De acordo com ele: “*Por fin, no pudo haberse dado la elección más tarde del 31 de enero de 1539, fecha en que el César Carlos dirige una carta tan amistosa a Vitoria proponiéndole dudas sobre problemas de Indias, <<por tratarse de cosas teológicas>> que debían ser examinadas por doctos teólogos*”. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: elecciones teológicas*. Tradução de Teófilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.491-492.

¹⁹⁶ “*Maestro fray Francisco de Vitoria, catedrático de Prima en la Universidad de Salamanca: sabed que el Obispo de Méjico me ha escripto que en aquella tierra hay muy grand necesidad de clérigos, personas doctas, para que entiendan en la instrucción y conversión de los naturales della. Y que, porque ha sabido que vos teneis discípulos sacerdotes de buena vida y ejemplo, nos ha escripto encargándoos cojáis algunos dellos y procuréis con ellos que quieran ir a aquella tierra; que tiene proveído en Sevilla que se Jes dé pasaje y matalotaje. Y porque, como veis. Dios Nuestro Señor será servido que a aquella tierra pasen personas tales, por el fruto que en ella harán, por ende yo vos ruego y encargo que así de los discípulos que vos tenéis como de los otros que hobiere en esa cibdad, escojáis hasta doce dellos o los que hobiere hasta ese número, que sean personas doctas e de buena vida y ejemplo y tales que les convenga para aquellas partes; y procuréis con ellos que quieran ir a la Nueva España, que, como dicho es, el dicho Obispo tiene proveído en Sevilla que se les dé pasaje y matalotaje hasta llegar a aquella tierra; y llegados a ella, él les dará con que se sustenten y yo terné memoria dellos para les hacer la merced que hobiere lugar. Y darneys aviso de los sacerdotes que halláredes, que quieran ir a la Nueva España y de la calidad dellos, para que vista vuestra relación yo os envíe a decir cuándo podrán partir. Desta ciudad de Toledo, a die y ocho de abril de mili e quinientos e treinta e nueve años. Yo el Rey. [sic]*”. GETINO, Luis G. Alonso. *El maestro Francisco de Vitoria: su vida, su doctrina e influencia*. Madrid: Imprenta Católica, 1930, p.149.

¹⁹⁷ Frei Franciscano, nasceu em Durango (Vizcaya, Espanha) em 1468 e morreu no México em 1548. Foi nomeado Arcebispo e inquisidor. Foi superior local, definidor e provincial da Ordem franciscana na Espanha. Bispo do México desde 1528, consagrado em 1533. Nomeado Arcebispo em 1548. Desde 1536 a 1543 exerceu o cargo de inquisidor apostólico. Foi cofundador do Colégio franciscano de Tlaltelolco (1536) e projetou a fundação de uma Universidade em 1537. Estabeleceu a primeira imprensa da América em 1539. Em suas casas episcopais formou a primeira biblioteca do Novo Mundo. BORGES, Pedro. Juan de Zumárraga. In: VAQUERO, Quintín Aldea; MARTINEZ, Tomás Marín.; VIVES, José. *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*. Madrid: CSIC, 1975, p.2814-2815.

3.2 DE IURE BELLII – O DIREITO DA GUERRA

Em 19 de junho de 1539, Vitoria pronuncia a última *relectio* dedicada à problemática da colonização, porém dessa vez voltada completamente ao tema da guerra justa¹⁹⁸. O Mestre Salmantino torna pública a sua *De iure Belli*¹⁹⁹, como resultado do curso ministrado em sua cátedra prima em Salamanca durante os anos de 1538-1539. Considerada como um complemento da *relectio De Indis*, a *De iure Belli* é elaborada com a proposta de completar a trilogia vitoriana acerca do seu projeto político de colonização e de direito internacional, composta por: sua teoria de Estado apresentada, sobretudo, em *De potestate civili*; a sua defesa dos direitos naturais e dos direitos das gentes dos ameríndios exposta na *relectio De Indis*; e o seu tratado sobre as condições da guerra justa²⁰⁰ pronunciado na *De Iure Belli*.

De Iure Belli tem como principal objetivo discutir a justificação da violência empregada durante o processo de colonização, assim como a alegada autoridade dos espanhóis em praticá-la. Na percepção vitoriana, a guerra não deveria ser considerada um direito, mas “um instrumento do direito”²⁰¹, utilizado como última opção visando estabelecer a justiça perante a injúria. Logo, em Vitoria assim como nos seus antecessores o problema da guerra não se justificava com a banalização da violência em busca de um direito requisitado, tal qual era feito pelos espanhóis.

A base teórica utilizada para a composição de *De Iure Belli* tem, sobretudo, referencias claras e explícitas nas teorias da guerra justa de Agostinho e Tomás de

¹⁹⁸ Pereña aponta outros motivos para a formação do *Bellum Iustum* de Francisco de Vitoria. Em sua interpretação, o Mestre Salmantino tinha em vista além da discussão acerca da colonização da América, seu interesse era a promoção unidade europeia através da defesa dos princípios de justiça e liberdade frente ao pacifismo de Erasmo de Roterdã e Lutero. Neste sentido condenada a guerra entre Espanha e França por ferir a unidade que ele tentava difundir. Cf. VITORIA, Francisco de. *Relectio de iure belli o Paz dinámica: escuela española de la paz (primera generación 1526-1560)*. PEREÑA, Luciano et al (Edit.). Madrid: CSIC, 1981, p.53-54.

¹⁹⁹ Em seu nome em latim: “*De indis, sive de iure belli hispanorum in bárbaros, relectio posterior*”. Traduzida para o espanhol como: “*De los indios, o del derecho de guerra de los españoles sobre los bárbaros*”. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: relecciones teológicas*. Tradução de Teófilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.811. É importante ressaltar que a adoção do termo bárbaros por Francisco de Vitoria reflete a influência direta exercida pelos escritos de Aristóteles sobre as suas leituras e no seu vocabulário, assim como em outros pensadores da época.

²⁰⁰ Dada a importância para a história da guerra justa, Teófilo Urdanoz afirma que: “*Después de San Agustín y Santo Tomás, esta relectión de Vitoria es, sin duda, la pieza culminante en la historia de la doctrina clásica de la guerra*”. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: relecciones teológicas*. Tradução de Teófilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.733.

²⁰¹ VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: relecciones teológicas*. Tradução de Teófilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.746.

Aquino²⁰². Embora ambos não tenham dedicado obras completas ao tema da guerra justa, são os fragmentos espalhados ao longo das obras de Agostinho e o capítulo sistematizado da *Suma Teológica* (2-2 q. 40 a. 1-4) de Aquino são as principais orientações adotadas por Vitoria para a formulação da sua própria teoria da guerra justa. Destes autores, o Mestre Salmantino adota principalmente a defesa da licitude da guerra justa perante os preceitos cristãos de Agostinho e a justiça como força motriz da guerra justa, tal como fez Tomás de Aquino. Contudo, Vitoria não apenas repete os conceitos atribuídos a estes autores. O que Francisco de Vitoria propõe é uma real construção a partir do *ius ad bellum* do Bispo de Hipona e do Doutor Angélico, das quais ele adota, adicionando dois outros elementos que compõe a sua *De iure belli*, são eles: o *ius in bello* (o direito na guerra) e o *ius post bellum* (o direito após a guerra).

Há também outras distinções que aparecem no *De iure belli* e que divergem de termos de critérios adotados por seus antecessores, são elas: a substituição do termo culpa, utilizado por Tomás de Aquino, pelo termo injúria ou injustiça; a mudança das questões da guerra justa do âmbito moral para o âmbito jurídico; e a refutação da motivação religiosa como legítima para mover a guerra justa. Tais alterações feitas por Vitoria adaptaram o preceito da guerra modificando seu radical de ideal moral cristão para o ideal humanista em âmbito internacional, formando as bases para a fundamentação das relações internacionais a partir de então.

Vitoria não apenas sistematizou os grandes teóricos da guerra justa em sua *De Iure Belli*, como também adaptou os seus preceitos principais, que eram a seu ver, a busca da justiça e da paz de acordo com a realidade do século XVI²⁰³. A *De Iure Belli*,

²⁰² Há também outras influências importantes que por várias vezes aparecem nas referências de Francisco de Vitoria, são eles os dominicanos: Silvestre Preirias (1460-1523) com sua *Summa Sylvestrina*, um grande compilado de opiniões acerca de diversos assuntos morais, dentre ele a guerra e Tomás de Vio Cayetano (1469-1534), que tratou o problema da guerra em algumas passagens de seus *Comentários* e *Summula*, este último trata-se de um manual casuístico. Cf. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: relecciones teológicas*. Tradução de Teofilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.733.

²⁰³ Segundo Urdanoz, com a publicação de *De Iure Belli*, Vitoria reinaugura o tema da guerra justa no século XVI tornando-se a grande referência daqueles que o seguiram no tratamento do assunto: “*En cambio, después de Vitoria se hacen numerosos los tratados de este género, de los cuales la obra de Grocio ‘De iure belli ac pacis’ constituye la imitación más celebre del título de la reelección vitoriana. Pero ya antes aparece la obra aparece la obra del legista español F. Valderas Arias ‘De bello et eius iustitia’, publicada en 1543 en Roma; y la misma obra del jurista protestante Alberico Gentilis ‘De iure belli libri tres’, publicada en 1612 es anterior e inmediato precedente de Grocio’*”. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: relecciones teológicas*. Tradução de Teofilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.734.

inaugura um novo gênero literário do qual os tratados de guerra justa deixam de se limitar à questão da justificação para a guerra, passando a tratar a guerra como um todo. Neste aspecto, tal como a *De iure belli*, os demais tratados que se seguem problematizando a questão da guerra justa tem como finalidade abordar o problema da guerra como um todo, envolvendo também o tratamento dos trâmites de condução e finalização da guerra. A preocupação acerca dos critérios justos de uma guerra deixa de se limitar ao *ius ad bellum*, passando a ser discutidos também no *ius in bello* e no *ius post bellum*. Em outras palavras, trata-se de uma normatização da atividade bélica desde a sua declaração, passando pelo conflito armado e a sua dissolução, a fim de assegurar a justiça e a paz almejada pelo *bellum iustum*. Essa transformação significou em termos práticos a ressignificação da guerra justa como instrumento último de garantia dos direitos naturais, podendo ser lida nos dias atuais como a defesa dos direitos humanos.

Ao propor essa reconstrução do paradigma da guerra justa, o Mestre Salmantino, mesmo de que maneira indireta, reprovou publicamente toda a ação bélica praticada com outros interesses que não a promoção da justiça e da paz na defesa dos direitos naturais. A ousadia de Vitoria ao questionar a legitimação da guerra tida como justa pelos espanhóis contra os ameríndios colidiu com os interesses reais. Como consequência de seus atos, logo que se tornou pública a sua nova *relectio*, o Frei Dominicano foi questionado sobre suas posições políticas pelo próprio Carlos V através de uma nova carta²⁰⁴ enviada ao seu superior do convento de San

²⁰⁴ “*El Rey: Venerable padre prior del monesterio de santisteban tie 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 océano y también de la fuerza y valor de las conpusiciones que con autoridad de nuestro muy santo padre se han fecho y hacen en estos reynos (i) y porque de tratar de semejantes cosas sin nuestra sabiduría e sin primero nos abisar dello jnás 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 llaméis ante vos a los dichos maestros y religiosos que de lo suso dicho o de cualquier cosa de ello ovieren tratado asi en sermones como en repeticiones o en otra cualquier manera pública o secretamente y recibáis 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 tovieren sin quedar en su poder ni de otra persona copia alguna; lo entregad por memoria firmada de vuestro nombre a fray Niculás de Santo Tomas que para ello enbiamos para que lo traiga ante nos y lo mandemos ueer y proueer cerca dello lo que convenga al servicio de dios y nuestro y mandarles eys de nuestra parte y vuestra que agora ni en tiempo alguno sin espresa licencia nuestra no traten ni prediquen ni disputen de lo suso dicho ni hagan ympprimir escriptura alguna tocante a ello porque de lo contrario yo me terne por muy deservido y lo mandare poueer como la calidad del negocio lo requiere. De madrid a diez dias del mes de*

Esteban. Ainda que a carta não especificasse diretamente o nome de Vitoria, era ele o mestre que naquele período havia proferido um *relectio* discutindo a política colonial da Espanha²⁰⁵.

Ao elaborar e divulgar as *relecciones De Indis*, e mais tarde o seu complemento em *De Iure Belli* em 1539, Vitoria termina de sistematizar a sua ética da colonização. Seu sistema, ao contrário do colonialismo imperialista adotado pela Espanha, era fundamentado pelo direito natural e pelo direito das gentes orientado para a moral cristã. Dentro desses parâmetros a questão da guerra justa é interpretada não como estratégia de conquista e submissão dos ameríndios, mas como último recurso de defesa do direito natural dos povos²⁰⁶. Isto vai de encontro com qualquer ideal belicista²⁰⁷ que compreende a guerra como uma ação válida dentro da ética colonizadora.

noviembre de mili e quinientos e treinta e nueve años. Yo el Rey. Refrendada de su mano. [sic]". GETINO, Luis G. Alonso. *El maestro Francisco de Vitoria: su vida, su doctrina e influencia*. Madrid: Imprenta Católica, 1930, p.150-151.

²⁰⁵ Teodoro Marcos interpreta a reação de Carlos V como um modo defensivo pela qual o imperador tenta defender sua empresa imperialista diante dos ataques contra esse sistema, segundo ele: "*Sin embargo, en todas las series se denuncia no ya una lucha general entre los defensores de las ideas anti-imperialistas y Carlos V, sino una lucha especialísima entre Carlos V y el Maestro, un duelo de resultados aplastantes a favor de éste, etc., etc.*". MARCOS, D. Teodoro Andres. *Vitoria y Carlos V en la soberanía hispano-americana*. Salamanca: Salamantina, 1937, p.120. Já de acordo com Getino, em 1541, o próprio imperador espanhol voltou a pedir enviar cartas para Vitoria consultando-o novamente motivado pelas reclamações do Frei Bartolomé de Las Casas acerca da colonização espanhola. Para Getino, esta nova consulta após a desavença de 1539 entre o imperador para com Vitoria mostra que ao final desse período de dois anos Carlos V compreendeu o conteúdo das *Relecciones Sobre los indios*, segundo ele: "[...] *pero viendo que no se trataba de negarle a él los derechos a priori, sino de reducir toda la actuación de Indias a casos de conciencia, Calos V, que no la tenía encorchada, hubo de perdonar la ruda franqueza del moralista insigne, que miraba por la salvación de su alma antes que por la mayor extensión de sus dominios*". GETINO, Luis G. Alonso. *El maestro Francisco de Vitoria: su vida, su doctrina e influencia*. Madrid: Imprenta Católica, 1930, p.152.

²⁰⁶ De acordo com Miralles: "*Por ello, el pensamiento de Vitoria implica, como ya se ha indicado, un intento de elaborar una teoría integral y universal de la comunidad internacional, sin ignorar, por otro lado, la diversidad humana*". MIRALLES, Ángela Aparisi. *Derecho a la paz y derecho a la guerra en Francisco de Vitoria*. Granada: Comares, 2007, p.91.

²⁰⁷ Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573) é tido como uma grande referência deste ideal belicista de expansão colonial e evangelização. Para tanto, Sepúlveda escreve duas obras voltadas para o tema: a primeira escrita em 1533, intitulada *Demócrates primus o de la conformidad de la milicia de la religión cristiana*, escrita com o principal objetivo de prestar apologia ao uso da ação bélica em determinadas situações, dentre elas os conflitos religiosos; a segunda publicada em 1550, o *Demócrates Segundo: o de las causas de la guerra contra los indios*, obra na qual ele defende a guerra justa contra os nativos americanos. Apesar de defender a guerra como meio de domínio e de evangelização, posição completamente oposta à defendida por Vitoria, Sepúlveda defendia a guerra como um meio de obtenção de paz. Em suas palavras: "[...] *pues la guerra, según el sentir de los sabios, se ha de hacer por los hombres Buenos de tal manera, que no parezca sino un medio para lograr la paz*". SEPÚLVEDA, Juan Ginés. de. *Demócrates Segundo: o de las causas de la guerra contra los indios*. Traducción de A. Losada. 2.ed. Madrid: CSIC, 1984, p.5.

Em sua divisão estabelecida desde o prólogo, Vitoria propõe-se a discutir a guerra justa em quatro questões centrais, são elas: primeira, se aos cristãos é de todo lícito travar guerras; segunda, quem tem a autoridade de empreender ou declarar guerra; terceira, quais podem e devem ser as causas de uma guerra justa; quarta, o que, numa guerra justa, é lícito contra os inimigos, e em que medida²⁰⁸. Dentro desta estrutura estabelecida pelo Mestre Salmantino, observa-se uma distinção da qual os itens da primeira até a terceira questão são voltadas para a justificação da guerra, já a quarta questão trata a ética durante e após a guerra. Nota-se no autor a presença de uma preocupação voltada não apenas em classificar a guerra como justa, mas também em lutar a guerra de modo justo, assim como em finalizar a guerra reestabelecendo a justiça. Dessa forma, mesmo que não esteja presente na divisão exposta pelo autor, é possível dentro da *De Iure Belli* ir além e compreender toda a noção de justiça vitoriana concretizada em todas as etapas da guerra, assim como também na sua concepção de *ius post bellum*. São esses detalhes que permitem dentro do direito da guerra justa concebido por Vitoria perseguir e estabelecer a paz de maneira equânime para todos, seguindo seu projeto ético de justiça.

²⁰⁸ VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: relecciones teológicas*. Tradução de Teofilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.811.

3.3 IUS AD BELLUM – O PRELÚDIO DA GUERRA JUSTA

Francisco de Vitoria separa a guerra justa em dois tipos: a guerra defensiva²⁰⁹, que é movida na defesa dos cidadãos ou de particulares contra os ataques violentos em agressões injustificadas, e guerra ofensiva²¹⁰, em que o injustiçado inicia a ação bélica contra quem o injuriou com a finalidade de estabelecer a justiça perante a falta cometida pelo adversário. De acordo com Miralles²¹¹, a separação entre guerra defensiva e ofensiva em Vitoria permite a partir de um ponto de vista jurídico e moral fundamentar a condição clássica da necessidade de uma agressão para a justificação de uma resposta bélica. Pode-se especular, assim como Barnes²¹², se dentro dessa interpretação vitoriana acerca da guerra defensiva se o salmantino poderia admitir também a guerra antecipatória em virtude de iminente perigo de ataque. A resposta, segundo Barnes, é de que como Vitoria persegue a paz como finalidade e considera que a guerra deve ser o último instrumento de punição, dessa forma, a guerra antecipatória não poderia ser lançada de acordo com a *ius ad bellum* vitoriano por que não se pode infringir os direitos das gentes baseado apenas em suposições.

Outra finalidade da divisão entre guerra preventiva e ofensiva seria a possibilidade de provar a licitude da guerra para os cristãos como meio último de defesa contra agressões violentas ou contra as violações cometidas em ferimento ao direito natural. Amparado principalmente em Santo Agostinho e nas Sagradas

²⁰⁹ Segundo aponta Urdanoz, Vitoria é muito restrito no que tange às ações que ele classifica dentro de uma guerra defensiva, em suas palavras: “[...] *mas no se puede proseguir la acción armada hasta buscar la satisfacción de la injuria o la recuperación de las cosas robadas <<después de cierto tiempo>>: nec repetendi ex intervallo temporis res ablatas*”. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: elecciones teológicas*. Tradução de Teofilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.817.

²¹⁰ *De iure belli*, q. 1: “Y porque no puede ponerse en duda la licitud de la guerra defensiva, puesto que es lícito repeler la fuerza con la fuerza, según el texto de la ley ‘*Ut vim vi*’, en cuarto lugar, se prueba también la licitud de la guerra ofensiva, esto es, de aquella en la cual no sólo se defienden o se reclaman las cosas, sino que además se pide satisfacción por una injuria recibida”. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: elecciones teológicas*. Tradução de Teofilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.817. De acordo com Miralles essa distinção entre os dois tipos de guerra já havia sido feita por Cayetano: “Cayetano había distinguido las dos formas de acción bélica: *bellum defensivum* e *indictio belli*. No obstante, fue Vitoria, como ya se ha indicado, el que intrujo el vocablo correlativo: *bellum offensivum*”. MIRALLES, Ángela Aparisi. *Derecho a la paz y derecho a la guerra en Francisco de Vitoria*. Granada: Comares, 2007, p.66.

²¹¹ MIRALLES, Ángela Aparisi. *Derecho a la paz y derecho a la guerra en Francisco de Vitoria*. Granada: Comares, 2007, p.70.

²¹² BARNES, Jonathan. Just War. In: NORMAN, Kretzmann.; KENNY, Anthony.; PINBORG, Jan. (Org.). *The Cambridge history of later medieval philosophy: from the rediscovery of Aristotle to the disintegration of Scholasticism 1100-1600*. New York: Cambridge University Press, 1982, p.779.

Escrituras, o Mestre de Salamanca justificará a licitude da guerra justa baseado principalmente no argumento da autodefesa e da preservação da própria vida. Ou seja, na concepção vitoriana, a permissão do uso da violência está ligada à alegação de legítima defesa, por onde, uma vez comprovada que a ação violenta gerada tem como finalidade a preservação da vida e dos direitos naturais próprios ou de um inocente, justifica-se, então, a guerra.

Mas antes devem ser esgotadas todas as hipóteses, o príncipe antes de mover a guerra deve fazer todo o possível para tentar resolver o conflito através do diálogo. A guerra justa²¹³ não é um desejo, mas sim uma necessidade, e partindo desse pressuposto um soberano deve evitá-la ao máximo quanto puder. Todavia, em se não havendo outra opção, este deve mover a guerra a fim de restaurar a justiça e a paz almejada.

3.3.1 A autoridade para declarar a guerra

Vitoria, assim como Cícero, Agostinho e Tomas de Aquino, argumenta que em nome da República somente o soberano pode declarar a guerra justa. No entanto, no caso da guerra defensiva, fica autorizada até mesmo um particular usar da violência para se proteger²¹⁴. Segundo ele, no que tange ao âmbito público, cabe ao soberano ou o cargo equivalente a responsabilidade de salvaguardar seus súditos contra os ataques contra a vida e contra seus direitos²¹⁵.

²¹³ *De iure belli*, q. 60: “Supuesto que el príncipe tiene autoridad para hacer la guerra, lo primero de todo no debe buscar ocasión y pretexto de ella, sino que en lo posible debe guardar paz con todos los hombres, como lo manda San Pablo a los romanos, debiendo pensar que los demás son prójimos a quienes estamos obligados a amar como a nosotros mismos, y que todos tenemos un Señor común ante cuyo tribunal habremos de dar cuenta”. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: relecciones teológicas*. Tradução de Teofilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.857.

²¹⁴ *De iure belli*, q. 3 e 4. Cf. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: relecciones teológicas*. Tradução de Teofilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.819.

²¹⁵ *De iure belli*, q. 6: “[...] y así, cuando en una república hay un príncipe legítimo, toda la autoridad reside en él, de tal modo que nada pueda hacerse en paz o en guerra tocante al interés público, sin contar con él”. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: relecciones teológicas*. Tradução de Teofilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.821. Contudo, Vitoria segue o modelo aristotélico de comunidade, definindo como República aquela comunidade perfeita aquela que basta a si mesma e na qual nada falta. *De iure belli*, q. 7. Cf. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: relecciones teológicas*. Tradução de Teofilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.822.

A necessidade do reconhecimento de uma autoridade soberana para declarar a guerra é um preceito que se origina desde Cícero na República Romana e segue como condição necessária para o *bellum iustum* em Agostinho e Tomás de Aquino. No medievo, essa autoridade correspondia ao imperador que governava como o soberano de toda a cristandade. Deste modo, nenhuma guerra poderia ser considerada justa sem a autorização do imperador, muito menos entre reinos aliados. Porém, como Barnes²¹⁶ expõe, Vitoria supera essa concepção adotando a noção aristotélica de república, ou seja, a de que para que uma república seja reconhecida ela precisa ser autossuficiente. Neste sentido, a grande evolução de Francisco de Vitoria com relação aos seus antecessores foi de ponderar as hipóteses de conflitos internos de um mesmo Estado.

Considerando a hipótese de conflitos internos, o Frei Dominicano ainda admite que dois governadores pertencentes a um mesmo império possam fazer guerra um contra o outro, desde que: a) o imperador ou chefe do Estado maior não faça cumprir a justiça castigando o injusto; b) que esta guerra tenha como objetivo a defesa do direito das gentes dos cidadãos aos quais representam (na ausência da proteção do império) em represália a uma injúria praticada pela outra parte²¹⁷. Nestas condições, o direito natural que todo ser humano tem que se defender perante ataque inimigo mediante a falta ou ausência de proteção do Estado é ampliado em panorama público e estendido ao governador (ou representante de uma unidade menor de uma República) como autoridade de mover guerra justa quando a comunidade que representa se sentir injustiçada por outra do mesmo império ou federação. Isto se, e somente se, quando uma das partes se perceber como desamparada pelo Estado maior ao qual ambas pertencem.

²¹⁶ BARNES, Jonathan. Just War. In: NORMAN, Kretzmann.; KENNY, Anthony.; PINBORG, Jan. (Org.). *The Cambridge history of later medieval philosophy: from the rediscovery of Aristotle to the disintegration of Scholasticism 1100-1600*. New York: Cambridge University Press, 1982, p.777.

²¹⁷ *De iure belli*, q. 9. Cf. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: relecciones teológicas*. Tradução de Teófilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.822-823.

3.3.2 Causa justa de guerra

Antes de determinar as causas da guerra justa²¹⁸, o Frei Dominicano através da via negativa, aponta quais as causas que segundo ele não são passíveis para uma guerra justa. Entre elas, está determinado que a “diversidade religiosa não é causa justa para uma guerra”²¹⁹, “não é justa causa de guerra a ampliação do império”²²⁰ como também “não é causa justa de guerra a própria glória ou um outro proveito do príncipe”²²¹. Na sua visão, um governante é representante de um povo, servindo a este com o intuito de guiar sua comunidade ao bem comum. Logo, mover uma guerra tendo como única finalidade a própria glória vai contra a atribuição de um soberano perante seu povo, tornando-o um tirano. Segundo o Frei Dominicano a diferença entre um legítimo soberano e um tirano está no modo como este utiliza o poder em proveito do bem público, ou somente em proveito próprio²²². Ao apresentar essas proposições negativas acerca das condições da guerra justa, Vitoria repele a guerra como meio e forma de domínio, repetindo a mesma crítica que Santo Agostinho havia feito à Roma e adaptando-a ao processo de colonização do império espanhol na América do século

²¹⁸ De acordo com Miralles, a doutrina da guerra justa em Francisco de Vitoria orienta-se por um sistema de critérios jurídicos e morais de caráter aberto, mas que ainda assim possuem alguns princípios comuns. Segundo ela: “[...] *la paz como fin de la guerra, el papel fundamental del diálogo y de la negociación, y la búsqueda del bien de todo orbe, entendido como criterio hermenéutico fundamental*”. MIRALLES, Ángela Aparisi. *Derecho a la paz y derecho a la guerra en Francisco de Vitoria*. Granada: Comares, 2007, p.95.

²¹⁹ Aquí Vitoria faz clara referência a relectio *De indis. De iure belli*, q. 10: “*Queda largamente probada en la relación anterior, donde impugnamos el cuarto título que puede pretenderse para la posesión de los bárbaros, esto es, cuando no quieren recibir la fe cristiana. Es sentencia de Santo Tomás y común entre los doctores, y no sé de ninguno que sienta lo contrario*”. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: elecciones teológicas*. Tradução de Teófilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.823. Embora Vitoria não mencione diretamente, o mesmo tema foi tratado por Cayetano em sua obra *Commentaria in Secundam Secundae Sacrae Theologicae*, q. 66, a. 8, onde afirma: “*Contra éstos ningún rey, ningún emperador, ni siquiera la Iglesia Romana puede declararles la guerra para ocupar sus tierras o someterlos temporalmente, porque no existe ninguna causa de guerra justa*”. CAYETANO, 1897 apud RODRIGUEZ, Fernández Pedro. *Los dominicos en la primera evangelización de Mexico*. Salamanca: San Esteban, 1994, p.36.

²²⁰ *De iure belli*, q. 11. Cf. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: elecciones teológicas*. Tradução de Teófilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.824. Miralles aponta que Vitoria ao condenar a expansão territorial como causa justa para guerra vai contra o princípio da amoralidade da guerra defendido por Maquiavel. Cf. MIRALLES, Ángela Aparisi. *Derecho a la paz y derecho a la guerra en Francisco de Vitoria*. Granada: Comares, 2007, p.100.

²²¹ *De iure belli*, q.12. Cf. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: elecciones teológicas*. Tradução de Teófilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p. 824.

²²² *De iure belli*, q.12: “*Esta, es la diferencia entre el rey legítimo y el tirano, que el tirano ordena su gobierno al propio provecho y acrecentamiento, mientras que en rey lo dirige al bien público*”. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: elecciones teológicas*. Tradução de Teófilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.824.

XVI. Com essa postura, o Frei Dominicano situa-se como radicalmente contra a adoção da guerra para fins expansionistas de dominação imperialista, assumindo uma atitude contrária aos interesses daqueles que movem a guerra com estes fins.

Na percepção de Vitoria, “a única e exclusiva causa justa para a declaração de uma guerra é o recebimento de uma injúria”²²³. Como já havia determinado em *De potestate civili*, a injúria ou o direito natural ferido é a única causa pela qual as guerras tanto ofensivas quanto defensivas são admitidas. Seria, portanto, nesta questão que estaria inclusa a interpretação vitoriana do quinto mandamento na qual o sentido de “não matarás” estaria restringido à condição de não matar inocentes conforme consta no direito natural. Em compensação, essa restrição não se aplica ao agressor que injuria e violenta aquele por quem toma por adversário. Neste último caso, mover guerra contra o malfeitor é questão de justiça.

Contudo, Vitoria apresenta uma ressalva: “nem toda e qualquer injúria é suficiente para declarar guerra”²²⁴. Neste quesito, o Mestre Salmantino concede à condição da causa justa para a guerra a medida da proporcionalidade relacionada entre a injúria recebida e as consequências de uma ação bélica movida como resposta. Nesse sentido, a proporcionalidade vitoriana apresenta-se como uma evolução da condição para causa justa de Alexandre de Hales²²⁵, que por sua vez, considera que a injúria causada pelos maus contra os bons, independente de dimensão, é causa suficiente para declaração de uma guerra justa. À vista disso, para Francisco de Vitoria, é necessário considerar a dimensão da injúria em comparação com a proporção que o conflito pode tomar²²⁶ a fim de evitar que a guerra gere um mal maior do que a própria injúria sofrida.

²²³ *De iure belli*, q. 13. Cf. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: relecciones teológicas*. Tradução de Teofilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.825. Contudo, Miralles aponta que a injuria para Francisco de Vitoria precisa resultar em dano real: “*La injuria en Vitoria remite, en su sentido latino, a una injusta lesión de los derechos de otro, incluyendo toda clase de daños reales. De ahí se derivará, entre otras, la consecuencia de que para Vitoria el agravio puramente moral nunca es causa justa de guerra*”. MIRALLES, Ángela Aparisi. *Derecho a la paz y derecho a la guerra en Francisco de Vitoria*. Granada: Comares, 2007, p.100.

²²⁴ *De iure belli*, q. 14. Cf. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: relecciones teológicas*. Tradução de Teofilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.826.

²²⁵ BARNES, Jonathan. Just War. In: NORMAN, Kretzmann.; KENNY, Anthony.; PINBORG, Jan. (Org.). *The Cambridge history of later medieval philosophy: from the rediscovery of Aristotle to the disintegration of Scholasticism 1100-1600*. New York: Cambridge University Press, 1982, p.782.

²²⁶ *De iure belli*, q. 14. De acordo com ele: “[...] nos es lícito castigar con la guerra por injurias leves a sus autores, porque la dureza de la pena debe ser proporcional a la gravedad del delito (Deut. 25)”.

3.3.3 Intenção dos beligerantes

Para Vitoria, um príncipe declarar uma guerra como justa não é suficiente para que esta seja classificada como tal²²⁷. A fim de evitar erros, mesmo que involuntariamente, há de se verificar se o motivo pelo qual um soberano declara uma guerra é um motivo justo suficiente ou uma paixão que o impede de ver com clareza o que é a justiça adequada ao caso. O Mestre Dominicano acredita que por este motivo muitos estadistas movem guerra injustas crendo ser justas e que, portanto, é preciso averiguar meticulosamente as causas e as circunstâncias para o combate²²⁸. A orientação para essa questão defende que antes de levantar armas é preciso tentar resolver o impasse através do diálogo entre as partes conflitantes. Ele aconselha que em situações de conflito, antes de iniciar a luta, é prudente consultar sábios que possam de maneira neutra opinar acerca da situação²²⁹. Algo similar de como era o ritual fecial na Roma de Cícero, ou como é hoje dentro da ONU.

Na impossibilidade de um acordo dentro do diálogo e na persistência do estadista na proposta da guerra injusta, está livre de lutá-la o cidadão que consciente da injustiça se nega a fazer parte dela. Os critérios que fundamentam essa decisão

VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: elecciones teológicas*. Tradução de Teófilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.826.

²²⁷ *De iure belli*, q. 20: “No siempre es suficiente que el príncipe crea justa la guerra”. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: elecciones teológicas*. Tradução de Teófilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.830. Quanto a esta questão, Gaspar levanta a dúvida se Vitoria ao tratar do tema da intenção dos beligerantes não estaria se referindo indiretamente as guerras entre Francisco I e Carlos V pela dominação de Borgonha. Cf. GASPAS, Mária del Carmen Rovira *Francisco de Vitoria: España y América, el poder y el hombre*. México: Conocier para Decidir, 2004, p.274. Seguindo nessa mesma linha de raciocínio, Pereña apresenta como prova do descontentamento de Vitoria com a intenção de Francisco I e Carlos V em seguir a guerra através do seguinte trecho da carta dele para D. Pedro Fernández de Velasco: “La culpa no debe estar en el rey de Francia, y mucho menos en el Emperador... Dios se lo perdone a los príncipes o a los que en ellos los ponen; pero no perdonará...; las guerras no se inventaron para bien de los príncipes sino de los pueblos; y si esto es así, como los es, véanlo buenos hombres si nuestras guerras son para bien de España o Francia o Italia o Alemania, sino para destrucción de todas ellas”. VITORIA, Francisco de. *Relectio de iure belli o Paz dinámica: escuela española de la paz (primera generación 1526-1560)*. PEREÑA, Luciano et al (Edit.). Madrid: CSIC, 1981, p.46-47.

²²⁸ *De iure belli*, q. 21: “Para que una guerra sea justa conviene examinar con grande diligencia la justicia y causas de ella y escuchar asimismo las razones de los adversarios, si acaso quisieren discutir según razón y justicia”. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: elecciones teológicas*. Tradução de Teófilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.830.

²²⁹ Há em Vitoria a valorização da diplomacia como atividade capaz de produzir acordo e paz entre Estados. Segundo Miralles, essa característica vitoriana destaca como elemento fundamental das boas relações a cooperação: “Es claro que la construcción de la paz pasa, necesariamente, por el fomento del diálogo y la confianza, viendo al otro no sólo como competidor, y dando primacía al principio de la cooperación”. MIRALLES, Ángela Aparisi. *Derecho a la paz y derecho a la guerra en Francisco de Vitoria*. Granada: Comares, 2007, p.111.

estão baseados na proposição de que é errado matar inocentes e nem mesmo o soberano tem poder de mudar essa realidade. Logo, quem luta conscientemente uma guerra injusta, ao fazê-lo não age em legítima defesa, nem em defesa da justiça e a paz, e, portanto, age contra o quinto mandamento estando sujeito ao castigo dos justos²³⁰. Senadores e outras autoridades de Estado têm a obrigação de examinar as causas apresentadas para impedir que o soberano inicie uma guerra injusta. Caberia então a essas autoridades, da mesma forma que um conselho de segurança, auxiliar o soberano nas questões relativas à defesa do Estado, assim como evitar a injustiça. Somente o rei pode declarar a guerra, contudo, ele pode e deve ser orientado por seus conselheiros se necessita movê-la ou não²³¹.

3.4 IUS IN BELLO – O MODO JUSTO DE LUTAR UMA GUERRA

Não basta ter os motivos corretos para mover uma guerra, é preciso que a guerra seja movida com a ética adequada à justiça que se persegue. Tanto as normas relativas ao *ius in bello* como ao *ius post bellum* de Francisco de Vitoria são dirigidas exclusivamente aos justos que a combatem e não aos injustos que a causam. Deste modo, todas as orientações que se seguirão a partir desse ponto serão direcionadas aos que lutam pela causa justa da guerra. Seguindo essa linha de raciocínio, o Frei Dominicano foi além das condições para a guerra justa e conjecturou ética cabível dentro do confronto armado. O *ius in bello*, neste caso delimita aquilo que está permitido fazer dentro de um conflito quando se almeja lutar uma guerra justa.

Uma vez que se tem em mente que a finalidade da guerra justa²³², são os critérios de defesa e conservação da República que restringem e determinam quais

²³⁰ *De iure belli*, q. 23: “Cuando los súbditos tengan consciencia de la injusticia de la guerra, no les es lícito ir a ella, sea que se equivoquen o no. Ello es evidente, porque como dice el Apóstol: Todo lo que no es según conciencia es pecado”. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: reelecciones teológicas*. Tradução de Teofilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.831.

²³¹ *De iure belli*, q. 24: “Luego la guerra debe hacerse no sólo por el parecer del rey ni por el de unos pocos, sino por el de muchos que sean sabios y probos”. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: reelecciones teológicas*. Tradução de Teofilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.832. Vitoria também pondera que os cidadãos estariam desobrigados de terem de examinar as condições para a guerra justa, uma vez que eles não teriam condições de avaliar todas as variáveis envolvidas na questão e que esta tarefa pertence ao conselho público e à autoridade. *De iure belli*, q. 25. Cf. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: reelecciones teológicas*. Tradução de Teofilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.832.

²³² *De iure belli*, q. 60: “Declarada con causa justa la guerra, no debe ser levada para ruina y perdición de la nación a quien se hace, sino para la realización del derecho y defensa de la patria y de la propia

tipos de ações condizem com o objetivo expressado e quais se desviam desse fim. Pois uma guerra justa não é apenas aquela que é movida pelos motivos corretos, mas também é a que é lutada de maneira justa a defender os ideais de paz, da justiça e do bem comum.

No que diz respeito aos meios de lutar uma guerra justa, Vitoria afirma, categoricamente, que nesta situação “está permitido fazer tudo o que seja necessário para a defesa do bem público”²³³. Por óbvio, o Teólogo Dominicano condiciona os atos à moralidade cristã e aos princípios do direito natural, porém em alguns casos qualificado como estratégias de guerra ele permite algumas exceções. Para o Mestre Dominicano, “o fim da guerra é a paz e a segurança. Portanto, a quem trava guerra justa são lícitas todas as coisas que são necessárias para obter a paz e a segurança”²³⁴. O ponto central do *jus in bello* de Francisco de Vitoria está no modo realista que com ele enxerga a guerra, com sua violência muitas vezes incontrolável, versus a sua tentativa de introduzir nela a ética adaptada aos preceitos cristãos. Uma tarefa deveras complicada visto que o comportamento dos soldados em batalha nem sempre é condizente com as orientações de seus comandantes.

3.4.1 De súditos a combatentes

Uma das questões ponderadas por Francisco de Vitoria consiste na licitude da guerra justa aos súditos que são chamados para a defesa de seu reino. Há em Vitoria, assim como havia em Agostinho, uma preocupação com a consciência dos soldados em tempos de guerra. Dentre as implicações envolvidas neste assunto, o Frei Dominicano preocupa-se com o que diz respeito à proteção da consciência do cidadão que em casos extremos como a guerra é obrigado a tomar parte e agir com violência. Ele compreende que um soldado, antes de tudo, é um cidadão de um Estado que se torna um combatente através da necessidade de defender sua comunidade e seus próprios interesses perante ameaças contra a ordem e o bem público. É através da

República y con el fin ulterior de conseguir la paz e la seguridad”. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: relecciones teológicas*. Tradução de Teófilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.858.

²³³ *De iure belli*, q. 15. Cf. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: relecciones teológicas*. Tradução de Teófilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.826.

²³⁴ *De iure belli*, q. 18. Cf. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: relecciones teológicas*. Tradução de Teófilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.827.

ordenação e da autorização do Estado que o combatente tem permissão para punir com a morte todos aqueles que atacarem ele, seus concidadãos ou sua República. Numa guerra justa, tanto o soberano quanto seus súditos estão plenamente autorizados a usarem de violência e até mesmo o homicídio como meio de defender e punir seus agressores e malfeitores.

Há casos em que não é clara a justiça da guerra para os súditos de um reino. Pensando nesta situação, Francisco de Vitoria defende que “na dúvida deve-se seguir a parte mais segura”²³⁵ e lutar a guerra. Não existem dois lados justos numa guerra justa. Ao menos é o que determina Vitoria com relação à possibilidade de que ambas as partes possam ter motivos justos para mover uma guerra. Segundo ele, salvo por ignorância provável, somente uma das partes do conflito pode estar reclamando justiça²³⁶. O argumento defendido pelo Dominicano, justifica que na dúvida o súdito deve lutar contra um perigo iminente, visto que ao não lutar uma guerra defensiva, ou até mesmo ofensiva, ele corre o risco de deixar a República cair nas mãos do inimigo. Sendo esta, na interpretação dele, uma falta mais grave do que lutar contra os inimigos em meio de dúvidas sobre a licitude da guerra. Para o Frei Dominicano, a omissão em caso de perigo é muito mais delituosa do que tomar parte numa guerra duvidosa. Mas se os súditos tiverem certeza da injustiça de uma guerra, estes estarão desobrigados a nela servir²³⁷.

Uma vez esclarecida qual a natureza da contenda armada justa, Vitoria define quais são as atribuições dos combates de uma guerra. Na sua visão cabe aos

²³⁵ *De iure belli*, q. 31. Cf. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: relecciones teológicas*. Tradução de Teofilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.836. Miralles compreende que esta posição de Vitoria pode parecer à primeira vista incoerente com o que o mesmo defendeu até então. Contudo, na sua interpretação esta seria mais uma estratégia perante a iminência da necessidade de uma guerra defensiva: “*La rotunda posición de Vitoria podría matizar-se si se entendiera que está pensando, fundamentalmente, en la naturaleza de la guerra defensiva, la cual obliga a reaccionar con rapidez, so riesgo de otorgar una ventaja insalvable al enemigo*”. MIRALLES, Ángela Aparisi. *Derecho a la paz y derecho a la guerra en Francisco de Vitoria*. Granada: Comares, 2007, p.117.

²³⁶ *De iure belli*, q. 32: “*Fuera del caso de ignorancia, es evidente que esto no puede suceder. Porque si consta del derecho y de la justicia de la otra parte, no es lícito hacerle la guerra ni ofendiendo ni defendiéndose*”. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: relecciones teológicas*. Tradução de Teofilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.838.

²³⁷ *De iure belli*, q. 23: “*Cuando los súditos tengan consciencia de la injusticia de la guerra no les es lícito ir a ella, sea que se equivoquen o no. Ello es evidente, porque como dice el Apóstol: Todo lo que nos es según consciencia es pecado*”. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: relecciones teológicas*. Tradução de Teofilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.831.

soldados quatro tarefas por ele simplificadas e postas em ordem de prioridades: “defender pessoas e patrimônios; reaver bens subtraídos; vingar a injúria recebida; e, por fim, estabelecer a paz e a segurança”²³⁸. Durante o ardor da batalha ou em qualquer situação que se faça necessário, o Mestre Salmantino defende que “é lícito matar indistintamente todos os que lutam contra nós, enquanto a situação oferecer risco”²³⁹. Porém, na interpretação dele essa regra não dá margem para extermínio geral de uma população. A sua orientação em caso de tomada da cidade inimiga se restringe a matar somente os homens, se estes se negarem a se render ou a aderir a um acordo de paz. Entretanto, mulheres e crianças serão salvas da punição que deverá ser restringida somente aos homens.

3.4.2 Inocentes – as vítimas da guerra

Para além dos aliados e dos adversários, os inocentes são aqueles indivíduos que apesar de fazer parte de algum dos lados não são partícipes ativos da atividade bélica em si. Estes participam da guerra de maneira passiva, estando à mercê das suas agruras, e dependendo, portanto, da defesa dos seus soldados e do bom-senso dos soldados adversários. O tratamento da categoria de inocentes em Vitoria tem como fundamento o cumprimento e a observância do *Sagrada Escritura* no livro do *Êxodo* 23, 7 que diz “[...] *não matarás o inocente e o justo*”; e em outras passagens como no livro das *II Crônicas* 6,23 que diz “Julga os teus servos; retribui ao culpado, fazendo recair sobre a sua própria cabeça o resultado da sua conduta, e declara sem culpa o inocente, dando-lhe o que a sua inocência merece”. O caso é que Francisco de Vitoria era essencialmente um teólogo, e, por isso, como um homem de seu tempo guiava-se através do Velho Testamento como fonte de orientação jurídica e normativa, e não apenas como um guia espiritual. Assim, o tratamento que deveria ser dispensado aos inocentes, idealizado por Francisco de Vitoria, tem dois fundamentos

²³⁸ *De iure belli*, q. 44. Cf. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: relecciones teológicas*. Tradução de Teófilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.847.

²³⁹ *De iure belli*, q. 45: “*En os actos de combate o en el asedio o defensa de una ciudad es lícito matar indiferentemente a todos los que pelean contra, y en general, siempre que haya peligro*”. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: relecciones teológicas*. Tradução de Teófilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.847.

principais: a jurisprudência encontrada na Bíblia, sobretudo no Antigo Testamento, e o respeito ao direito das gentes.

Quanto à condição dos inocentes dentro de uma guerra, Francisco de Vitoria é objetivo: “não é lícito matar cidadãos inocentes a mando do príncipe, nem mesmo os estrangeiros”²⁴⁰. Este argumento advém da ideia de que só é permitido matar e ir contra o quinto mandamento em caso de autodefesa ou defesa de um terceiro, o que não se aplica na morte de um inocente, que, por definição, não oferece perigo a ninguém. Outro motivo pelo qual o Mestre Salmantino defende a vida dos inocentes é que estes não são os responsáveis pela injúria, e, sendo a injúria o motivo principal da guerra justa, torna-se ilícito causar a sua morte²⁴¹. Desta forma, nem mesmo pode recair sobre os inocentes as punições cabíveis aos malfeitores, mesmo que estes façam parte do lado adversário. Em todo caso, se não for respeitada a vida do inocente e este venha a se encontrar em situação de perigo por um ataque, este pode, em nome da legítima defesa matar quem ousar atentar contra a sua vida, sem por isso tornar-se um malfeitor.

Da proibição de matar um inocente²⁴², é que o justo mantém sua legitimação da guerra. Neste sentido, matar um inocente configura uma injúria contra o direito natural, o que, por consequência, exigiria a guerra como punição para o delito, tornando o ato uma contradição com relação à legitimação da guerra que está em andamento. Até porque, em caso contrário, segundo o Mestre Salmantino, se aquele que move a guerra por motivos justos em algum momento matar o inocente

²⁴⁰ *De iure belli*, q. 22. Cf. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: relecciones teológicas*. Tradução de Teófilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.831. Essa proposição tem como fundamento o cumprimento e a observância do *Sagrada Escritura* (Êxodo 23, 7): “[...] não matarás o inocente e o justo”.

²⁴¹ *De iure belli*, q. 35: “Porque el fundamento de la guerra es la injuria, como queda demostrado. Pero la injuria no procede de los inocentes. Luego no es lícito usar de la guerra contra ellos”. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: relecciones teológicas*. Tradução de Teófilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.841.

²⁴² De acordo com Perez: “Ofensas hediondas contra a natureza – ou, mais simplesmente, contra a lei natural – que podem com justiça provocar uma guerra são essencialmente erros ou pecados ‘contra o direito dos inocentes’ (*contra ius innocentum*)”. PEREZ apud PICH, Roberto Hofmeister. Sobre a tolerância na Segunda Escolástica e na Escolástica Latino-Americana: um primeiro esboço. In: BAVARESCO, Agemir; LIMA, Francisco Jozivan. G. de (Org.). *Direito e justiça: Festschrift em homenagem a Thadeu Weber*. Porto Alegre: Editora Fi, 2016, p.780.

intencionalmente, estará cometendo uma injúria e, conseqüentemente, anulando automaticamente a justificação da guerra que move²⁴³.

Nesta categoria de inocentes²⁴⁴, Vitoria inclui de maneira automática as crianças e as mulheres. Na sua percepção, as duas figuras devem ser classificadas como inocentes de maneira auto evidente, por não oferecerem risco, perigo, ou praticar injúria contra os adversários. Também estão protegidos como inocentes: agricultores inofensivos, peregrinos, hóspedes que se encontram junto aos inimigos, os clérigos e os religiosos. Ou seja, todos aqueles que não tenham praticado nenhuma injúria, não ofereçam luta ou perigo, e que, por ventura, se encontrem dentro do território inimigo.

Em algumas situações nas quais não é possível um ataque separar os inimigos dos inocentes, torna-se lícito como efeito colateral matar os inocentes²⁴⁵. Nesta consideração, Vitoria avalia que de outro modo não seria possível aos justos moverem a guerra contra seus malfeitores, porque isso frustraria a busca da justiça. Entretanto, como também foi manifestado por ele anteriormente, há de se ter cuidado para que a guerra justa movida contra os inimigos não cause mais males do que benefícios em sua execução. A morte demasiada de inocentes é um dos cálculos que deve entrar na conta do soberano justo antes de este decidir iniciar a atividade bélica. Destarte, se não havendo outra opção, torna-se lícito matar indistintamente culpados e inocentes, desde que esta seja a única forma de estabelecer a justiça e a paz em nome de um bem maior do que o mal causado. Apesar disso, Francisco de Vitoria defende que não é lícito matar os inocentes temendo que estes possam causar problemas futuros. De acordo com ele “não se deve praticar o mal para evitar outros males maiores, sendo intolerável que se mate alguém por causa de um pecado

²⁴³ *De iure belli*, q. 35: “De otra suerte seria la guerra justa por ambas partes, fuera del caso de ignorancia, lo cual no puede ser, como se ha dicho”. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: reelecciones teológicas*. Tradução de Teófilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.841.

²⁴⁴ *De iure belli*, q. 36. Cf. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: reelecciones teológicas*. Tradução de Teófilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.841.

²⁴⁵ *De iure belli*, q. 37: “Por excepción, en algún caso es lícito matar inocentes a sabiendas: por ejemplo, cuando se ataca justamente una fortaleza o una ciudad dentro de la cual consta haber muchos inocentes, y no pueden emplearse máquinas de guerra, ni armas arrojadas, ni ponerse fuego a los edificios, sin que padezcan tanto los inocentes como los culpables”. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: reelecciones teológicas*. Tradução de Teófilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.842.

futuro”²⁴⁶. Nestas situações, em que há alguma ameaça que futuramente pode ser concretizada, o Mestre Salmantino indica como alternativas prisão e o exílio, mas não justifica a morte como meio de prevenção contra injúrias futuras. Para ele, a vida do inocente deve ser preservada até se provar que se trata de um culpado.

3.4.3 Os espólios e prisioneiros de guerra

Assim como o direito dos inocentes, os espólios e os prisioneiros de guerra ganham espaço na *ius in bello* de Francisco de Vitoria. Para ele, dentro de uma guerra justa é lícito aos justos exigirem de seus inimigos meios e bens, sem fraude ou dolo, como maneira de mantê-los sob controle²⁴⁷. Porém, a maneira na qual esses meios são obtidos são tema de debate.

Vitoria posiciona-se contra a entrega de uma cidade, seja ela qual for, para o saque dos soldados aliados. Na sua visão, em momentos como este, os soldados na maioria das vezes passam a agir com bestialidade, praticando todo tipo de crime contra inocentes²⁴⁸. No entanto, ele sabe que dentro da realidade de uma guerra muitas vezes o saque e os espólios são necessários para a vitória dos aliados. Neste caso, ele define que a decisão de saquear a cidade inimiga cabe aos comandantes e somente a eles ou o soberano. Por esse motivo, fica sob a responsabilidade dos comandantes vigiar, a fim de que seus soldados não se excedam em seu saque e nem cometam violências contra a dignidade dos inocentes. Ou seja, se o saque for de extrema necessidade para a vitória dos justos, que, então, se evite o máximo de danos possível. Nunca deverá ficar sob o julgamento dos soldados a decisão de saquear a cidade, ou não, já que eles são apenas executores e não comandantes.

No caso dos espólios, o Frei Dominicano censura a prática contra inocentes em um primeiro momento. Segundo ele, tal prática de espoliação deve ser evitada, visto

²⁴⁶ *De iure belli*, q. 38. Cf. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: relecciones teológicas*. Tradução de Teófilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.843.

²⁴⁷ *De iure belli*, q. 18. Cf. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: relecciones teológicas*. Tradução de Teófilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.828.

²⁴⁸ *De iure belli*, q. 52: “Mas como de estas licencias se siguen muchas atrocidades y crueldades fuera de toda humanidad, que soldados sin conciencia comenten, tales como matanzas y tormentos de los inocentes, raptos de doncellas, estupros de matronas, despojo de templos, por esto es sin duda en extremo inicu entregar al saqueo sin grave causa y necesidad una ciudad, sobre todo cristiana”. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: relecciones teológicas*. Tradução de Teófilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.853.

que ofende o direito natural de propriedade dos inocentes. Contudo, em circunstâncias excepcionais em que o espólio de inocentes seja inevitável, assim que “terminada a guerra, o vencedor tem o dever de restituir-lhe tudo o que resta”²⁴⁹. Dentre as razões pelo qual seria lícito espoliar inocentes, na interpretação vitoriana, estaria a justificativa de que esta fosse, em último caso, uma garantia de que aqueles bens sejam impedidos de ser usados pelos inimigos. Para ele, em circunstâncias tais como em uma guerra perpetua é imprescindível debilitar as forças inimigas, nem que para isso seja necessário espoliar a todos indistintamente²⁵⁰.

No que diz respeito à situação dos prisioneiros de guerra²⁵¹, Vitoria defende que em alguns casos, tal como para o fim do conflito, é lícito que o justo transforme seu prisioneiro em refém e que por ele exija o resgate conforme sejam as necessidades da ocasião. Quanto à possibilidade de escravizar os prisioneiros de guerra como forma de satisfação das injúrias recebidas, o Frei Dominicano afirma que entre cristãos essa prática não é lícita e estariam nessa mesma situação os ameríndios que não negam a Deus por vontade, mas sim por ignorância. Porém, ele não estende o mesmo direito aos pagãos sarracenos, que na sua concepção têm contra os cristãos uma guerra perpétua da qual é impossível dar plena satisfação das injúrias e dos danos infligidos, estando permitido reduzir-lhes à escravidão.

3.5 *IUS POST BELLUM* – A RESTAURAÇÃO DA PAZ

Toda a *relectio De iure belli* constitui-se em um tratado de justiça aplicada por onde a guerra justa, como um todo, corresponde à justiça punitiva. Porém, é no seu ato final – o *ius post bellum* – que se cumprem as tarefas de punir os ofensores através

²⁴⁹ *De iure belli*, q. 40. Cf. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: relecciones teológicas*. Tradução de Teofilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.844.

²⁵⁰ *De iure belli*, q. 39: “De lo cual se sigue como corolario que, si la guerra es perpetua, se puede despojar indiferentemente, entre los enemigos, tanto los culpables como los inocentes, porque de las riquezas de todos se valen para sostener una guerra injusta, y si se les arrebatan, se debilitan sus fuerzas”. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: relecciones teológicas*. Tradução de Teofilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.844. *De iure belli*, q. 54-55. Cf. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: relecciones teológicas*. Tradução de Teofilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.853-854.

²⁵¹ *De iure belli*, q. 42. Cf. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: relecciones teológicas*. Tradução de Teofilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.846-847.

do cumprimento das suas obrigações²⁵² perante as injúrias proferidas e dos danos causados antes e durante a guerra. Deste modo, o *ius post bellum* tem duas formas aplicadas de cumprir a punição perante a injúria e o dano causado pela guerra: a restituição e a satisfação. As ações passíveis de punição dentro de uma guerra justa são aquelas que configuram injúria ou dano. Essa classificação é encontrada dentro do Direito Romano na *lex Aquilia* (século III a.C), onde, pela injúria²⁵³, o ofensor tem a obrigação de indenizar a vítima pela ofensa sofrida e, por causa do dano²⁵⁴, ele deveria restituir a vítima por prejuízos causados. Com a obtenção da vitória²⁵⁵ e a dissolução dos conflitos cabe a parte vencedora a função de juiz²⁵⁶, em relação ao julgamento do envolvimento das duas partes no conflito, corrigindo os erros que possa

²⁵² Ou *obligatio* que conforme Marky no Direito Romano significa: “Em sentido lato, a palavra obrigação, como contraposto a direito, inclui todos os deveres jurídicos”. MARKY, Thomas. *Curso elementar de direito romano*. 8.ed. São Paulo: Saraiva, 1995, p.107.

²⁵³ Para o Direito Romano, a forma de cobrar a satisfação da injúria é a seguinte: “No direito clássico, o ofendido podia pedir, por meio de *actio iniuriarum*, uma indenização pela ofensa sofrida, tomando em conta todas as circunstâncias do delito e das pessoas nele envolvidas, seja ativa, seja passivamente”. MARKY, Thomas. *Curso elementar de direito romano*. 8.ed. São Paulo: Saraiva, 1995, p.137. Na interpretação de Blanch Nougés a *actio iniuriarum* era: “se trata de la más representativa de las acciones vindictam spirantes por las que se reclama venganza, <<vindicta>>, por razón de una ofensa moral. La determinación de la pena no puede apoyarse en una valoración económica del daño sufrido en algún elemento del patrimonio de la víctima”. NOUGUÉS apud BOCH, Maria José Bravo. *La injuria verbal colectiva*. Madrid: Dykinson, 2007, p.174.

²⁵⁴ Pelo Direito Romano “quem causa prejuízo a outrem fica obrigado a reparar o dano”. Sendo esta uma das formas de calcular e cobrar a restituição do dano: “No cálculo do valor do dano, originariamente, se limitava a estabelecer o valor objetivo da coisa, mas no período clássico incluía-se todo o interesse do proprietário relativamente a ela. Assim, desde essa época, o cálculo do dano incluía, além do dano efetivo e material (*damnum emergens*), também a perda do lucro (*lucrum cessans*) sofrida pelo proprietário por causa do ato ilícito do ofensor”. MARKY, Thomas. *Curso elementar de direito romano*. 8.ed. São Paulo: Saraiva, 1995, p.136. Para Tomás de Aquino a restituição configura como uma ação da justiça comutativa, por onde segundo ele: “Restituir não é senão estabelecer outra vez alguém na posse ou no domínio da sua coisa”. AQUINO, Santo Tomás de. *Suma Teológica: Ila. Ite – Questões 1-79*. Tradução de A. Correia. 2.ed. Caxias do Sul: Sulina, 1980, q.62, a.1, p.2521.

²⁵⁵ No *ius post bellum* não fica esclarecido o que determina materialmente o fim de uma guerra, na leitura de Francisco de Vitoria, além da rendição e do triunfo sobre o adversário e a reparação da injúria sofrida. Para ele, o marco final da guerra é a vitória obtida sobre o inimigo e o fim do risco iminente de novos conflitos. *De iure belli*, q. 39: “Porque de otro modo no podríamos conseguir la victoria, que es el objeto de la guerra”. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: reelecciones teológicas*. Tradução de Teófilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.844. Não há muito detalhamento sobre o modo de agir em caso de se perder uma guerra justa, ou qualquer outro rumo que esta contenda venha a tomar. Isso se aplica de tal modo que para a almejada conquista da vitória ele abre várias exceções em seu *ius in bello*. Todos esses apontamentos fazem crer que na perspectiva simplificada do Mestre Dominicano, a guerra justa só termina com a vitória ou, como ele relata em algumas passagens, esta guerra pode tornar-se perpétua. A ausência de qualquer outro desdobramento no *ius post bellum* do Mestre Salmantino leva em consideração que um soberano não deve mover esse tipo de conflito se antes não tiver a convicção de que a vitória será alcançada.

²⁵⁶ *De iure belli*, q. 60: “Obtenida la victoria y terminada la guerra, conviene usar del triunfo con moderación y modestia cristianas y que el vencedor se considere como juez entre dos repúblicas, una ofendida y otra que perpetró la injuria, para que de esta manera profiera satisfacer la nación ofendida”. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: reelecciones teológicas*. Tradução de Teófilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.858.

ter cometido em busca do triunfo e punindo adequadamente os culpados diante das injúrias e males praticados antes e durante a guerra. Tanto a restituição como a satisfação aplicadas por Francisco de Vitoria estão dispostas na também na Ila Ile da *Suma Teológica* de Tomás de Aquino na questão 62 do tratado da justiça. Cujo, segundo o Aquinate, a restituição e a satisfação são punições diferentes por competirem a reparação de injustiças de naturezas diferentes, sendo a primeira correspondente à justiça comutativa e o segundo caso à injustiça propriamente²⁵⁷. Dado o modo como Mestre Salmantino utiliza os conceitos de restituição e satisfação sem qualquer descrição própria, conclui-se que a definição que ele utiliza para estes termos é a encontrada na questão 62 do tratado da justiça de Tomás de Aquino. Assim, tanto para o Aquinate como para Francisco de Vitoria a restituição tem como finalidade devolver aquilo que foi tomado em prejuízo de outrem, enquanto que a satisfação corresponde à pena exemplar de maior dimensão do que injúria praticada contra o outro como medida para que a ofensa seja completamente punida e compensada. Deste modo, a restituição e a satisfação são condições necessárias para que ao final do conflito da guerra justa se obtenha a paz justa e ambas as partes possam estabelecer relação pacífica mediante a dissolução de quaisquer injustiças que tenham sido cometidas antes e durante o confronto.

3.5.1 As partes envolvidas e a medida da justiça

O *ius post bellum* de Francisco de Vitoria defende a punição dos ímprobos²⁵⁸ como método de evitar que estes continuem causando mal aos bons e aos inocentes.

²⁵⁷ Na definição de Tomás de Aquino: “Uma é a desigualdade real, que às vezes, não implica injustiça, como no mútuo. Outra é a culpa da injustiça, que pode coexistir com a igualdade real; assim, como quando queremos aplicar a violência, mas, sem o conseguir. No primeiro caso, o remédio está na restituição, que restabelece a igualdade; para o que basta restituirmos a outrem tanto quanto lhe tiramos. Mas, no caso da culpa, o remédio está na pena, que deve ser infligida pelo juiz”. AQUINO, Santo Tomás de. *Suma Teológica: Ila. Ile – Questões 1-79*. Tradução de A. Correia. 2.ed. Caxias do Sul: Sulina, 1980, q.62, a.3, p.2524-2525.

²⁵⁸ Perenã aporta este exemplo no qual entraria facilmente a figura de Francisco I, a quem Vitoria fez duras críticas por não respeitar o Tratado de Madrid (1536), visto que de acordo com ele a palavra do príncipe deve ser inviolável: “*Si el vencido fue obligado a firmar las condiciones por un temor justo, hace de respetar la firma. Como el rey de Francia cuando estuvo preso, de suyo está obligado a respetar los pactos, aunque no hubiera mediado juramento; porque lo establecido con temor, mas no por razón del temor sino por razón de la injuria, se debe cumplir. Supuesta la justicia de aquella guerra ninguna injusticia se hizo al rey de Francia en prenderlo y ninguna obligación había de soltar-lo*”. VITORIA,

A penalização, para o Mestre Salmantino, é aplicada por direito natural e tem como finalidade através da força da autoridade dissuadir os malfeitores de suas práticas maléficas. Nessas circunstâncias, o príncipe estende a sua autoridade não somente aos seus súditos, como também aos estrangeiros, a fim de punir as injúrias praticadas por qualquer uma dessas partes. Logo, a penalidade²⁵⁹ tem função corretiva e preventiva, uma vez que através da sua aplicação faz justiça ao mal sofrido e introduz a segurança e a paz para os súditos que se sentem protegidos pelos seus rigores.

O equilíbrio entre o justo e a punição que será imposta contra os culpados não pode exceder as injúrias sofridas²⁶⁰. Não cabe, neste momento, castigos e práticas que ultrapassem o limite da culpa do vencido e nem humilhações que possam desvirtuar a instalação da paz. Aqui entra o critério de proporcionalidade entre a ofensa recebida e a punição aplicada, este parâmetro de justiça encontra-se em Aristóteles²⁶¹ e será adotado por Francisco de Vitoria como a medida do justo em toda a sua formulação de *ius post bellum*. Desta forma, assegura-se que o objetivo do vencedor, ao garantir sua vitória numa guerra justa, será mantido tal qual no momento em que decidiu movê-la em busca de justiça e paz.

Como juiz, o vencedor fica responsável por decidir quais punições serão impostas aos culpados, assim como a maneira que deverá ser feita a restituição dos custos empregados na guerra para a parte ofendida. Essas sanções e penalidades devem ter como propósito punir preferencialmente o soberano injurioso e todos os culpados pelo conflito armado. Estariam de fora, neste caso, os súditos que serviram como combatentes e agiram sob ordens de seus comandantes. O motivo, segundo Francisco de Vitoria, justifica-se pelo fato que “os súditos lutam de boa-fé pelos

Francisco de. *Relectio de iure belli o Paz dinámica: escuela espanhola de la paz (primeira generación 1526-1560)*. PEREÑA, Luciano et al (Edit.). Madrid: CSIC, 1981, p.49.

²⁵⁹ *De iure belli*, q. 19: “Y esto es preciso hacerlo así, pues la ignominia y el deshonor de la república no se borra con sólo poder en fuga a los enemigos, sino castigándolos además y afligiéndolos con la severidad de las penas. Porque el príncipe no sólo tiene obligación de defender lo intereses materiales, sino también el honor y la autoridad de la república”. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: reelecciones teológicas*. Tradução de Teófilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.829.

²⁶⁰ *De iure belli*, q. 60: “Pero, en cuanto sea posible, con el menor daño y perjuicio de la nación ofensora. Bastante es que sean castigados los culpables en lo que sea debido”. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: reelecciones teológicas*. Tradução de Teófilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.858.

²⁶¹ ARISTOTELES. *Ética a Nicómaco*. Traducción de A. Araujo e J. Marias. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2014, p.74.

príncipes”²⁶², de maneira que não é justo que sejam castigados “por um delírio qualquer dos reis”²⁶³.

3.5.2 O preço da guerra – A restituição

O preço de uma guerra envolve vidas e meios de produção, armas, veículos, e todos bens e patrimônios materiais que de alguma forma são empregados para proteger, nutrir, mover e abrigar um exército durante o conflito. Todos estes custos e mão-de-obra tornam-se despesas e perdas quando desviados do propósito habitual de servir a comunidade. A necessidade da alimentação, fortificação e logística das bases aliadas em uma zona de guerra onera e prejudica a administração de qualquer Estado. O desvio de recursos para fins bélicos, quando não lesa imediatamente a nação beligerante, impede que investimentos e melhorias sejam feitas em prol daquela sociedade. Por esse motivo, Francisco de Vitoria defende que é lícito aos justos “reaver todos os bens perdidos ou seu valor”²⁶⁴, e, por isso, cabe ao soberano que move a guerra justa cobrar de seus inimigos o ressarcimento de todo prejuízo causado pelo conflito no qual teve que tomar parte²⁶⁵.

O dever da restituição fica designado aos culpados pela guerra injusta, não devendo ser cobrado dos inocentes nem daqueles que lutaram por ignorância com relação à injustiça da guerra provocada, assim como cabe ao soberano justo pedir ressarcimento do que foi tomado. O argumento defendido por Vitoria é de que se cobre somente aqueles que se locupletaram da guerra de maneira vil e desonesta, desonerando os inocentes de pagar pelos crimes dos culpados. Porém, dado que nem sempre a cobrança de uma restituição de guerra é aceita de forma tranquila pela parte cobrada, cabe ao soberano reclamante medir se a segurança e tranquilidade do seu Estado vale o risco envolvido em reaver o bem pleiteado à força, mesmo que este

²⁶² *De iure belli*, q. 60. Cf. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: relecciones teológicas*. Tradução de Teofilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.858.

²⁶³ *De iure belli*, q. 60. Cf. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: relecciones teológicas*. Tradução de Teofilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.858.

²⁶⁴ *De iure belli*, q. 16. Cf. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: relecciones teológicas*. Tradução de Teofilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.826.

²⁶⁵ *De iure belli*, q. 17: “Luego el príncipe que hace la guerra puede reclamarlas y exigir las por medio de ella. Además, como antes se dijo, porque, cuando no se ve otro camino de recobrarlo, puede el particular apoderarse por sí mismo de lo que su deudor le debe”. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: relecciones teológicas*. Tradução de Teofilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.827.

bem seja a retomada de uma cidade invadida pelo inimigo. De acordo com a visão do Frei Dominicano, deve-se levar em conta o custo de vidas e recursos que possam ser empregados para reaver o controle da cidade perdida. Na opinião dele, para um soberano justo²⁶⁶, o bem-estar de sua comunidade é o que há de mais valioso, devendo ser colocado sempre como prioridade. Em contrapartida, caso seja viável a restituição do bem perdido à força, ou seja, sem dolo para a República injustiçada, pode o príncipe reclamante espoliar os agricultores e produtores do inimigo como forma de pagamento, mesmo que estes sejam inocentes. Essa proposição de Vitoria tem como referência o próprio Santo Agostinho, que considera que “o príncipe lesado pode exigir satisfação de todo e qualquer membro e parte da República”²⁶⁷ se o príncipe ofensor se recusar a pagar o que por direito lhe é devido. Todavia, o Mestre Salmantino adverte que ações como essa costumam ser dúbias porque favorecem o surgimento de crimes de roubo e outros males praticados contra inocentes.

Outra forma de reaver os danos perdidos é através da tomada das coisas conquistadas e adquiridas pelo justo durante a guerra. Deste modo, não havendo ressarcimento do príncipe inimigo, as coisas conquistadas servem de pagamento na medida em que elas forem equivalentes ao que por direito é reclamado²⁶⁸. Contudo, ressalta-se que uma guerra não deve ser movida com o objetivo de enriquecer ninguém, também não é justo que ao final da guerra se cobre além dos danos sofridos, e a equidade da medida fica a cargo do rei vencedor.

²⁶⁶ *De iure belli*, q. 33: “Porque – como arriba se ha dicho – las guerras deben hacerse para el bien común, y si para recobrar una ciudad es necesario que se sigan mayores males a república, tales como la devastación de otras muchas, grandes matanzas, la irritación de los príncipes y ocasiones de nuevas guerras con daño para la Iglesia, y además que con ello se diera a los paganos oportunidad para invadir y apoderarse de las tierras de los cristianos, en este caso no cabe duda que están obligados los príncipes a ceder de su derecho e abstenerse de hacer la guerra”. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: relecciones teológicas*. Tradução de Teofilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.839-840.

²⁶⁷ *De iure belli*, q. 40. Cf. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: relecciones teológicas*. Tradução de Teofilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.845-846.

²⁶⁸ *De iure belli*, q. 51: “Esto con razón restringe Silvestre hasta que, según la equidad, se haya dado suficiente satisfacción del daño y de las injurias”. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: relecciones teológicas*. Tradução de Teofilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.852.

3.5.3 Punição e satisfação da injúria

O objetivo principal do rei após uma guerra é a satisfação da injúria sofrida, uma vez que esta é a maneira pela qual a justiça se estabelece e a paz pode ser restaurada. Entretanto, mais difícil do que cobrar os danos materiais causados numa guerra é cobrar de maneira equânime as injúrias sofridas como forma de fazer justiça e não incorrer em uma nova injúria.

O ponto nevrálgico dessa discussão está fixado na medida exata da justiça, sendo que esta não incorra à falta ou excesso de punição aplicada ao outro. Fica a cargo do soberano decidir de que maneira ele quer que a injúria sofrida seja paga pelo inimigo, e, se caso for justo, até mesmo de forma material. O que Francisco de Vitoria defende é que a guerra não pode ser feita com objetivo de espoliar o inimigo. Como alternativa a satisfação da injúria pode ser cobrada através de multas²⁶⁹, tributos²⁷⁰ ou bens, como o reclamante preferir. A punição aplicada fica a cargo do príncipe ofendido, que age como juiz, e tem por direito de guerra a autoridade necessária para impor penalidades ao adversário.

Há também limites ao que um príncipe ofendido pode ou não exigir como satisfação das injúrias sofridas. Esses limites dos direitos da República ofendida estão imediatamente ligados ao direito natural de seus opositores. Por isso, de acordo com o Frei Dominicano, não cabe a um príncipe, por exemplo, destituir o príncipe inimigo substituindo-o por outro de sua escolha²⁷¹. Isso não é permitido em primeira instância porque fere diretamente o direito natural e divino que rege todos os povos. Tal atitude só seria lícita se a injúria praticada pelo príncipe ofensor excedesse qualquer outra possibilidade da sua satisfação. Vitoria orienta nessas condições²⁷² que se averigüe as causas de tal comportamento injurioso por parte do príncipe em casos em que pareça aceitável ou desejável o seu destronamento como pena para a satisfação da

²⁶⁹ *De iure belli*, q. 56: “Así, también un juez superior puede justamente castigar al autor de una ofensa privándole de una ciudad o un castillo. Luego también el príncipe ofendido podrá hacer lo mismo, ya que por derecho de guerra ha quedado como juez”. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: elecciones teológicas*. Tradução de Teófilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.855.

²⁷⁰ *De iure belli*, q. 57. Cf. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: elecciones teológicas*. Tradução de Teófilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.855.

²⁷¹ *De iure belli*, q. 58. Cf. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: elecciones teológicas*. Tradução de Teófilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.856.

²⁷² *De iure belli*, q. 59. Cf. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: elecciones teológicas*. Tradução de Teófilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.856-857.

injúria sofrida. Esta investigação tem como finalidade averiguar que tipo de consciência moral guia aquele Estado e se a injúria cometida é produto de falta de caráter ou ignorância daquilo que é justo e correto. Na interpretação vitoriana, estariam livres de punição aqueles que injuriaram por ignorância do que é uma causa justa. Isso porque um príncipe não pode punir ninguém sem culpa, e esta só pode ser atribuída através do reconhecimento do que qualifica uma ofensa ou dolo. Deste modo o limite da satisfação da injúria é a sua equidade cobrada somente do príncipe e demais culpados.

3.5.4 Pena de morte

As penalidades nem sempre se restringem às restituições de bens perdidos ou a satisfação material da injúria outrora deflagrada. O objetivo principal de uma guerra justa consiste em vingar as injúrias que a motivaram²⁷³. Neste sentido, a execução dos culpados, na leitura de Francisco de Vitoria, é um direito de guerra. Na interpretação vitoriana, a execução só é lícita se for investida contra os culpados, sendo esta a punição mais severa que um príncipe ofendido pode reclamar. A licitude da execução dos culpados, para ele, se justificaria, além do próprio *ius post bellum*, como medida preventiva em favor da paz e a segurança futura. O ponto controverso dessa questão é que o próprio Francisco de Vitoria defende que não se pune alguém por um crime que ainda não cometeu, porém, nessa classificação, ele inclui somente os inocentes. A diferença entre a execução de um inocente e a de um culpado por motivos de precaução é a que o primeiro até então não oferece um histórico de riscos ou injúrias, enquanto que o segundo oferece. Portanto, ao conferir a pena de morte a um culpado, o mandante não estaria incorrendo em injúria contra o quinto mandamento, que, como já foi exposto, proíbe somente a morte de inocentes.

A morte dos culpados é tratada por Francisco de Vitoria como um direito adquirido pela guerra, tendo um caráter de prerrogativa do príncipe justo, mas não de obrigação. Da mesma forma que aquilo que é permitido nem sempre é conveniente, cabe ao príncipe julgar se a pena de morte é equânime com a injúria sofrida por culpa

²⁷³ *De iure belli*, q. 46: “Se prueba, porque, como queda dicho, no sólo se ordena la guerra a recobrar las cosas, sino también a vengar la injuria. Por consiguiente, es lícito matar a los autores de ella”. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: reelecciones teológicas*. Tradução de Teófilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.848.

individual ou coletiva. Ele condena o extermínio de uma cidade delituosa como punição por seus crimes, já que tal medida vai contra a finalidade de guerra justa que é a paz. A vingança deve ter como meta a justa satisfação, não ultrapassando jamais os limites entre a justiça e a atrocidade²⁷⁴. Estariam, portanto, livres da pena de morte os soldados inimigos que lutarem de boa-fé a guerra injusta²⁷⁵. O ponto defendido pelo Dominicano é que, como não cabe aos súditos o julgamento sobre a justiça da guerra, estes são levados a ela conduzidos por seus soberanos que decidem movê-la. A culpa neste caso permanece sobre aqueles que ordenaram a guerra e não daqueles que a lutaram sob ordens dos comandantes. De maneira que executar todos os soldados da tropa inimiga pelo motivo de estes terem lutado contra os seus incorre no erro de estender a culpa para além dos culpados. Até que se prove o contrário, o soldado é apenas um executor de ordens e não um juiz de decisões, portanto eliminar todos os soldados inimigos está além da prerrogativa do príncipe ofendido, salvo em caso de comprovado o perigo iminente à paz.

Por fim, a pena de morte é uma prerrogativa do soberano ofendido sobre a parte ofensora, contudo, a sua aplicação deve ser orientada pelo direito das gentes não ultrapassando a equidade entre a injúria, os danos sofridos e a penalidade aplicada. Em outras palavras, é permitido matar por vingança e até mesmo por precaução os culpados dos delitos cometidos, mas jamais e em hipótese alguma com o fim da guerra a morte pode ser dada aos inocentes, mesmo entre os inimigos. A justa medida entre a penalidade e o crime sempre será calculada levando “em conta a injúria recebida dos inimigos, o dano causado e os outros delitos”²⁷⁶.

3.5.5 A paz ou a guerra perpétua

²⁷⁴ *De iure belli*, q. 47: “A este propósito dice Cicerón que <<hay que escarmentar a los que nos han causado algún daño, en cuanto la humanidad y la justicia lo permitan>>”. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: reelecciones teológicas*. Tradução de Teofilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.849.

²⁷⁵ *De iure belli*, q. 48: “De onde, aunque por una parte sea la guerra injusta, en la mayoría de los casos los soldados que vienen a ella y en ella pelean, defendiendo o atacando las ciudades, son inocentes por entrambas partes. Por lo cual, cuando ya han sido vencidos y fuera de peligro, creo que no se puede dar muerte ni a uno siquiera de ellos si se presume que han ido a la guerra de buena fe”. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: reelecciones teológicas*. Tradução de Teofilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.850.

²⁷⁶ *De iure belli*, q. 47. Cf. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: reelecciones teológicas*. Tradução de Teofilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.849.

O cenário em que Vitoria elabora sua *relecciones* tem como pano de fundo os conflitos espanhóis contra os ameríndios na América e contra os franceses e muçulmanos na Europa. Todas essas configurações foram sempre presentes nas considerações políticas ponderadas pelo Mestre Salmantino na elaboração de suas *relecciones*, seja para ilustrar um exemplo ou até mesmo como tema de uma questão.

Como foi amplamente demonstrado ao longo desta obra, a finalidade da guerra é a paz. Todos os autores aqui apresentados concordam que este é o objetivo perseguido ao longo de um conflito armado justo. No entanto, Francisco de Vitoria, mesmo admitindo e adotando a paz como finalidade última do conflito, não compreende que toda guerra justa consiga resultar neste objetivo se não houver por parte dos beligerantes ao final do conflito as intenções de: a vontade de paz para negociar justamente o acordo de rendição e paz; boa-fé para mantê-lo; e a valorização mútua da união e da boa convivência entre ambos e para o bem de todos²⁷⁷. A paz justa para Vitoria só pode ser garantida, além da intenção dos envolvidos, através da justa punição e satisfação das injúrias que causaram e surgiram ao longo do conflito. Para ele, fora dessa proposta, existe uma classe de injúrias, ainda que ele não as especifique, que são impossíveis de serem satisfeitas. Como exemplo da impossibilidade de paz, o Mestre Salmantino classifica que a guerra contra os pagãos muçulmanos entra na qualificação de guerra perpétua, visto que estes “nunca podem dar plena satisfação pelas injúrias e danos infligidos”²⁷⁸. Ou seja, o Mestre Salmantino entende que a guerra contra os muçulmanos pode até mesmo ser vencida, mas a paz justa não pode ser instaurada por que as injúrias praticadas por estes são impossíveis de serem satisfeitas, não importando a dimensão da penalidade exigida.

²⁷⁷ Conforme aponta Perenã. VITORIA, Francisco de. *Relectio de iure belli o Paz dinámica: escuela española de la paz (primeira generación 1526-1560)*. PEREÑA, Luciano et al (Edit.). Madrid: CSIC, 1981, p.52-63.

²⁷⁸ *De iure belli*, q. 42. Cf. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: relecciones teológicas*. Tradução de Teofilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.846. Pereña aponta outro motivo pelo qual Vitoria era radicalmente contrário qualquer relação cordial com muçulmanos em especial. Segundo Pereña Vitoria culpava os turcos por, na sua visão, causar a permanência dos conflitos entre a França de Francisco I e a Espanha de Carlos V. Para Vitoria, a insistência do acordo comercial entre franceses e turcos feria profundamente a unidade europeia ocidental e colocava em risco a segurança dos demais países frente as constantes tentativas de invasão muçulmana. VITORIA, Francisco de. *Relectio de iure belli o Paz dinámica: escuela española de la paz (primeira generación 1526-1560)*. PEREÑA, Luciano et al (Edit.). Madrid: CSIC, 1981, p.46-52.

A dúvida que permanece é que classe de injúrias poderiam ser consideradas como imperdoáveis? Dentro do período em que historicamente Vitoria se situa, o mesmo leva a crer que a maior injúria possível é aquela na qual conscientemente um príncipe e seu povo impedem a fé cristã e/ou ofendem a Deus. Por outro lado, como também já foi exposto na *ius ad bellum* vitoriana, a religião adversa não pode ser motivo de guerra justa²⁷⁹. A inclusão desta proposição tem como objetivo defender os ameríndios das guerras movidas contra eles pelos espanhóis justificados apenas na diversidade religiosa. O aspecto defendido por ele é de que os ameríndios não incorreriam em injúria contra Deus por desconhecer a Revelação e praticar uma religião diferente da cristã. Aqui aparece novamente o argumento da ignorância como fator de eliminação de culpa. Contudo, nas suas palavras, muçulmanos e judeus seriam “inimigos perpétuos da religião cristã”²⁸⁰. Os muçulmanos, sobretudo, são acusados por usurpar os territórios sagrados e ou dominados pela cristandade, e por proibirem por vezes de maneira violenta a evangelização cristã em seus domínios. O que talvez, Vitoria não percebeu é que os muçulmanos eram para a Espanha o mesmo tipo de ameaça que os espanhóis representavam para os ameríndios. Ou seja, eles eram colonizadores, expansionistas e tentavam impor a sua religião.

O ponto que permanece dúbio é porque ele considera que a guerra movida contra os muçulmanos e judeus seja perpétua, se por não ter em vista o fim das hostilidades, ou se por eles não reconhecerem conscientemente suas injúrias contra os cristãos. O fato é que, de acordo com Vitoria, após a rendição do inimigo e as aplicações das penalidades justas não há motivo para que não se estabeleça a paz entre as partes. Portanto, em algumas circunstâncias cabe ao soberano medir se a injúria sofrida vale todo o sacrifício de vidas e custos de uma guerra que pode se tornar perpétua. A satisfação da injúria sofrida é um direito da República ofendida, tal como é um dever do soberano zelar pelo bem-estar da humanidade em geral. Talvez a verdadeira medida de ponderação de um rei perante a iminência de uma guerra justa seja definir se “os fins justificam os meios”²⁸¹.

²⁷⁹ *De iure belli*, q. 10. Cf. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: relecciones teológicas*. Tradução de Teófilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.823.

²⁸⁰ *De Indis*, q. 23. Cf. VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: relecciones teológicas*. Tradução de Teófilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960, p.665.

²⁸¹ Essa expressão, embora Maquiavel nunca tenha escrito com essas palavras, foi alcinhada com o intuito de reduzir a seguinte ideia do autor: “Ademais, das ações de qualquer homem e mormente das ações de um príncipe (nenhum tribunal sendo competente para julgá-lo) consideramos simplesmente

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo da história da filosofia política, a guerra justa foi evocada como tentativa de justificar a necessidade do conflito armado para casos extremos, como uma tentativa de dar sentido e propósito para um mal terrível, que é a violência e a morte que a guerra gera, a fim de redirecioná-la para um fim nobre como a promoção da justiça e obtenção da paz.

A própria filosofia enquanto patrimônio cultural grego, tornou-se um espólio de guerra conquistado por Roma nas suas investidas militares. Foi através da violência que a filosofia se aproximou da guerra romana, mas esse relacionamento só se concretizou por meio da figura de Cícero. O filósofo Arpino foi também um importante personagem político da época, via a guerra desmedida como a grande causadora dos principais males aos quais Roma enfrentava naquele tempo. Tendo essas circunstâncias em vista, Cícero abstrai a guerra justa do *ius fetiale* romano, formalizando aquilo que compreende como uma causa justa de guerra através da defesa perante uma injúria, proclamando a paz como fim último da guerra.

Séculos depois, a queda de Roma provou-se inevitável e Agostinho de Hipona, assim como Cícero viu na guerra a fonte da ruína romana. Contudo, Roma não era mais uma inimiga para o cristianismo como outrora e a ameaça era muito maior do que a de seu antecessor. Agora, lado a lado, pagãos e cristãos precisavam se unir em nome da própria segurança nas linhas de batalha. Porém, ao contrário do caráter bélico dos pagãos romanos, os cristãos, tinham por doutrina a adoção da não-violência e a valorização do martírio como forma de santidade. Manifesta-se, então, o desafio de convencer esses cristãos de que a autodefesa não é contrária aos princípios da Fé e que eles enquanto seres humanos têm a obrigação de defender tanto a si mesmos quanto o próprio Estado. Desta forma, a concepção da guerra justa agostiniana tem como objetivo adaptar a guerra os preceitos religiosos e morais cristãos em nome da defesa da tranquilidade da paz.

A mesma guerra que levou Roma ao seu auge foi aquela que a conduziu à sua queda. Era tarde demais para mudar em poucos anos o que se construiu em séculos.

seus resultados". MACHIAVELLI, N. B. *O Príncipe*. Tradução de A. Caruccio-Caporale. Porto Alegre: L&PM, 2007, p.87.

Assim, o Império Romano do Ocidente caiu levando consigo suas estradas e isolando seus remanescentes em comunidades separadas. Dos escombros romanos, o cristianismo se fortalece tornando-se a instituição mais forte da Europa Medieval. Com as constantes ameaças e invasões bárbaras, e, mais tarde, muçulmanas, os cristãos tornaram-se reféns do medo. A cavalaria desponta como uma forma de defesa e um ideal de bravura, segurança e justiça. Iniciam-se as primeiras guerras santas e com elas as cruzadas e a reabertura das rotas comerciais. Anos mais tarde, as cruzadas tinham aberto muito mais do que estradas, e através delas foi possível resgatar o conhecimento e a filosofia que há muito estavam perdidos. Neste panorama, Tomás de Aquino desponta como destaque em sua produção intelectual, sobretudo aquela voltada para a interpretação de Aristóteles. Mas é em Agostinho que o Doutor Angélico vai buscar sua maior referência para sistematizar a guerra justa. O diferencial do Aquinate com relação aos seus antecessores está na compreensão da guerra justa como um ato também de caridade, no qual a verdadeira paz é a finalidade exclusiva da guerra justa.

No século XVI, com a expansão marítima, a descoberta do Novo Mundo, o início da sua colonização e a constante insegurança gerada pela instabilidade política da Europa, a guerra justa reaparece. Em meio à conjuntura de constante crise diplomática, Francisco de Vitoria desponta resgatando o ideal de moralidade da guerra através do *bellum iustum*, construindo uma doutrina própria de teologia política, a Escola de Salamanca. Neste contexto, o ideal de guerra justa é resgatado e reintroduzido junto com a retomada dos estudos de Tomás de Aquino e as referências de Agostinho.

Francisco de Vitoria, destaca-se por pensar a política internacional da Espanha de dentro para fora. Neste sentido, ele elabora a sua própria teoria de Estado relacionando-a intrinsecamente com o direito natural e dela derivando todo o seu dever para com os súditos. Apropria-se do *ius gentium* e do direito das gentes tomista, adaptando-os à nova realidade das relações internacionais do século XVI. Atualiza a categoria ser humano como portador de direitos independente de nacionalidade e traz uma nova condição para o conflito armado: a intervenção humanitária. Institucionaliza a guerra justa como a atividade militar voltada para a defesa do direito natural dos súditos, do direito das gentes dos estrangeiros, da promoção da justiça e para a obtenção da paz dos justos. Baseado no dever dos Estados em proteger o direito

natural, ele idealiza e esboça a formação de uma entidade internacional voltada para a defesa do direito das gentes, a “Sociedade das nações” (*totus orbis*).

Mais especificamente, no domínio da concepção da guerra justa, é o Mestre de Salamanca que oferece a versão mais completa da teoria, dentre todos autores citados, direcionada para os três tempos do conflito: o antes, o durante e o depois. Faz da sua obra *reletio De iure belli*, um manual voltado para a orientação dos bons soberanos e soldados perante a guerra. Utiliza o princípio do menor sacrifício dos direitos naturais dos seres humanos envolvidos num conflito como meio de quantificar a necessidade da guerra justa perante a injúria. Defende a guerra justa como dever dos estadistas e coloca sob a sua exclusiva responsabilidade o seu desenvolvimento e resolução. Compreende o soldado como um agente executivo sob a gerência de um comandante e elimina da sua responsabilidade de satisfazer a injúria praticada por seus reis. Consente dar a morte ao inimigo, desde que este seja um combatente adversário, ou para proteger do risco contra a morte de um inocente. Condena a aniquilação do oponente porque compreende que uma guerra com propósitos justos deve se guiar eticamente pelo respeito ao direito das gentes. Pondera a condição dos inocentes dentro de uma guerra, e defende a sua proteção perante inimigos em prol da defesa dos seus direitos reconhecidos. Trata de questões práticas de espólio e saque com realidade e defende estas ações como último recurso em caso de necessidade para vitória dos justos. Ao final da guerra, apresenta diretrizes para a correta restituição de danos e satisfação de injúria como meio de obtenção da paz justa, propondo a medida de que a pena não ultrapasse a perda ou ofensa recebida. Discorre sobre a licitude da pena de morte em determinadas condições, mas julga que o seu uso indiscriminado pode causar ressentimento e prejuízo a paz almejada. Ao final, aborda a possibilidade da guerra perpétua perante a inviabilidade do final do conflito mediante a falta de acordo das partes envolvidas.

Ao analisar minuciosamente o direito da guerra de Vitoria, encontramos também alguns pontos controversos em relação à própria defesa dos direitos naturais e dos direitos humanos como entendemos hoje, são eles: a defesa da escravidão de crianças e mulheres muçulmanas como alternativa à sua execução; a aceitação da morte de inocentes como efeito colateral de ataques aos inimigos; e a classificação da guerra contra os muçulmanos como perpétua, portanto, sem solução. Como um todo, estes pontos expõem uma visão da época em que o autor vivia. Um período

onde os muçulmanos ofereciam grande risco à segurança e à hegemonia cristã sendo por isso vistos como inimigos mortais. Assim como a aceitação da escravidão em certas condições embasada em interpretações da escravidão natural defendida por Aristóteles, retomadas naquele período. É interessante ver que o modo pelo qual o Mestre Salmantino via os muçulmanos na Europa era radicalmente diferente de como ele compreendia a situação dos ameríndios no Novo Mundo. A estes últimos ele reconhecia todos os direitos naturais e condenava a guerra movida contra eles e a escravidão ao qual eram impostos pelos espanhóis.

No âmbito político, Francisco de Vitoria atuou de maneira efetiva, conquistando tanto opositores quanto admiradores as suas ideias. Em alguns casos, ambas reações partiam da mesma pessoa, como por exemplo o imperador espanhol, Carlos V. Na universidade de Salamanca, Vitoria fez escola. Foi mestre e referência de autores que trabalharam a temática da guerra justa, como: Alfonso de Castro (1495-1558), Domingo de Soto (1494-1560), Diego de Covarrubias (1512-1577) e Domingo Bañez (1528-1604), todos dominicanos, assim como influenciou também os jesuítas Luis de Molina (1535-1600) e Francisco Suárez (1548-1617). Contudo, dado que o Mestre Salmantino foi o pioneiro na investigação a respeito dos temas de direito internacional, a sua obra não ficou limitada à universidade de Salamanca nem ao círculo católico. É possível encontrar referência e até mesmo reverência à obra deste autor nas obras sobre o direito da guerra do italiano Alberico Gentili (1552-1608) e do holandês Hugo Grocio (1583-1645), ambos protestantes. Isto comprova que a obra política de Vitoria, apesar de ter um forte teor católico, ultrapassa os limites da religião e alicerça uma nova vertente da filosofia do direito, fundando, juntamente com esses autores, o direito moderno internacional. De maneira prática, a “República dos direitos das gentes” (*totus orbis*) de Vitoria serviu de modelo para a criação da Organização das Nações Unidas (ONU), fundada em 1945, e a sua interpretação e defesa do direito das gentes serviu de inspiração para a formulação da Declaração Universal dos Direitos Humanos, em 1948.

No que diz respeito à atualidade, o tema da guerra justa torna-se auto evidente a partir de instabilidade política que assombra as relações internacionais através dos conflitos mal resolvidos, dos que estão em ocorrência e das constantes ameaças de novas guerras na impossibilidade da justa paz. Em situações como essas, emergem temas como a defesa dos direitos humanos e a retomada dos critérios da guerra justa,

para fins de autodefesa ou intervenção humanitária. Nestas circunstâncias a temática do *bellum iustum* aparece como alternativa de normatização da guerra e de responsabilização dos estadistas pelas consequências de suas ações diretas e indiretas. Trata-se não apenas da justificação da autodefesa perante inimigos ou em socorro dos inocentes, mas da guerra como o último instrumento para a defesa dos direitos humanos. Desde Cícero, a guerra foi vista como um meio de obtenção da paz. Entretanto, foi Tomás de Aquino que apontou que nem toda paz adquirida com a guerra é a paz verdadeira. A guerra justa, neste quesito, é o dispositivo de defesa não somente da paz, mas da proteção de direitos das gentes e punição dos culpados, ações essas sem as quais nenhuma paz verdadeira é possível.

Existe uma lacuna gigante entre o ideal da guerra justa tal como foi arquitetado por Francisco de Vitoria, e a interpretação prática dos atuais líderes mundiais acerca do direito da guerra. Nessas circunstâncias, muitas vezes, imbuídos de intenções escusas esses chefes de Estado declaram falsas guerras justas, sob o pretexto de defender os direitos humanos de seus cidadãos, quando, na realidade, outros interesses estão em jogo. Atualmente, temos a ONU, outras instituições e tribunais de guerra que julgam as intenções e as ações desses estadistas. Estas estruturas servem de garantia para a defesa dos direitos humanos, tal como órgãos fiscalizadores que determinam se uma guerra é justa e lutada de modo justo. Porém, nem todos seguem as orientações desses órgãos e muito pouco se consegue controlar de modo efetivo no que diz respeito a qualquer guerra. Como sequela desse comportamento vivemos uma crise humanitária com guerras longas, improdutivas do ponto de vista dos direitos pleiteados, prejudiciais para a vida daqueles que deveriam estar sendo defendidos, com refugiados completamente desassistidos e países destruídos, sem qualquer esperança de solução.

Concluindo, do ponto de vista ético e moral, rechaçar a guerra e declarar-se pacifista é algo simples quando se vive numa realidade segura em que os próprios direitos são sempre respeitados e reconhecidos, ou quando se calcula todos os prejuízos de vidas que ela custa. Contudo, infelizmente, nem todos os seres humanos vivem em condições dignas e têm seus direitos certificados e garantidos. Desta situação insurge a necessidade da defesa daqueles que precisam ser defendidos, sendo esse o propósito da guerra justa: defender os direitos humanos através da justa punição dos culpados. Por fim, antes de defender ou condenar a guerra justa é preciso

se questionar se aquilo que tomamos como paz é de fato, ou apenas trata-se da tranquilidade dos tiranos sobre o silêncio dos inocentes. Se for o segundo caso, vale a pena matar e morrer para defender algo tão abstrato e tão precioso como os direitos humanos e a justa paz? Se sim, essa posição demonstra que apesar de todas as suas agruras, ainda precisamos da guerra justa, ou como diriam os romanos: *Si vis pacem, para bellum* (se quer a paz, prepare-se para a guerra).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras dos autores principais

AGOSTÍN, San. *Carta 138*. Tradução de P. L. Osa. n.14. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/spagnolo/lettere/index2.htm>>. Acesso em: 20 jul. 2016.

_____. *Réplica a Fausto, el Maniqueo*. Traducción de P. L. Osa. Libro XXII, n.75. Disponível em: <http://www.augustinus.it/spagnolo/contro_fausto/index2.htm>. Acesso em: 20 jul. 2016.

AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus: contra os pagãos*. Parte II. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1990.

_____. *Confissões*. Tradução de J. Oliveira e A. Ambrósio de Pina. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. *O. "De excidio Vrbis" e outros sermões sobre a queda de Roma*. Tradução de C. M. Urbano. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.

AQUINO, Santo Tomás de. *Suma Teológica: Ila. Ite – Questões 1-79*. Tradução de A. Correia. 2.ed. Caxias do Sul: Sulina, 1980.

CÍCERO, Marco Túlio. *Da república*. PESSANHA, José Américo Motta (Org.). 3.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

_____. *Dos Deveres: texto integral*. Tradução de A. Marins. São Paulo: Martin Claret, 2007.

VITORIA, Francisco de. *La Justicia*. Traducción de Luis Frayle Delgado. Madrid: Tecnos, 2003.

_____. *La Ley*. Traducción de Luis Frayle Delgado. Madrid: Tecnos, 2009.

_____. *Obras de Francisco de Vitoria: relecciones teológicas*. Tradução de Teofilo Urdanoz, O. P. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1960.

_____. *Relectio De Indis; Carta Magna de los Indios: 450 aniversario, 1539-1989*. Traducción de PEREÑA, Luciano; BACIERO, C. (Org.). Madrid: CSIC, 1989.

_____. *Relectio de iure belli o Paz dinámica: escuela espanhola de la paz (primeira generación 1526-1560)*. PEREÑA, Luciano et al (Edit.). Madrid: CSIC, 1981.

_____. *Relecciones: sobre os Índios e sobre o poder civil*. ALEIXO, José Carlos Brandi (Org.). Brasília: Universidades Federal de Brasília, 2016.

_____. *Relecciones sobre los Índios y el derecho de guerra*. 3.ed. Madrid: Espasa-Calpe, 1975.

_____. *Sobre el homicidio*. Traducción de Luis Frayle Delgado. Salamanca: San Esteban, 2010.

_____. *Sobre el poder civil, sobre los Indios, sobre el derecho de la guerra*. Traducción de Luis Frayle Delgado. Madri: Tecnos, 1998.

Literatura Secundária

ALVARENGA, Maria Zélia et al. *Mitologia simbólica: estruturas da psique e regências míticas*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2007.

ALMEIDA, José Carlos Silva de. A Recepção da Filosofia Grega em Roma. In: POMPEU, Ana Maria César; SOUSA, Francisco Edi de Oliveira (Orgs). *Grécia e Roma no Universo de Augusto*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015.

AMON, Karl. Idade Média. In: LENZENWEGER, Josef. et al. *História da Igreja Católica*. Tradução de F. Stein. São Paulo: Loyola, 2006.

ARISTÓTELES. *A política*. Tradução de R. L. Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Ética a Nicómaco*. Traducción de A. Araujo e J. Marias. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2014.

BÁÑEZ, Domingo. *El derecho y la justicia: decisiones de iure et iustitia*. Traducción de Juan Cruz Cruz. Navarra: EUNSA, 2008.

BARNADAS, Josep. M. Igreja Católica na América Espanhola Colonial. In: BETHELL, Leslie. (Org.). *História da América Latina: América Latina Colonial*. v.1. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004.

BARNES, Jonathan. Just War. In: NORMAN, Kretzmann.; KENNY, Anthony.; PINBORG, Jan. (Org.). *The Cambridge history of later medieval philosophy: from the rediscovery of Aristotle to the disintegration of Scholasticism 1100-1600*. New York: Cambridge University Press, 1982.

BARROS, José D'Assunção. *Papas, Imperadores e Hereges na Idade Média*. Petrópolis: Vozes, 2012.

BERTELLONI, Francisco. Hacia la superación de la tolerância: los derechos de los índios en las reelecciones de Francisco de Vitoria. In: RIVAS, R. Peretó. (Org.). *Tolerancia: teoría y práctica en la Edad Media*. Actas del Coloquio de Mendoza

(15-18 de junio de 2011). Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2012.

BIBLIA SAGRADA. Centro Bíblico Católico. 31.ed. São Paulo: Ave Maria, 1981.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. *Violência e religião: três religiões em confronto e diálogo*. Rio de Janeiro: Loyola, 2002.

BOCH, Maria José Bravo. *La injuria verbal colectiva*. Madrid: Dykinson, 2007.

BOMFIM, Manoel. *A América latina: males de origem*. Rio de Janeiro: Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008.

BORGES, Pedro. Juan de Zumárraga. In: VAQUERO, Quintín Aldea; MARTINEZ, Tomás Marín.; VIVES, José. *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*. Madrid: CSIC, 1975.

BROWN, Peter. *Santo Agostinho: uma biografia*. Tradução de V. Ribeiro. 2.ed. Rio de Janeiro: Record, 2005.

BUARQUE, Cristovam. *A aventura da Universidade*. São Paulo: Unesp, 1994.

BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. Roma Aeterna. In: COSTA, Darc.; SILVA, Francisco Carlos Teixeira da. (Orgs.). *Mundo latino e mundialização*. Rio de Janeiro: Mauad, 2004.

CARVALHO, José Maurício de. *História da filosofia e tradições culturais: um diálogo com Joaquim de Carvalho*. Porto Alegre: Edipucrs, 2001.

CASTAÑEDA, Felipe. Sobre la posibilidad de la guerra justa entre fieles y paganos en Tomás de Aquino. *Revista de Estudios Sociales*, Bogotá, v.1, n.14, 2003, p.26-37.

COLÓN, Cristóbal. *Diario de a bordo*. ARRANZ, Luiz. (Edit.). Madrid: Historia 16, 1985.

CONCÍLIO DE TRENTO (1545-1563). *Contra as inovações doutrinárias dos protestantes*. Tradução de J. Sansão. Petrópolis: Vozes, 1953.

COSTA, Ricardo da.; SANTOS, Arnaldo Alexandre dos. O pensamento de Santo Tomás de Aquino (1225-1274): sobre a vida militar e as ordens militares de cavalaria. *Mirabilia Journal*, Barcelona, v.10, n.1, 2010, p.145-157.

CRUZ, Marcus. Virtudes romanas e valores cristãos: um estudo acerca da ética e da política na antiguidade tardia. In: De BONI, Luis Alberto. (Org.). *Idade Média: ética e política*. Porto Alegre: Edipucrs, 1996.

DE BONI, Luis Alberto. *Filosofia Medieval: textos*. Porto Alegre: Edipucrs, 2005.

DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS. Disponível em: <http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/por.pdf>. Acesso em: 30 jan. 2017.

DÍAZ, Bárbara. *El internacionalismo de Vitoria en la era de la globalización*. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005.

DIHN, Nguyen Quoc.; DAILLIER, Patrick.; PELLET, Alain. *Direito Internacional Público*. Tradução de V. M. Coelho. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.

DINSTEIN, Yoram. *Guerra, agressão e legítima defesa*. Tradução de Mauro Raposo de Mello. Barueri: Manole, 2004.

DONATO, Hernâni. *Histórias de usos e costumes do Brasil*. São Paulo: Melhoramentos, 2005.

DUBY, Georges. *The three orders: feudal society imagined*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

FLORI, Jean. *Guerra Santa, Yihad, Cruzada: violencia y religión en el Cristianismo y el Islam*. Tradução de R. G. P. Santaella. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2002.

FOXÉ, John. *O livro dos mártires*. Tradução de A. Pisetta. São Paulo: Mundo Cristão, 2013.

GASPAR, Mária del Carmen Rovira. *Francisco de Vitoria: España y América, el poder y el hombre*. México: Conocier para Decidir, 2004.

GETINO, Luis G. Alonso. *El maestro Francisco de Vitoria: su vida, su doctrina e influencia*. Madrid: Imprenta Católica, 1930.

GILSON, Etienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Tradução de Cristiano Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2006.

HEREDIA, Vicente Beltran de. *Francisco de Vitoria*. Barcelona: Labor, 1939.

HERNÁNDEZ, Ramón Martín. O. P. Significación histórica de Francisco de Vitoria. *Revista Ciencia Tomista*, Salamanca, Tomo 142, v.3, set./dez, 2015, p.359-388.

JAPIASSÚ, Hilton, MARCONDES, Danilo. *Dicionário básico de Filosofia*. 5.ed. Rio de Janeiro: ZAHAR, 2008, p.94.

JOSAPHAT, Frei Carlos. *Tomás de Aquino e a Nova Era do Espírito*. São Paulo: Loyola, 1998.

KLINGE, Germán Doig. *Direitos Humanos e ensinamento social da Igreja*. Tradução de J. A. Ceschin. São Paulo: Loyola, 1994.

LAS CASAS, Bartolomé de. *Único modo de atrair a todos os povos à verdadeira religião*. Tradução de Frei Carlos Josaphat. São Paulo: Paulus, 2005.

LE GOFF, Jacques. *A civilização do Ocidente Medieval*. v.1. Tradução de M. Ruas. Lisboa: Editorial Estampa, 1983.

LENZENWEGER, Josef. et al. *História da Igreja Católica*. Tradução de Fredericus Stein. São Paulo: Loyola, 2006.

LIBERA, Alain de. *A Filosofia Medieval*. Tradução de Nicolás. N. Campanário e Yvone Maria de Campos T. da Silva. São Paulo: Loyola, 1998.

LLORCA, Bernardino. S. I.; GARCIA-VILLOSLADA, Ricardo S. I.; MONTALBAN, F. J. S. I. *Historia de la Iglesia Católica III Edad Nueva: la Iglesia en la época del Renacimiento y de la Reforma Católica (1303-1648)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2010.

LOYN, Henry. R. *Dicionário de da Idade Média*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

MACHIAVELLI, Niccolò. B. *O príncipe*. Tradução de A. Caruccio-Caporale. Porto Alegre: L&PM, 2007.

MAGEE, Bryan. *História da Filosofia*. Tradução de M. Bagno. São Paulo: Loyola, 2001.

MARCONDES, Marilene Paula; TOLEDO, Ferreira de. O direito romano e seu contributo para a construção da Europa. In: OLIVEIRA, Francisco de. (Org.). *Gênese e a consolidação da ideia de Europa: o mundo romano*. v.3. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2005, p. 239-254.

MARCOS, D. Teodoro Andres. *Vitoria y Carlos V en la soberanía hispano-americana*. Salamanca: Salmantina, 1937.

MARKY, Thomas. *Curso elementar de direito romano*. 8.ed. São Paulo: Saraiva, 1995.

MATTHEWS, Gareth B. *Santo Agostinho: a vida e as ideias de um filósofo adiante de seu tempo*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.

MCBRIEN, Richard P. *Os papas de São Pedro a João Paulo II*. Tradução de Barbara T. Lambert. São Paulo: Loyola, 2000.

MÉNDEZ, Sergio Orlando Gómez. *Atlas de Historia de América*. Cuauhtémoc: Limusa, 2003.

MIRALLES, Ángela Aparisi. *Derecho a la paz y derecho a la guerra en Francisco de Vitoria*. Granada: Comares, 2007.

MOREIRA, Luiz Carlos Lopes; LECH, Marcelo Mendes. *Manual de direito internacional*. Canoas: Ed. ULBRA, 2004.

MOURA, Paulo Hamurábi Ferreira. *Os fundamentos ético-morais da paz no De Civitate Dei Santo Agostinho e sua contribuição para a atual construção da paz*. 2009. 229 f. Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Teologia, Rio de Janeiro, 2009.

NETTO, João Paixão; MACHADO, Alda da Anunciação. *Lexicon: Dicionário Teológico Enciclopédico*. São Paulo: Loyola, 2003.

OLIVEIRA, Francisco. Consequências da expansão romana. In: BRANDÃO, José Luis; OLIVEIRA, Francisco. (Coord.). *História de Roma Antiga: das origens à morte de César*. v.1. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2015.

OVIEDO, Fernández de. Información de Francisco de Xerez sobre el encuentro del dominico Vicente de Valverde con Atahualpa y sobre la prisión y la horca del inca por orden de Francisco Pizarro. In: SUESS, Paulo. (Org.). *La conquista espiritual de la América española: 200 documentos-siglos XVI*. Quito: Abya-Yala, 1992.

PANDO, Jesús Cordero. *Corpus hispanorum de pace: segunda serie. Francisco de Vitoria: relectio De potestate civili*. Madrid: CSIC, 2008.

PARKER, Geoffrey. *Historia de la Guerra*. Tradução de J. L. G. Aristu. Madrid: Akal, 2010.

PAULO III. *Bula Sublimis Deus*. Disponível em: <http://webs.advance.com.ar/pfernando/DocsIglLA/Paulo3_sublimis.html>. Acesso em: 6 dez. 2016.

PERROY, Édouard. *A Idade Média: o período da Europa Feudal, do Islã turco e da Ásia Mongólica (Séculos XI-XIII)*. Tradução de J. Guinsburg e V. Ramos. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.

PICH, Roberto Hofmeister. Dominium e ius: sobre a fundamentação dos direitos humanos segundo Francisco de Vitoria (1483–1546). *Teocomunicação*, v.42, 2012, p.376–401.

_____. Francisco de Vitoria, “direito de comunicação” e “hospitalidade”. In: BAVARESCO, Agemir.; LIMA, Francisco Jozivan. G. de; ASSAI, José H. de Sousa. (Eds.). *Estudos de filosofia social e política: justiça e reconhecimento*. Porto Alegre: Editora FI, 2015.

_____. Sobre a tolerância na Segunda Escolástica e na Escolástica Latino-Americana: um primeiro esboço. In: BAVARESCO, Agemir; LIMA, Francisco Jozivan. G. de (Org.). *Direito e justiça: Festschrift em homenagem a Thadeu Weber*. Porto Alegre: Editora Fi, 2016.

PLUTARCO. *Vidas paralelas: Demóstenes e Cícero*. Traducción de M. Várzeas. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.

PRAÇA, José Joaquim Lopes. *História da philosophia em Portugal nas suas relações com o movimento geral da philosophia*. v. 1. Coimbra: Imprensa Literaria, 1868.

RODRIGUEZ, Fernández Pedro. *Los dominicos en la primera evangelización de Mexico*. Salamanca: San Esteban, 1994.

ROSTOVTZEFF, Michel. *História de Roma*. Tradução de W. Dutra. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1961.

SANTOS, Ricardo José Marques. *O Edito de Milão: contexto, texto e pós-texto*. Maceió: EDUFAL, 2006.

SARANYANA, Josep-Ignasi. *A Filosofia Medieval: das origens patrísticas à escolástica barroca*. Tradução de F. Salles. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lulio, 2006.

_____. *Historia de la filosofia medieval*. 3.ed. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra, 1999.

_____. *La Filosofía Medieval: desde sus orígenes patrísticos hasta la escolástica barroca*. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra, 2003.

SEITENFUS, Ricardo (Org.). *Legislação internacional*. 2.ed. Barueri: Manole, 2009.

SEPÚLVEDA, Juan Ginés. de. *Demócrates Segundo: o de las causas de la guerra contra los indios*. 2.ed. Madrid: CSIC, 1984.

SILVA, Lucas Duarte. Os argumentos de Francisco de Vitoria contrários à teoria da escravidão natural. *Revista Razão e Fé*, Pelotas, v.15, n.2, jul./dez., 2013, p.57-76.

SOUSA, Rodrigo Franklin de. A legitimação da guerra no discurso ético e político de Santo Agostinho. *Ciências da Religião – História e Sociedade*, São Paulo, v.9, n.1, 2011, p.192-208.

STOCKMEIER, Peter; BAUER, Johannes. B. Perfil da Igreja no limiar da Idade Média. In: LENZENWEGER, Josef. et al. *História da Igreja Católica*. Tradução de F. Stein. São Paulo: Loyola, 2006.

STREFLING, Sérgio Ricardo. *Igreja e poder: plenitude do poder e soberania popular em Marsílio de Pádua*. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.

TRINDADE, Antonio Augusto Cançado. *A humanização do direito internacional*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

WALZER, Michael. *Guerras justas e injustas: uma argumentação moral com exemplos históricos*. Tradução de Waldéa Barcellos. São Paulo: Martins Fontes, 2003.