



Agemir Bavaresco • Francisco Jozivan Guedes de Lima (Orgs.)

# & Direito Justiça

Festschrift em homenagem a

*Thadeu  
Weber*





A escolha do título não foi aleatória, mas estrategicamente tencionada a captar o espírito da pesquisa e da docência do homenageado que de modo cuidadoso e percuciente tem se debruçado com excelência acerca de temas da Filosofia do Direito (Rechtsphilosophie), especialmente, aqueles concernentes ao contratualismo moderno de Hobbes, Locke, Rousseau e Kant, passando pelos estudos significativos acerca de Hegel, culminando com as investigações sobre as teorias da justiça contemporâneas mormente as de Rawls e Dworkin. Neste livro o leitor terá acesso a artigos resultantes de pesquisas de excelência na filosofia jurídica sobre pontos diversos concernentes ao direito e à justiça, tanto em seu viés de justificação normativa quanto em seu viés mais aplicado. Trata-se de um Festschrift perpassado por uma abrangência teórica e por uma seriedade científica constatáveis quando se observa a lista de autores e de suas contribuições: são docentes das áreas da Filosofia e do Direito de diversas universidades brasileiras, com experiências de estudos em instituições de renome no exterior, atuantes em graduações e pós-graduações stricto sensu, em sua maioria com longos anos de docência e pesquisa. Parabenizamos ao homenageado e o agradecemos pelos anos de colaboração nos estudos e pesquisas especialmente acerca da Filosofia do Direito; também devotamos nossos sinceros agradecimentos a cada autor que contribuiu com a devida excelência com o envio do seu artigo para este livro; e ao nobre leitor(a) e pesquisador(a) que venha a ter acesso a este material que ora disponibilizamos, desejamos que o mesmo possa auxiliá-lo(a) em suas pesquisas de um modo qualitativo.

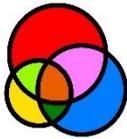


DIREITO & JUSTIÇA

---

*Festschrift em Homenagem a*

*Thadeu Weber*



Série

Filosofia & Interdisciplinaridade

*Comitê Editorial da*

- 
- **Aginaldo Cuoco Portugal**, UNB, Brasil
  - **Alexandre Franco Sá**, Universidade de Coimbra, Portugal
  - **Christian Iber**, Alemanha
  - **Claudio Goncalves de Almeida**, PUCRS, Brasil
  - **Cleide Calgareo**, UCS, Brasil
  - **Danilo Marcondes Souza Filho**, PUCRJ, Brasil
  - **Danilo Vaz C. R. M. Costa**, UNICAP/PE, Brasil
  - **Delamar José Volpato Dutra**, UFSC, Brasil
  - **Draiton Gonzaga de Souza**, PUCRS, Brasil
  - **Eduardo Luft**, PUCRS, Brasil
  - **Ernildo Jacob Stein**, PUCRS, Brasil
  - **Felipe de Matos Muller**, PUCRS, Brasil
  - **Jean-François Kervégan**, Université Paris I, França
  - **João F. Hobuss**, UFPEL, Brasil
  - **José Pinheiro Pertille**, UFRGS, Brasil
  - **Karl Heinz Efken**, UNICAP/PE, Brasil
  - **Konrad Utz**, UFC, Brasil
  - **Lauro Valentim Stoll Nardi**, UFRGS, Brasil
  - **Marcia Andrea Bühring**, PUCRS, Brasil
  - **Michael Quante**, Westfälische Wilhelms-Universität, Alemanha
  - **Migule Giusti**, PUC Lima, Peru
  - **Norman Roland Madarasz**, PUCRS, Brasil
  - **Nythamar H. F. de Oliveira Jr.**, PUCRS, Brasil
  - **Reynner Franco**, Universidade de Salamanca, Espanha
  - **Ricardo Timm de Souza**, PUCRS, Brasil
  - **Robert Bandom**, University of Pittsburgh, EUA
  - **Roberto Hofmeister Pich**, PUCRS, Brasil
  - **Tarcílio Ciotta**, UNIOESTE, Brasil
  - **Thadeu Weber**, PUCRS, Brasil



Agemir Bavaresco  
Francisco Jozivan Guedes de Lima  
(Orgs.)

# DIREITO & JUSTIÇA

---

*Festschrift em Homenagem a*

*Thadeu Weber*

*φ editora fi*

**Direção editorial:** Agemir Bavaresco

**Diagramação e capa:** Lucas Fontella Margoni

**A regra ortográfica usada foi prerrogativa de cada autor.**



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da Creative Commons 4.0

[https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt\\_BR](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)

Série Filosofia e Interdisciplinaridade - 44

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

BAVARESCO, Agemir; LIMA, Francisco Jozivan Guedes de (Orgs.).

Direito e Justiça: *Festschrift* em homenagem a Thadeu Weber. [recurso eletrônico] / Agemir Bavaresco; Francisco Jozivan Guedes de Lima (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016. 851 p.

ISBN - 978-85-5696-018-4

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Justiça. 2. Ética. 3. Direito. 4. Filosofia. 5. Festschrift. I. Título. II. Série

CDD-100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

# SOBRE A TOLERÂNCIA NA SEGUNDA ESCOLÁSTICA E NA ESCOLÁSTICA LATINO- AMERICANA: UM PRIMEIRO ESBOÇO

---

*Roberto Hofmeister Pich\**

## **Introdução: clarificações histórico-conceituais**

Dado que pretendo, neste estudo, apresentar aspectos “pré-modernos” do surgimento do conceito de “tolerância”, a saber, com acentos em suas ocasiões na escolástica barroca e moderna, parece-me apropriado fazer o esforço de oferecer uma definição provisória e prévia desse conceito central. Talvez o conceito, ao final, receba modificações em sua definição; certamente, o seu entendimento será alargado, bem como as suas áreas de aplicação. Seja como for, creio ser justo dizer que a noção ético-política pressuposta de “tolerância”, com que se quer e se pode aqui trabalhar (cf. os parágrafos seguintes), é antes moderna e contemporânea, e é provável que não se encontre no pensamento escolástico uma noção *equivalente* ou pelo menos com *as mesmas nuances*<sup>1</sup> – muito embora não se precise de mesmas palavras no intuito de discutir mesmos conceitos.

---

\* Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS. Doutor em Filosofia pelo Rheinische Friedrich Wilhelms Universität Bonn, Alemanha. Contato: [roberto.pich@pucrs.br](mailto:roberto.pich@pucrs.br)

<sup>1</sup> De todo modo, BEJCZY. *Tolerantia*. A Medieval Concept, pp. 365-384, procurou mostrar que foi na Idade Média que o conceito ganhou um significado especificamente social e político. Cf. também, sobre a

A palavra latina “tolerantia” estava originalmente ligada a algum tipo de virtude individual de “coragem”, “resistência”, “persistência”, “paciência”, expressando, sobretudo, a capacidade de suportar / tolerar males físicos e dor física, embora não desconectada de sofrimentos psicológicos como medos e receios – significados esses que se estendem explicitamente, no cristianismo primitivo e medieval, à experiência e à visão de mundo religiosa<sup>2</sup>. Talvez Agostinho tenha sido o primeiro pensador do Ocidente a ter vinculado *tolerantia* a um valor social positivo ou com a capacidade de conviver, em especial como instrumento de coesão social e de paz no que tange ao viver junto com grupos minoritários e classes discriminadas. De todo modo, a tolerância como valor, no uso de Agostinho, era claramente relativa, bastando ter em mente as suas atitudes acerca de donatistas e cismáticos e a eventual necessidade de forçar indivíduos à conversão ao credo cristão e ao ingresso na Igreja Católica como fim indubitavelmente bom, isto é, equivalente ao bem mais importante da salvação da alma<sup>3</sup>. Contudo, uma vez mais, o que se quer dizer com o referencial e quase implícito conceito “moderno” ou “contemporâneo” de tolerância, quando se faz uso dele hoje?

---

emergência do conceito e o seu ganho em importância na modernidade, SCHLÜTER und GRÖTKER. Toleranz, col. 1255-1258; HORTON. Toleration, pp. 429-430.

<sup>2</sup> Cf. MUÑOZ JIMENEZ – VILLARROEL FERNÁNDEZ – CRUZ TRUJILLO. El concepto *tolerantia* en los florilegios medievales, pp. 163-180 (em especial, 168-169, 179-180).

<sup>3</sup> Cf. as notas lexicais e históricas de STÖVE. Toleranz I. Kirchengeschichtlich, pp. 647-650, também sobre o conceito no Novo Testamento e na Igreja Antiga.

O conceito de tolerância tem usos religiosos, políticos, jurídicos e filosóficos<sup>4</sup>. Em geral, aceitar-se-ia que, em perspectiva histórica, atribui-se como conteúdos da tolerância, *primeiramente*, a “ausência de repressão” por tipos variados de violência com respeito a *opiniões* tidas como sendo *errôneas* ou simplesmente *falsas*, ou também o respeito a *comportamentos* tidos como errados ou opostos a valores de estado ou institucionais ou a valores partilhados por uma dada cultura ou sociedade. Aqui, “tolerância” se relaciona essencialmente com crenças religiosas, indicando o modo como a autoridade política ou a de grupos majoritários, embora professando uma dada tradição e crença religiosa, “tolera” e convive com opiniões e práticas religiosas diferentes. *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. Esse segundo e mais lato significado foi característico da tolerância no estado moderno, e há alguma concordância em que o uso moderno do conceito foi estabelecido por ocasião dos conflitos religiosos severos no continente europeu em face de divisões religiosas e formas diversas de Reformas Protestantes, nos séculos 16-17<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Para os próximos parágrafos eu me utilizo amplamente, e um tanto livremente, da excelente perspectiva histórica e conceitual do conceito oferecida por BARRETTO. Tolerância, pp. 819-823.

<sup>5</sup> Cf. BARRETTO, op. cit., p. 819. Cf. também ROSENAU. Toleranz II. Ethisch, p. 664; LECLER. *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme 1-2*, 1955; BUTTERFIELD. Tolerance in Early Modern Times, pp. 573-584; FIRPO (org.). *Il problema della tolleranza religiosa nell'età moderna, dalla Riforma protestante a Locke*, 1978; NEDERMAN and LAURSEN (eds.). *Difference and Dissentment. Theories of Tolerance in Medieval and Early Modern Europe*, 1996.

Diante disso, parece-me essencial dizer que pertence ao conceito determinar *objetos da tolerância*, aqueles que a pessoa ou a instituição “tolerante” aceita e com os quais convive: (i) diferentes visões e práticas *religiosas* tidas como objetiva e subjetivamente *erradas* ou *falsas*; (ii) diferentes opiniões e formas de comportar-se e viver, *não necessariamente religiosas*, tomadas como objetiva ou subjetivamente *erradas* ou *falsas*; (iii) meras pessoas ou meros sujeitos diferentes, tidos como em um dado estado ou uma dada condição defeituosa ou equivocada, que são basicamente tolerados em sua pura “diferença” substancial ou individual objetiva. Em todos esses casos, o item “tolerado” não supera o que se poderia chamar de “linha do inaceitável”, tal como um crime ou tal como alguma coisa abjeta ou imperdoável.

O primeiro aspecto da tolerância enfatizado – o *religioso* –, em que o que é tolerado é a diferença religiosa tomada como falsa ou errada, teve por certo uma importância particular no pensamento medieval e na história das religiões. Aqui, o desafio seria mostrar se um grupo religioso majoritário poderia tolerar um grupo religioso minoritário tido como estando em erro e, em especial, se o poder do estado identificado com um grupo religioso poderia tolerar grupos que não partilhassem visões oficiais de estado ou políticas sobre religião e verdade<sup>6</sup>. O segundo aspecto da tolerância – o sócio-político – foi historicamente uma consequência das Reformas Protestantes e designa o significado e a função propriamente política da tolerância. Aqui, a tolerância não era tanto usada em debates entre grupos reivindicando representar a verdadeira religião ou a ortodoxia teológica, mas na busca por soluções políticas para conflitos civis entre crentes discordantes (sobre interpretação bíblica e dogmática) de diferentes confissões

---

<sup>6</sup> Cf., por exemplo, CONDORELLI. *I fondamenti giuridici della tolleranza religiosa nell'elaborazione canonistica dei secoli XII-XIV*, 1960.

cristãs, que conviviam e estavam sob à mesma autoridade política<sup>7</sup>. É claro que ali onde um estado moderno tinha uma religião oficial, a discordância religiosa interna era tida como contestação política ao poder estabelecido. O resultado disso foram “guerras religiosas”.

A literatura moderna sobre a tolerância, que tem impacto forte sobre as visões atuais sobre o conceito, tinha no conflito armado devido à intolerância religiosa o seu pano-de-fundo. Esse é o contexto dos argumentos exemplares de John Locke (1632–1704) sobre a tolerância<sup>8</sup>. Seguindo o resumo feito por BARRETTO, Locke, (i) no seu “argumento ético”, afirmou que a *perseguição religiosa* seria uma violência que negava a caridade cristã; em oposição a isso, a tolerância deveria ser uma conclusão necessária do *dever ético (e prático)* da “caridade” ou da “fraternidade cristã”. Ademais, (ii) no seu “argumento político”, Locke afirmou que a tolerância seria, para qualquer estado, um mal menor; em oposição a isso, a perseguição religiosa seria prejudicial, visto que causaria desunião e dissidentes agrupados, fazendo de uma “divergência religiosa” uma “discordância política”. Acha-se implícita, aqui, a defesa da separação entre estado e religião, caindo a preferência religiosa na “consciência individual”. Afinal, como expõe Locke (iii) no seu “terceiro argumento”, a tolerância deveria ser desenvolvida porque, na religião, falando em termos da razão, os seres humanos têm somente “convicções subjetivas”: eles estão aquém de uma

---

<sup>7</sup> Cf. BARRETTO, op. cit., pp. 819-820.

<sup>8</sup> Cf. MICHAUD. *Locke*, pp. 48-51. Com efeito, o texto de fundamental influência foi *A Letter Concerning Toleration*, publicada em 1689. Escrita em latim, a *Epistola de tolerantia* foi preparada no inverno de 1685-1686. Cf. MILTON. *Locke's Life and Times*, p. 16.

<sup>9</sup> Cf. BARRETTO, op. cit., p. 820. O autor resume cada um dos três argumentos a partir das primeiras três (de um total de quatro) cartas que Locke escreveu sobre a tolerância.

verdade última a ser aceita por todos<sup>10</sup>. De fato, mesmo se as opiniões religiosas têm alguma justificação racional, elas não são *absolutamente* evidentes. Dado que elas não são estritamente justificáveis, não é possível afirmar racionalmente que são *erros* as opiniões desse tipo que são *divergentes*.

De grande importância para o desenvolvimento moderno de um conceito claro de tolerância foi a sua defesa como virtude humana por Pierre Bayle (1647–1706)<sup>11</sup>, no seu *Commentaire philosophique* (1686)<sup>12</sup>, que ligava, por primeiro, tolerância e liberdade intelectual. Deixando de lado a função da tolerância no que diz respeito a questões religiosas – que era ainda, mais tarde, a ênfase principal das teorias de Voltaire (1694–1778) acerca da tolerância contra o fanatismo religioso de católicos e protestantes e a tônica da sua cruzada em favor da utilidade pública e da vida civil<sup>13</sup> –, Bayle fez uma defesa racional da tolerância: ela deveria ser o resultado da razão prática e pertencia primariamente à filosofia moral. A aceitação de opiniões divergentes, sobre qualquer tema, expressaria um “valor positivo”, a ser estruturado *pela razão*, denotando tanto “sinceridade” na expressão de visões quanto abertura a novas ideias e à correção intelectual. O indivíduo deveria ter liberdade de professar as doutrinas que a sua consciência considerasse certas, o que equivaleria a um

---

<sup>10</sup> Id. *ibid.*

<sup>11</sup> Tendo o próprio Bayle, em diferentes momentos, professado o calvinismo e o catolicismo.

<sup>12</sup> SCHLÜTER und GRÖTKER. Toleranz, col. 1256, tratam do *Commentaire philosophique* como, junto com *A Letter on Toleration* de John Locke, a contribuição histórica e conceitualmente mais influente sobre a tolerância. Cf. também KILCULLEN. *Sincerity and Truth. Essays on Arnauld, Bayle, and Toleration*, 1988.

<sup>13</sup> Os textos fundamentais de Voltaire, sobre o tema, são *Traité sur la tolérance* (1763) e o artigo “Tolerance”, publicado no *Dictionnaire philosophique* (1764). Cf. BARRETO, *op. cit.*, p. 821.

direito de “liberdade de consciência”<sup>14</sup>. Com efeito, cabe dizer que a ideia da liberdade de consciência – até o limite de romper com determinadas leis tomadas como meios necessários para o bem comum da sociedade – como direito básico do indivíduo face ao estado e à igreja pertence ao Iluminismo, não aos pensadores da Primeira ou da Segunda Escolástica.

Naturalmente, a ideia de liberdade de consciência ajudou a evocar historicamente a liberdade e os direitos individuais em sociedades, e essas são as ideias centrais de estados constitucionais liberais. Associadas, então, as ideias de liberdade à liberdade de comércio ou mercado, tendo nisso um interesse público, entra-se no caminho para compreender a tolerância no pensamento político liberal. Em John Stuart Mill (1806–1873), sobretudo na sua obra clássica sobre o valor e o direito de liberdade na filosofia política – *On Liberty*, 1859 –, delineia-se a visão moderna e contemporânea de tolerância como ganho epistemológico<sup>15</sup>, dado que através da expressão de opiniões se chega à verdade e se confronta a falsidade com a verdade. A tolerância ganha uma dimensão política única, que envolve o cidadão que exerce e exige a tolerância na opinião pública, incluindo, nisso, visões sócio-políticas dissidentes. Assim, a tolerância é entendida como um valor e como uma virtude que ajudam a garantir a liberdade do indivíduo, resulta da e alimenta a sua autonomia. Tolerância religiosa, moral, política e social, isto é, face a comportamentos e opiniões nesses âmbitos, têm como único limite certa aceção da lei civil comum. Está aberto o caminho, pois, para o “pluralismo”<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> Id. *ibid.*, p. 820. Cf. também RICHARDS. *Toleration and the Struggle Against Prejudice*, pp. 128-135.

<sup>15</sup> Cf. MILL. *Sobre a liberdade*, p. 59-96; LAFER. Apresentação, pp. 18-25.

<sup>16</sup> Cf. BARRETO, *op. cit.*, p. 821-822.

Há ampla referência, na literatura, ao papel que o “princípio da tolerância”, de origem liberal, desempenha nas teorias políticas contemporâneas de autores como John Rawls (1921–2003) e Michael Walzer (1935–). O primeiro estruturou o papel da tolerância em sentido “político-institucional” nas sociedades democráticas liberais. Afinal, uma sociedade justa está fundada na estrita igualdade de “direitos civis” e de “liberdades” – com efeito, em um sentido deontológico de normatividade de defesa dos mesmos. Assim, é categórica a validade das expressões do “princípio da liberdade igual”, como a liberdade de consciência, e é mandatória a *tolerância* como resultado daquele princípio. Em sociedade plurais e multiculturais, o respeito incondicional ao princípio da liberdade acaba por requerer limites para a tolerância ou o que pode ser tolerado, uma vez que a intolerância fere dois princípios de justiça ou *fairness*, isto é, o “princípio de igual liberdade” e o “princípio da diferença”<sup>17</sup>. De todo modo, a implementação do princípio de tolerância é notoriamente difícil, uma vez que sociedades democráticas plurais e multiculturais têm justamente – ou: ainda assim – alto potencial para diferenças significativas em seus projetos e entendimentos políticos.

Michael Walzer enfocou os seus estudos na análise de tais dificuldades, em vários níveis de diferenças, e de quais práticas e acordos sociais podem ser construídos para a convivência pacífica<sup>18</sup>. Inequívoco parece ser que, em

---

<sup>17</sup> Id. *ibid.*, p. 822. Cf. RAWLS, John. *A Theory of Justice*, § 13 pp. 75-83; §§ 33-35 pp. 205-221.

<sup>18</sup> As tentativas feitas por Walzer de atingir o valor e a virtude da tolerância em sociedades contemporâneas complexas aparecem resumidos em cinco “regimes de tolerância” (todos eles pressupondo a prática da democracia): “impérios multinacionais”, “sociedades internacionais”, “confederações” (ou “consosiações”, “estados nacionais” (ou “estados-nações”) e “sociedades imigrantes”. Cf. WALZER. *Da tolerância*, pp. 21-49.

sociedades complexas, a tolerância deve (i) pressupor uma “igualdade complexa” (em especial, de liberdade de opinião e de consciência) e deve (ii) indicar, como “patamar mínimo” para a convivência pacífica, um valor de respeito – tanto ativo quanto passivo – dos acordos possibilitados nos termos do e sob o “estado democrático de direito”<sup>19</sup>. Naturalmente, é ingênuo pensar que as experiências de tolerância em sociedades democráticas liberais têm, hoje, a marca inequívoca do sucesso; a preparação e a disposição de indivíduos e grupos, em tais sociedades, para o valor de mente e caráter e tal virtude política que é a tolerância não podem ser simplesmente pressupostos, mas precisam ser discutidas, ensinadas e construídas<sup>20</sup>. O modo como o poder estatal e o sistema jurídico, nas democracias liberais, podem promover tal valor e tal virtude pode ser debatido e será, por certo, complexo, mas há consenso suficiente de que passa por políticas competentes de participação e inclusão<sup>21</sup>.

Encaminhando, agora, o restante do presente estudo para uma investigação do tema em autores da Segunda Escolástica, cabe lembrar que, no âmbito da filosofia na Idade Média, uma linha central de investigação sobre a tolerância é a prática de atos e o estabelecimento de medidas políticas e legais tolerantes com respeito a pessoas professando e praticando diferentes religiões, tais como pagãos, judeus e muçulmanos<sup>22</sup> – embora pouca tolerância (antes o contrário!) possa ser encontrada com respeito a

---

<sup>19</sup> Cf. BARRETTO, op. cit., p. 823.

<sup>20</sup> Esses tópicos são amplamente discutidos, seguindo uma análise de estudos de “casos complicados” e “questões práticas” nas sociedades complexas in: WALZER, op. cit., pp. 51-107.

<sup>21</sup> Cf. BARRETTO, op. cit., p. 823.

<sup>22</sup> Sobre isso, cf. os muitos estudos (exemplares) apresentados in: PERETÓ RIVAS, Rubén (org.). *Tolerancia: teoría y práctica en la Edad Media*, 2012.

“hereges” e “apóstatas”<sup>23</sup>. No quadro geral, a abordagem clássica de Tomás de Aquino sobre tais esferas de relacionamentos humanos – religiosos, sociais e políticos – foi fortemente pautada pelos ditames da ética da lei natural<sup>24</sup>. Por outro lado, encontra-se também uma literatura rica e instigante que, para além da normatividade moral e jurídico-política na base das relações dos cristãos com aqueles indivíduos e grupos diferentes em credo religioso, busca fazer uma apologia filosófico-teológica da superioridade da religião cristã, e ao assim fazer estimula, em algumas classes de pessoas – teólogos, filósofos e intelectuais em geral –, a familiaridade com ou o conhecimento mais detalhado de outras religiões e o debate racional sobre ideias e práticas da religião alheia<sup>25</sup>. Embora não seja fácil classificar isso como uma prática de tolerância, pode-se ver, ali, uma prática de respeito e de encontro de ideias, em que, em geral, a fé cristã assume a sua reivindicação universal de verdade e a validade universal de sua forma de reivindicação de verdade (a saber, a revelação definitiva de Deus em Jesus Cristo), considerando os outros participantes no debate como representantes de ideias e práticas falsas. Se isso não é, estritamente, uma prática de tolerância, isso por certo tem o efeito de estimular a mesma ou a convivência com o

---

<sup>23</sup> Ali onde a entidade política em que as pessoas vivem não faz nenhuma separação clara entre igreja e estado ou poder político secular – como, por exemplo, estados cristãos –, os erros religiosos (como a heresia) são passíveis de ser interpretados como crimes civis.

<sup>24</sup> Cf. THOMAS DE AQUINO. *Summa theologiae*, IIaIIae q. 10-12.

<sup>25</sup> A natureza desse programa de tolerância foi explorada por mim em estudos sobre apologética e debate com outras religiões na obra de João Duns Scotus; cf. PICH. Duns Scotus sobre a credibilidade das doutrinas contidas nas Escrituras, pp. 125-155; IDEM. Scotus on the Credibility of the Holy Scripture, pp. 469-490; IDEM. A Conflict of Reason: Scotus’s Appraisal of Christianity and Judgement of Other Religions, pp. 143-168.

diferente, por criar um espaço de discussão e debate focado no conhecimento mútuo e na crítica bem refletida.

Nos séculos 16-17, os pensadores escolásticos barrocos ou modernos enfrentarão desafios muito diferentes com respeito à virtude da tolerância: tanto severa divergência *religiosa* quanto radicais novas formas de *vida social e política* do ser humano. Especialmente na assim chamada “Escola de Salamanca”<sup>26</sup>, vê-se uma nova abordagem de antigas ideias em favor da “tolerância” e da “intolerância”, bem como uma base moral e legal para a convivência com povos radicalmente diferentes e recentemente “descobertos”. Para entender isso, não há começo melhor do que explorar as exposições chave que podem ser encontradas nos tratados controversos de Francisco de Vitoria (ca. 1483–1546). Desdobramentos dos conceitos acima na Segunda Escolástica e na Escolástica Colonial dependem ou se referem francamente às ideias de Vitoria. No escopo deste estudo, dois casos serão trazidos, para ilustrar limites e fundamentações.

## **1. Segunda Escolástica e tolerância: o caso de Francisco de Vitoria**

Ainda que eu não tenha sido capaz de achar qualquer uso direto da palavra “tolerância” (*tolerantia*) nos *opera* de Vitoria, encontro, com efeito, tratativas articuladas de três áreas fundamentais de qualquer programa de pesquisa sobre o tema, a saber, (a) até que ponto diferenças em visões e práticas religiosas podem ser mutuamente aceitas por pessoas coexistindo, (b) quais princípios podem ser

---

<sup>26</sup> Acerca das características teóricas e mesmo da repercussão dessa escola na reflexão sobre a ética e a política da conquista e vida social nas “colônias”, cf., por exemplo, PEREÑA. *Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca. La ética en la conquista de América*, 1984; RUIZ. *Francisco de Vitoria e os direitos dos índios americanos*, pp. 73-120.

formulados no intuito de respeitar os seres humanos em termos de reconhecimento de um mesmo *status* de humanidade, tanto universal quanto baseado na lei, e finalmente (c) quais princípios podem ser formulados no intuito de pessoas, diferentes em religião e constituição política, serem capazes de viver juntas pacificamente, na perspectiva de relações públicas “internacionais”. De fato, nessas áreas de reivindicação de tolerância Vitoria explicitamente testou modelos medievais (sobretudo tomistas) de pensamento. Os materiais primários a serem analisados são os tratados de Vitoria escritos em 1538/1539 (A) sobre a alegação jurídica em favor da conquista do Novo Mundo e (B) sobre os argumentos filosóficos da justificação de um “conflito bélico” ou “guerra” – quero dizer as obras (A) *De indis recenter inventis relectio prior* e (B) *De indis recenter inventis relectio posterior*.

Muito curiosamente, os mesmos argumentos discutidos na Primeira Parte da sua *Relectio prior* sobre a pergunta se os indígenas tinham, antes da chegada dos espanhóis, um “domínio” (*dominium*) sobre os seus bens e possessões pode ser perfeitamente caracterizada como argumentos respectivos à *tolerância* com respeito a diferenças em religião e em desenvolvimento histórico-cultural. Afinal, nem mesmo é relevante discutir um problema de legitimidade na conquista se os habitantes aborígenes não tivessem *de iure* uma “alegação [jurídica, *titulus*] de domínio”. Se essa condição jurídica não é reconhecida aos povos indígenas dos territórios descobertos, então deve valer para eles uma de três possíveis razões por que pessoas têm negada uma alegação de *dominium*: (a) ou por causa dos seus pecados (mortais)<sup>27</sup>; (b) ou por causa da sua infidelidade religiosa<sup>28</sup>;

---

<sup>27</sup> Cf. FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, nn. 5-6, pp. 651-655.

<sup>28</sup> Id. *ibid.*, nn. 7-19, pp. 655-660; PICH. Scotus sobre a autoridade política e a conversão forçada dos judeus: exposição do problema e notas

(c) ou por causa do seus status de *idiotia*, isto é, porque têm tal lacuna em razão que devem ser vistos como escravos naturais na definição aristotélica<sup>29</sup>.

A tese de que (a) pecadores ou pessoas vivendo em pecado mortal não têm domínio civil era, alegadamente, proposta pelos “Valdenses”<sup>30</sup> e também por John Wyclif (*ca.* 1330–1384)<sup>31</sup> e por Richard FitzRalph (*ca.* 1300–1360). Não há nenhuma dúvida de que domínio se origina da autoridade divina. A tese inicial, contudo, consiste em afirmar que o domínio é fundado na imagem de Deus, essa imagem está severamente prejudicada por causa do pecado, e o pecador mortal não pode ser senhor de possessões. Porque eles viviam, como todo ser humano sem o batismo e a fé, em pecado mortal, os “bárbaros” também não poderiam alegar legitimamente domínio sobre quaisquer coisas<sup>32</sup>. Contra isso, Vitoria argumenta em favor da seguinte sentença: “o pecado mortal não impede o domínio civil e o verdadeiro domínio”<sup>33</sup>. Ao menos sete argumentos sustentam a

---

sobre a recepção do argumento scotista em Francisco de Vitoria, pp. 151-158.

<sup>29</sup> Cf. FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, nn. 7-19, pp. 655-660. Cf. também BRUGNERA. *A escravidão em Aristóteles*, 1998; TOSI. Aristóteles e os índios: a recepção da teoria aristotélica da escravidão natural entre a Idade Média Tardia e a Idade Moderna, pp. 761-775; PICH. *Dominium e ius*: sobre a fundamentação dos direitos humanos segundo Francisco de Vitoria (1483–1546), pp. 376-401.

<sup>30</sup> Sobre os valdenses, cf., por exemplo, TOURN. *I valdesi: identità e storia*, 2003.

<sup>31</sup> Sobre o pensamento político de Wyclif, cf. MIETHKE. A teoria política de João Wyclif, pp. 140ss.

<sup>32</sup> Cf. FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, pp. 652-653.

<sup>33</sup> Id. *ibid.*, p. 653: “Sed contra hanc sententiam ponitur propositio: *Peccatum mortale non impedit dominium civile et verum dominium*”.

sentença, entre eles: (i) se o pecador não tem nenhum domínio, então ele também não tem nenhum domínio natural; o conseqüente é falso, portanto também o (primeiro) antecedente é falso; (iii) domínio é fundado na imagem de Deus, e o ser humano é a imagem de Deus através das suas “*potentias racionales*”, uma condição original que ele não perde e não pode perder em função da condição de pecado mortal<sup>34</sup>.

E o que dizer sobre a tese de que (b) a infidelidade ou o estado inicial de simplesmente não partilhar da fé cristã, em sentido amplo, retira ou impede o *dominium*? Seguindo a Tomás de Aquino<sup>35</sup>, Vitoria nos informa que ele não acredita que a infidelidade possa ser um impedimento ao verdadeiro domínio sobre qualquer coisa<sup>36</sup>. O argumento ou a razão mais importante, aqui, é que a infidelidade não destrói nem a lei natural nem a lei humana positiva; mas, domínios são ou de lei natural ou de lei humana positiva; portanto, eles não são perdidos por causa da ausência da fé<sup>37</sup>. A conclusão, que tinha sido anteriormente confirmada por Tommaso de Vio (Cardeal) Caietano O.P. (1469–1534), é, pois, a seguinte: “Nem por causa dos pecados mortais nem por causa do pecado da infidelidade os bárbaros estão impedidos de serem verdadeiros donos, tanto pública quanto privadamente, nem estão os cristãos autorizados através desse título [= dessa

---

<sup>34</sup> Ibid., pp. 654-655.

<sup>35</sup> Cf., em especial, THOMAS DE AQUINO. *Summa theologiae*, IIaIIae q. 10 a. 10-12.

<sup>36</sup> Sobre a infidelidade como título ilegítimo de conquista, cf. também PICH. Scotus sobre a autoridade política e a conversão forçada dos judeus: exposição do problema e notas sobre a recepção do argumento scotista em Francisco de Vitoria, p. 135-162.

<sup>37</sup> Cf. FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, p. 656.

alegação jurídica] a ocupar as suas possessões e terras”<sup>38</sup>. Com a exceção de apóstatas e hereges que se acham dentro de um estado cristão, vivendo sob uma lei civil que tem jurisdição também sobre questões religiosas, e na ausência de qualquer *iniuria* política, as razões anteriormente mencionadas são válidas para as relações com os judeus, os sarracenos ou muçulmanos e toda outra etnia ou grupo cultural-religioso<sup>39</sup>.

Cabe voltar agora, e brevemente, à tese (c) da falta em racionalidade como uma razão para negar domínio. Vitória resiste a um argumento definitivo, que filosoficamente foi invocado pela primeira vez por John Mair (1467–1550)<sup>40</sup> no começo do século 16<sup>41</sup>, a saber, que os novos “bárbaros” eram *servi* e, portanto, não tinham nenhum domínio (*dominium*) em absoluto<sup>42</sup>. Creio que a atribuição de “deficiência em razão” poderia ser tomada como o motivo mais radical de uma forma de intolerância civil com respeito aos seres humanos nos séculos 16–18. Ainda que o tópico pareça estar muito distante das configurações políticas de hoje, as razões para rejeitar ou

---

<sup>38</sup> Id. *ibid.*, p. 660: “Ex omnibus his sequitur conclusio: *Quod barbari nec propter peccata alia mortalia, nec propter peccatum infidelitatis impediuntur quin sint ver idomini, tam publice quam privatim. Nec hoc titulo possunt a christianis occupari bona et terrae illorum, ut late et eleganter deducit Caietanus 2.2 q. 66 a. 8*”.

<sup>39</sup> Como contexto dessas teses, cf. também THOMAS DE AQUINO. *Summa theologiae*, IIaIIae q. 11-12.

<sup>40</sup> Cf. sobre isso BEUCHOT. El primer planteamiento teológico-jurídico sobre la conquista de América: John Mair, pp. 213-230.

<sup>41</sup> Reintroduzindo um ponto controverso do pensamento político de Aristóteles que permanecera latente por séculos. Cf. HANKE. *Aristóteles e os índios americanos*, pp. 15-46; TOSI. Aristóteles e os índios: a recepção da teoria aristotélica da escravidão natural entre a Idade Média Tardia e a Idade Moderna, pp. 768-775 (761-775).

<sup>42</sup> Cf. FRANCISCO DE VITÓRIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, pp. 650-651.

aceitar a escravidão na escolástica moderna são interessantes e complexas. Com a “deficiência” dos “bárbaros”, Vitoria tinha literalmente em vista a ideia de que os indígenas não eram nem poderiam ser possuidores de qualquer coisa porque eram “tolos e retardados” (*insensati vel amentes*). Implícita, aqui, está a pergunta se, no intuito de alguém ser capaz de ter domínio, é requerido *o uso da razão*. Contra uma tese do teólogo alemão Conrad Summerhart (1455–1502), a saber, de que também as criaturas irracionais tinham domínio, porque o domínio é o direito de fazer uso de uma coisa para o seu próprio benefício, Vitoria<sup>43</sup>, ao mencionar outra tese do próprio Summerhart, de que “domínio é direito” (*dominium est ius*), desenvolve o ponto axiomático de que o direito pressupõe “racionalidade” ou posse de “potências racionais”. Em outras palavras, o direito pressupõe as potências da razão e da vontade, de acordo com as quais uma criatura é ou não é possadora das suas ações. Francisco de Vitoria invoca Tomás de Aquino, no intuito de enfatizar que alguém é dono das suas ações se tem o poder de escolher isso ou aquilo, quando é, pois, capaz de escolher ou decidir<sup>44</sup>: tal pessoa é, então, “dona” ou “senhora” de si. Se ela não é “regente” de si mesma, não há nenhum sentido evidente em que ela é dona de alguma coisa ou tem um direito de fazer uso de alguma coisa<sup>45</sup>.

---

<sup>43</sup> Id. *ibid.*, pp. 661-662.

<sup>44</sup> Sobre as teses tomasianas de fundo, cf., entre outras passagens, THOMAS DE AQUINO. *Summa theologiae*, IaIIae q. 1 (“Utrum homini conveniat agere propter finem”) a. 1-2; q. 6 (“De voluntario et involuntario”) a. 2 (“Utrum voluntarium inveniatur in animalibus brutis”).

<sup>45</sup> Cf. FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, p. 662: “Et confirmatur propositio auctoritate Sancti Thomae 1.2 q. 1 a. 1 et 2 et q. 6 a. 2 et 1 *Contra Gentiles* c. 100, sola creatura rationalis habet dominium sui actus quia, ut ipse etiam dicit 1 q. 82 a. 1 ad 3, “per hoc aliquis est dominus suorum actuum quia potest hoc vel illud eligere”. Unde etiam ut *ibidem* dicit: appetitus circa ultimum finem non sumus

Que o status humano de uma entidade é baseado em sua posse relevante – seja virtual ou atual – de “potências racionais”, a razão por que ela possui *por condição natural* domínio e direito, essa é uma *premissa filosófica* que Vitoria nunca abandona. A premissa teológica análoga é que essas entidades são aquelas que Deus fez à Sua imagem<sup>46</sup>. Em certas passagens, Vitoria chega perto, com efeito, de ver naquela condição uma base objetiva para uma atribuição de *dignidade intrínseca*<sup>47</sup>. Como isso se aplica à visão de Vitoria sobre os indígenas? E como isso se relaciona com uma abordagem de tolerância? Essencialmente, Vitoria propõe mostrar que os seres humanos no Novo Mundo não são *amentes* ou perpetuamente deficientes em posse da razão<sup>48</sup>. A interpretação correta de Vitoria parece ser que ele não aceita que *uma deficiência permanente* de razão seja uma tese convincente sobre qualquer ser humano – excetuando-se algumas deformidades circunstanciais na natureza, e pressupondo-se que o Mestre Dominicano de fato crê que os indígenas são “bárbaros” no sentido de estarem em um estágio “subdesenvolvido” de civilização, o que equivale a um juízo *cultural*.

---

domini. Si ergo bruta non habent dominium suorum actuum, ergo nec aliarum rerum”.

<sup>46</sup> Id. *ibid.*, p. 663: “Item diximus quod fundamentum domini est imago Dei, quae adhuc est in pueris, (...)”.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 664: “Nec est idem de creatura irrationali, quia puer non est propter alium sed propter se, sicut est brutum”. A passagem lembra fortemente o reino objetivo dos fins ou do ser humano *qua* “natureza racional” como um fim em si mesmo, tal como se lê em uma das formulações do assim chamado “princípio objetivo da vontade” ou, simplesmente, “imperativo categórico”; cf. KANT. *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, p. 60ss.

<sup>48</sup> Cf. FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, p. 664: “Sed de amentibus quid? Dico de perpetuo amentibus nec habent, nec est spes habituros usum rationis”.

*Primeiramente*, no caso de existirem entes tais como os escravos naturais de Aristóteles, os novos bárbaros, dadas as evidências, não estão entre eles. Na base de relatos de seus confrades, Vitoria conclui que os bárbaros fazem uso da razão – afinal, há uma ordem racional na sua vida, tais como cidades, casamentos, magistrados, senhores, mercados, religião, etc.<sup>49</sup>. *Em segundo lugar*, se na espécie humana a razão é o aspecto essencial constitutivo, dever-se-ia defender a tese de que, no que é necessário para uma espécie, a natureza normalmente não é defeituosa; a natureza não é defeituosa ou faltante para a espécie naquilo que é constitutivo dela essencialmente – poder-se-ia encontrar defeito na espécie natural, mas não um defeito natural na espécie. Vitoria, pois, não mostra confiança na tese de que existem *amentes* estritos e permanentes e escravos como um fato natural. Nenhum ser humano é em princípio incapaz de adquirir fé e de receber salvação; sobre os “bárbaros”, é muito mais razoável dizer que eles são, enquanto “estúpidos e rudes”, tal como pessoas sem educação boa ou apropriada, assim como rudes espanhóis que alguém encontra no interior<sup>50</sup>. Vitoria defende a visão de que todos os seres humanos devem ser

---

<sup>49</sup> Id. *ibid.*, p. 664: “Probatur. Quia secundum rei veritatem non sunt amentes, sed habent pro suo modo usum rationis. Patet, quia habent ordinem aliquem in suis rebus, [...]”. Cf. também PAGDEN. Vitoria, Francisco de (*c.* 1486-1546), p. 644 (pp. 643-645).

<sup>50</sup> Cf. FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, pp. 664-665: “Item Deus et natura non deficiunt in necessariis pro magna parte speciei. Praecipuum autem in homine est ratio et frustra est potentia quae non reducitur ad actum. [...] Unde quod videantur tam insensati et hebetes, puto maxima ex parte venire ex mala et barbara educatione, cum etiam apud nos videamus multos rusticorum parum differentes a brutis animantibus”. Sobre isso, cf. também TOSI. The Theological Roots of Subjective Rights: *dominium, ius* and *potestas* in the Debate on the Indian Question, pp. 125-154; IDEM. Raízes teológicas dos direitos subjetivos modernos: o conceito de *dominium* no debate sobre a questão indígena no séc. XVI, pp. 42-56.

reconhecidos como tais com *uma dignidade fundamental, partilhada universalmente e igualmente pela natureza*; isto é, o indivíduo humano é ou pode ser um sujeito autodeterminado, que se encontra no horizonte *da retidão e da lei*.

## 2. A tolerância da convivência

Quero agora explorar a tese de que Vitoria ofereceria, na Parte Terceira da sua *Relectio prior* (1538–1539), o que considero ser um relato especial da tolerância na convivência ou mesmo *como* convivência *lato sensu*, relato esse que vem a ser influente na escolástica moderna, na filosofia moderna e mesmo hoje. O que tenho em mente é a proposta de Francisco de Vitoria de regras racionais da convivência de indivíduos e de povos ou de indivíduos e de grupos, à medida que são considerados pertencentes a diferentes nações ou países e vivem em um mundo em que os encontros concretos e as relações concretas, em escala internacional, acontecem ou certamente acontecerão. De fato, e novamente, Vitoria está lidando na Parte Terceira da sua *Relectio prior* com “alegações jurídicas” (*titulus*) respectivas à da conquista pelos espanhóis. Mas, o que está em debate, agora, é a tentativa de normatizar relações internacionais: propor princípios que levam em consideração relações entre indivíduos e povos na perspectiva de uma “república do mundo inteiro” (*res publica totius orbis*)<sup>51</sup>, uma razão por que – muito apropriadamente – Vitoria veio a ser chamado de “Pai do direito internacional”<sup>52</sup>.

---

<sup>51</sup> Sobre o concepção de Vitoria do “totus orbis”, cf., por exemplo, FAZIO. *Due rivoluzionari: Francisco de Vitoria e Jean-Jacques Rousseau*, pp. 63-98; FAZIO y MERCADO CEPEDA. Las dimensiones política y jurídica del *totus orbis* en Francisco de Vitoria, pp. 205-215.

<sup>52</sup> Cf. sobre isso, por exemplo, THUMFART. *Begründung der globalpolitischen Philosophie. Zu Francisco de Vitorias „relectio de indis recenter*

Na Parte Terceira da *Relectio prior*, com respeito às “Alegações jurídicas legítimas segundo as quais os bárbaros podem cair no poder dos espanhóis”, o Mestre Dominicano apresenta oito títulos que justificariam a presença estável dos espanhóis na América e, mais concretamente, a própria conquista do novo continente por meio de uma guerra justa<sup>53</sup>. Para tal propósito, seria necessário desdobrar primeiramente *uma acepção chave* do direito dos povos. O primeiro título apresenta, pois, a alegação jurídica de uma “sociedade e comunicação natural”, e a primeira parte da sua demonstração é o direito à “hospitalidade” ou de ser-hóspede em um dado lugar estranho ou em terra estrangeira<sup>54</sup>. Baseado na alegação jurídica da “natural sociedade e natural comunicação”, Vitoria pavimenta o caminho para direitos *humanos* internacionais, direitos *públicos* internacionais, para as relações tanto de indivíduos quanto de grupos em escala global<sup>55</sup>.

Vitoria vê os seus princípios como normas justificáveis de *ius gentium*. Afinal de contas, a primeira alegação jurídica, o direito de “sociedade e comunicação natural”<sup>56</sup>, é entendido, na *Relectio prior* ao menos, como de

---

*inventis*“ von 1539, 2009. DAL RI JÚNIOR. *História do direito internacional. Comércio e moeda, cidadania e nacionalidade*, pp. 66ss., chama Francisco de Vitoria e Hugo Grotius de “fundadores” e “principais pensadores do direito internacional moderno”. Cf. também TRUYOL SERRA. Introduction, pp. 17-18; GASCÓN Y MARÍN, Fray Francisco de Vitoria fundador del Derecho internacional, pp. 101-123.

<sup>53</sup> Cf. FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, nn. 1-18, pp. 704-726.

<sup>54</sup> Id. *ibid.*, n. 1, p. 705: “Nunc dicam de legitimis titulis et idoneis quibus barbari venire potuerunt in ditionem hispanorum. PRIMUS TITULUS potest vocari *naturalis societatis et communicationis*”.

<sup>55</sup> URDANOZ. *De los indios recientemente descubiertos* – Introducción a la primera elección, pp. 549s.

<sup>56</sup> Id. *ibid.*, pp. 550, 599-600.

“direito dos povos”: ele é visto como “um direito natural, ou derivado do direito natural”, dado que, nas *Institutiones de iure naturali, gentium [et civili]*, pode-se ler que “o que a razão natural constitui entre todos os povos, isso é chamado de direito dos povos”<sup>57</sup>. 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.

Os seres humanos, portanto, se inclinam a um florescimento, uma união social, uma civilização e solidariedade racional *com todos os membros do tipo humano ou da espécie humana*. Ainda que eu não possa discutir esse ponto, aqui, quero ao menos mencionar que concordo com os intérpretes que veem nesse princípio vitoriano uma forma de um direito dos povos entendido como (i) *parte* do direito natural e (ii) como direito *internacional*<sup>58</sup>. Sobre o primeiro ponto, existem debates importantes acerca da posição de Vitoria sobre o direito dos povos, por causa de abordagens diferentes que ele desenvolveu nos seus *Comentários à Secunda Secundae* de Tomás de Aquino. Assumo que Vitoria é tanto um intérprete “clássico” quanto “tomista”<sup>59</sup> do direito

---

<sup>57</sup> Cf. FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, p. 706.

<sup>58</sup> Cf. URDANOZ. *De los indios recientemente descubiertos* – Introducción a la primera elección, pp. 550, 569-570. Sobre a sociedade ou comunidade internacional, a sua fundamentação, a sua estrutura e a sua legislação, cf. id. *ibid.*, pp. 578-588. Cf. também TRUYOL SERRA. *Doctrina vitoriana del orden internacional*, pp. 123-138.

<sup>59</sup> Sem entrar em detalhes, cabe lembrar que, cf. URDANOZ. *De los indios recientemente descubiertos* – Introducción a la primera elección, pp. 552-553, “em seu aspecto subjetivo e formal”, o “direito natural é o que a razão natural dita e impõe, o conjunto das regras universais referentes à convivência humana, conhecidas e formuladas como juízos quase inatos e evidentes”, revelando o adequado ou o bom e justo à natureza humana,

natural e da divisão geral do direito, por Tomás de Aquino, em “natural” e “positivo” (ou “civil”)<sup>60</sup>.

Segundo alguns intérpretes referenciais, tais como Teofilo Urdanoz, Vitoria, na *Relectio prior*, está próximo de juristas romanos como Cícero e Gaio<sup>61</sup>, que situaram o direito dos povos sob a lei natural, recusando a divisão tripartite do direito feita por Ulpiano, a saber, em “natural”, “dos povos” e “civil”, a ser fixada depois pelas *Institutiones* de Justiniano e confirmadas por Isidoro de Sevilha<sup>62</sup> e Graciano, no seu *Decretum*<sup>63</sup>. Por sua vez, Tomás de Aquino tratou o direito das gentes como direito natural; afinal de contas, esse direito tem as propriedades do direito natural, mesmo se distinto deste. Ora, na qualidade de um direito natural *propriamente humano*, o direito natural dos povos se diferencia do direito natural primário, que é respectivo à natureza viva como um todo<sup>64</sup>.

---

independentemente da vontade”. Sobre as evidências do “tomismo” na aceção de direito natural de Francisco de Vitoria, cf. id. *ibid.*, pp. 552-555; URDANOZ. Vitoria y el concepto de Derecho natural, pp. 229-288. Sobre a lei natural na ética de Tomás de Aquino, cf. PICH. Tomás de Aquino: ética e virtude, pp. 109-156; HONNEFELDER. Natural Law as the Principle of Practical Reason: Thomas Aquinas’ Legacy in the Second Scholasticism, pp. 1-7.

<sup>60</sup> Cf. URDANOZ. *De los indios recientemente descubiertos* – Introducción a la primera elección, pp. 555s.

<sup>61</sup> Cf. também a exposição de MACEDO. A genealogia da noção de direito internacional, pp. 5-8.

<sup>62</sup> Id. *ibid.*, pp. 8-11.

<sup>63</sup> Cf. URDANOZ. *De los indios recientemente descubiertos* – Introducción a la primera elección, pp. 556-558. Sobre o *Decretum*, cf. PICH, Decreto de Graciano, pp. 182-189.

<sup>64</sup> Cf. URDANOZ. *De los indios recientemente descubiertos* – Introducción a la primera elección, pp. 556-559. Cf. também PICH, Roberto Hofmeister. Francisco de Vitoria, “direito de comunicação” e “hospitalidade”, pp. 312-357 (Subdivisão “1. Direito natural das gentes”).

Com efeito, a alegação jurídica ou o direito de “sociedade e comunicação natural” leva Vitoria à conclusão de que os espanhóis, assim como *qualquer* outra nação, têm o direito derivado “de peregrinar [viajar] àquelas províncias [dos povos indígenas] e de lá permanecer, sem, contudo, dano qualquer aos bárbaros, e não podem ser proibidos por eles [de assim fazê-lo]”<sup>65</sup>. O argumento tem premissas universais no seu pano-de-fundo, tais como: “Todos os povos têm um direito à sociedade e à comunicação natural”; “Todos os que têm um direito à sociedade e à comunicação natural têm um direito de viajar a províncias estrangeiras e lá ficar, contanto que não causem dano aos outros, não podendo ser proibidos dessa ação pelos habitantes [do território alheio]”. Francisco de Vitoria é capaz de criar uma série de princípios derivados do princípio da sociedade e da comunicação natural. Claramente, aquele primeiro princípio, que enuncia o “direito de ser um estrangeiro” ou de “estranheidade”, ajuda o Mestre de Salamanca a estruturar racionalmente uma série de alegações jurídicas para uma *convivência* entre os povos<sup>66</sup>.

Aqui, posso apenas dar *exemplos* dessa estratégia de fundamentação e de algumas *importantes* consequências. Na primeira prova da *conclusão* de que os espanhóis têm o direito de comunicar-se e socializar-se com os habitantes do Novo Mundo, e depois de afirmar que isso é provado através do *ius gentium* que é entendido como uma parte do direito natural<sup>67</sup>, Vitoria faz uso do princípio anterior para gerar

---

<sup>65</sup> Cf. FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, p. 705: “2. Et circa hoc sit PRIMA CONCLUSIO: *Hispani habent ius peregrinandi in illas provincias et illic degendi, sine aliquo tamen nocumento barbarorum nec possunt ab illis prohiberi?*”.

<sup>66</sup> Cf. URDANOZ. *De los indios recientemente descubiertos* – Introducción a la primera elección, p. 599.

<sup>67</sup> Cf. FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, p. 706: “*Probatum primo ex iure gentium, quod vel est ius naturale, vel*

outro: “Em todas as nações é desumano hospedar mal, na ausência de qualquer razão especial [para tanto], os hóspedes [visitantes] e os viajantes [peregrinos]. Pelo contrário, é humano [*humanum*] e de educação [ou, alternativamente, de dever, *officiosum*] tratar bem a todos os hóspedes; seria diferente se os viajantes agissem mal, causando dano às nações estrangeiras”<sup>68</sup>. Vejo, nesse princípio derivado, uma afirmação explícita de direitos que indivíduos e grupos possuem *de estabelecer vínculos sociais e contato* com outros seres humanos, sendo uma tarefa adicional *especificar as razões ou as necessidades* que motivam uma visita, uma viagem ou a simples presença de pessoas no lugar estrangeiro.

É particularmente interessante que, na *quinta prova* da primeira conclusão, novamente derivando princípios adicionais de direito natural dos povos, na perspectiva de uma comunidade internacional jurídica, Francisco de Vitoria afirma que “O exílio [ou: desterro, *exilium*] é uma pena entre as [penas] capitais. Portanto, não é lícito recusar hóspedes

---

derivatur ex iure naturali. *Institut. de iure naturali gentium*: “Quod naturalis ratio inter omnes gentes constituit, vocatur ius gentium””.

<sup>68</sup> Id. *ibid.*, p. 706: “[...]. Apud omnes enim nationes habetur inhumanum sine aliqua speciali causa hospites et peregrinos male accipere. E contrario autem humanum et officiosum habere bene erga hospites; quod non esset si peregrini male facerent, accedentes ad alienas nationes”. Em especial, não é totalmente claro se Vitoria pensa em “hospes” como “visitante”, portanto, segundo uma presença temporalmente “breve” em terra alheia, ou estritamente como “hóspede”, com presença temporalmente mais extensa ou estável no estrangeiro, em havendo necessidade e / ou não havendo dano. No direito moderno, particularmente em Immanuel Kant, os dois direitos, de hospitalidade como “visita” e como “hospedagem”, são explicitamente distinguidos; cf. a nota de BIEN. *Hospitalität*, col. 1212-1213.

[ou: visitantes], quando eles não têm nenhuma culpa”<sup>69</sup>. Deixando sem comentário, aqui, as raízes desse notável enunciado de direito penal, isto é, que o “desterro” ou o “exílio”, como oposto a pertencer a algum lugar ou a algum território, é uma punição no mais elevado grau, dever-se-ia enfocar o fato de que o exílio é utilizado já como oposto a “hospedar” ou mesmo “abrigar” e “ter-morada-em-algum-lugar”, mesmo se temporariamente ou na perspectiva de uma visita ou de mero trânsito. Assim, no sentido de hospedagem como “direito-de-estar-vinculado-a-um-lugar” ou de “ter-morada-em-algum-lugar”, garantindo-se que isso não cause nenhum dano ao anfitrião, o “direito de hospitalidade” revela significados mais amplos. O argumento pode ser formulado do seguinte modo: dado que “Todos os povos têm um direito à sociedade e comunicação natural” e “Quem quer que tenha direito à sociedade e à comunicação natural tem um direito a ser um hóspede [em oposição ao exílio], na ausência de culpa”, conclui-se, daí, que “Todos os povos têm um direito a ser hóspedes, na ausência de culpa”. As consequências disso para uma teoria jusnaturalista do *exílio*, do *asilo*, do *refúgio* e ainda, em geral, da *conexão à terra* são tanto evidentes quanto intrigantes<sup>70</sup>.

Ainda que a meta principal na Parte Terceira da *Relectio prior* fosse estabelecer o direito de sociedade e comunicação natural, bem como a sua conexão com o princípio de direito de hospitalidade ou de ser-um-hóspede e o princípio de direito de transitar / viajar – todos esses

---

<sup>69</sup> Cf. FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, p. 706: “Item *quinto*. Exilium est poena etiam inter capitales. Ergo non licet relegare hospites sine culpa”.

<sup>70</sup> Id. *ibid.*, pp. 706-707: “Item *sexto*. Haec est una pars belli prohibere aliquos tanquam hostes a civitate vel provincia, vel expellere iam existentes. Cum ergo barbari non habeant iustum bellum contra hispanos, supposito quod sint innoxii, ergo non licet illis prohibere hispanos a patria sua”.

princípios enunciando direitos naturais *de povos* em perspectiva global –, Vitoria está convicto de que o primeiro princípio de direito natural dos povos permite a prova de (pelo menos) seis conclusões adicionais. A *segunda conclusão* diz respeito à licitude de comércio entre espanhóis e bárbaros, na ausência de dano, relativa a bens de mútua necessidade e mútuo interesse. Vitoria sugere um direito de comércio entre grupos, nações ou países<sup>71</sup>, de acordo com a necessidade e o interesse, e a enunciação desse direito é remotamente derivada, por ele, do princípio de sociedade e comunicação natural e diretamente derivada do direito de “visitar” e “peregrinar”<sup>72</sup>.

A *terceira conclusão*<sup>73</sup>, que enuncia um direito de explorar e fazer uso de bens materiais que são comuns a todos, é válida tanto sob o princípio de hospitalidade – a partir do qual a licitude do comércio é derivada – quanto a partir de outro princípio de direito natural dos povos, que reza, ao menos aproximadamente, que “Todos os seres humanos têm um direito de fazer uso daquilo que é comum a todos os seres humanos”. Na *quarta conclusão*, que anuncia o direito de residência e de incorporação em uma sociedade ou o direito de cidadania (por nascimento ou por outra razão similarmente forte), Vitoria entende a residência e a cidadania adquirida como derivadas do direito de

---

<sup>71</sup> Ibid., p. 708: “SECUNDA PROPOSITIO: *Licet hispanis negotiari apud illos sine patriae tamen damno, puta importantes illuc merces quibus illi carent, et adducentes illinc vel aurum vel argentum vel alia, quibus illi abundant; nec principes illorum possunt impedire subditos suos ne exerceant commercia cum hispanis, nec e contrario principes hispanorum possunt commercia cum illis prohibere*”.

<sup>72</sup> Ibid.: “Probatum ex prima, *Primo*, quia etiam hoc videtur ius gentium, ut sine detrimento civium peregrini commercia exerceant”.

<sup>73</sup> Ibid., p. 709: “TERTIA PROPOSITIO: *Si quae sunt apud barbaros communia, tam civibus quam hospitibus, non licet barbaris prohibere hispanos a communicatione et participatione illorum*”.

hospitalidade e permanência estável em uma terra estrangeira. Assim, ele afirma: “Além disso, se de alguns espanhóis crianças livres são nascidas lá e eles [elas?] querem se tornar cidadãos, não parece que possam ser proibidos da sociedade [*a civitate*] ou dos benefícios dos outros cidadãos”<sup>74</sup>. Ainda que isso não possa ser discutido aqui, uma apresentação sistemática de direitos universais dos povos e dos indivíduos enquanto pertencentes a nações ou povos, concebidos progressivamente na exposição de Vitória, tem sido buscada por comentadores clássicos e recentes das suas duas *Relectiones de indis*<sup>75</sup>.

As próximas *proposições* – cinco, seis e sete – a serem deduzidas do princípio de sociedade e comunicação natural tiveram também forte impacto histórico, pois elas enunciam direitos de guerra, a saber, *de guerra justa de defesa* (v)<sup>76</sup>, *de guerra justa ofensiva* ou *de ocupação* (vi) e *de guerra justa contra inimigos* ou *de cativo e destituição de governos* (vii) – estritamente, uma completa “guerra de conquista”<sup>77</sup>. Contudo, os enunciados

---

<sup>74</sup> Ibid., p. 710: “QUARTA PROPOSITIO: *Imo si ex aliquo hispano nascantur ibi liberi et velint esse cives, non videtur quod possint prohiberi vel a civitate vel a commodis aliorum civium*”.

<sup>75</sup> Cf. URDANOZ. *De los indios recientemente descubiertos* – Introducción a la primera elección, pp. 605s.

<sup>76</sup> Cf. FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, p. 712: “Nec alia belli iura liceret exercere in illos, puta, vel parta victoria et securitate occidere illos, vel spoliare vel occupare civitates eorum, quia in illo casu sunt innocentes et merito timent, ut supponimus. Et ideo debent hispani se tueri, sed quantum fieri poterit cum minimo detrimento illorum, quia est bellum dumtaxat defensivum”.

<sup>77</sup> Id. *ibid.*, pp. 711-712: “QUINTA PROPOSITIO: *Si barbari velint prohibere hispanos in supra dictis a iure gentium, puta vel commercio vel alitis quae dicta sunt, [...]. Quod si reddita ratione barbari nolunt acquiescere, sed velint vi agere, hispani possunt se defendere et omnia agere ad securitatem suam convenientia, quia vim vi repellere licet; nec solum hoc, sed si aliter tuti esse non possunt, artes et munitiones aedificare. Et si acceperint iniuriam, illam auctoritate principis bello prosequi et alia belli iura agere*”. Ibid., p. 713: “SEXTA PROPOSITIO: *Si, omnibus tentatis, hispani non possunt consequi securitatem cum barbaris nisi occupando civitates et*

desses direitos são gerados diferentemente, pois eles resultam do fato de que a *violação* do direito de sociedade e do direito de hospitalidade e de trânsito é uma “ofensa” (*iniuria*) grave<sup>78</sup>. Em teoria, é concebível que todas essas alegações de guerra justa sejam derivadas, de algum modo, do princípio que diz que “Todos os povos cujo direito de sociedade e comunicação natural é desrespeitado estão autorizados a responder àquelas ofensas em formas de conflito bélico (guerra justa)”.

Neste segundo passo, fez-se, pois, uma tentativa de mostrar que, para além do apelo universal à dignidade humana e a independência desse estado com respeito ao pecado e à infidelidade, Vitoria traz ideias para desdobrar um conceito de tolerância em termos de regras de convivência, para aceitar a presença de outros e ativamente engajar-se no seu bem-estar, como consequência do singular “direito de sociedade e comunicação”.

### 3. Sobre intolerância, “ofensa” (*iniuria*) e guerra

Para discussões adicionais (em grande número!) de autores e obras, no intuito de chegar a uma noção escolástica moderna de “tolerância” e “intolerância” – e, mais especificamente, dessas noções na escolástica latino-americana –, quero, no que segue, fazer uso de Vitoria tanto

---

*subiiciendo illos, licite possunt hoc etiam facere*”. Ibid., pp. 713-714: “SEPTIMA CONCLUSIO: [...], iam tunc non tanquam cum innocentibus, sed tanquam cum perfidis hostibus agere possent, et omnia belli iura in illos prosequi et spoliare illos et in captivitatem redigere et dominos priores deponere et novos constituere, moderate tamen pro qualitate rei et iniuriarum”.

<sup>78</sup> Ibid., p. 712: “Probatur. Quia causa belli iusti est ad propulsandam et vindicandam iniuriam, ut supra dictum est ex Sancto Thoma 2.2 q. 40. Sed barbari prohibentes a iure gentium hispanos, faciunt eis iniuriam. Ergo si necesse sit ad obtinendum ius suum bellum gerere, possunt hoc licite facere”.

como um ponto de partida quanto um termo de comparação. Ver-se-á, já em dois exemplos<sup>79</sup>, que a linha de desenvolvimento de tais conceitos e valores não é, com efeito, reta. Para circunstanciar o primeiro exemplo, seja dito que, tendo sido assumido que o Mestre de Salamanca ajuda a conceber formas de tolerância nos modos esquematizados, é justo para com ele e a influência da sua obra falar também de *esferas de intolerância*. No que diz respeito à *intolerância em dimensão política*, para além dos tópicos da liberdade de opinião e de profissão religiosa *dentro de nações cristãs* – direitos que, *estritamente falando*, ainda não existiam nos pensadores da Segunda Escolástica –, os pontos mais interessantes de debate devem ser encontrados nos muitos tratados sobre a guerra. Isso não é assim porque a guerra como tal deve ser vista como uma forma de intolerância com alguma coisa que deveria, com dadas alegações morais e jurídicas, ser tolerada e, portanto, aceita na convivência. 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. Sem dúvida, o tópico precisa reconhecer linhas limítrofes complexas entre guerras fundadas ético-juridicamente ou, em geral, no ferimento intolerável de direitos naturais, positivos e das gentes e guerras cujo embasamento legal previa extensões mais amplas dos direitos políticos às convicções religiosas. Mas, por ora quero apenas destacar a injúria intolerável, com dimensão política, dos “crimes contra a humanidade”. Para tanto, destaco uma

---

<sup>79</sup> Em outros estudos, quero perseguir o desenvolvimento do tema na obra de autores como Bartolomeu de Las Casas O.P. (ca. 1484–1566), José de Acosta S.J. (1540–1600) e Alonso de Sandoval S. J. (1576/1577–1652).

obra do pouquíssimo conhecido pensador jesuíta Fernando Perez (ca. 1530–1595)<sup>80</sup>.

Toda investigação sobre o tópico da guerra na literatura do século 16 tem de buscar tanto o caminho de realizar comentários aos artigos de Tomás de Aquino (*Summa theologiae* IIaIIae q. 40 a. 1-4) quanto o de revisitar a preleção de Francisco Vitoria<sup>81</sup>. No tratado de Fernando Perez, a saber, *In materiam de bello ac pace* (1588)<sup>82</sup>, tem-se um enfoque particular na justificação da legalidade da guerra<sup>83</sup>. Na primeira *Disputatio*, Fernando Perez defende a posição conhecida de Tomás de Aquino e de Francisco de Vitoria de que a guerra pode ser “legal” ou “lícita” (*licitum*) quando e onde há, comprovadamente, (i) uma “causa justa” e (ii) uma “intenção reta” da parte de uma dada (iii) “autoridade pública” reconhecida<sup>84</sup>.

Olhando mais de perto, na Disputa Terceira do tratado, o muito discutido conceito de “causa justa” (*iusta causa*)<sup>85</sup>, quero enfatizar *primeiramente* o (v) quinto justo título ou justa alegação jurídica em favor da guerra, que são os “crimes contra a natureza” cometidos por infiéis; Perez se mostra consciente de que esse *titulus* foi rejeitado por

---

<sup>80</sup> Cf. STEGMÜLLER. *Filosofia e teologia nas Universidades de Coimbra e Évora no século XVI*, pp. 41-42.

<sup>81</sup> URDANOZ. *De los indios recientemente descubiertos* – Introducción a la relección secunda, pp. 746-750, expõe brevemente a influência de Vitoria sobre pensadores do século 16 tais como Báñez, Molina e Suárez.

<sup>82</sup> Ele se encontra in: Lisboa Nac. F. G. 3299, II; Lisboa, Nac. F. G. 3841, III.

<sup>83</sup> Cf. FERNANDO PEREZ. *In materiam de bello ac pace*, [219a–223b].

<sup>84</sup> Id. *ibid.*, [222a].

<sup>85</sup> *Ibid.*, *Disputatio secunda*, [223b–224a].

Vitoria<sup>86</sup>, Domingo de Soto O.P. (1494–1560), Alfonso de Castro O.F.M. (ca. 1495–1558), Diego de Covarrubias (1512–1577) e, sobretudo, por Bartolomeu de Las Casas O.P. (ca. 1484–1566)<sup>87</sup>. Esse tópico é ele mesmo um debate sobre os limites da tolerância em relações políticas guiadas pela lei. Se os “pecados” contra a natureza cometidos pelos bárbaros não equivalem a (i) pecados contra o direito dos inocentes, (ii) contra o direito da Igreja (de anunciar o Cristo do Evangelho) ou (iii) contra o direito da religião cristã (de ser praticada universalmente e sem nenhum impedimento, pelos seus seguidores), não há nenhuma “ofensa” grave ou causa justa a ser encontrada, mesmo se existem situações de “infidelidade ou idolatria” (*infidelitas aut idolatria*)<sup>88</sup> nas práticas dos outros povos.

---

<sup>86</sup> Cf., por exemplo, FRANCISCO DE VITORIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, pp. 653-659, 697-701; IDEM. *De indis recenter inventis relectio posterior*, pp. 823-826.

<sup>87</sup> Cf., sobre isso, por exemplo, Frei BARTOLOMEU DE LAS CASAS. *Único modo de atrair todos os povos à verdadeira religião*, Capítulo Segundo (Sexto), pp. 221-267, e Capítulo Terceiro (Sétimo), pp. 269-309 (sobretudo 274-281). Cf. também Frei BARTOLOMEU DE LAS CASAS. *Liberdade e justiça para os povos da América – Oito tratados impressos em Sevilha em 1552*, Segundo tratado, Doze Réplicas de Dom Frei Bartolomeu de Las Casas, pp. 163-213. Sobre o “bárbaro infiel” na obra de Las Casas, cf. também CASTAÑEDA SALAMANCA. *El indio: entre el bárbaro y el cristiano. Ensayos sobre la filosofía de la Conquista en Las Casas, Sepúlveda y Acosta*, pp. 1-26. Para uma exposição geral da abordagem de Las Casas acerca dos direitos dos “índios”, cf. também DELGADO. *Die Rechte der Völker und der Menschen nach Bartolomé de las Casas*, pp. 177-203. Em específico sobre as visões contrastantes de Las Casas e Ginés de Sepúlveda com respeito ao status e os direitos dos indígenas, cf., por exemplo, ANDAJÚR. *Bartolomé de Las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda: Moral Theology versus Political Philosophy*, pp. 69-87; ALVIRA and CRUZ. *The Controversy between Las Casas and Sepúlveda at Valladolid*, pp. 88-110.

<sup>88</sup> Cf. FERNANDO PEREZ. *In materiam de bello ac pace, Disputatio tertia*, [227b–228a].

No entanto, há uma causa justa que pode gerar a consequente guerra justa quando o seu objetivo mesmo é evitar ofensas de caráter hediondo aos direitos do inocente, da Igreja e da religião cristã, em que Fernando Perez está assumindo que tais ofensas podem ser ao mesmo tempo *iniuriae* ou contra o *ius naturale* ou contra o *ius divinum Christianae religionis*. 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*). Menciono, aqui, somente um dos três crimes que Perez dá como exemplo.

Como uma *terceira forma* de pecado contra a natureza que pode causar guerra justa aparece um tópico que foi muito importante para o Jesuíta Português Manuel da Nóbrega (1517–1570), o diretor geral das Missões Jesuítas no Brasil, no primeiro período das mesmas e que escreveu o famoso *Diálogo sobre a conversão do gentio* (1557) e o *Tratado contra a antropofagia* (1559). É um pecado contra a natureza assassinar seres humanos inocentes, sejam eles nativos ou estrangeiros, etc., no intuito de comê-los ou sacrificá-los aos ídolos. Esse juízo sobre matar inocentes para tais propósitos não precisa de qualquer revelação ou de sanção eclesiástica. No intuito de evitar tal prática, uma guerra pode ser conduzida não somente se o canibalismo é realmente praticado, mas também antes que ele seja perpetrado e no intuito de evitar que as pessoas o cometam. Apesar de Vitória mostrar hesitações sobre o modo como é permitido relacionar atos horrendos feitos por e dentro de um grupo político autônomo (soberano) à ideia central de uma *iniuria* grave o suficiente para a guerra<sup>89</sup>, Perez é capaz de ver em Vitória uma abordagem de “leis tirânicas que ofendem os

---

<sup>89</sup> Cf. FRANCISCO DE VITÓRIA. *De indis recenter inventis relectio prior*, pp. 698-701.

inocentes”<sup>90</sup>. A fundamentação dessa opinião é notável, pois ela faz apelo ao sentido universal do “gênero humano” ou da “humanidade”. Afinal, atos de canibalismo são uma *iniuria* “a toda a humanidade” (*toti generi humano*), de modo que aquelas pessoas são colocadas na posição moral e jurídica de “invasores do gênero humano” (*invasores generis humani*), invasores, por assim dizer, de uma “dimensão humana”, dado que “nós somos partes da humanidade” (*qui partes generis humani sumus*)<sup>91</sup>: em tais casos, tem-se de defender – ou mais exatamente “autodefender” – essa “posse” natural humana comum<sup>92</sup>.

---

<sup>90</sup> Id. *ibid.*, pp. 720-721.

<sup>91</sup> Para uma exposição histórica sintética do conceito de humanidade e gênero humano, cf. BÖDEKER. *Menschheit, Menschgeschlecht*, col. 1127-1137.

<sup>92</sup> Cf. FERNANDO PEREZ. *In materiam de bello ac pace, Disputatio tertia*, [228b–229a]: “Tertio contra ius naturale est innocentes sive indigenas sive extraneos occidere, sive ad edendum, sive ad sacrificandum idolis non minus quam est peccatum contra naturam quodquis peregrinis insidiari ad depraedandum, et procul dubio hinc habetur iniuria sufficiens ad bellum movendum etsi Papa ad id suam auctoritatem non interponat, sicut docet VICTORIA citatus n. 15 quod unicuique dominus mandavit de proximo suo, et praeceptum est etiam iuris naturalis Deuter. 24<sup>92</sup> [...], quod iuxta communem interpretationem non solum quando actu educuntur ad mortem, sed etiam antequam perveniatur ad actum, et ita licitum est contra eos bellum si nolint illum vitum relinquere. [...]. Quod si obicias omnes eos barbaros voluntarie et libere consentire in illo ritu, atque volenti non fieri iniuriam. Respondens ibi VICTORIA quoad hoc illos non esse sui iuris ut iure possint se aut suos tradere ad mortem. Secundo Responsio eos facere gravissimam iniuriam toti generi humano, unde tanquam iniustissimi invasores generis humani possunt debellari a nobis, qui partes generis humani sumus. Tertio responsio saltem parvulos quod sacrificans in illo ritu nequaquam libere consentire cum usum rationis nondum habeant, et parentes contra omne ius naturae abutuntur potestate quam super filios habent, et ita fillis esse ius ut nos possimus eis succurrere, et ad hoc pertinet quod DIVUS THOMAS citatus q. 10 a. 11 ait ritus infidelium non esse tollerandos Utrum quando ius habemus, ut possumus impedire. Hinc est ut VICTORIA ubi citata

É claro que todos podem tecer os seus próprios pensamentos sobre o que seria, no sentido de Perez, hoje, ofensas a toda a humanidade, diga-se, em perspectiva internacional; pode-se imaginar onde estão hoje os “invasores do gênero humano” – e, ao que tudo indica, *não é preciso preocupar-se com canibais*. Textos como esse sugerem que os pensadores da Segunda Escolástica estariam cômicos do paradoxo da tolerância, a saber, que existem limites para a tolerância – no caso, tolerância política –, tais limites são provavelmente o comportamento intolerante ou o ato e o fato intolerável, pois tolerá-los levaria à contradição, a saber, de promover a tolerância e a intolerância ao mesmo tempo, em que a defesa da segunda em algum momento implica a supressão da primeira. Assim, junto com Karl Popper, dever-se-ia reivindicar um direito de não tolerar o intolerante<sup>93</sup> e, acrescento, o intolerável também – tendo em vista não só um ambiente político interno, mas também uma dimensão política externa.

#### **4. A tolerância como um valor relativo**

Em um segundo exemplo de desdobramento da ideia de tolerância – em sentido lato – antes mesmo de sua consolidação na filosofia moderna (cf. acima, na Introdução), o exercício de verificar os modos em que as teses de Francisco de Vitoria foram recebidas causará a impressão de que o quadro sobre os valores éticos e políticos ora procurados é deveras complexo na Segunda Escolástica e, em específico, na Escolástica Latino-Americana. Tenho em vista a obra do teólogo, filósofo e jurista Diego de

---

n. 15 [...] veram esse priorem opinionem INNOCENTII, et DIVI ANTONINI”.

<sup>93</sup> Cf. POPPER. *The Open Society and Its Enemies – New One-Volume Edition*, p. 581 (Notes to Chapter Seven, Note 4).

Avendaño S.J. (1594–1688), a saber, o seu *Thesaurus indicus* (*Auctarium indicum*) publicado na Antuérpia, em 6 volumes (1668–1686). Avendaño encerrou a sua carreira acadêmica como Professor de Teologia no então renomado *Colégio San Pablo*, em Lima (Peru)<sup>94</sup>.

De uma maneira muito singular, Avendaño discutiu novamente as visões de Vitoria sobre a “infidelidade” como uma razão possível para negar a alguém o seu “domínio” sobre as coisas. O seu relato é uma combinação da sua concepção probabilista sobre a certeza moral em filosofia prática, incluindo a interpretação da lei, e da sua defesa política de um regime hierocrático – em que, como uma consequência, qualquer tipo de poder secular ou civil acaba por ser fundado, então, não primariamente na natureza, mas primariamente em uma forma de concessão divina, mediada pela *plenitudo potestatis* do cabeça da Igreja (o Papa). O probabilismo do qual se está falando é a noção de que<sup>95</sup> para a formação da consciência moral em assuntos da teologia e / ou da filosofia, portanto de decisões morais corretas, bem como, pode-se adicionar, de determinações jurídicas corretas<sup>96</sup>, ainda que a dúvida deva ser subjetivamente

---

<sup>94</sup> Cf. SARANYANA et ALII. *Teología en América Latina. Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)*, p. 374, nota 12; MUÑOZ GARCÍA. *Diego de Avendaño. Filosofía, moralidad, derecho y política en el Perú colonial*, pp. 29-61 (vida e obra), 63-75 (sobre o probabilismo de Avendaño); MUÑOZ GARCÍA. *Diego de Avendaño – Biografía y bibliografía*, pp. 299-343; BALLÓN. *Diego de Avendaño y el probabilismo peruano del siglo XVII*, pp. 27-43.

<sup>95</sup> Cf. FLEMING. *Defending Probabilism. The Moral Theology of Juan Caramuel*, pp. 1-7. Para apreciações gerais, cf. também MAHONEY. *Probabilismus*, pp. 465-468, e sobretudo o monumental artigo de DEMAN. *Probabilisme*, col. 417-619.

<sup>96</sup> Cf. também TESTA. *La questione della coscienza erronea. Indagine storica e ripresa critica del problema della sua autorità*, pp. 110-164. Cf. em especial o volume BRAUN and VALLANCE (eds.). *Contexts of Conscience in Early Modern Europe 1500-1700*, 2004, 237pp. O estudo inicial do volume, a

superada para atingir-se a retidão no ato, há espaço para dúvida justificável, mesmo que a opinião que se adote pareça provável e defensável, até mesmo mais provável e defensável, de acordo com as autoridades. O simples fato de que uma opinião é provável significa que ela tem alguma força objetiva e pode, com algum suporte na tradição, receber também o suporte da razão<sup>97</sup>. O “argumento acerca do probabilismo [...] era respectivo à resposta prudencial em face de conclusões divergentes com respeito às obrigações morais”<sup>98</sup>, e isso, como já aludido, pode ser aplicado para áreas mais amplas de interesse, tais como a interpretação de enunciados normativos jurídicos e canônicos<sup>99</sup>. O “probabilismo” “oferecia uma latitude maior para a escolha

---

saber, STONE. *Scrupulosity and Conscience: Probabilism in Early Modern Scholastic Ethics*, oferece um quadro informativo útil sobre a ética probabilista no início do período moderno.

<sup>97</sup> Cf. também O'REILLY. *Duda y opinión. La consciencia moral en Soto y Medina*, pp. 11-30.

<sup>98</sup> Cf. FLEMING, op. cit., p. 4.

<sup>99</sup> O “tuciorismo” “exigia a eleição do curso de ação “mais seguro”, isto é, a escolha de que garantiria o mais certamente que o agente evitaria o pecado”. O “equiprobabilismo” era um sistema moral que permitia que, em casos de dúvida, poder-se-ia seguir uma opinião que favorecesse a liberdade, contanto que ela fosse igualmente provável quando comparada com a opinião oposta; na prática, se diante de algum desafio moral o agente não tem noção nenhuma de uma regra ou de uma lei existente e duvida sobre a promulgação da mesma, ele pode ser levado por sua liberdade. Alfonso Maria de Liguori é normalmente contado entre os “equiprobabilistas”. O “probabiliorismo” “permitiria que o agente tomasse uma posição em favor da liberdade [isto é, em favor de uma opinião não certa] somente se ela fosse objetivamente *mais* provável (se ela tivesse o suporte de argumentos mais fortes, de autoridades ou de ambos) do que um juízo que obrigasse alguém por [uma dada] obrigação moral”. Cf. MARTEL PAREDES. *La filosofía moral – El debate sobre el probabilismo en el Perú*, pp. 41-42. Representantes do “probabiliorismo” foram, por exemplo, Daniel Concina (1687–1756), Juan Vicente Patuzzi (1700–1769) e Fulgencio Cuniliati (+ 1759).

moral. Em dadas circunstâncias, era permitido ao agente seguir uma opinião provável, mesmo se visões contrastantes fossem arguivelmente mais fortes em algum aspecto”. O debate moral no século 17 pôs o enfoque na adequação da opinião provável para produzir a ação moral responsável<sup>100</sup>.

Assim, para Avendaño, uma opinião simplesmente provável é uma que pode receber provas em seu favor, não vai *contra* as Escrituras, os Pais da Igreja e as determinações (dogmáticas) explícitas da Igreja e contém, por causa da natureza do seu objeto ou do seu conteúdo, um espaço para incerteza ou “temor” com respeito à sua verdade objetiva. Ao entender dessa maneira a opinião provável, Diego de Avendaño acreditava ficar próximo de Aristóteles, Cícero e Tomás de Aquino sobre a natureza da opinião razoável<sup>101</sup>, em que pelo menos as seguintes duas características deveriam ser destacadas agora: (a) uma opinião é um juízo – portanto, um ato mental intelectual – realizado com base em alguma razão; (b) as razões argumentativas, para ele, não são conclusivas; (c) tal juízo, portanto, é feito com “temor” ou “suspeita” de que a parte oposta seja verdadeira.

A passagem que quero destacar para os propósitos deste ensaio é encontrada no Tomo IV do seu *Thesaurus*

---

<sup>100</sup> Cf. FLEMING, op. cit., p. 5. Cf. também VIDAL. *Nueva moral fundamental*, pp. 460-469.

<sup>101</sup> Cf. THOMAS DE AQUINO. *Summa theologiae*, IIaIIae q. 1 a. 4; DIDACUS DE AVENDAÑO. *Auctarium Indicum seu Tomus Tertius ad indicium thesauri ornatus complementum, multa ac varia complectens extra rem indicam sacrarum professoribus profutura*, III, Pars I, Sectio I, § 26: “Iuxta Aristotelem Libro I de Demonstratione cap. 26 Textu 44, *Opinio est propositionis nullo certo argumento confirmata comprehensio non necessaria*. Ubi nomine comprehensionis conceptus mentis designatur, seu iudicium de re incerta. Quod magis dilucidum ex Divo Thoma IIaIIae q. 1 a. 4 *in corpore*, ubi sic ait: *Alio modo intellectus assentit alicui, non quia sufficienter moveatur ab obiecto proprio, sed per quamdam electionem voluntarie declinans in unam partem magis quam in aliam. Et si quidem haec sit cum dubitatione et formidine alterius partis, erit opinio. Si autem sit cum certitudine absque tali formidine, erit fides*”.

*indicus*, em que Diego de Avendaño critica direta e explicitamente Bartolomeu de Las Casas (entre outros) e marginalmente Francisco de Vitoria (entre outros): em resumo, todos os que direta ou indiretamente mostraram ou mostrariam simpatia pelos princípios e pelas teses do missionário dominicano com respeito à atividade missionária pacífica e à rejeição ético-jurídica do direito de conquista por parte dos reis católicos espanhóis<sup>102</sup>. Tangendo o último ponto, (1) Avendaño discute novamente, com brevidade, a tese de que, com base na lei natural e na lei dos povos, o *dominium* pode ser conferido aos povos indígenas, muito embora eles sejam “infieis”<sup>103</sup>. Ele

---

<sup>102</sup> Cf. DIDACUS DE AVENDAÑO. *Auctarii Indici Tomus Secundus, seu Thesauri Tomus Quartus, (De censura quadam Scriptoris adducti circa res Indicas, et aliis observatione dignis erga ipsas)*, Pars Octava, Sectio L, § 616 [Contra Episcopum Chiapensem unde institui possit concertatio]: “Citatus Chiapensis Praesul, cuius scripta iam pridem oblitterata, nescio quo spiritu sine licentiis necessariis denuo recusa, cum revera in illis libellus infamatorius Indicorum Conquisitorum, et multorum aliorum videatur contineri, ut eidem obiecit Genesisius de Sepulveda Obiectione 12 in Catholicos Reges, et nationem Hispanam maledicentia redundante, ut meritum visum fuerit ea colligi et asseruari, Regia auctoritate, pro ut videri potest apud Dom Solorzanum *Tomo I de iure Indiarum lib. 2 Cap. I num 23* vers. *Sextus, quoddam*, qui praefati scriptoris, acerrimi quamvis, virtutes agnoscit, et cum multis, quod adducit, depraedicat *eodem Cap. I num. 26 et 27* quibus ego nihil detractum velim, dum aliqua ipsius effata refellenda propono: sic enim in multis accidisse compertum est eximiae sanctitatis commendatione celebribus quorum sententiae aliquae a vero penitus deviarunt, ut opus fuerit illas a scriptoribus fidei sincere refelli”.

<sup>103</sup> Id. *ibid.*, § 617 [Propositio eiusdem de infidelium dominio in suis regnis]: “Sic ergo ille *Proposit. 10. Entre los Infieles, que tienen Reynos apartados, que nunca oieron nuevas de Christo, ni recibieron la fe, ay verdaderos Señores Reyes y Príncipes, y el Señorío y dignidad y preeminencia Real les compete de derecho natural, y de derecho de las gentes, em quanto el tal Señorío se endereza al regimiento y gobernacion de los Reynos confirmado por el derecho divino Evangelico, lo mismo a las personas singulares el Señorío de las cosas inferiores: y por tanto en el advenimiento de IESU Christo, de los tales Señoríos, honras, preeminencias Reales y lo demas, no fueron privados en universal, ni en particular ipso facto, nec ipso iure.* [Oppositum censet haereticum, pro quo et censura alia]. Sic cum statuerit, statim

considera como pelo menos *provável* a opinião contrária, de que a infidelidade e a idolatria tiram dos indivíduos o verdadeiro domínio, uma vez que essa opinião é defendida por um número elevado de autoridades na teologia e no direito. Assim, há uma alegação jurídica justificável em favor da concessão aos e da conquista daquelas terras pelos príncipes cristãos – conduzindo, se necessário for, uma guerra justa de conquista. Avendaño menciona que tal opinião seria até mesmo mais comum e ademais mais útil para a fé católica. (2) Diego de Avendaño estava familiarizado com os termos do Concílio de Constança (1414–1418), em que Jan Hus (1369–1415) e John Wyclif (*ca.* 1320–1384) tinham sido condenados também por defenderem que o pecado mortal retira o domínio em dimensões civis; as razões apresentadas por aqueles “hereges” acabariam por incluir, ao que tudo indica, que também a infidelidade seria uma razão para negar o *dominium*. Mas, uma vez mais, para o probabilista Avendaño, é preciso dizer que existem diversas formas de *dominium*: ele não tem de ser “propriedade absoluta” (*absoluta proprietatis*), ele poderia ser concebido em termos de “administração” (*administratio*), “posseção” (*possessio*) e “uso” (*usus fructus*). Se for recordado que Avendaño e as muitas autoridades que ele invoca dão suporte a um regime hierocrático, a explicação inicial do poder e do domínio tem de mudar; é defensável que infieis têm uma daquelas (três) formas de *dominium*, assim como se fossem cristãos fiéis, mas dado que somente a Igreja tem a

---

*Proposit. 11 ita subdit: la opinion contradictoria de la precedente Proposicion es erronea y perniciosissima, y quien con pertinacia la defendiere, incurrirá formal heregia. Es así mismo impiissima, iniquissima, y causativa de innumerables robos, violencias y tiranias, estragos y latrocinios, daños irreparables, y pecados gravissimos, infamia, hedor y aborrecimiento del nombre de Christo y de la religion Christiana, y efficacissimo impedimento de nuestra Catholica Fe, muerte, perdicion y jactura de la mayor parte del linage humano, damnacion certissima de infinitas almas: y finalmente de la piedad, mansedumbre, y costumbre Evangelica y Christiana cruel y capital enemiga. Sic ille”.*

“propriedade absoluta”, é de fato legítimo que ela retira (ou pode retirar) o *dominium*, se formas relevantes de “ofensa grave” (*iniuria*) são cometidas por quaisquer civis. Assim, está-se de volta – e ainda, na segunda metade do século 17 – ao reino da insegurança causada por uma negação de direitos que deveriam (como em Vitoria e na tradição da Escola de Salamanca) ter base na ética da lei natural: que os infiéis são politicamente livres e exercem domínio (posse, controle, regência, etc.) sobre as suas coisas, isso acaba sendo uma mera concessão, uma atitude “tolerante” com respeito ao infiel ou ao religiosamente diferente que não é, pois, *filosoficamente*<sup>104</sup> uma questão de obrigação<sup>105</sup>.

---

<sup>104</sup> Ibid., § 620: “Secundo obiici potest in Concilio Constantiensi damnatum fuisse errorem Ioannis Hus et Wicleph asserentium dominium rerum ipso iure amitti propter peccatum. Qui et fuit error Armachani, in libro, cui titulus, *Defensorium pacis*, improbatum a Ioanne Maiore in 2. *dist.* 42 et Iacobo Almaino in 4 *dist.* 15 *Quaest.* 2 *Col.* 10. Ex quo arguit Covarrubias *supra num.* 2 et luculentius Dom Solorzanus *citato Cap.* 10 *nu.* 56 et *seqq.* Concilium siquidem negans per peccatum dominium rerum amitti, nullum speciale excipit; et cum absoluta decisio sit, infidelitatem etiam comprehendit. Ad quod in primi dici potest Infideles non privari ratione infidelitatis eo domino, quaecumque illud sit, quod ipsis etiam stante in fidelitate potest competere, quatenus sine alicuius iniuria rebus, quas possident, uti pro libitu possunt, dum auctoritate Ecclesiae ab eisdem non auferuntur. Domini enim nomine aliquando venit non solum absoluta proprietates, sed administrationem, possessionem, aut usum fructum, ut notavit Dom Solorzanus *citato Cap.* 11 *nu.* 26. Qui *ibidem nu.* 6 et *seqq.* respondet verum dominium in Infidelibus dari, sed ab Ecclesia posse iusta de causa ad fidelia regna transferri et sic Hostiensis sententiam, aliorumque defendit problematico ritu. Atqui Hostiensis et multi alii cum eo sentientes existimant verum dominium et absolutam iurisdictionis et bonorum proprietatem apud Infideles non extare, et sic ex eorum mente proponitur ab ipso *citato Cap.* 10 *num.* I et *seqq.* et ita non videtur exacta et accommodata responsio: licet iuxta sententiam aliam possit verosimilius sustineri, si dicatur apud Infideles verum extare dominium, sed auctoritate Ecclesiae auferri ab illis posse, et fidelibus Principibus praerogari”.

<sup>105</sup> Ibid., § 622: “Cum ergo solius Ecclesiae auctoritate dominium ab Infidelibus auferri queat, ex sententia praedicta non illa sequuntur

## Considerações finais

Os textos e tempos que busquei, brevemente, descrever e analisar não estão diante, ainda, da crescente secularização que, creio, acompanha as sociedades de hoje. Nos aspectos religiosos, talvez a tolerância, que é um “conceito de conflito”, perde o seu acento de importância nessas mesmas sociedades, pois ele oscila entre uma atitude de indiferença e uma atitude de aceitação de diferenças. Talvez esse sentido de uma forma de tolerância seja algo a ser percebido já na obra *Nathan der Weise* (1779), de Lessing<sup>106</sup>, em que o pertencimento a uma dada religião é algo de veras contingente e inessencial para um ser humano esclarecido – cujo relato sobre Deus, teórica e praticamente, pode perfeitamente existir e ganhar importância e, não obstante isso, ficar para além dos aspectos de uma revelação histórica que reivindica verdade única ou preferencial, sendo, antes, experimentado na subjetividade, ainda que os traços básicos de uma teologia natural possam ser comuns a pessoas religiosamente diferentes. Uma vez que a liberdade religiosa, nas sociedades ocidentais, sobretudo, simplesmente se estabeleceu e se tornou, alegadamente, um direito humano universal, o valor e a virtude da tolerância

---

absurda, quae a Praelato dicto proclamantur: in ordine enim ad eorum damnificationem, ut erga ipsos non liceat, perinde se habet bonorum possessio, ac si verum, proprium, et maxime legitimum dominium asseratur. Sic ab haereticis ante sententiam condemnatoriam aut criminis declaratoriam, nequeunt bona auferri, quia ante illam aut dominium eorum habent, aut iustam possessionem, ut ait P. Sancius *supra nu.* 18”.

<sup>106</sup> LESSING. *Nathan der Weise – Ein dramatisches Gedicht in fünf Aufzügen*, [1779], pp. 509-643. Sobre o extrato mais conhecido do texto, a “parábola dos anéis” como formulação mesma da tolerância religiosa no iluminismo alemão, cf. id. *ibid.*, (Terceira Cena, Atos 5-7) pp. 573-583. Cf. também VIDEIRA. Filosofia e literatura no idealismo alemão: a questão da tolerância religiosa no *Nathan der Weise*, (publicação online).

poderiam ser vistos, eles mesmos, como arbitrários e autoritários – afinal, pressupõem que há um lado que está “na verdade” ou “na retidão”. Por certo, a tolerância religiosa sempre manterá o sentido de um ponto de vista arbitrário, a saber, aquele de respeitar e aceitar o diferente, mesmo se acreditando que ele está em erro. Provavelmente, se a tolerância se torna, em matérias religiosas, políticas e sociais, uma questão de indiferença, ela como tal desaparece, pois não há nada mais a ser tolerado.

Creio que a partir da perspectiva da recepção e da expansão de ideias de autores medievais na Segunda Escolástica e, mais em específico, na Escolástica Latino-Americana, acham-se roteiros importantes para compreender o conceito moderno de tolerância. Com efeito, na esteira de autores tais como Francisco de Vitoria há um modo instrutivo e frutífero de construir a tolerância como uma virtude de respeitar diferenças religiosas, culturais e políticas e, o que é talvez mais importante, de tolerar ativamente e até mesmo comprometer-se com o bem-estar do diferente, sob a regra da lei e da razão.

### **Referências bibliográficas**

ANDAJÚR, E. Bartolomé de Las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda: Moral Theology versus Political Philosophy. In: WHITE, K. (ed.). *Hispanic Philosophy in the Age of Discovery*. Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 1997, pp. 69-87.

ALVIRA, R. and CRUZ, A. The Controversy between Las Casas and Sepúlveda at Valladolid. In: WHITE, K. (ed.). *Hispanic Philosophy in the Age of Discovery*. Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 1997, pp. 88-110.

BALLÓN, J. C. Diego de Avendaño y el probabilismo peruano del siglo XVII. In: *Revista de Filosofía*, Maracaibo, 60:3 (2008), pp. 27-43.

BARRETTO, Vicente de Paulo. Tolerância. In: BARRETTO, Vicente de Paulo (coord.). *Dicionário de Filosofia do Direito*. São Leopoldo – Rio de Janeiro: Editora Unisinos – Renovar, 2006, p. 819-823.

BARTOLOMEU DE LAS CASAS. *Único modo de atrair todos os povos à verdadeira religião*. In: *Frei Bartolomeu de Las Casas – Obras completas I*. Coordenação geral, introdução e notas Frei JOSAPHAT, Carlos. São Paulo: Paulus, 2005.

\_\_\_\_\_. *Liberdade e justiça para os povos da América – Oito tratados impressos em Sevilha em 1552*. In: *Frei Bartolomeu de Las Casas – Obras completas II*. Coordenação geral, introdução e notas Frei JOSAPHAT, Carlos. São Paulo: Paulus, 2010.

BÖDEKER, H. E. Menschheit, Menschgeschlecht. In: RITTER, J. und GRÜNDER, K. (Hrsg). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel – Stuttgart: Schwabe & Co. Verlag, Band 5, col. 1127-1137.

BEJCZY, I. *Tolerantia: A Medieval Concept*. In: *Journal of the History of Ideas*, 58 (1997), pp. 365-384.

BELTRÁN DE HEREDIA, Vicente. La formación humanística y escolástica de Fray Francisco de Vitoria. In: *Fray Francisco de Vitoria fundador del derecho internacional moderno (1546–1946)*. Conferencias pronunciadas en la inauguración de su Monumento Nacional en la ciudad de Vitoria. Madrid: Ediciones Cultura Hispanica, 1946, pp. 37-62.

BERTOLACCI, Ángela de. Fundamentos antropológicos en el pensamiento de Francisco de Vitoria. In: CRUZ CRUZ, Juan (ed.). *Ley y dominio en Francisco de Vitoria*. Pamplona: EUNSA, 2008, pp. 119-128.

BEUCHOT, Mauricio. El primer planteamiento teológico-jurídico sobre la conquista de América: John Mair. In: *La Ciencia Tomista*, 103 (1976), pp. 213-230.

BIEN, G. Hospitalität. In: RITTER, Joachim (Hrsg.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel – Stuttgart: Schwabe & Co. Verlag, Band 3, 1974, col. 1212-1216.

BRAUN, H. E. and VALLANCE, E. (eds.). *Contexts of Conscience in Early Modern Europe 1500-1700*. Hampshire – New York: Palgrave Macmillan, 2004.

BRUGNERA, Neditlso Lauro. *A escravidão em Aristóteles*. Porto Alegre: Edipucrs, 1998.

BUTTERFIELD, Herbert. Tolerance in Early Modern Times. In: *Journal of the History of Ideas*, 38 (1977), pp. 573-584.

CASTAÑEDA SALAMANCA, F. *El indio: entre el bárbaro y el cristiano. Ensayos sobre la filosofía de la Conquista en Las Casas, Sepúlveda y Acosta*. Bogotá: Alfaomega, 2002.

CÍCERO, Marco Túlio. *Dos deveres*. Tradução de Angélica Chiapeta. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

CONDORELLI, M. *I fondamenti giuridici della tolleranza religiosa nell'elaborazione canonistica dei secoli XII-XIV*. Milano: Giuffrè, 1960.

CRUZ CRUZ, Juan. La soportable fragilidad de la ley natural: consignación transitiva del *ius gentium* en

Vitoria. In: CRUZ CRUZ, Juan (ed.). *Ley y dominio en Francisco de Vitoria*. Pamplona: EUNSA, 2008, pp. 13-40.

DAL RI JÚNIOR, Arno. *História do direito internacional. Comércio e moeda, cidadania e nacionalidade*. Florianópolis: Fundação Boiteaux, 2004.

DELGADO, M. Die Rechte der Völker und der Menschen nach Bartolomé de las Casas. In: KAUFMANN, M. und SCHNEPF, R. (Hrsg.). *Politische Metaphysik. Die Entstehung moderner Rechtskonzeptionen in der Spanischen Scholastik*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2007, pp. 177-203.

DEMAN, Th. Probabilisme. In: VACANT, A; MANGENOT, E.; AMANN, É. (éds.). *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1936, col. 417-619.

CONDORELLI, M. *I fondamenti giuridici della tolleranza religiosa nell'elaborazione canonistica dei secoli XII-XIV*. Milano: Giuffrè, 1960.

DIDACUS DE AVENDAÑO [DIEGO DE AVENDAÑO] S.J. *Auctarium Indicum seu Tomus Tertius ad indices thesauri ornatius complementum, multa ac varia complectens extra rem indicam sacrarum professoribus profutura*. Antuerpia: Apud Iacobum Meursium, 1675.

\_\_\_\_\_. *Auctarii Indici Tomus Secundus, seu Thesauri Tomus Quartus*. Antuerpia: Apud Iacobum Meursium, 1675.

FAZIO, Mariano. *Due rivoluzionari: Francisco de Vitoria e Jean-Jacques Rousseau*. Roma: Armando Editore, 1998.

FAZIO, Mariano y MERCADO CEPEDA, Pedro. Las dimensiones política y jurídica del *totus orbis* en Francisco de Vitoria. In: CRUZ CRUZ, Juan (ed.). *Ley y dominio en Francisco de Vitoria*. Pamplona: EUNSA, 2008, pp. 205-225.

FINNIS, John. *Aquinas – Moral, Political, and Legal Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998 (repr. 2004).

\_\_\_\_\_. *Direito natural em Tomás de Aquino. Sua reinserção no contexto do juspositivismo analítico*. Tradução de CORDIOLI, Leandro. Revisão de OLIVEIRA, Elton Somensi de. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2007.

FIRPO, Massimo (org.). *Il problema della tolleranza religiosa nell'età moderna, dalla Riforma protestante a Locke*. Torino: Loescher, 1978.

FLEMING, Julia. *Defending Probabilism. The Moral Theology of Juan Caramuel*. Washington, D. C.: Georgetown University Press, 2006, pp. 1-7.

FRANCISCO DE VITORIA. De la potestad civil (*De potestate civili*). In: FRANCISCO DE VITORIA. *Obras de Francisco de Vitoria – Relecciones teologicas*. Edición crítica del texto latino, versión española, introducción general e introducciones con el estudio de su doctrina teológica-jurídica, por el padre Teofilo Urdanoz. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1960, pp. 149-195.

\_\_\_\_\_. De la potestad de la Iglesia (*De potestate Ecclesiae*). In: FRANCISCO DE VITORIA. *Obras de Francisco de Vitoria – Relecciones teologicas*. Edición crítica del texto latino, versión española, introducción general e introducciones con el estudio de su doctrina teológica-

jurídica, por el padre Teofilo Urdanoz. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1960, pp. 242-327.

\_\_\_\_\_. De la potestad del Papa y del Concilio (*De potestate Papae et Concilii relectio*). In: FRANCISCO DE VITORIA. *Obras de Francisco de Vitoria – Relecciones teológicas*. Edición crítica del texto latino, versión española, introducción general e introducciones con el estudio de su doctrina teológica-jurídica, por el padre Teofilo Urdanoz. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1960, pp. 430-490.

\_\_\_\_\_. De los indios recientemente descubiertos (relección primera) – *De indis recenter inventis relectio prior*. In: FRANCISCO DE VITORIA. *Obras de Francisco de Vitoria – Relecciones teológicas*. Edición crítica del texto latino, versión española, introducción general e introducciones con el estudio de su doctrina teológica-jurídica, por el padre Teofilo Urdanoz. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1960, pp. 641-726.

\_\_\_\_\_. De los indios recientemente descubiertos (relección segunda) – *De indis recenter inventis relectio posterior*. In: FRANCISCO DE VITORIA. *Obras de Francisco de Vitoria – Relecciones teológicas*. Edición crítica del texto latino, versión española, introducción general e introducciones con el estudio de su doctrina teológica-jurídica, por el padre Teofilo Urdanoz. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1960, pp. 810-858.

GASCÓN Y MARÍN, José. Fray Francisco de Vitoria fundador del Derecho internacional. In: *Fray Francisco de Vitoria fundador del derecho internacional moderno (1546–1946)*. Conferencias pronunciadas en la inauguración de su Monumento Nacional en la ciudad de Vitoria.

Madrid: Ediciones Cultura Hispanica, 1946, pp. 101-123.

GUY, Alain. *Historia de la filosofía española*. Barcelona: Anthropos Editorial del Hombre, 1985.

HANKE, Lewis. *Aristóteles e os índios americanos*. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1955.

HÖFFNER, Joseph. *La ética colonial española del Siglo de Oro. Cristianismo y dignidad humana*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1957.

HONNEFELDER, Ludger. Natural Law as the Principle of Practical Reason: Thomas Aquinas' Legacy in the Second Scholasticism. In: CULLETON, Alfredo Santiago and PICH, Roberto Hofmeister (eds.). *Right and Nature in the First and Second Scholasticism*. Turnhout: Brepols, 2014, pp. 1-12.

\_\_\_\_\_. Naturrecht und Geschichte. Historisch-systematische Überlegungen zum mittelalterlichen Naturrecht. In: HEIMBACH-STEINS, M. (Hrsg.), *Naturrecht im ethischen Diskurs*. Münster: Aschendorff, 1990, pp. 1-27.

\_\_\_\_\_. Naturrecht und Normwandel bei Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus. In: MIETHKE, Jürgen und SCHREINER, Klaus (Hrsg.), *Sozialer Wandel im Mittelalter. Wahrnehmungsformen, Erklärungsmuster, Regelungsmechanismen*. Sigmaringen: Jan Thorbecke, 1994, p. 197-213.

HORTON, John. Toleration. In: CRAIG, E. (ed.). *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London – New York: Routledge, Vol. 9, 1998.

- KANT, Immanuel. *Grundlegund der Metaphysik der Sitten*. In: KANT, Immanuel. *Werkausgabe*. Hrsg. von WEISCHEDEL, Wilhelm. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, Band VII, <sup>13</sup>1996.
- KILCULLEN, J. *Sincerity and Truth. Essays on Arnauld, Bayle, and Toleration*. New York – Oxford: Oxford University Press, 1988.
- LAFER, Celso. Apresentação. In: MILL, John Stuart. *Sobre a liberdade*. Tradução e Prefácio de BARROS, Alberto da Rocha. Apresentação de LAFER, Celso. Petrópolis: Editora Vozes, <sup>2</sup>1991, pp. 9-25.
- LECLER, Joseph. *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme 1-2*. Paris: Aubier, 1955 [Paris: Albin Michel, 1994].
- LESSING, G. E. *Nathan der Weise – Ein dramatisches Gedicht in fünf Aufzügen*. In: LESSING, G. E. *Werke*. Ausgewählt und mit einem Nachwort von KESTEN, Hermann. Frankfurt am Main – Wien – Zürich: Büchergebilde Gutenberg, Band I, 1962, pp. 509-643.
- LOCKE, John. *A Letter Concerning Toleration* (1689). Edited by KILBANSKY, R, translated by GOUGH, J. W. Oxford: Clarendon Press, 1968.
- MACEDO, Paulo Emílio Vauthier Borges de. A genealogia da noção de direito internacional. In: *Revista da Faculdade de Direito da UERJ*, 1 (2010), pp. 1-35.
- MAHONEY, J. Probabilismus. In: MÜLLER, G. (Hrsg.). *Theologische Realenzyklopädie*. Berlin – New York: Walter de Gruyter, Band XXVII, 1997, pp. 465-468.
- MARTEL PAREDES, V. H. *La filosofía moral – El debate sobre el probabilismo en el Perú*. Lima: Instituto Francés de

Estudios Andinos – Lluvia Editores – Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2007.

MICHAUD, Yves. *Locke*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

MIETHKE, Jürgen. A teoria política de João Wyclif. In: *Veritas*, 51:3 (2006), pp. 129-144.

MILL, John Stuart. *Sobre a liberdade*. Tradução e Prefácio de BARROS, Alberto da Rocha. Apresentação de LAFER, Celso. Petrópolis: Editora Vozes, 2<sup>a</sup>1991.

MILTON, J. R. Locke's Life and Times. In: CHAPPELL, Vere (ed.). *The Cambridge Companion to Locke*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994 (10<sup>th</sup> printing 2006), pp. 5-25.

MONTES D'OCA, Fernando Rodrigues. O direito positivo das gentes e a fundamentação não naturalista da escravidão em Francisco de Vitoria (1483-1546). In: *Mediaevalia – Textos e Estudos*, 21 (2012), pp. 29-50.

MUÑOZ GARCÍA, Á. Diego de Avendaño – Biografía y bibliografía. In: BALLÓN VARGAS, J. C. (ed. y coord.). *La complicada historia del pensamiento filosófico peruano, siglos XVII y XVIII (Selección de textos, notas y estudios)*. Lima: Universidad Científica del Sur – Universidad Nacional Mayor de San Marcos / Ediciones del Vicerrectorado Académico, Vol. 2, 2011, pp. 299-343.

\_\_\_\_\_. *Diego de Avendaño. Filosofía, moralidad, derecho y política en el Perú colonial*. Lima: Fondo Editorial Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2003.

NYS, Ernest. Les juriconsultes espagnols et la science du droit dans les pays étrangers. In: *Revue de Droit International et de Législation Comparée*, 14 (1922), pp. 360-387, 494-524, 614-642.

MUÑOZ JIMENEZ – VILLARROEL FERNÁNDEZ – CRUZ TRUJILLO. El concepto *tolerantia* en los florilegios medievales. In: PERETÓ RIVAS, Rubén (org.). *Tolerancia: teoría y práctica en la Edad Media*. Mendoza: FIDEM – Brepols, 2012, pp. 163-180.

NEDERMAN, Cary J. and LAURSEN, John Christian (eds.). *Difference and Dissentment. Theories of Tolerance in Medieval and Early Modern Europe*. Lanham: Rowman & Littlefield, 1996.

OLASO JUNYENT, Luiz M. *Derecho de gentes y comunidad internacional en Francisco Suárez, S. J. (1584-1617)*. Merida (Venezuela): Publicaciones de la Facultad de Derecho de la Universidad de los Andes, 1961.

OLIVEIRA E SILVA, Paula. The Sixteenth-Century Debate on the Thomistic Notion of the Law of Nations in Some Iberian Commentaries on the *Summa theologiae* IIaIIae q. 57 a. 3: Contradiction or Paradigm Shift? In: CULLETON, Alfredo Santiago and PICH, Roberto Hofmeister (eds.). *Right and Nature in the First and Second Scholasticism*. Turnhout: Brepols, 2014, pp. 157-185.

O'REILLY, Francisco. *Duda y opinión. La consciencia moral en Soto y Medina*. Pamplona: Cuadernos de Pensamiento Español, 2007.

PAGDEN, Anthony. Vitoria, Francisco de (c. 1486-1546). In: CRAIG, Edward (ed.). *The Routledge Encyclopedia of*

*Philosophy*. London – New York: Routledge, Vol. 9, 1998, pp. 643-645.

PEREÑA, Luciano. El concepto de derecho de gentes en Francisco de Vitoria. In: *Revista Española de Derecho Internacional*, 5 (1952), pp. 603-628.

\_\_\_\_\_. *Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca. La ética en la conquista de América*. Madrid: CSIC, 1984.

PERETÓ RIVAS, Rubén (org.). *Tolerancia: teoría y práctica en la Edad Media*. Mendoza: FIDEM – Brepols, 2012.

PEREZ LUÑO, A. E. *La polémica sobre el Nuevo Mundo*. Madrid: Ediciones de Cultura Hispanica, 1992.

PICH, Roberto Hofmeister. A Conflict of Reason: Scotus's Appraisal of Christianity and Judgement of Other Religions. In: HASSELHOFF, Gorge K. and STÜNKEL, Knut Martin (eds.). *Transcending Words: The Language of Religious Contact Between Buddhists, Christians, Jews, and Muslims in Premodern Times*. Bochum: Verlag Dr. Dieter Winkler, 2015, pp. 143-168.

\_\_\_\_\_. Agostinho sobre justiça e paz. In: HOBUSS, João e BAVARESCO, Agemir (orgs.). *Filosofia, justiça e direito*. Pelotas: Educat, 2005, pp. 43-88.

\_\_\_\_\_. An Index of 'Second Scholastic' Authors. In: CULLETON, Alfredo Santiago and PICH, Roberto Hofmeister (eds.). *Right and Nature in the First and Second Scholasticism*. Turnhout: Brepols, 2014, pp. IX-XVII.

\_\_\_\_\_. Decreto de Graciano. In: BARRETTO, Vicente de Paulo (org.). *Dicionário de Filosofia do Direito*. São

Leopoldo – Rio de Janeiro: Editora Unisinos – Editora Renovar, pp. 182-189.

\_\_\_\_\_. *Dominium e ius*: sobre a fundamentação dos direitos humanos segundo Francisco de Vitoria (1483–1546). In: *Teocomunicação*, 42 (2012), pp. 376-401.

\_\_\_\_\_. Duns Scotus sobre a credibilidade das doutrinas contidas nas Escrituras. In: DE BONI, Luís Alberto; PICH, Roberto Hofmeister; LEITE, Thiago Soares; COSTA, Joice B. da; DIAS, Cléber Eduardo dos Santos (orgs.). *João Duns Scotus 1308-2008 – Scotistas lusófonos*. Porto Alegre – Bragança Paulista: EST Edições – Edipucrs – Edusf, 2008, pp. 125-155.

\_\_\_\_\_. Francisco de Vitoria, “direito de comunicação” e “hospitalidade”. In: BAVARESCO, A; LIMA, F. J. G. de; ASSAI, J. H. de S. (eds.). *Estudos de filosofia social e política – Justiça e Reconhecimento*. Porto Alegre: Editora FI, 2015, pp. 312-257.

\_\_\_\_\_. Scotus on the Credibility of the Holy Scripture In: MEIRINHOS, J. F. P. and WEIJERS, O. (eds.). *Florilegium Mediaevale. Études offertes à Jacqueline Hamesse à l’occasion de son éméritat*. Louvain-la-Neuve: FIDEM, 2009, pp. 469-490.

\_\_\_\_\_. Scotus sobre a autoridade política e a conversão forçada dos judeus: exposição do problema e notas sobre a recepção do argumento scotista em Francisco de Vitoria. In: PERETÓ RIVAS, Rubén (org.). *Tolerancia: teoría y práctica en la Edad Media*. Mendoza: FIDEM – Brepols, 2012, pp. 135-162.

\_\_\_\_\_. Tomás de Aquino: ética e virtude. In: HOBUSS, João (org.). *Ética das virtudes*. Florianópolis: Editora UFSC, 2011, pp. 109-156.

PICH, Roberto Hofmeister and CULLETON, Alfredo Santiago. SIEPM Project “Second Scholasticism”: *Scholastica colonialis*. In: *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 52 (2010), pp. 25-27.

POPPER, Karl. *The Open Society and Its Enemies – New One-Volume Edition*. With a New Introduction by RYAN, Alan and an Essay by GOMBRICH, E. H. Princeton – Oxford: Princeton University Press, 2013.

RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971 (22<sup>nd</sup> printing 1997).

REZEK, Francisco. *Direito Internacional Público. Curso Elementar*. São Paulo: Editora Saraiva, <sup>13</sup>2011 (revista e aumentada).

RICHARDS, David A. J. Toleration and the Struggle Against Prejudice. In: HEYD, David (ed.). *Toleration: An Elusive Virtue*. Princeton: Princeton University Press, 1996, pp. 127-146.

ROSENAU, Hartmut. Toleranz II. Ethisch. In: *Theologische Realenzyklopädie*. Berlin: Walter de Gruyter, Band XXXIII, 2002, pp. 664-668.

RUIZ, R. *Francisco de Vitoria e os direitos dos índios americanos*. São Paulo – Porto Alegre: Instituto Raimundo Lúlio – Edipucrs, 1990.

SARANYANA, J. I. et ALII. *Teología en América Latina. Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)*. Madrid – Frankfurt am Main: Iberoamericana – Vervuert, Vol. I, 1999.

SCHLÜTER, G. und GRÖTKER, R. Toleranz. In: GRÜNDER, Karlfried (Hrsg.). *Historisches Wörterbuch*

*der Philosophie*. Basel – Stuttgart: Schwabe Verlag, Band X, 1998, col. 1251-1262.

SIGMUND, Paul E. Law and Politics. In: KRETZMANN, Norman and STUMP, Eleonore (eds.). *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993 (repr. 1997), pp. 217-229.

ŠILAR, Mario. El *ius gentium* en Francisco de Vitoria: ¿Una génesis de las modernas teorías de la justicia política? In: CRUZ CRUZ, Juan (ed.). *Ley y dominio en Francisco de Vitoria*. Pamplona: EUNSA, 2008, pp. 291-300.

STEGMÜLLER, F. *Filosofia e teologia nas Universidades de Coimbra e Évora no século XVI*. Coimbra: Instituto de Estudos Filosóficos – Universidade de Coimbra, 1959.

STÖVE, Eckehart. Toleranz I. Kirchengeschichtlich, In: *Theologische Realenzyklopädie*. Berlin: Walter de Gruyter, Band XXXIII, 2002, pp. 646-663.

STONE, M. W. F. Scrupulosity and Conscience: Probabilism in Early Modern Scholastic Ethics. In: BRAUN, H. E. and VALLANCE, E. (eds.). *Contexts of Conscience in Early Modern Europe 1500-1700*. Hampshire – New York: Palgrave Macmillan, 2004, pp. 1-16 (notas pp. 182-188).

TELLKAMP, Jörg Alejandro. Francisco de Vitoria and Luis de Molina on the Origin of Political Power. In: CULLETON, Alfredo Santiago and PICH, Roberto Hofmeister (eds.). *Right and Nature in the First and Second Scholasticism*. Turnhout: Brepols, 2014, pp. 231-247.

TESTA, L. *La questione della coscienza erronea. Indagine storica e ripresa critica del problema della sua autorità*. Roma:

Publicazione del Pontificio Seminario Lombardo in Roma, 2006, pp. 110-164.

THOMAS DE AQUINO, Sanctus. *Summa theologiae*. Ed. Leonina. Cura et studio Sac. CAMELLO, P. Torino: Marietti, 1962.

THUMFART, Johannes. *Die Begründung der globalpolitischen Philosophie. Zu Francisco de Vitorias "relectio de indis recenter inventis" von 1539*. Berlin: Kulturverlag Kadmos, 2009.

TOSI, Giuseppe. Aristóteles e os índios: a recepção da teoria aristotélica da escravidão natural entre a Idade Média Tardia e a Idade Moderna. In: DE BONI, Luis A. e PICH, Roberto Hofmeister (orgs.). *A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo Ocidente medieval*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004, pp. 761-775.

\_\_\_\_\_. Guerra e direito no debate sobre a conquista da América: século XVI. In: *Verba Juris*, 05 (2006), pp. 277-320.

\_\_\_\_\_. La guerra giusta nel dibattito sulla conquista d'America (1492-1573). In: CASSI, Aldo Andrea e SCIUMÉ, Alberto (a cura di). *Dalla civitas maxima al totus orbis. Diritto comune europeo e ordo iuris globale tra età moderna e contemporanea*. Catanzaro: Rubbettino, 2008, pp. 57-96.

\_\_\_\_\_. Raízes teológicas dos direitos subjetivos modernos: o conceito de *dominium* no debate sobre a questão indígena no séc. XVI. In: *Prim@ Facie*, 4/6 (2005), pp. 42-56.

\_\_\_\_\_. The Theological Roots of Subjective Rights: *dominium*, *ius* and *potestas* in the Debate on the Indian Question. In: KAUFMANN, Matthias und

SCHNEPF, Robert (Hrsg.). *Politische Metaphysik. Die Entstehung moderner Rechtskonzeptionen in der Spanischen Scholastik*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2007, pp. 125-154.

TOURN, Giorgio. *I valdesi: identità e storia*. Torino: Claudiana, 2003.

TRUYOL SERRA, Antonio. Introduction. In: TRUYOL SERRA, Antonio. *The Principles of Political and International Law in the Work of Francisco Vitoria*. Extracts, with an Introduction and Notes by TRUYOL SERRA, Antonio. Madrid: Ediciones Cultura Hispanica, 1946, pp. 11-25.

\_\_\_\_\_. Doctrina vitoriana del orden internacional. In: *Ciencia tomista*, 72 (1947), pp. 123-138.

\_\_\_\_\_. *The Principles of Political and International Law in the Work of Francisco Vitoria*. Extracts, with an Introduction and Notes by TRUYOL SERRA, Antonio. Madrid: Ediciones Cultura Hispanica, 1946.

URDANOZ, Teofilo. *De los indios recientemente descubiertos – Introducción a la primera relección*. In: FRANCISCO DE VITORIA. *Obras de Francisco de Vitoria – Relecciones teologicas*. Edición crítica del texto latino, versión española, introducción general e introducciones con el estudio de su doctrina teológica-jurídica, por el padre URDANOZ, Teofilo. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1960, pp. 491-640.

\_\_\_\_\_. *De los indios recientemente descubiertos – Introducción a la relección secunda*. In: FRANCISCO DE VITORIA. *Obras de Francisco de Vitoria – Relecciones teologicas*. Edición crítica del texto latino, versión española, introducción general e introducciones con el estudio

de su doctrina teológica-jurídica, por el padre URDANOZ, Teofilo. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1960, p. 727-810.

\_\_\_\_\_. Introducción biográfica. In: FRANCISCO DE VITORIA. *Obras de Francisco de Vitoria – Relecciones teológicas*. Edición crítica del texto latino, versión española, introducción general e introducciones con el estudio de su doctrina teológica-jurídica, por el padre URDANOZ, Teofilo. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1960, pp. 1-107.

\_\_\_\_\_. *Sobre la potestad civil* – Introducción. In: FRANCISCO DE VITORIA. *Obras de Francisco de Vitoria – Relecciones teológicas*. Edición crítica del texto latino, versión española, introducción general e introducciones con el estudio de su doctrina teológica-jurídica, por el padre URDANOZ, Teofilo. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1960, pp. 108-148.

\_\_\_\_\_. Vitoria y el concepto de Derecho natural. In: *Ciencia tomista*, 7 (1947), pp. 229-288.

VIDAL, M. *Nueva moral fundamental*. Madrid: Editorial Desclée de Brouwer, 2000, pp. 460-469.

VIDEIRA, Mário. Filosofia e literatura no idealismo alemão: a questão da tolerância religiosa no *Nathan der Weise*. In: *Trans/Form/Ação*, 34:2 (2011), (publicação online).

VIRGILIUS. *Aeneid*. With English Notes by Charles Anthon. London: Whittaker and Co., 1846.

WALZER, Michael. *Da tolerância*. Tradução de PISETTA, Almiro. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

WINKEL, Laurens. The Peace Treaties of Westphalia as an Instance of the Reception of Roman Law. In: LESAFFER, Randall (ed.). *Peace Treaties and International Law in European History. From the Middle Ages to World War One*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 222-237.