A Escola Ibérica da Paz nas universidades de Coimbra e Évora (séculos XVI e XVII)

The iberian school of peace at Coimbra and Evora universities (16th and 17th Centuries)

PEDRO CALAFATE
Universidade de Lisboa/Centro de Filosofia da UL
Asociación de Hispanismo Filosófico
pedrocalafate@hotmail.com

Resumen: Procuramos demonstrar a existência de relações ativas, nos séculos XVI e XVII, entre as universidades de Salamanca, Coimbra e Évora, não menos intensas do que as existentes entre Salamanca, Valladolid e Alcalá, bem como a participação dos mestres portugueses e espanhóis das universidades portuguesas, na *sistematização do conceito de dignidade humana* e na *afirmação do conceito de comunidade internacional.*
Palavras chave: Paz, Guerra, Justiça, Natureza, Império.

Abstract: We intend to proved the existence of very active relations in the 16th and 17th centuries between the peninsular universities of Salamanca, Coimbra and Évora, as strong of the existing ones between the Salamanca, Valladolid and Alcalá, and also the part played in portuguese universities by portuguese and spanish masters in the systematization of the concept of human dignity, in the elaboration of modern international law, and thus in the claim of the concept of international community.
Key words: Peace, War, Justice, Nature, Empire.

1. Considerações Preliminares

A publicação em Madrid dos vários volumes do *Corpus Hispanorum de Pace,* dirigida pelo Prof. Luciano Perenã, evidenciou a existência de relações entre as Universidades de Salamanca, Valladolid e Alcalá não menos intensas que as existentes entre Salamanca, Coimbra e Évora.

É hoje um facto que nos fundos da Biblioteca da Universidade de Coimbra se encontram coleções muito ricas de manuscritos dos mestres salmantinos, sendo certo que também à Universidade de Salamanca chegaram muitos manuscritos dos centros universitários portugueses, que circulavam entre os professores e eram lidos e amplamente comentados. Como escreveu Luciano Pereña.

> Se na biblioteca universitária de Coimbra é possível encontrar hoje uma das coleções mais ricas dos mestres salmantinos, também entre os fundos espanhóis, procedentes dos colégios maiores de Salamanca, podemos encontrar as mais importantes leituras de Coimbra. Esta comunicação constante de ideias contribuiu para o progresso da escola e para a consolidação da sua unidade doutrinal[1].

Mas se Luciano Pereña se refere aqui especificamente à Universidade de Coimbra, cumpre-nos lembrar que também a Universidade de Évora deu um contributo essencial, através dos seus professores, para a unidade, riqueza e progresso da Escola Ibérica da Paz, como fica patente pelos textos de Fernando Pérez, Luis de Molina, Pedro Simões e Fernando Rebelo.

Em causa estavam os princípios éticos, jurídicos e políticos que deveriam orientar a convivência e relação entre povos de coordenadas culturais e civilizacionais diferentes, sobretudo os europeus, os americanos e os africanos, sem esquecer a rica experiência portuguesa no Oriente, na primeira metade do séculos XVI. Neste sentido, os professores de Coimbra e Évora fundamentaram de forma muito clara as teses sobre a soberania inicial do povo, considerando o poder político como constitutivo da natureza humana, no quadro do jusnaturalismo escolástico, pois o conceito de natureza, que qualificava o direito, afirmava-se como imperativo de universalidade constitutiva, de inteligibilidade, ordem e racionalidade. A natureza era, assim, a voz interior da razão, comum a todos os homens, apontando para um património originário que fundamentava a unidade substancial do género humano, enraizado na paternidade divina, pois que a lei natural era, no fundo, o brilho do rosto de Deus no coração de todos os homens.

Assim se fundamentava a necessidade de respeitar a legitimidade das soberanias indígenas, ainda que embrionárias, mostrando que o poder político entre os príncipes pagãos, em si mesmo, não era de menor nem de distinta natureza que o poder dos príncipes cristãos, e que as considerações teóricas acerca da fundamentação do poder na razão natural e na natureza social do homem eram válidas para todas as culturas e todas as religiões, pois todos os homens foram criados livres por Deus. Em causa estava, pois, a articulação entre *liberdade do homem* e *bem comum internacional*, com base em princípios e valores comuns ao género humano, emanando tanto do direito natural como do direito das gentes, retomando a antiga tradição da *recta ratio* ciceroniana[2].

Então, a legitimidade do poder político, inerente às comunidades humanas, não dependia da fé nem da caridade, assim como não podia considerar-se, à partida, dependente de uma ordem jurídico-política de natureza imperial. Neste contexto, importava fundamentar tanto a tese de que o papa não possuía autoridade temporal ou espiritual sobre os povos estranhos ao mundo cristão (possuindo apenas poder espiritual entre os cristãos, bem como poder indireto sobre os assuntos temporais, em ordem ao fim espiritual), como a de que os imperadores romano-germânicos ou os reis peninsulares não podiam considerar-se senhores do mundo, devendo entender-se tal título, quando invocado, como hipérbole, sinédoque, ou, na pior das hipóteses, como manifestação de arrogância sem base ético-jurídica sustentável.

---

[1] Pereña, Luciano, "La Escuela de Salamanca y la Duda Indiana", in *La Ética en la Conquista de América*, CHP, vol. XXV, Madrid, 1984, p. 313.

[2] Cícero, *De Republica*, Liv. III, cap. XXII, par. 33.

Nem o papa poderia considerar-se *dominus orbis in temporalibus et spiritualibus*, nem a autoridade imperial se estendia a todos os povos do mundo, tanto do ponto de vista do direito divino, como do direito natural e do direito humano, situando-se, no contexto deste último, a questão fundamental da guerra justa, tema nuclear dos textos que vamos analisar.

O império universal seria considerado ou como um desígnio humana e moralmente impossível, como em Suárez, ou como uma expectativa jurídica com opção preferente (tendo neste caso em conta as doações papais aos reis de Portugal e Espanha), sobretudo as doações de Alexandre VI, em 1493, mais tarde precisadas no Tratado de Tordesilhas, em 1494, por pressão do rei de Portugal. Mesmo nos casos em que o império universal se viria a afirmar, mais tarde, na sua dimensão profética, como em António Vieira, os preceitos da ética e da justiça, que fundamentavam a dignidade de todos os homens e de todos os povos, teriam que ser respeitados, sob pena de *restituição* dos territórios ilegitimamente ocupados ou dos bens espoliados. Em todos os casos, a paz de que o império seria expressão tinha que estar radicada na justiça, caso contrário, seria justa a guerra que contra ele fosse movida.

Na mesma linha se encontrava a discussão sobre a questão da escravatura, tanto na América como em África e no Oriente, a qual encontrava no direito bélico o seu principal título de legitimidade, mostrando-se, sobretudo Fernando Rebelo, à semelhança do seu mestre Luis de Molina[3]., contrário à legitimidade do comércio de escravos africanos entre a África e a América conduzido pelos portugueses, por não se enquadrar no conceito de guerra justa, nem em nenhum dos demais títulos jurídicos que legitimavam a escravidão, o mesmo podendo dizer-se sobre o comércio de escravos no Japão e na China[4]...

Na verdade, tanto para Luis de Molina como para Fernão Rebelo, todos os homens foram criados livres por Deus, mas essa liberdade poderia ser perdida em caso de apli-

[3] "E quanto ao facto de que se deve presumir a referida injustiça de título, tal se prova não só porque esses escravos, as mais das vezes, são reduzidos à escravidão pela guerra: ora, entre os negros não há qualquer preocupação em regulamentar a justiça da guerra, mas o direito deles está inteiramente fundado nas armas, e os que são mais poderosos fazem maiores rapinas de escravos, atacando os adversários de modo imprevisto durante a noite, e até os nossos próprios traficantes francamente reconhecem que as guerras deles com mais verdade se devem denominar latrocínios.", Molina, L., *De iustitia et iure*, Cuenca, 1593, tomo I, liv. I, disp. XXXII.

[4] "Entre os príncipes japoneses são frequentíssimas as guerras internas e pode com razão duvidar-se da justiça das mesmas, já que entre eles não se constata a preocupação de averiguar se têm ou não a razão e a justiça do seu lado, senão que o mais forte e o que tem maior esperança de vitória ataca os demais pela força das armas, tratando de os submeter; pelo que, isto suposto, julgam justa qualquer guerra […].Todavia, ignoro se os mercadores lusitanos, ao comprar servos e escravas japonesas se preocupam em inquirir se foram capturados em guerra justa e, em geral, se a servidão em que se encontram é ou não legítima", *Ibidem*, tomo I, liv. I, disp. XXXIV.

Quanto à situação na China, diz ainda Luis de Molina: "No que respeita aos escravos chineses que os portugueses compram e exportam, é ainda maior a dúvida sobre se foram alguma vez reduzidos à servidão por justo título […], pois consta que nas províncias da China disfrutam de uma paz perpétua, já que não têm guerra alguma, a não ser com os Tártaros, que distam extraordinariamente do nosso comércio. Consta também que aquelas províncias são riquíssimas e que nunca há entre eles fome que justifique que eles, oprimidos pela necessidade, vendam os seus filhos; Consta também que os juízes na China não condenam ninguém à servidão perpétua […]. De modo que não parece verificar-se nenhum dos títulos justos que enunciámos para reduzir os Chineses à escravatura", *Ibidem*, tomo I. Liv. I, dispo. XXXIV.

cação do direito da guerra; da condenação por crimes em aplicação do direito interno; e da venda voluntária da liberdade em situação de extrema necessidade, quer dizer, em caso de miséria extrema que pusesse em causa a preservação da vida[5]. Luis de Molina e Fernando Rebelo, nas suas lições de Évora, referiam ainda um quarto título, herdado do direito romano, à luz do qual o filho de mãe escrava permanecia escravo, no quadro do princípio de que "*o parto segue o ventre*"[6].

Não estávamos, naturalmente, perante um clamor abolicionista, impensável para a época, mas sim perante autores que se preocuparam em denunciar as graves injustiças praticadas no comércio de escravos entre a África e as Américas, criticando os interesses mesquinhos de um comércio injusto, porque conduzido com o fim do lucro e com desrespeito pelas regras do direito natural e das gentes.

É pois do maior interesse acompanharmos o texto do professor da Universidade de Évora Fernando Rebelo[7]., negando que o proveito da salvação da alma pela evangelização justificasse a escravatura, por não ser aceitável praticar o mal para obter o bem; que as guerras entre os africanos que, em princípio, legitimavam a compra de escravos pelos comerciantes portugueses, não eram justas, mas sim meros latrocínios, por isso que entre os negros as leis da guerra estavam longe de ser respeitadas; que a coroa e os seus ministros eram legal e moralmente responsáveis pela restituição daqueles homens à liberdade, impedindo que fossem submetidos a uma escravidão injusta e barbaramente transportados para a América em condições de extrema desumanidade, onde a maior parte deles perecia; que em caso de guerra justa, tanto os infiéis podiam ser escravos dos cristãos, como os cristãos dos infiéis, porque o direito das gentes era válido para todos os povos em condições de igualdade; que os escravos, nestas condições, podiam fugir, desde que regressassem à pátria, que a venda consciente e voluntária da liberdade própria só era legalmente válida se suportada por causa razoável...

2. A legitimidade das soberanias indígenas e a origem do poder civil: o imperador não é senhor do mundo

A relação do tema da origem e natureza do poder civil com a questão mais vasta da guerra deriva da tese de que a infidelidade, a idolatria, os crimes contra a natureza ou a maior rudeza dos outros povos não constituíam título legítimo de guerra e escravatura.

[5] Sobre este tema consulte-se o texto da polémica de Manuel da Nóbrega com Quirício Caxa, publicada por Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, tomo II, século XVI, Lisboa/Rio de Janeiro, 1938, pp. 202 e ss.

[6] Diz Molina, sintetizando os vários títulos legítimos de escravatura: "1.º Direito da Guerra […] comutando-se a pena de morte em servidão perpétua […]. 2.º Quando alguém é condenado à escravidão por algum delito que, segundo o arbítrio prudente de uma autoridade legítima seja digno de tal pena […]. 3.º Compra e venda […], pois o homem é senhor da sua liberdade e, portanto, atendendo apenas ao Direito Natural, pode aliená-la, fazendo-se a si próprio escravo [em estado de necessidade extrema] e além disso, por Direito Natural, os pais podem vender os seus filhos em caso de necessidade extrema […] e de gravíssima pobreza e miséria, caso contrário será nula a alienação da liberdade […]. 4.º Condição de nascimento. Com efeito, o que nasce de mãe escrava será escravo, porque "*o parto segue o ventre' "*. Molina, L., *De iustitia et iure*, Cuenca 1593, tomo I, liv. I, disp. XXXII

[7] Rebelo, F., *Opus de obligationibus justitiae, religionis et caritatis*, Lugudni, 1608.

Logo, nenhuma destas questões, sobretudo o tema mais vasto da infidelidade, poderia ser invocada para legitimar a guerra movida pelos espanhóis ou pelos portugueses contra as soberanias de além-mar.

A tese essencial era a de que o poder civil dos infiéis e pagãos tinha as mesmas condições de legitimidade que as vigentes entre os príncipes cristãos, razão por que estes não tinham o direito de lho usurpar. Todavia, o poder civil entre os príncipes cristãos era mais perfeito do que entre os pagãos, na mesma medida em que, como ensinava Luis de Molina em Évora, fundado em Tomás de Aquino, a *Graça*, não contrariando a *natureza*, aperfeiçoa-a[8].

Quando os professores de Coimbra e Évora referem que os índios da América eram verdadeiros senhores, no sentido de jurisdição e posse – a que correspondia o termo "*domínio*" – partem sempre do princípio de que o poder civil, em si mesmo e na sua natureza, tem origem em Deus, como causa primeira e universal, e no povo ou comunidade política, como causa próxima e imediata.

O poder civil tem origem em Deus, como proclamara São Paulo, ao referir que "*não há poder que não venha de Deus*" (Rom 13), todavia, para os nossos escolásticos da Escola Ibérica da Paz, a não ser em casos raros e extraordinários, como verosimilmente terá sucedido com Saul e David, Deus não o transmite diretamente aos reis e príncipes da Terra. Diremos, então, que o poder tem origem em Deus enquanto Ele dá ao homem uma natureza social, devendo concluir-se que quem dá a essência de uma coisa dá aquilo que dela se segue, e como o poder civil se segue necessariamente da essência social do homem, é nesse sentido que dizemos que tem origem divina.

Por isso, S. Paulo não disse "*não há rei que não venha de Deus*", mas sim "*não há poder que não venha de Deus"*, e embora no Antigo Testamento possamos interpretar o poder temporal de Saul e David como tendo sido transmitido diretamente por Deus, devemos, contudo, concluir que na vida civil os homens não se regem por milagres, nem por casos raros e extraordinários, mas sim pela razão natural.

Ora o que a razão natural dita neste caso é que todas as entidades dotadas de fim próprio devem possuir em si mesmas as faculdades necessárias para o realizar, logo, a comunidade política deve também possuir, *em si própria e na sua natureza,* as faculdades necessárias para realizar o bem comum, que para estes autores define a finalidade do governo, à luz de uma concepção orgânica da sociedade que respeita, ao mesmo tempo, a dignidade absoluta da pessoa humana.

Então, nenhum homem, nenhum senado e nenhum povo recebeu diretamente de Deus poder para dominar outro homem ou outro povo, pois o homem foi criado por Deus naturalmente livre[9], tendo apenas recebido de Deus, de modo imediato, poder

[8] "A graça e a fé aperfeiçoam a natureza, mas não a contradizem, por isso, se os homens antes de receberem a fé de Cristo eram reis […] em virtude do poder conferido pela República, que o possui por direito natural, é evidente que ao receberem a fé não perdem de modo algum aquele poder e domínio, ainda que quando pelo seu ingresso na Igreja se submetam ao sumo pontífice.", Molina, Luis de, *De iustitia et iure*, *o.c.*, tomo I, disp. XXIX.

[9] "O homem foi criado por Deus naturalmente livre e cada homem só recebeu imediatamente de Deus poder para dominar os brutos animais e os seres inferiores." Suárez, F., *Defensio Fidei..., III , Principatus Politicus*, Coimbra, 1613, II, 11.

para dominar os animais e os seres inferiores. Neste contexto, a democracia é a forma mais natural[10] de governo –embora não necessariamente a mais perfeita– porque o poder civil radica naturalmente na comunidade, que o pode *transferir* ou *conferir* na base do exercício da sua liberdade natural.

É neste sentido que Francisco Suárez nos diz que tudo o que puder ser referido sobre o poder que têm os homens para ditar leis civis é igualmente válido tanto para cristãos como para gentios e pagãos, sendo certo que se os cristãos podem ser senhores dos pagãos, também estes podem ser senhores dos cristãos, "como homens que são"[11], ainda que não possuam uma alma reta, desde que o seu governo não prejudique de forma clara e manifesta o bem espiritual dos súbditos cristãos, pois, nesse caso, seria um governo injusto e tirânico e não poderia ser tolerado. No entanto, o mesmo princípio se aplicava do lado cristão, pois se um príncipe cristão se transformasse em tirano, podia ser destituído à luz do direito de resistência ativa[12].

É o que ensina o Professor da Universidade de Évora Pedro Simões, no seu manuscrito latino sobre a guerra, de 1575

> Se [o príncipe pagão] não oprimir os cristãos, nem governar a república à maneira de um tirano, mas conforme o fim natural, não poderá ser privado do seu domínio, pelo simples facto de não ser cristão nem administrar a república conforme o bem espiritual, e uma vez provado o facto de que ele é o legítimo senhor, nem o Sumo Pontífice nem a Igreja têm jurisdição sobre ele[13].

No mesmo sentido se pronunciara Luis de Molina, ao proclamar nas suas lições de Évora que

> Tanto o domínio de jurisdição como o de propriedade são comuns a todo o género humano e o seu fundamento não é a fé nem a caridade[14].

Então, do ponto de vista da *natureza* e tomadas *em si mesmas*, todas as soberanias têm o mesmo fundamento na razão natural dos homens, assim se conciliando a origem divina do poder com a origem popular imediata.

Por consequência, não tendo o poder civil origem nem na fé nem na caridade, mas sim na razão natural, comum a todos os homens, não perdem os pagãos e gentios esse poder por razões de fé ou de pecado mortal. Logo, o título de infidelidade não

[10] "A democracia poderia existir sem uma instituição positiva, apenas por instituição ou dimanação natural, com a negação apenas de uma instituição nova ou positiva, pois a própria razão natural estabelece que o poder político supremo segue-se naturalmente da comunidade humana perfeita e que, por este mesmo motivo, pertence a toda a comunidade, exceto se for transferido para outro por via de uma nova instituição – porque, à luz da razão, não há lugar para qualquer outra determinação, nem se postula uma outra mais imutável […]. A comunidade civil perfeita é livre por Direito Natural e não está sujeita a homem algum fora de si, mas detém em si, na verdade, toda ela o poder, o qual é democrático conquanto não mude", Suárez, F., *Defensio Fidei…, III, Principatus Politicus*, II, 8.

[11] Suárez, F., *Defensio Fidei…, III, Principatus Politicus*, IV, 4.

[12] Cf. Calafate, P., *Da Origem Popular do Poder ao Direito de Resistência*…, Lisboa, 2012.

[13] Simões, Pedro, *Annotationes in materiam de bello*, 1575, ms. da Biblioteca Nacional de Portugal, 3858, ff. 301r-320r. Sobre o passo selecionado: *quaestio* I, f. 305v.

[14] Molina, Luis de, *De iustitia et iure*, Cuenca, 1593, tomo I, livro II, disp. XXVII.

pode ser invocado para a ocupação violenta dos territórios dos pagãos e gentios, não justificando nem a guerra nem a escravatura. Como dizia Martín de Ledesma nas suas aulas de Coimbra,

> Os pagãos e os gentios não podem ser privados de domínio com o intuito da fé[15].

Por outro lado, atendendo à natureza e origem do poder civil, não podia ser invocada a tese de que os imperadores romano-germânicos eram senhores do mundo, como herdeiros que eram dos imperadores romanos, que como tal se proclamavam. Não o eram por direito divino, pois não foi estabelecido por Deus nenhum poder temporal laico que abarcasse o conjunto da humanidade; não o eram por direito natural, pois vimos que por natureza o poder radica nas comunidades políticas formadas pelos homens; não o eram por direito humano, pois nunca houve título de eleição universal, nem guerra justa de um soberano com o mundo inteiro. Por isso, dirá Serafim de Freitas em 1625, em Valladolid, dissertando sobre o "justo império" dos portugueses

> Nenhum imperador, nem de facto nem de direito, tem domínio e jurisdição em todo o mundo[16].

Logo, os povos do Novo Mundo são legítimos senhores da suas terras e os seus príncipes legítimos governantes dos seus povos, razão por que a integração no império das soberanias indígenas, legitimamente constituídas, deveria resultar de um pacto ou contrato livre e responsável entre as partes, uma vez que não houve motivo patente de guerra dos cristãos contra os ameríndios. E nesse pacto ou livre eleição não podia intervir o medo nem a ignorância, pois nesse caso o pacto seria inválido.

Fernando Pérez, Vice-Reitor da Universidade de Évora, é perentório a este respeito

> Não constitui título legítimo de aquisição de domínio o ato de subjugar os índios por, persuadidos pelos espanhóis, responderem que lhes apraz serem súbditos do rei de Espanha: parece que respondem assim por medo, por a medrosa multidão ver à sua volta homens armados, por serem ignorantes e não saberem o que fazem e talvez nem o que os espanhóis querem deles. Todavia, se sem ignorância e medo, se fizer escolha de um príncipe cristão, com consentimento do príncipe infiel (se o tiverem), a escolha não é inválida ou ilícita. Se o príncipe infiel discordar, essa eleição só pode ser válida se ele for tirano, pois neste caso a república pode repudiá-lo[17].

Esta formulação corresponde e está em consonância com o que ensinara Francisco de Vitoria em Salamanca:

> Quando os espanhóis chegam às Índias dão a entender aos bárbaros que são enviados pelo rei de Espanha para o seu próprio bem e exortam-nos a que o recebam e aceitem como senhor; e eles respondem que estão de acordo […]. Mas esse título não é idóneo. Primeiro,

[15] Ledesma, Martín de, *Secvnda Qvartae*, Coimbra, 1560, fol. 223 r-v.

[16] Freitas, Serafim de, *De Iusto Imperio Lusitanorum Asiatico*, Valladolid, 1625, X, 17.

[17] Pérez, Fernão, *De bello*,ms. 3299 da Biblioteca Nacional de Portugal, Conimbricae, 1588, ff. 217v-247v. Sobre o passo selecionado: *o. c.*, f. 231v.

> porque é evidente que não deveria intervir medo e ignorância que viciam toda e qualquer eleição, e é isso precisamente o que mais se verifica naquelas eleições […].Por outro lado, tendo eles os seus próprios governantes e príncipes, não pode o povo, sem causa razoável, aceitar novos chefes em prejuízo dos anteriores, nem podem os chefes índios eleger novo príncipe sem o consentimento do seu povo[18].

E se por medo atacarem os cristãos, não podem estes utilizar contra eles a plenitude do direito da guerra, pois a agressão poderia ter por base a "*ignorância invencível"*, quer dizer, não vencível por meios próprios, e, como tinha ensinado Francisco de Vitoria[19]. em Salamanca, podia haver guerra justa de ambas as partes, quando era manifesto que de uma parte estava o direito e do outro a ignorância e o medo justificado dos ameríndios, vendo homens de porte desconhecido e mais fortemente armados.

Mas repare-se que mesmo em caso de eleição sem medo e ignorância, ela só seria válida se houvesse prévio acordo entre os príncipes gentios e os seus povos, ou entre os povos gentios e os seus príncipes, remetendo sempre para a tese da soberania inicial do povo e para a fundamentação do poder civil na razão natural e num pacto translativo inicial, o qual, uma vez realizado, não poderia ser anulado pela comunidade por razões de mudança de vontade ou preferência, mas apenas por motivo de tirania manifesta. Nos mesmos termos, não poderiam os reis abdicar, sem causa, da autoridade que a comunidade lhes transmitiu, traindo os termos iniciais do *pacto.*

Já próximo do final do século XVII, em 1694, o Padre António Vieira, a maior figura do pensamento luso-brasileiro do séculos XVII, expressaria de forma eloquente estas concepções sobre a fundamentação jusnaturalista do poder civil, no colégio jesuíta de São Paulo, ao proclamar, contra a vontade dos paulistas e contra o voto dos seus pares, em texto de extraordinária beleza, que

> Assim como o espanhol ou genovês cativo em Argel é contudo vassalo do seu rei e da sua república, assim o não deixa de ser o índio, posto que forçado e cativo, como membro que é do corpo e cabeça política da sua nação, importando igualmente para a soberania e liberdade, tanto a coroa de penas como a de ouro, e tanto o arco como o cetro[20].

Sendo embora o poder e autoridade dos príncipes cristãos mais perfeito que o dos príncipes gentios e pagãos, em si mesmo e na sua natureza nada os distinguia. Essa foi uma condição para o lançamento das bases da comunidade internacional, melhor dizendo, daquilo que era comum às comunidades políticas formadas pelos homens, de

[18] Vitoria, F. de, *Relectio de Indis*, Salamanca, 1537, I, 2, 23.

[19] "Ainda que os Espanhóis pretendam dissipar o temor [dos gentios] e assegurar-lhes que possuem intenções pacíficas, podem aqueles, com certo fundamento, ficar temerosos, vendo homens de estranho porte, armados e muito mais poderosos do que eles. Portanto, se movidos por este temor se unirem para expulsar ou matar os Espanhóis, é certamente lícito que estes se defendam, mas sem se excederem e guardando a moderação de uma justa defesa, sem que possam usar os demais direitos da guerra, como seja, depois de obtida a vitória e com ela a segurança, matá-los, saqueá-los e ocupar as suas cidades […]. E não há inconveniente de que esta seja considerada guerra justa pelas duas partes, pois que de uma parte está o direito e da outra a ignorância invencível […]. E importa ter sempre isto em conta, pois são distintos os direitos da guerra contra homens realmente culpados e perversos ou contra inocentes e ignorantes ." *Ib.*, I 3, 5-7

[20] Vieira, António, *Voto sobre as Dúvidas dos Moradores de S. Paulo*, 1694.

onde emergiam regras e valores universais. E mesmo que as comunidades indígenas, politicamente organizadas, quisessem abdicar da sua liberdade submetendo-se à tirania, não teriam liberdade para contrariar a tal ponto a sua natureza, sendo os príncipes cristãos, em casos destes, obrigados a não aceitar tal pacto ou acordo. Só em caso de necessidade extrema, em aplicação do direito interno para punir um crime, ou em resultado de guerra justa poderiam os homens ver a tal ponto abatida a sua liberdade. E mesmo neste último caso, todos os homens que perdessem a liberdade em resultado de uma guerra justa por parte dos vencedores, tinham o direito de fugir, na condição de regressarem à pátria, recuperando, então, a liberdade que anteriormente tinham.

Veja-se a este respeito o magnífico texto de Martín de Azpilcueta, o "Doutor Navarro", na sua *Relectio c. Novit de Iudiciis,* apresentada à assembleia da Universidade de Coimbra em 1548, que permanece em edição latina:

> Erra a opinião corrente […], na medida em que pensa que por Direito Divino é necessário que exista uma única soberania laica sobre o mundo inteiro, da mesma maneira que existe uma única soberania eclesiástica. Porque em primeiro lugar tal não se prova por nenhum direito divino sobrenaturalmente dado ou revelado […]. Em segundo lugar tal não pode concluir-se por nenhuma razão natural […]. Igualmente erra um grande número que pensa que o imperador dos Romanos é senhor e rei do mundo e da terra porque o imperador Antonino dissera: 'Eu sou senhor do mundo' […], pois não é de presumir que o imperador Antonino de tal modo carecesse de senso que com aquelas palavras significasse a sua convicção de que era senhor da terra inteira, que, nem mesmo dividida ao meio, jamais se submeteu nem a ele nem a nenhum dos seus predecessores.
> Conquanto que seja verdade que se todas as cidades da terra e os governantes delas, aos quais interessasse, acordassem em que um só fosse eleito governante, rei ou imperador de todos, seria verdadeiro governante, rei ou imperador aquele a quem a maior parte escolhesse […], **porque é da mesma natureza e espécie** o poder com que os reis reinam e o poder com que a si mesmas se governam as cidades livres[21].

Por outras palavras, as disposições imperiais não poderiam derrogar as providências naturais, e também na instituição do império deveriam ser respeitados o título de eleição e as regras universais do direito referentes aos títulos legítimos de aquisição do poder civil.

2.1. A rudeza dos povos não lhes tolhe a liberdade nem o direito ao domínio de jurisdição e propriedade

Outro aspeto não menos relevante era o da negação do argumento da conquista para a civilização, quer dizer, a tese de que a rudeza dos povos lhes tolhia o direito ao domínio. À luz daquele argumento, no caminho unilinear e universalizante da cultura, os povos mais bárbaros poderiam ser submetidos pela guerra aos povos mais sábios e prudentes, com o argumento de que assim seriam beneficiados e edificados. Se assim fosse, e se se considerasse que os ameríndios ou os africanos eram amentes, poderiam os cristãos submetê-los pela guerra, reduzindo-os à escravatura, no quadro do conceito aristotélico de escravatura natural.

[21] Azpilcueta, Martín de, *Relectio c. Novit de Iudiciis*, Coimbra, 1548, p. 98.

Este argumento era também cuidadosamente rebatido pelos nossos mestres de Coimbra e Évora, na sequência dos demais autores da escola de Salamanca.

Por isso, Martín de Ledesma proclamará em 1560, na Universidade de Coimbra

> Ainda que algumas nações sejam rudes ou imbecis, não é lícito fazer-lhes a guerra ou ocupar as suas terras[22].

Por sua vez, nas suas lições de Évora, ensinava Luis de Molina:

> Nem sequer cumpre discutir se é justa causa de guerra submeter uma nação por ser bárbara ou incivilizada e mais disposta para ser governada por outros e educada nos bons costumes do que para reger-se a si mesma. Mesmo quando não faltem autores que afirmem ser esta razão suficiente para submeter todos os brasileiros e os demais habitantes do Novo Mundo, assim como os africanos, reduzindo-os à escravatura, sendo que, como escravos, todos os seus bens passariam para os seus senhores, sendo privados das suas terras. Como já referi, de maneira alguma estamos perante causa suficiente para legitimar a escravatura[23].

Ao negar esta tese sobre a guerra justa contra os povos mais rudes, seguida de escravatura, não podiam estes autores deixar de enfrentar a tese aristotélica sobre a escravatura natural[24], explanada no livro da *Política*, distinguindo-a da escravatura legal. Um dos que enfrentou decisivamente a questão, na escola de Salamanca, foi Domingo de Soto, na sua obra intitulada *De iustitia et iure*, publicada em 1556, sustentando que do texto de Aristóteles apenas podia concluir-se que "podemos repelir pela força e submeter à ordem aqueles que, como feras, andam errantes sem respeito algum pelas leis do pacto, invadindo o que é alheio por onde quer que passem"[25].

A interpretação de Soto, mestre de Alcalá e Salamanca, fará escola, pois a encontramos, com pequenas alterações que não atingem a substância, tanto em Martín de Ledesma como em Fernando Pérez. Ledesma ensinara na Universidade de Coimbra que o que dizia Aristóteles deveria ser entendido a respeito daqueles homens que viviam à maneira das feras, não respeitando as leis do pacto que institui o poder civil: "Esses tais podem ser submetidos pela força e coagidos a obedecer a alguma ordem, não, porém, todos os homens que são rudes e agrestes"[26].

Já Fernando Pérez, no seu manuscrito latino sobre a guerra, limitará também, de forma drástica, o alcance possível da tese de Aristóteles: "tal deve entender-se não porque por natureza exista escravidão […], caso contrário seria lícito obrigar à escravidão homens por sua natureza não menos rudes e boçais que por vezes nascem entre nós"[27].

---

[22] Ledesma, Martín de, *Secunda Quartae*, Coimbra, 1560, fol. 225v.

[23] Molina, L. de *De iustitia et iure,* Cuenca, 1593, tomo I, livro III, disp. CV.

[24] "Todos os seres que se diferenciam dos demais tal como a alma se diferencia do corpo e o homem do animal […] são escravos por natureza, sendo para eles melhor que estejam submetidos a esta classe de mando […], pois é escravo por natureza aquele que pode ser de outro e o que participa da razão mais para percebê-la do para possui-la." Aristóteles, *Política,* liv. I, 8-10.

[25] Soto, D. de, *De iustitia et iure*, Salamanca, 1556, liv. IV, q. II.

[26] Ledesma, Martín de, *Secvnda Qvartae*, Coimbra, 1560, fol. 225v.

[27] Pérez, Fernando, ms 3299 da Biblioteca Nacional de Portugal, Coimbra, 1588, f 228v

Esta afirmação do princípio de reciprocidade, fazendo valer para o seio das sociedades cristãs da Europa o que queríamos fazer valer para as sociedades dos outros povos, é um dos princípios sempre presentes na Escola Ibérica da Paz. Aliás, Bartolomé de Las Casas servira-se deste mesmo argumento na sua polémica com Juan Guinés de Sepúlveda, em Valladolid, conferindo-lhe particular brilhantismo, ao lembrar ao Doutor Sepúlveda que no tempo da dominação romana também a gente hispânica era fera e bárbara, sendo então de lhe perguntar se lhe pareceria bem "que os romanos fizessem repartição dos hispanos, dando a cada tirano a sua parte, como se fez nas Índias, para que, apoderando-se da prata e do ouro que então havia na Hispânia, perecessem todos os nossos avós em suas almas e corpos"[28]. Logo, tanto em termos sincrónicos como diacrónicos, as normas que valiam para um povo, deveriam valer para os demais.

Ainda neste domínio, tanto quanto me é dado conhecer, o autor que levou mais longe a crítica a Aristóteles foi o jesuíta espanhol José de Acosta, missionário no México e no Peru, que em Salamanca publicou a obra *De Procuranda Indorum Salute* (1588), e que a dado passo corta com o Estagirita, ao proclamar que o que este escreve na *Política* sobre a escravatura natural em nada nos deveria preocupar, por estar fora da dignidade filosófica

> Não devemos preocupar-nos demasiado com o que Aristóteles escreveu mais por motivos de adulação do que de filosofia[29].

De facto, entende o missionário espanhol que a intenção de Aristóteles fora a de adular Alexandre Magno, que atraído pela ambição de poder quis estender as bandeiras macedónicas a todo o universo. Ora, se levarmos em conta que Acosta era jesuíta e que o aristotelismo escolástico era a matriz do seu pensamento, poderemos mais facilmente avaliar a importância do passo que aqui deu, ao cortar tão claramente com o mestre.

Portanto, a rudeza dos homens e dos povos não lhes impedia a liberdade nem o domínio de jurisdição e posse, na condição de não viverem como feras ou de não agredirem os demais homens ou povos que respeitam as leis e os pactos. Então, o argumento da superioridade cultural não dava ao imperador título justo de domínio, pois se tal título fosse aceitável, tanto na ordem interna como na ordem internacional, qualquer homem ou qualquer povo poderia julgar-se mais sábio do que os outros, subvertendo-se totalmente a vida social dos homens. Dizia, por isso Melchor Cano, conhecedor da soberba e vaidade humanas e Professor de Salamanca e Alcalá, que "nenhuma tese seria mais apta para semear a discórdia entre os povos do orbe"[30].

---

[28] Las Casas, B. de, *Controversia com Sepúlveda*, Valladolid, 1551, Réplica 8ª.

[29] Acosta, Joseph de, *De Procuranda Indorum Salute*, Salamanca, 1588, V, 1-2.

[30] Cano, Melchor, *De Dominio Indorum*, ms da Biblioteca Vaticana, Vat. Lat. 4648, ff 28-40. Transcrição do manuscrito latino publicada in Corpus Hiapanorum de Pace, vol. IX, dir. de Pereña, Luciano. pp. 555-581. Sobre a passagem citada: p. 560.

2.2. A punição dos crimes contra o género humano: a proteção internacional dos direitos da pessoa humana

Porém, havia uma linha vermelha, como em toda a ordem jurídica, que caso fosse ultrapassada justificava a intervenção armada contra outros Estados ou povos, uma linha a partir da qual se passava da rudeza para a barbárie, intolerável à luz dos critérios e valores universais do género humano. Falamos dos sacrifícios humanos aos ídolos ou da morte de seres humanos inocentes com o exclusivo intuito de serem comidos, qualificados como *crimes contra o género humano*.

Com efeito, qualquer povo, cristão ou gentio, mesmo que não nos ofendesse ou agredisse diretamente nas nossas terras ou nas nossas pessoas, cometia uma agressão insuportável contra nós e contra o conjunto do género humano se violasse o direito à vida e à integridade física de pessoas inocentes, fossem quem fossem, estivessem onde estivessem e tivessem o soberano que tivessem, pois então os seus príncipes não seriam já soberanos, mas tiranos, e à luz do direito de resistência ativa podiam e deviam ser destituídos.

Nestes casos, o sangue dos inocentes era um grito universal de socorro que deveria ser ouvido e impedido pela guerra, se não existissem mais alternativas, em nome da dignidade do género humano e com a legitimidade conferida pela autoridade universal do orbe, o *totus orbis* de Francisco de Vitoria, que transformava cada ser humano em primeiro fundamento da comunidade internacional.

Ensinava, por isso, Vitoria em Salamanca que

> O orbe inteiro, que de certo modo constitui uma única República, tem poder para promulgar leis justas e convenientes para todos, como são as leis do Direito das Gentes. Segue-se que pecam mortalmente os que violarem o Direito das Gentes, seja na paz seja na guerra […]. Não é lícito a um reino particular não querer ater-se ao direito das gentes, pois foi promulgado pela **autoridade do orbe inteiro**[31].

À luz desta autoridade do orbe, virtualmente instituída com base na consciência ética e jurídica universal, o sacrifício de seres humanos inocentes, seja para serem comidos seja para oferenda aos ídolos, deveria ser impedido pelos cristãos por meio da guerra no Novo Mundo ou em qualquer outra parte da Terra. Estas práticas agrediam o género humano como um todo e, nestes termos, tínhamos o dever de as impedir, mas tendo o cuidado de sublinhar que a vitória obtida nesta guerra não nos daria o direito de ocupar os territórios destes povos, reduzindo-os à escravatura e apoderando-nos dos seus bens.

Como sublinhou Heinrisch Rommen[32], o *totus orbis* tinha a sustentá-lo a concepção organicista da sociedade e da humanidade que caracterizava a filosofia escolástica de matriz tomista: a sociedade possuía uma essência que era mais do que a soma dos indivíduos, tal como a humanidade consistia em algo mais do que soma dos interesses particulares dos Estados que a compunham, transformando-se assim num todo vivo

[31] Vitoria, F. de, *Relectio de potestate civili*, Salmanticae, 1528, 21.

[32] Rommen, Heinrisch, *La Teoria del Estado y de la Comunidad Internacional en Francisco Suárez*, trad. espanhola de Valentin Yebra, Madrid, 1951, p. 50.

que, atendendo aos padrões culturais do humanismo católico, tendia a identificar-se com um "*orbis christianus* potencial", equacionando "a questão fundamental da supra-ordenação e da subordinação"[33].

Mas a par disto, lembra o mesmo H. Rommen, os teóricos escolásticos firmaram um princípio fundamental: o do valor absoluto da pessoa humana, cujo fim era transcendente ao Estado, ou seja, não se esgotava nas relações intraestatais ou inter-estatais. Então, os indivíduos nunca podiam perder, apesar de membros de um organismo, a sua dignidade moral nem podiam abdicar das prerrogativas essenciais que os definiam como pessoa.

A este respeito escreveu Fernando Pérez

> É contra o direito natural matar inocentes, quer indígenas quer estrangeiros, ou para comê-los ou para sacrificá-los aos ídolos. Pelo que, se se objetar que todos estes bárbaros consentem voluntária e livremente naquele ritual, e não se pratica injustiça contra quem anui, responde-se […] que eles não têm por si direito para poderem entregar-se a si ou os seus à morte. Em segundo lugar, responde-se que eles praticam uma gravíssima injustiça, pelo que podem ser vencidos por nós, que fazemos parte do género humano, na sua condição de injustíssimos agressores do género humano.[34].

Por outro lado, entendia-se também que a noção de proporcionalidade dos meios deveria ser respeitada, por não ser aceitável combater o terror com o terror, causando maiores danos do que os que se pretendiam evitar, de modo a impedir o que hoje chamaríamos "terrorismo de Estado".

Por isso, também, a guerra movida contra um Estado em defesa dos direitos e da dignidade da pessoa humana não era uma guerra conduzida para recuperar algo nosso, mas para defender os inocentes enquanto pertenciam ao género humano, logo, não era legítimo a quem declarava uma guerra com base neste título, apoderar-se dos bens do adversário, reduzindo esses povos à escravatura em seu proveito.

Não havia, na esfera internacional, em virtude da referida concepção organicista, uma plenitude sem limites da soberania dos Estados, como também não podia considerar-se que, na mesma ordem internacional, a única regra a ter em conta fosse a da sobrevivência.

A ordem jurídica internacional não procedia em exclusivo dos Estados e não estava encerrada nas suas leis, pois, como defendeu Martín de Ledesma, se a guerra fosse conveniente para um Estado, mas prejudicial à Humanidade, ela seria, por isso, manifestamente injusta[35].

Assim se lançaram as bases de um princípio de garantia internacional de proteção dos direitos naturais e da dignidade da pessoa humana, postulando que há no mundo dos homens, das sociedades e na vida interna dos Estados um mínimo ético inultrapassável, cujo desrespeito justificava o direito de intervenção humanitária, pela via das armas, embora depois de admoestação e como último recurso. Então, o ser humano possuía um estatuto supranacional que o transformava em primeiro fundamento da comunidade internacional.

---

[33] *Ib.*, p. 50.

[34] Pérez, Fernando, *o.c.*, f. 228v.

[35] Ledesma, Martín de, *Secvnda Qvartae*, Conimbricae, 1560, fol. 316r-v.

O direito das gentes não era o movimento espontâneo das instituições, não se limitando os homens a entender o direito "*tal como é*", na base de simples juízos constatativos e no quadro de uma intolerável sujeição ao Poder[36].

Acima do Poder e da razão de Estado estavam os princípios, a "*recta ratio*", de origem ciceroniana, a "razão da Humanidade", a concepção objetiva da justiça que valoriza os princípios, não dando guarida à comodidade das posições relativistas, que se refugiaram na diversidade das culturas e na respetiva aceitação voluntária de certas práticas que ofendiam a consciência jurídica universal. Por isso, como diziam os mestres de Salamanca, Coimbra e Évora, mesmo que os índios consentissem nessas práticas, os cristãos não o podiam permitir, por isso que configuravam uma agressão ao género humano e uma quebra dos princípios mais básicos da Paz[37], fundada na Justiça.

Afinal, como disse Gabriela Mezzanoti, o instituto da intervenção humanitária, tal como o entendemos no mundo de hoje, constitui a aplicação contemporânea de um paradigma antigo, que se sobrepôs à situação internacional vigente ao longo dos séculos XVII e pelo menos até à Segunda Guerra Mundial, marcada pela consideração dos Estados como principais atores na ordem internacional. Neste *jus ad bellum* contemporâneo, perante as violações ocorridas internamente à soberania dos Estados, em casos de limpezas étnicas, genocídios e outros crimes contra a humanidade que julgávamos já impossíveis, verificou-se "a ascensão do princípio que legitima o uso da força armada para fins de salvaguarda dos direitos humanos de povos oprimidos nos seus próprios Estados"[38].

Pois será esse o princípio que aqui veremos largamente enunciado pelos filósofos hispânicos do renascimento, nomeadamente por Fernando Pérez, Pedro Simões e Luis de Molina[39]. cuja atualidade dá razão às considerações do Prof. António Cançado Trindade, ao sublinhar a importância do eterno retorno do direito natural, bem como a atualidade da posição *principista* dos fundadores do moderno direito das gentes, pensando em Vitoria e em Suárez:

> O ordenamento internacional tradicional, marcado pelo predomínio das soberanias estatais e exclusão dos indivíduos, não foi capaz de evitar […] as violações maciças dos direitos humanos e as sucessivas atrocidades do nosso século, inclusive as contemporâneas […]. Tais atrocidades têm despertado a consciência jurídica universal para a necessidade de reconceitualizar as próprias bases do ordenamento internacional[40].

---

[36] Villey, Michel, *O Direito e os Direitos Humanos*, trad. Maria Galvão, São Paulo, 2007, p 3.

[37] Cf. Pereña, L., «La Intervención de España en América», in Juan de la Peña, *De Bello contra Insulanos,* Corpus Hispanorum de Pace, vol. IX, Madrid, 1982, p. 74-75.

[38] Mezzanotti, Gabriela*, Direito, Guerra e Terror*, São Paulo, 2007, p. 89..

[39] "É ilícito impedir que os infiéis e quaisquer outros homens cometam pecados que suponham injúria aos inocentes. E se não quiserem abster-se destes crimes, será lícito declarar-lhes guerra por esta causa, nos termos do direito bélico.", Molina, Luis de, *De iustitia et iure*, *o. c.*, Tomo I, Liv. III, disp. C

[40] Cançado Trindade, Antônio Augusto, "A Emancipação do Ser Humano como Sujeito do Direito Internacional e os Limites da Razão de Estado", in *A Humanização do Direito Internacional*, Belo Horizonte, 2007, p. 111.

Noutro passo, diz o mesmo autor, ex-Presidente da Corte Interamericana de Direitos Humanos e juiz do Tribunal Internacional de Justiça (Haia), pensando na tradição que de Cícero e Tomás de Aquino conduz a Vitoria e a Francisco Suárez:

> Parece-me de todo apropriado resgatar os ensinamentos de um direito impessoal que é o mesmo para todos – não obstante as disparidades de poder – e que situa a solidariedade acima da soberania, e que submete os diferendos ao juízo da 'recta ratio'. O renascimento –que sustento firmemente – em nossos tempos desses ensinamentos clássicos, que ademais propugnam uma ampla concepção da personalidade jurídica internacional (incluindo os seres humanos e a humanidade como um todo), pode certamente ajudar-nos a enfrentar mais adequadamente os problemas com que se defronta o Direito Internacional contemporâneo, movendo rumo a um novo 'jus gentium' do século XXI, o Direito Internacional para a humanidade[41].

2.3. O cumprimento de ordens superiores não escusa os soldados de crimes contra o género humano

Voltando aos mestres peninsulares, na mesma categoria de crimes contra o género humano, estavam as ações dos soldados na guerra injusta, mesmo quando em obediência estrita a ordens superiores. Ou seja, a invocação de ordens superiores não escusava um soldado ou um súbdito por atos não cobertos pelo direito bélico e contrários ao direito natural, cabendo-lhe, em caso de dúvida manifesta sobre a justiça da guerra, examinar as suas causas. Então, caso concluísse tratar-se de guerra injusta, o soldado, mesmo o de mais baixa condição, era obrigado, no foro externo e no foro interno da consciência, a recusar-se a combater ou a acompanhar o seu rei, porque, como lembrava Fernando Pérez, um soldado não tinha o estatuto de um carrasco, a quem cumpria executar a sentença de um juiz legítimo sobre um réu[42].

O alcance deste preceito, exigindo de cada soldado ou súbdito a desobediência aos superiores e, mesmo, ao seu rei, por imperativos de consciência, revela-se como uma das traves-mestras da Escola Ibérica da Paz no quadro da afirmação da dignidade da pessoa humana, mesmo nas situações mais extremas e difíceis da guerra e da rígida subordinação hierárquica. Não havia, pois, escusa para a barbárie, tida por ofensa à dignidade do *próximo*. Nestes casos valia a afirmação do apóstolo Pedro: "Importa mais obedecer a Deus do que aos homens" (At 5,29).

A recusa da "*banalidade do mal*" fora já suficientemente acautelada pelos filósofos hispânicos do renascimento, como de forma tão eloquente proclamaram em Évora e Coimbra Pedro Simões, António de São Domingos ou Fernando Pérez, sublinhando todos que o soldado não podia assumir-se como um ser indiferente aos critérios mais elementares da justiça da guerra e que a ignorância grosseira não isentava de culpa, ainda que sob a capa do cumprimento de ordens.

Ao conceder a todos a lei natural, Deus deu a cada homem, como ensinara São Paulo, a capacidade para distinguir o bem do mal, pois "o que a lei ordena está escrito nos seus corações, dando-lhes testemunho disso os seus pensamentos e a sua consciência" (Rm 2, 14-15).

---

[41] *Ib.*, *A Humanização do Direito Internacional*, Belo Horizonte, 2007, p, 16.

[42] Cf. Pérez, F., *De Bello*, *o. c.*, f.237.

Mas não eram apenas estes textos bíblicos a ecoar no contexto de humanização das ações do soldado, como também o princípio estabelecido por Francisco de Vitoria, à luz do qual "Não é lobo o homem para o homem, senão homem"[43], ao contrário do que posteriormente declararia o fundador do Estado Leviatã. E em ser "homem", deveria assumir-se sempre como tal, na sua plenitude, obedecendo aos ditames da *recta ratio,* respondendo não só no foro externo da lei como também no foro interno da sua consciência.

Lembra então Fernando Pérez que sendo claros os indícios da injustiça de uma guerra, "no foro externo os soldados, mesmo os de mais baixa graduação, não devem ser escusados, como tão-pouco no foro íntimo ou sacramental"[44]. E se a convicção sobre a injustiça da guerra for formulada já depois de iniciadas as hostilidades,

> Todos, quer súbditos quer não súbditos, por maior diligência que primeiro se faça e boa fé com que começarem a combater, são obrigados a desistir da guerra logo que tiverem a certeza de que a guerra é injusta[45].

Se assim ensinava Fernando Pérez, em Évora, o mesmo ensinava António de São Domingos em Coimbra. Para o Professor de Coimbra, um soldado não poderia pôr de parte a sua consciência em nome da rigidez hierárquica e da imposição da obediência, porque combater numa guerra que se sabe ser injusta implica matar inocentes, e quem mata um inocente comete pecado mortal. Diz o frade dominicano:

> Todos os soldados, quer súbditos quer não súbditos, se a guerra encerra uma clara injustiça, não podem avançar com o rei para a guerra. E prova-se porque eles veem claramente que não podem ir, logo, se vão, vão contra a consciência, e, por consequência, pecam mortalmente[46].

Pedro Simões é igualmente perentório:

> Os argumentos e indícios da injustiça da guerra poderão ser tais e tão manifestos que, se forem ignorados, não escusam os soldados. Estes, pelo contrário, em casos tais, terão de examinar, com diligência, a situação e as causas da guerra[47].

Na base destas considerações dos mestres de Coimbra e Évora estava a *Relectio de Iure Belli* de Francisco de Vitoria, que tinha estabelecido, em 1539, o princípio de que

> Se ao súbdito consta a injustiça da guerra, não lhe é lícito lutar, nem mesmo por mandato do príncipe[48].

---

[43] Vitoria, F. de, *De Indis*, Salamanca, 1537, I, 3, 23,
[44] Pérez, F., *De Bello*, *o. c*, f. 236.
[45] *Ibidem*, f. 237v.
[46] São Domingos, António de, *De Bello*, ms 552 da Biblioteca Nacional de Portugal, f. 68v.
[47] Simões, P., *Annotationes in materiam bello*, ms 3858 da Biblioteca Nacional de Portugal, f. 306v.
[48] Vitoria, F. de, *Relectio de iure belli*, Salamanca, 1539, IV, 1, 6-7.

Nos mesmos termos, tampouco poderá invocar-se cumprimento de ordens superiores, a fim de se isentar de culpa.

2.4. *Jus communicationis, jus amicitiae e jus commercii*

Entre os títulos legítimos de guerra e ocupação a Escola Ibérica da Paz, na sequência da *Relectio de Indis* de Francisco de Vitoria, deu especial atenção ao direito ao comércio, enquadrado por dois direitos mais amplos, o direito de viajar ou de peregrinar e o *jus amicitiae*, acabando a questão do direito ao comércio por se complexificar, entre nós, no quadro das polémicas sobre o monopólio da navegação para as Índias ocidentais e orientais, na sequência das doações de Alexandre VI e do Tratado de Tordesillas.

Vitoria havia considerado que um dos principais títulos que poderia justificar a guerra contra os índios e a permanência dos espanhóis na América era a licitude do estabelecimento de relações comerciais com os habitantes dessas terras, *desde que as mesmas os não prejudicassem*, considerando tal preceito inscrito no direito das gentes.

De facto, ao sublinhar que esta atividade em nenhum caso poderia ser prejudicial aos nacionais daquelas terras, Vitoria estava a referir-se, naturalmente, não a um comércio predatório, orientado pela cobiça e pela acumulação do lucro *ad infinitum*, mas a uma atividade fundada em padrões éticos, como era aliás exigência das concepções económicas de matriz católica. Veja-se, aliás o caso da obra de Frei João Sobrinho, o *Tratado da Justiça Comutativa*, publicado em Paris em 1496, que define o comércio como "um certo hábito na vontade, regulado pela inteligência, mediante o qual alguém troca alguma coisa por outra sem fraude usurária, guardando sempre a condição de se observar a igualdade de valor nas coisas trocadas, conforme a recta razão"[49].. É deste comércio que Vitoria fala.

No fundo, o comércio deveria ser entendido no contexto da amizade natural entre os homens, trazendo aos homens o que eles precisam e garantindo ao mesmo tempo a honesta sustentação do comerciante, em função da qual se determinava o acréscimo do preço, o qual se regulava pela "igualdade da justiça com as suas circunstâncias"[50], entre as quais se considerava o transporte, armazenamento, melhoramentos introduzidos nos produtos e afins. Integrava-se, portanto, numa concepção da economia ao serviço do homem:

> Os príncipes [dos bárbaros] são obrigados, por direito natural, a amar os espanhóis. Logo, não lhes será lícito impedi-los de procurar o seu bem-estar, na condição de que não sejam prejudicados os cidadãos e os naturais do país[51].

No quadro destes princípios estava também o *direito de viajar ou peregrinar*, por isso que, no princípio do mundo, quando todas as coisas eram comuns, os homens podiam dirigir-se às regiões que entendessem, não tendo tal direito sido revogado pela posterior divisão das coisas.

---

[49] Sobrinho, João, *Tratado da Justiça Comutativa*, publicado por Mozes Amzalak, *Frei João Sobrinho e as Doutrinas Económicas na Idade Média,* Lisboa, 1945, p. 179.

[50] *Ib*.

[51] Vitoria, F. de, *De Indis,* I, 3, 2-3.

De facto, para os escolásticos, Deus não dividiu as terras entre os homens e os povos, mas criou-as comuns a todos, logo, o domínio de posse foi introduzido pelo direito humano, sublinhando Vitoria que esta divisão não foi de molde a suprimir aquele primitivo direito, "pois não foi intenção das gentes impedir, por semelhante divisão, a comunicação e o trato entre os homens"[52].

Então, no conceito de "trato entre os homens" estava o direito destes se estabelecerem em territórios alheios e de comerciarem com os naturais deles, desde que os não prejudicassem, pelo que refere o fundador da Escola de Salamanca:

> É lícito aos espanhóis estabelecerem relações comerciais com os bárbaros, desde que tal comércio não seja feito em prejuízo da pátria dos mesmos bárbaros […], pois parece ser também de direito das gentes que os estrangeiros podem ter relações comerciais, desde que sem prejuízo para os nacionais[53].

Um dos mestres de Salamanca e Alcalá que deu um coloração muito especial a este direito de peregrinar e viajar por territórios alheios, a que estava associado o *jus commercii,* foi Merchor Cano, limitando tais direitos à condição do bem-estar dos naturais dessas terras e ao *jus amicitiae*:

> O primeiro título [legítimo de presença dos espanhóis na América] funda-se no direito natural de sociedade e de comunicação. De facto, foi dado pelo direito das gentes a qualquer <homem> a possibilidade de viajar para onde quiser, desde que sem injúria ao próximo […] e o oposto seria desumano. Por isso, se existirem alguns que proíbam viajar e atuem com crueldade, incorrem em crime de injúria. Mas se porventura os índios nos fizerem alguma vez esta injúria, tal se deve, por um lado, ao facto de serem pusilânimes, e por outro ao facto de os espanhóis não aparecerem como viajantes, mas como invasores. **A não ser que se designe Alexandre Magno como viajante[54].**

O pensamento de Francisco de Vitoria e dos mestres de Salamanca encontra amplo acolhimento entre os autores dos manuscritos que aqui publicamos, tanto em António de São Domingos, como em Pedro Simões e Fernando Pérez.

Diz, então António de S. Domingos

> Faz parte do direito das gentes poder qualquer pessoa viajar por terra alheia e negociar entre quaisquer povos, e também se quer ser cidadão em alguma cidade, contanto isto se faça sem qualquer dano ou simulação e desde que os mesmos não sejam inimigos[55].

Sublinha também Pedro Simões que importa respeitar o direito natural de sociedade e comunicação, bem como o direito ao comércio, sempre na condição de daí não haver prejuízo para os nacionais e de o mesmo ser desenvolvido de forma pacífica, considerando justa causa de guerra quaisquer impedimentos violentos a estes direitos.

---

[52] Vitoria, F. de, *De Indis*, I, 3, I.

[53] *O. c.,* I, 3, 2-3.

[54] Cano, M., *De dominio indorum*, ms da Biblioteca Vaticana, Vat. Lat. 4648, ff. 28-40. Transcrição do manuscrito latino in *Corpus Hispanorum de Pace*, vol. IX, dir. Luciano Pereña, p. 579.

[55] São Domingos, António de, *o. c.*, f.67v.

No entanto, Pedro Simões considera legítimo o monopólio comercial dos portugueses e espanhóis nas Índias ocidentais e orientais, em virtude das doações papais, na medida em que emanavam de justa causa para a proibição do comércio aos demais príncipes nas duas Índias. Invocava-se aqui a teoria do poder indireto do papa em assuntos temporais.

De facto, não tendo o papa poder temporal, tinha no entanto poder sobre as coisas temporais em ordem ao fim espiritual, podendo, por isso, "proibir aos outros o comércio com as outras nações por causa da religião"[56].

É a mesma tese que encontramos no manuscrito latino de Manuel Soares, pois entende que sendo o comércio de direito das gentes, pode o papa, com justa causa, atribuir a exclusividade a uns príncipes cristãos em detrimento de outros, atendendo ao fim espiritual:

> O papa pode, sem injustiça contra alguém, recomendar a seu talante, aos príncipes que lhe aprouver, a função da pregação evangélica entre aqueles bárbaros e, por esse motivo, sempre que se fizer mister proibir aos cristãos o citado trato comercial[57].

No mesmo sentido vai Pedro Barbosa[58]: o príncipe, com causa justa, pode apartar-se do direito das gentes, considerando a doação papal aos espanhóis e portugueses como causa justa para proibir a navegação e o trato comercial a outros príncipes e povos, na medida em que tinha em vista um direito do papa e da sua Igreja: a pregação universal.

Mais explícito, a este respeito será Frei Serafim de Freitas, no seu livro sobre o *Justo Império Asiático dos Portugueses*, publicado em Valladolid em 1625, onde dá o quadro explicativo:

> No entanto, competindo ao Supremo Hierarca da Igreja o direito e a obrigação de enviar missionários para as regiões dos infiéis, e devendo as missões para os Índios transportar-se em navios, e carecendo para isso de dinheiro, homens e armas, o que não pode de modo algum sustentar-se sem comércio e lucros dele resultantes, como meios para aquele fim sobrenatural, isto é, o de conseguir a conversão dos infiéis […], claramente se vê que foi lícito ao Sumo Pontífice conceder somente aos legados por si escolhidos o direito de navegação e comércio, proibindo-o aos demais, para que não perturbassem e impedissem esta conversão e os meios a ela conducentes […]. Daqui resulta que o rei de Portugal, se não enviar aos infiéis pregadores e ministros do Evangelho, não pode proibir às outras nações cristãs o comércio com eles […]. É esta só a razão suficiente por que se acha interdito às outras nações esse direito, aliás comum a todas, nos termos do Direito das Gentes[59].

3. A crítica da teocracia

Limitado o poder do imperador aos títulos legítimos de aquisição do poder civil, com destaque para a eleição e guerra justa, a que acrescia a herança e doação, coloca-

[56] Simões, P., *o. c.,*
[57] Soares, M., ms 2780 da Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra (BGUC), f.374.
[58] Barbosa, P., ms 2782 da BGUC, nº 49, f. 371.
[59] Freitas, Serafim de, *De iusto imperio lusitanorum asiatico*, Valladolid, 1625, VII, 8-9.

va-se igualmente a questão do poder e autoridade do papa para doar os domínios dos outros povos e para invocar, contra eles, o braço armado dos príncipes cristãos.

Como já vimos, para os nossos escolásticos de Coimbra e Évora, todo o poder vem de Deus pelo povo, tese que, à partida, contradizia a tradição decretalista da teocracia.

Esta limitação do poder papal, conduzida por jesuítas e dominicanos das Universidades de Salamanca, Alcalá, Valladolid, Évora e Coimbra, exercia-se em plano de vincada adversidade e a este tema se dedica Martín de Azpilcueta na sua referida *Relectio* de Coimbra.

Era o caso, muito citado pelos autores desta Escola, do Bispo de Silves do século XIV, Álvaro Pais, que apoiado no cardeal Henrique Segúsio[60], sustentava a tese de que o papa era *dominus orbis* no temporal e no espiritual, na qual viria a basear-se uma ética colonial de conquista e subjugação dos gentios da América.

Álvaro Pais, tal como a maioria dos teocratas dos séculos XIV e XV, tinham a seu favor a interpretação mais literal[61]. da Extravagante do papa Bonifácio VIII, escrita em 1302, intitulada *Unam sanctam*. Nos termos desta Extravagante podia ler-se que "quem nega que em poder de Pedro se encontra a espada temporal, não toma em atenção as palavras do Senhor, quando disse: 'Embainha a espada?' "e, mais adiante, sublinhava Bonifácio VIII que "em poder da Igreja encontram-se tanto a espada espiritual como a temporal".

Então, para Álvaro Pais, "o papa tem jurisdição universal em todo o mundo, não só nas coisas espirituais, mas também nas temporais […] porque assim como há um só Cristo, sacerdote e rei, senhor de todas as coisas, assim também há um só vigário-geral seu na terra e em tudo […]. O papa é vigário não dum puro homem mas de Deus […]; logo, também pertencem ao papa a terra e a sua plenitude <porque> Cristo concedeu os direitos dos dois poderes a S. Pedro"[62].

A enquadrar esta plenitude do poder papal estava a tese de que o poder político provém de Deus através do papa, pelo que o poder do imperador e dos demais príncipes seculares era-lhes concedido diretamente pelo pontífice romano e não pelo povo, ao contrário do que defendiam Vitoria, Suárez, Molina e os demais autores da Escola Ibérica da Paz.

Já quanto a Henrique de Susa (ou Segúsio), cardeal ostiense, em quem o autor galego se apoiava, sustentava que, com a vinda de Cristo, o poder civil dos infiéis, gentios e pagãos foi-lhes retirado e transferido para a o seu vigário e cabeça da Igreja[63], razão por que o domínio de jurisdição e propriedade entre os infiéis era de todo ilegítimo.

Sublinhe-se, no entanto, que um dos pontos culminantes destas concepções teocráticas, no final da idade média, foi a obra de Egídio Romano, intitulada *De ecclesiasti-*

[60] Segusio, Enricus de (Hostiensis), *In tertium Decretalium librum commentaria*, cap. 8, n. 14-16.

[61] Refiro a interpretação mais literal, pois os adversários da teocracia interpretavam a mesma extravagante de maneira diferente. Sirva de exemplo a *Relectio,* pronunciada por Martín de Azpilcueta em 1548, perante a Assembleia da Universidade de Coimbra, no final do ano lectivo, em que refere que o papa Bonifácio VIII queria apenas dizer que "o poder laico deve submeter-se ao espiritual quando o interesse das coisas sobrenaturais assim o exigir", *in Relectio c. Novit de iudiciis*, Conimbricae, 1548, anot. 3, 54.

[62] Pais, Álvaro*, De Status et Planctu Ecclesiae*, vol. I, INIC, Lisboa, 1983, pp. 347-45.

[63] Segusio, Enricus de (Hostiensis), *o. c.* cap. 8, n. 14-16.

ca sive de summi pontificis potestate[64], escrita no início do século XIV, onde defende que foi o poder espiritual que instituiu o poder temporal, razão por que só os reinos que reconhecem o papa como instituidor são legítimos.

Para Egídio, a verdadeira justiça, fundamento do poder político, só existe naquela república cujo fundador e governador é Cristo, mas nada está sob o governo de Cristo se não estiver sob o sumo pontífice que é vigário de Cristo. Logo, os povos que não reconhecem a autoridade do sumo pontífice não são legítimos possuidores dos seus bens nem os seus reis legítimos governantes. Só pelo batismo o homem pode possuir legítimo domínio e por isso os infiéis não são legítimos possuidores.

Foi com base em concepções desta natureza, relativas ao senhorio universal do papa que se fundou uma linha de atuação e expansão imperial cujo melhor exemplo foi seguramente o *Requerimiento*, no qual se formalizaram as conclusões da Junta de Valladolid (1513), mandada reunir pelo rei de Espanha, Fernando de Aragão, e que constituiu, para o caso espanhol, "o manifesto da Coroa que os conquistadores deveriam ler aos índios antes da abertura das hostilidades, vindo a transformar-se na fórmula final da nova ideia de justiça colonial"[65].

Foi o conteúdo deste documento que Francisco de Vitoria rebateu ponto por ponto, seguido pelos seus continuadores dos dois lados da fronteira ibérica.

Entre os termos do *Requerimiento* constava a obrigação dos povos americanos reconhecerem o "senhorio universal do papa" no temporal e no espiritual, ou seja, nas palavras de L. Pereña: "O Requerimento proclamava o senhorio universal do papa, a doação pontifícia das Índias aos reis de Espanha e o mandato que lhes foi imposto para evangelizar e predicar a fé cristã aos habitantes das terras descobertas e a descobrir. Em virtude destes títulos – senhorio universal do papa, delegação política, única e exclusiva, em favor da monarquia espanhola e direito a evangelizar e predicar a fé católica – o imperador deveria ser reconhecido como soberano sobre os reis e caciques das Índias"[66].

No caso estritamente português não seria de mais citar aqui as concessões do papa Nicolau V, ao rei de Portugal D. Afonso V, em 1454, quarenta anos antes de Tordesilhas, na qual determinava que só os portugueses podiam navegar para as terras descobertas pelo Infante D. Henrique, confirmando ao rei de Portugal "o direito de invadir e conquistar quaisquer terras de sarracenos e pagãos, apropriando-se delas para si e seus sucessores, aplicando-as em utilidade própria, podendo reduzir os infiéis a perpétua servidão, sem que a ninguém, mesmo cristãos, seja lícito intrometer-se, sem vénia do Rei de Portugal, nos seus descobrimentos e conquistas"[67].

Mas todos os textos que aqui publicamos defendem uma tese diferente: o papa não é senhor do mundo e não pode dar aos reis peninsulares os territórios dos outros povos que nunca pertenceram aos cristãos, nem transferir para os Cristãos as suas soberanias; o poder civil vem de Deus através do povo e não através do papa; com a

---

[64] Existe desta obra uma excelente tradução em língua portuguesa: Romano, Egídio, *Sobre o Poder Eclesiástico,* trad. Boni, L.A. de Petrópolis, 1989.

[65] Pereña, L., *La Idea de Justicia en la Conquista de América*, Madrid, 1992, p. 35.

[66] I*b*., pp. 35 e 36

[67] In Santarém, Visconde de *Quadro Elementar das Relações Políticas e Diplomáticas de Portugal*… ,vol. X, Lisboa, 1866, p. 53.

vinda de Cristo e a fundação da igreja, o poder civil não passou para as mãos do papa e dos cristãos; Cristo foi rei temporal mas de tal modo que a ninguém tirou o que lhe pertencia e não deu a Pedro as duas espadas; o papa apenas tem poder temporal direto sobre os territórios da Igreja; o papa nem sequer tem poder espiritual sobre todos os povos do mundo, mas apenas sobre os povos que pertencem ao redil da Igreja; em relação aos homens e povos que ainda não aceitaram a fé pela via do batismo apenas lhe assiste o direito de lhes anunciar pacificamente o Evangelho e apenas possui a jurisdição necessária para invocar o auxílio da espada temporal dos príncipes cristãos, a fim de remover os obstáculos que se interpuserem a este direito; o papa não possui autoridade para mover a guerra a quaisquer povos invocando o título de infidelidade ou o castigo dos pecados da idolatria e de pecados contra a natureza; o papa não possui poder temporal, mas possui poder indireto sobre as coisas temporais em ordem ao fim espiritual, podendo, à luz desse direito, doar o monopólio da navegação e comércio aos legados por ele escolhidos como meios que são para o fim espiritual da pregação e evangelização.

A todos estes autores, sem exceção, impunha-se a pergunta de S. Paulo, na 1ª Epístola aos Coríntios: "Porventura compete-me a mim julgar os que estão de fora?" (1Cor 5, 12). São Paulo aceitava o direito dos cristãos castigarem os cristãos, mas negava-lhes, como a si próprio, autoridade para castigarem "os que estão de fora", deixando a Deus tal juízo.

Esta era a pedra angular da Escola Ibérica da Paz que, com Vitoria[68] e Soto[69] em Salamanca, Molina[70] e Fernando Rebelo[71] em Évora, Suárez[72] e Navarro[73] em Coimbra, limitavam o poder da cabeça da Igreja em que todos comungavam, em nome da

[68] Diz Francisco de Vitória: "O Papa não tem poder espiritual sobre os infiéis como atestam as citadas palavras de S. Paulo (I ad Cor. 5, 12-13) "Como posso julgar os que estão de fora' " *Relectio de Indis*, I, 2, 7-9.

[69] "Ainda que nos víssemos constituídos em juízes do orbe, não devíamos castigar pecado algum dos infiéis, mas predicar-lhes o perdão de todos eles; mas nunca nos seria concedido um tal poder, pois não tem sentido um poder que não pode exercer-se […] pois contra os pagãos idólatras não podemos fazer uso da força […] e em favor desta opinião cita Santo Agostinho, no sentido que já foi por nós exposto, o texto de S. Paulo: "Como posso julgar os que estão de fora?'" Soto, D. de, *Relecciones y Opusculo*s, vol. I, Introdução e tradução de Jaime Prats, Ed. San Esteban, Salamanca, 1995, pp. 245-247.

[70] Na sua monumental obra *De Iustitia et Iure*, em que compendia as suas lições na Universidade de Évora, escreve Luis de Molina: "O papa não tem maior poder nas coisas temporais do que nas espirituais, por isso, não tem nenhum poder espiritual sobre os infiéis, pois disse S. Paulo "Como posso julgar os que estão de fora?'", Libro Primero de la Justicia, trad. castelhana Manuel Fraga Iribarne, Madrid, 1946, p. 435.

[71] Diz Fernando Rebelo, citando Vitoria e Martín de Azpilcueta, no seu manuscrito sobre o direito da guerra: "[o papa] não tem nenhum poder quanto a estes que não são cristãos, porque se encontram completamente fora da Igreja, como é evidente na 1.ª *Carta aos Coríntios*, 5.º capítulo, Rebelo, Fernando, *De bello*, ms. 2565 da Biblioteca Nacional de Portugal, fol. 304.

[72] "Por si, a Igreja não tem jurisdição sobre os reis infiéis, nos termos da afirmação de São Paulo "Como posso julgar os que estão de fora?". Por isso, não pode obrigá-los à conversão nem castigá-los por pecado de infidelidade ou privá-los dos seus domínios." Francisco Suárez, *Principatus Politicus* IV 8, 9, ed. crítica de E. Elorduy e Luciano Pereña, Corpus Hispanorum de Pace, vol. II, Madrid, 1965, p. 52.

[73] "Erra Álvaro Pais quando no livro *Status et Planctus Ecclesiae* amplia o poder do papa aos pagãos e idólatras, sobre os quais não tem nenhuma jurisdição.", Azpilcueta, Martín de, *Relectio C. Novit. De Iudiciis,* in «*Operum*» t. 2, p. 98a, nº 21.

liberdade natural dos homens e das comunidades por eles constituídas, repugnando-lhes que o Deus da paz e do perdão mandasse mover a guerra entre os que O não adoravam, derramando o sangue dos seus filhos.

E quanto ao direito e dever de predicar o Evangelho a toda a criatura, cumprindo o mandato divino, disse também o Divino Legislador que enviava os seus apóstolos como ovelhas entre lobos e não como lobos entre ovelhas.

Não significava isto que os pregadores se não fizessem acompanhar de soldados defensores, quando tal se revelasse necessário para sua defesa e conservação da fé entre os que aceitassem livremente o batismo, mas como disse o Professor da Universidade do México Alonso de Veracruz, em 1553:

> Se isto puder ser feito sem privar os infiéis do seu domínio e sem privá-los das suas terras e campos, não seria de modo algum lícito o envio de tais soldados[74].

No entanto, caso os infiéis fossem hostis aos cristãos e impedissem a pregação pela força, poderiam licitamente ser castigados por via da guerra, se necessário até à privação do domínio. Também nos casos em que existisse a certeza moral de que a conservação da fé entre os que a receberam de livre vontade não seria possível sem soldados cristãos que os defendessem, seria lícito dar aos convertidos um príncipe cristão, libertando os novos cristãos da sujeição ao anterior príncipe pagão. Mas como era comum na doutrina sobre a guerra, tal privação de domínio teria que ser feita com a *intenção* de remover os obstáculos à evangelização e conservação da fé entre os que a receberam e não por sede de poder ou cobiça.

No entanto, havia várias limitações. A primeira fora já enunciada por Francisco de Vitoria, lembrando que nem tudo o que é lícito é conveniente, por causa do escândalo que a violência gera, sendo verosímil e provável esperar que o emprego da força, mesmo que lícita, poderia nestes casos ser prejudicial à pregação, acabando por gerar não só o ódio dos vencidos, como também injustiças e rapinas praticadas em nome de Cristo. Diz então Vitoria: "Temo que tenhamos ido além do que o direito e a moral permitiam"[75].

Outra prevenção é a que vemos aqui enunciada por Francisco Suárez: a de que nos casos em que for toda a República a rejeitar a pregação aos enviados da Igreja, não se lhe pode mover a guerra, pois a mesma só seria legítima se esse obstáculo fosse representado apenas por uma parte dessa República, podendo então os cristãos presumir que a outra parte estaria receptível à pregação.

Mas o texto mais relevante neste domínio é o de António de São Domingos, um dos primeiros que, mesmo contra o fundador da Escola, Francisco de Vitoria e os seus discípulos de Salamanca, pôs em causa a legitimidade deste título de guerra, com um argumento assinalável.

De facto, este direito concedido por Cristo aos apóstolos não era um direito *completamente* natural, no sentido em que não radicava estritamente na razão natural comum a todos os homens. Francisco Suárez, aliás, explicitara-o bem, em texto escrito

[74] Veracruz, Alonso de, *De Iusto Bello contra Indos* (1553-54) *Quaestio IV, Undecima Conclusio*.
[75] Vitoria, F., *De Indis*, Op. cit., I, 3, 11-12.

durante a sua permanência no Colégio Romano, ao considerar que "este direito não é completamente natural, de certa forma é sobrenatural, e basta que assumamos a revelação e a doutrina que acolhemos, para podermos justificar de maneira suficiente o nosso direito, demonstrando também que é consentâneo à razão, assim como necessário à salvação da alma. Isto nenhuma outra seita nos pode demonstrar e é algo que para nós é evidente"[76].

Para nós poderia ser evidente, mas não o era para os gentios. De facto, Frei António de São Domingos põe diretamente em causa esse direito da Igreja, porque não era possível provar aos gentios, em termos estritamente naturais, que possuíamos tal direito, e como era com base na razão natural que primeiro comunicávamos com esses povos, não podíamos mover-lhes guerra com base em argumentos que, sendo "*consentâneos à razão*", como dizia Suárez, não eram, porém, *completamente* naturais. Ou seja, os gentios tinham direito a não se deixarem convencer pelos argumentos dos cristãos, estabelecendo-se assim o direito da guerra em plano estritamente racional.

Em conclusão, pesassem embora algumas divergências doutrinais, as naus que saíam da Hispânia, em tempos próximos e rotas distintas, deviam levar Cristo ao coração de todos os homens, convidando-os a que ouvissem a sua voz, como se lia em Mateus: "*Ide, pois, ensinai todas as nações"* (Mt 28, 19,20), porém, acima de tudo, importava respeitar a vontade do Divino Legislador: "Farás o que é justo de maneira justa" (Dt 16,20), não sendo legítimo fazer o mal para obter o bem. E caso nos não quisessem receber, não havia motivo para os subjugar, pois Cristo ensinara aos apóstolos que "Se não vos quiserem receber, ao sair de suas casas, sacudi o pó dos pés" (Mt 10), ecoando então as palavras sempre citadas de São Paulo, em todos os textos e postilas destes mestres peninsulares: «Porventura compete-me a mim julgar os que estão de fora?» (1 Cor 5).

Não estávamos, portanto, num contexto de puro relativismo, mas de prévia opção pela verdade e consequente formulação de uma hierarquia de valores, mas por isso mesmo se dignifica e valoriza o esforço destes homens para viverem a sua verdade sem procurarem vergar os outros, respeitando a liberdade e dignidade que essencialmente definia cada homem, queridas e conferidas por Deus, no momento da criação. Era essa a primeira condição da justiça e da paz que sobre ela se ergueria.

Vale então a pena terminar estas linhas com a pergunta colocada aos seus alunos pelo catedrático Domingo de Soto, na Universidade de Salamanca em 1535, perante os relatos de ocupação do Novo Mundo pela força das armas:

> Com que direito retemos o império ultramarino recentemente descoberto? Na verdade, não sei[77].

Recibido: 15 de octubre de 2013
Aceptado: 27 de marzo de 2014

[76] Suárez, F., *De mediis quibus infideles possint licite ab hominibus ad fidem adducit*, Roma, Universidade Gregoriana, ms. 452, ff. 365-370, quaestio 4ª.

[77] Soto, D. de *Relectio Sapientissimi Magistri Fratris Dominici de Soto…de Dominio*, Salamanca, 1535, 34,5.

Fachada del Colegio de San Nicolás de Hidalgo, Morelia (Michoacán, México)

Patio interior del Colegio. En el centro la estatua dedicada al cura Miguel Hidalgo

Placa colocada en recuerdo de María Zambrano,
profesora en el colegio de San Nicolás de Hidalgo de abril a diciembre de 1939.
Está colocada en la parte alta del patio central.