

CENTRO UNIVERSITÁRIO DO ESTADO DO PARÁ – CESUPA
HIAGO MENDES GUIMARÃES

Fundamentos Filosóficos dos Direitos Humanos: a
alternativa teórica do Humanismo Latino em Francisco de
Vitória

BELÉM – PA
2016

**CENTRO UNIVERSITÁRIO DO ESTADO DO PARÁ – CESUPA
HIAGO MENDES GUIMARÃES**

**Fundamentos Filosóficos dos Direitos Humanos: a
alternativa teórica do Humanismo Latino em Francisco de
Vitória**

Dissertação apresentada no curso de Mestrado em Direito, Políticas Públicas e Desenvolvimento Regional, do Programa de Pós-Graduação em Direito do Centro Universitário do Estado do Pará – PPGD/CESUPA, como requisito para obtenção do título de Mestre em Direito.

Linha de Pesquisa: Direito, Políticas Públicas e Direitos Humanos

Orientador: Prof. Dr. Sandro Alex de Souza Simões.

BELÉM – PA

2016

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
Biblioteca do Cesupa, Belém - PA.

G983f Guimarães, Hiago Mendes.

Fundamentos filosóficos dos direitos humanos: a alternativa teórica do humanismo Latino em Francisco de Vitória. / Hiago Mendes Guimarães; orientador, Sandro Alex de Souza Simões, 2016.

Dissertação (Mestrado) – Centro Universitário do Estado do Pará, Programa de Pós-Graduação em Direito, Belém, 2016.

1. Direito. 2. Filosofia do direito. 3. Direitos humanos. 2. Humanismo. I. Simões, Sandro Alex de Souza. *orient.* II. Título.

CDD. 23. ed. 340.1

HIAGO MENDES GUIMARÃES
FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS DOS DIREITOS HUMANOS: A ALTERNATIVA
TEÓRICA DO HUMANISMO LATINO EM FRANCISCO DE VITÓRIA EM
QUESTÃO

Dissertação apresentada no curso de Mestrado em Direito, Políticas Públicas e Desenvolvimento Regional, do Programa de Pós-Graduação em Direito do Centro Universitário do Estado do Pará – PPGD/CESUPA, como requisito para obtenção do título de Mestre em Direito.

Data: _____

Resultado: _____

BANCA EXAMINADORA:

Professor: Dr. Sandro Alex de Souza Simões

Assinatura: _____

Professora: Dra. Loiane Prado Verbicaro

Assinatura: _____

Professor: Dr. Victor Sales Pinheiro

Assinatura: _____

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais e minha irmã, sempre presentes, apesar da distância ocasional, e presentes mesmo, em todos os momentos, fáceis e difíceis. Os verdadeiros motivos para me fazer continuar.

Ao meu orientador, Professor Sandro Alex Simões, por sua generosidade e paciência, sem as quais este trabalho não teria sido possível.

Aos meus amigos e maiores companheiros nessa jornada: Amanda, sempre, e duas felizes surpresas que levo para a vida, Ricardo Evandro e Bráulio. Vocês três deixam tudo mais fácil.

Aos meus amigos de turma, com quem compartilhei tantos momentos legais: Luciano, Whalasy, Kelly, Elaine, José. E outros amigos maravilhosos que estiveram presentes: Tamires, Ediene, Lívia, Luciana, Leliane, Ed, Nathalia, Alanna, Isadora, Victória, Camila.

Aos melhores professores que alguém poderia desejar: Saulo de Matos, Paulo Weyl, Jean Dias, Beth Reymão, Ana Darwich, Luciana Fonseca, Loiane Verbicaro, José Cláudio, Ricardo Dib Táxi e Victor Pinheiro.

E, por último, mas, sem dúvida, essencial para este trabalho, à querida Socorro.

A menos que creias, não entenderás.

Isaías 7: 9

RESUMO

Trata do humanismo latino, na Escola de Salamanca, no Século XVI, por meio da leitura das obras centrais de Francisco de Vitória e da possibilidade deste como uma alternativa viável para fundamentação filosófica dos direitos humanos no mundo contemporâneo. Para isso, inicia com uma apresentação da Escola de Salamanca e do mestre Francisco de Vitória, tratando com relação a este, de sua importância para o direito internacional, para analisar suas principais obras, o *De Indis* e o *De iuri belli*, no intuito de proporcionar uma visão do humanismo latino e seus pressupostos para uma fundamentação filosófica dos direitos humanos. Segue tratando sobre uma fundamentação contraposta ao humanismo latino, sintetizada na razão de Estado, observada nos escritos de Nicolau Maquiavel e Thomas Hobbes. Para, por fim, lançar as bases do que entende como necessário para propor uma fundamentação filosófica dos direitos humanos, por meio da apresentação de um entendimento sobre o que seriam os direitos humanos e os elementos necessários para uma fundamentação destes, tais como, sua relação com os direitos naturais medieval e moderno, seu comprometimento com um entendimento sobre a história, dentre outras questões. Trabalha com a hipótese inicial de que o humanismo latino pode servir como modelo viável de alternativa, porém ao final temos considerações críticas sobre esse entendimento, a partir dos elementos críticos apresentados no que se refere ao necessário para uma fundamentação filosófica.

Palavras-Chave: Direitos Humanos – Fundamentação filosófica – Humanismo Latino – Razão de Estado – Francisco de Vitória

ABSTRACT

It deals with Latin humanism at the Salamanca School in the 16th century by reading the central works of Francisco de Vitoria and the possibility of this as a viable alternative for the philosophical foundation of human rights in the contemporary world. For this, it begins with a presentation of the School of Salamanca and the master Francisco de Vitoria, dealing with it, of its importance for international law, to analyze his main works, *De Indis* and *De iuri belli*, in order to provide a vision of Latin humanism and its presuppositions for a philosophical foundation of human rights. Then goes on to deal with a foundation opposed to Latin humanism, synthesized in the reason of State, observed in the writings of Niccolo Machiavelli and Thomas Hobbes. To finally lay the foundations of that it deems necessary to propose a philosophical foundation of human rights, through the presentation of an understanding of what would be human rights and the necessary elements for a basis of these, such as their relationship with medieval and modern natural rights, its commitment to an understanding of history, among other issues. It works with the initial hypothesis that Latin humanism can serve as a viable alternative model, but in the end, we have critical considerations about this understanding, based on the critical elements presented in what is necessary for a philosophical foundation.

Key-Words: Human Rights – Philosophical foundation – Latin humanism – Reason of State – Francisco de Vitoria

Sumário

INTRODUÇÃO: OU PORQUÊ E COMO PENSAR UMA ALTERNATIVA DE FUNDAMENTAÇÃO FILOSÓFICA PARA OS DIREITOS HUMANOS	11
CAPÍTULO 1 – HUMANISMO LATINO: FRANCISCO DE VITÓRIA E O DIREITO DOS ÍNDIOS E DA GUERRA	15
1.1 Nota introdutória: o século XVI e seus desafios, direcionamentos de leitura	15
1.2 Francisco de Vitória: vida, atuação acadêmica e relevância para o direito	16
1.3 Os direitos dos índios e da guerra: leitura das primeira e segunda <i>relectii</i> sobre os direitos dos índios	46
1.4 Resultados preliminares: apresentação conceitual do humanismo latino	77
CAPÍTULO 2 – O MODELO CONTRAPOSTO: NICOLAU MAQUIAVEL, THOMAS HOBBS E A RAZÃO DE ESTADO MODERNA	81
2.1 Nota introdutória: um sentido de aplicação para a razão de Estado	81
2.2 O berço florentino da razão de Estado: Nicolau Maquiavel	84
2.3 Razão de Estado e Filosofia Política: a contribuição de Thomas Hobbes	101
2.4 Resultados preliminares: o contramodelo da razão de Estado.....	109
CAPÍTULO 3 – HUMANISMO LATINO COMO ALTERNATIVA TEÓRICA DE FUNDAMENTAÇÃO FILOSÓFICA DOS DIREITOS HUMANOS: AVALIAÇÃO DE MODELOS	110
3.1 Nota introdutória: direcionamentos de leitura do capítulo	110
3.2 Sobre a fundamentação filosófica dos direitos humanos: e a proposta de pensar o humanismo latino em Vitória como alternativa	111
3.3 Uma definição de direitos humanos	124
3.4 Humanismo latino como fundamento ético para os direitos humanos ..	130
3.5 Resultados preliminares: primeiras conclusões da comparação entre humanismo latino e razão de Estado.....	137

CONSIDERAÇÕES FINAIS: HUMANISMO LATINO, FRANCISCO DE VITÓRIA E FUNDAMENTAÇÃO ÉTICA DOS DIREITOS HUMANOS	138
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	143

INTRODUÇÃO: OU PORQUÊ E COMO PENSAR UMA ALTERNATIVA DE FUNDAMENTAÇÃO FILOSÓFICA PARA OS DIREITOS HUMANOS

Das conhecidas *Teses sobre filosofia da história*, de Walter Benjamin, surge aquele que seja talvez o mais importante vetor teórico deste trabalho. Falamos da existência de uma história dos vencedores. Benjamin (1989, p. 179-81) trata em seu texto do cuidado e das preocupações em torno de um estudo histórico, em trabalho, realizado por ele, a partir de uma consciência de classes, em que há opressores e oprimidos, juntamente com outros compromissos e posições originais decorrentes e devenida de seu histórico papel como representante do pensamento Crítico.

Sua citação, entretanto, já no primeiro parágrafo de nossa introdução, não visa a ousadia de assumir esses compromissos, ou quaisquer outros de proximidade teórica entre nosso trabalho e os escritos de Benjamin. Fazemo-lo no intuito de destacar a ideia, em nossa leitura, teoricamente transcendente, de que no desenrolar da história, estamos continuamente presenciando conflitos dos mais diversos, que se manifestam na cultura dos povos. Nos quais, temos, sem sombra de dúvida a presença de vencedores, que em sua marcha de vitória, recebem os despojos dos vencidos e dos antigos vencedores, que sem dúvida podem coincidir.

Ao tratarmos de uma fundamentação filosófica alternativa para os direitos humanos e fazer isso pela apresentação do humanismo latino em Francisco de Vitória, lidamos diretamente com alguns dilemas decorrentes dessa realidade.

Os direitos humanos, tal como os temos hoje como parte de um sistema de direito internacional, decorrem diretamente da tradição moderna, em que surgem a linguagem e as bases metodológicas elementares no direito para que possamos viver tal realidade hoje. Esse modelo, moderno, de linguagem e metodologia jurídica, triunfa juntamente com toda a modernidade em si sobre os escombros da Idade Média e sua produção filosófica e intelectual.

Sem partir para o exagero que seria afirmar uma independência total entre modernidade e medievo, no que se refere a aspetos culturais de maneira ampla, também não afirmamos sua total sincronia, visto haverem ocorrido evidentes cisões, dentre as quais aquelas referentes ao pensamento político, filosófico e jurídico, que estão no centro de nosso interesse.

Assim, falar de Vitória, do humanismo latino e da Escola de Salamanca, durante o século XVI, coloca-nos diante do que pode ser entendido como o último grande esforço escolástico, já diante de um debate próximo da modernidade, com as intensas problemáticas em torno de um século tão importante e convulsivo para a história ocidental.

As repostas dadas pelos escolásticos salmantinos, ou escolásticos tardios como serão apresentados em alguns momentos do texto, dizem respeito aos dilemas marcantes da modernidade nascente, a partir de seu referencial teórico, levado a extremos não concebidos durante os séculos mais confortáveis da cristandade.

É neste período, o século XVI, que temos um grande esforço renovatório da tradição, em torno de temas de interesse primordial para a esfera teológica, mas que, nem por isso, deixam de se estender para diversos outros ramos do conhecimento, como por exemplo, questões sobre as relações com os povos recém descobertos no além mar, a organização política das comunidades europeias diante dos debates teológico-filosóficos decorrentes do protestantismo, dentre outros temas de grande interesse.

Assim, a Escola de Salamanca, centro dos estudos universitários de Espanha, e referência para toda a Europa, portanto, por estar em destaque na nação mais próspera naquele tempo, encontra importância em sua produção teórica, tanto nas questões eclesiais, no que concerne à igreja Católica, quanto com relação aos assuntos propriamente políticos, relacionados a administração monárquica de devotos governantes reais.

E nossa proposta de pensar um modelo filosófico alternativo de fundamentação por meio do humanismo latino em Vitória pode ser entendida como um esforço propositivo, visto não partirmos de uma estratégia genealógica, no sentido de buscar uma base de herança filosófica neste pensamento, com relação às bases dos direitos humanos, mas de constatar que dados os problemas persistentes no mundo contemporâneo, podemos olhar para o passado e pensar um modelo já apresentado e averiguar sua possibilidade de aplicação para o nosso tempo.

Entendemos que o grande esforço presente nas próximas páginas está nesse sentido, isto é, pensar a fundamentação filosófica dos direitos humanos, a partir da proposta do humanismo latino, de maneira crítica, no que se refere aos aspectos metodológicos e pressupostos para se falar em uma fundamentação, de modo que possamos visualizar a diferença entre o modelo salmantino de humanismo e aquele apresentado pela modernidade, em vista a pensar sua aplicabilidade para o nosso tempo.

Sobre esses problemas, Costas Douzinas (2009, p. 19-21) nos fala a respeito das grandes dificuldades persistentes no mundo contemporâneo, pois mesmo os direitos humanos havendo vencido as lutas ideológicas de seu tempo, num mundo já não mais polarizado por ideologias políticas amplamente contraditórias, onde agora o Estado Democrático de bases constitucionais e atento às determinações internacionais de tratados e convenções de direitos humanos é o modelo aceito como correto para os países que queiram fazer parte da comunidade internacional, continuamos a presenciar violações, violências e tensões das mais variadas que expõem a vida dos súditos pelo mundo a perigos gravíssimos. De fato, o século XX, como marco temporal dessa vitória da ideologia dos direitos humanos, marca, também, o tempo do genocídio, da faxina étnica, da xenofobia e dos horrores do terrorismo.

Por isso, partimos de uma proposta que se dá por meio da apresentação do humanismo latino, em Francisco de Vitória, na qual procuramos, já no capítulo 1, indicar os elementos principais para entender o que foi a Escola de Salamanca, quem foi seu principal mestre, Vitória, bem como os principais desenvolvimentos teóricos deste em torno de temas centrais para o período, e que servem ao propósito de demonstrar como funcionava seu pensamento em torno de questões que envolviam assuntos internacionais, que possuem considerável relevância ainda em nosso tempo, quais sejam, os direitos dos povos indígenas em seu contato com os colonizadores europeus e o direito da guerra, por meio da tradição da guerra justa.

Outros temas, menos centrais para a pesquisa, porém importantes para Vitória surgem nesse espaço, tais como, a relação do mestre salmantino com o direito internacional nascente ao seu tempo, a recepção do direito romano pelos

teóricos da escolástica tardia na Escola de Salamanca, que por si só constituiriam trabalhos independentes, dada sua profundidade e relevância, especialmente de um ponto de vista histórico, mas que são tratados, como importantes para entender o pensamento de Vitória, embora não sejam esmiuçados em grandes detalhes.

No capítulo 2 procuramos fazer uma apresentação do modelo ao qual contrapomos o humanismo latino de Vitória. Para isso seguimos na direção do conceito de razão de Estado e tratamos de sua presença em dois pensadores representativos, Nicolau Maquiavel e Thomas Hobbes, que fornecem elementos para pensar a política e as relações jurídicas em base bastante distinta daquela realizada por Vitória e que, assim entendemos, são importantes para a modernidade e a proposta do modelo de Estado e trato com os cidadãos e as questões importantes do governo que se tornam paradigmáticos e possuem uma influência duradoura até nosso tempo.

Ao que chegamos, por fim, no capítulo 3, momento que dedicamos para expor em maiores detalhes nossa proposta metodológica, sobre uma fundamentação filosófica dos direitos humanos, bem como sobre uma apresentação do que entendemos por direitos humanos, para, de posse dessas informações, realizar uma ponderação sobre a viabilidade do humanismo latino enquanto fundamentação filosófica para os direitos humanos.

Nossa hipótese inicial é de que os fundamentos éticos e políticos apresentados no humanismo latino em Vitória podem, sim, servir de fundamento para os direitos humanos. O teste e avaliação final dessa posição podem ser conferidos em nossas considerações finais, no que já adiantamos uma revisão crítica do posicionamento inicial.

Nossa pretensão central com este trabalho não poderia, de maneira alguma, ser um tratamento conclusivo sobre o tema que envolve Vitória ou a Escola de Salamanca. Acreditamos aqui cumprir um papel de dar voz a uma tradição esquecida ao longo da história e indicar que existem ali caminhos pouco explorados e que possuem riqueza considerável para estudos posteriores.

CAPÍTULO 1 – HUMANISMO LATINO: FRANCISCO DE VITÓRIA E O DIREITO DOS ÍNDIOS E DA GUERRA

1.1 Nota introdutória: o século XVI e seus desafios, direcionamentos de leitura

Iniciamos este capítulo com alguns direcionamentos ao leitor. O principal deles importa destacar algumas peculiaridades do século XVI, que é o período temporal em que estaremos envolvidos nas próximas páginas.

Temos no século XVI um período extremamente turbulento na história da civilização ocidental. Turbulento por agitações nos mais diversos campos da cultura humana, tais como na religião, com os movimentos das reformas protestantes, contrarreforma ou reforma católica, que proporcionaram intenso debate nas bases religiosas, fundantes da então cristandade europeia; conflitos entre a vontade papal e dos reis, que se refletiu em agitações políticas das mais diversas, a exemplo dos embates envolvendo a dinastia Tudor, na Inglaterra; a descoberta de um novo mundo, a saber, as terras ameríndias no atlântico, que proporcionaram o desafio da expansão de uma visão de mundo e das relações sociais e econômicas; o renascimento das culturas clássicas, juntamente com o final da gestação do que teríamos por cultura moderna; dentre outras coisas mais.

Por essas razões, estamos em um período que levanta dúvidas e problemas sociais, em torno da convivência com os habitantes da cristandade que se divide, com os recém descobertos indivíduos do novo mundo, com as autoridades temporais e eclesiásticas e seu papel social, que demandam dos estudiosos um posicionamento.

Em nosso estudo, verificamos as posições adotadas em um local bastante específico, qual seja, a chamada Escola de Salamanca, com apoio em seu fundador e maior referência, Francisco de Vitória. Iniciamos por recuperar alguns aspectos biográficos de Vitória, para tratar de sua importância para o movimento intelectual representado pela Escola de Salamanca. Depois falaremos sobre a importância de Vitória e da Escola salmantina para do direito, dentro do contexto escolástico tardio e do debate internacionalista nascente. Para chegar, então, ao ponto considerado como máxima expressão do pensamento de Vitória, e que sintetiza em parte os

debates da própria Escola salmantina, que é, a discussão sobre os povos indígenas e a dominação de seus territórios, em que faremos uma leitura dos escritos de Vitória sobre os títulos de dominação e a tradição da guerra justa.

Tudo isso, com um fim que deixamos evidente desde agora, qual seja, chegar ao fim do capítulo aptos a apresentar um entendimento conceitual inicial sobre o que seria o humanismo latino, pois como se depreende da introdução, este ponto é de fundamental importância para que ao fim do trabalho, tenhamos condições de ponderar sobre a possibilidade ou não desse humanismo como fundamentação para os direitos humanos.

1.2 Francisco de Vitória: vida, atuação acadêmica e relevância para o direito

1.2.1 Dados biográficos

Os dados biográficos que apresentaremos seguem em sua maior parte o trabalho histórico realizado por Juan Belda Plans (2000, p. 317-33), importante teólogo espanhol, que se dedicou ao estudo da Escola de Salamanca, e dessa forma, fornece dados valiosos sobre o Francisco de Vitória.

Francisco, nasce em Burgos, no ano de 1492. De pai Pedro Arcaya, homem de importante posição social, e mãe Catarina de Compludo, possivelmente descendente de judeus, o nome de Francisco, talvez, tenha sido Francisco de Arcaya e Compludo, em que o “Vitória”, pelo qual viria a ser conhecido internacionalmente e ao longo da história, faz referência ao local de ascendência de seu pai, como era comum no meio religioso à época.

Seus pais, como dito, possuíam posição social confortável, e prestavam serviços aos reis católicos de Espanha, em Burgos, espécie de capital do reinado. O que leva a acreditar que a educação de Vitória, enquanto criança, tenha sido bem planejada e aprimorada, especialmente na formação das disciplinas liberais, que pela posição social da família devem ter sido recebidas no convento dominicano de São Pablo, melhor instituição do local e um dos mais destacados centros educacionais dominicanos na Espanha.

Vitória, de fato, ingressa no convento de São Pablo, no ano de 1505, aos 14 anos de idade, onde realizou seus estudos de Humanidades e começou os de Artes ou filosofia. Permaneceu estudando no convento de São Pablo até o ano de 1508, quando vai continuar seus estudos em Paris. No período que passou em São Pablo,

entretanto, precisa-se destacar seu contato com as línguas grega e latina, nos estudos de Gramática, visto ser este convento, de maneira profunda, comprometido com a excelência da educação e com a renovação das condições de ensino. É importante tomar nota que no ano de 1504, houveram grandes mudanças nas orientações de ensino, para garantir maior excelência, ao que Vitória, desde a mocidade, já se encontrava exposto a um ambiente de renovação e transformações, com consideráveis elementos para sua formação e futura atuação teológica. Basta citar, por exemplo, que Vitória, era conhecedor da língua grega, com registros, já em Salamanca, de opiniões e observações suas sobre tradições, bem como consultas aos originais em grego para preparação de suas aulas e palestras.

Em Paris, onde permaneceu em formação de 1508 a 1523, Vitória estudou no Colégio dominicano de Santiago ou de *Saint Jacques*, local em que teve contato com a mais prestigiosa tradição do ensino teológico católico, por onde haviam passado nomes da importância de Tomás de Aquino, por exemplo. O Colégio de *Saint Jacques* havia sido incorporado à Universidade de Paris desde o século XIII, seu período áureo, passando por altos e baixos desde então, mas guardando seu lugar de importante centro de formação na Europa. Interessa aqui precisar que no ano de 1502, pelas mãos do reitor Juan Clareo, ou Clarée, houve uma grande reforma na estrutura do ensino, no intuito de impulsionar as atividades acadêmicas e científicas no Colégio, que obtiveram êxito considerável, embora com grande resistência de indivíduos mais conservadores, ao que da chegada de Vitória em Paris, o ambiente com o qual se deparou era semelhante ao encontrado no convento de São Pablo, isto é, uma atmosfera de renovação e prontidão para o aprofundamento dos estudos.

No *Saint Jacques*, de 1508 a 1509, Vitória finalizou seus estudos de Artes ou Filosofia, nos quais teve contato com os textos de Aristóteles, além de um outro curso, com textos de física, ética, metafísica e matemática, graças à influência nominalista presente em Paris, a qual posteriormente lamentaria ter dedicado tempo de estudo. Entre 1509 e 1513, realizou os estudos básicos de teologia, em que conheceu e foi aluno de Pedro Crockaert e Juan Fenario, destacados tomistas: o primeiro responsável pelo início da introdução da *Summa Teológica* como livro básico dos estudos teológicos, em substituição das *Sentenças*, de Pedro Lombardo; e o segundo importante figura pedagógica, conhecido por conseguir transmitir

conhecimentos complexos aos alunos de maneira simples e eficaz. De 1513 a 1515, inicia a docência nos estudos de Artes ou Filosofia, como requisito para continuar seu caminho rumo ao topo da carreira teológica. Entre 1516 e 1517, recebeu a honra de ser nomeado, mesmo ainda estudante de teologia, professor na explicação das *Sentenças*, de Lombardo.

É provável que entre o período de 1516 e 1517 Vitória tenha recebido sua ordenação sacerdotal, com a idade entre 23 e 24 anos, idade determinada pela lei canônica para realização dos votos.

De 1517 a 1523, Vitória vive o último período de sua formação teológica em Paris, ao ser nomeado para o magistério no Convento de Santiago. Nesse período, há registros de que Vitória tenha substituído, tal como Crockaert, as *Sentenças*, de Lombardo, pela *Summa*, de Tomás, bem como tenha trabalhado na edição de parte da *Summa* e de comentários de outros autores sobre a mesma. Obtém, finalmente, o título de doutor em teologia em junho de 1522.

Um dado importante, para finalizar o período parisiense de Vitória, diz respeito ao seu contato com as correntes humanistas, que ganhavam importância à época. Consta que Vitória sempre recebeu com grande interesse os estudos humanistas e teve atenção pelos autores mais destacados, como no caso de Erasmo de Roterdã, ao qual dedicava admiração, embora não o tenha conhecido pessoalmente. Dos humanistas, Vitória assimila o interesse pelas letras clássicas e pela renovação dos métodos científicos, como, por exemplo, dos estudos de fontes bíblicas e patrísticas, que, parte do humanismo teológico, imprimiram marca em seu estilo de argumentação teológica, oposto, abertamente, aos floreios e excessos silogísticos de argumentação provenientes do nominalismo.

Terminados seus estudos, em 1522, no ano de 1523 Vitória é chamado de volta para a Espanha, onde é nomeado, assim que retorna, professor da primeira cátedra de teologia, no convento de São Gregório de Valladolid, de longe um dos cargos de ensino mais importantes de toda a Espanha. Tal ascensão rápida deve-se à fama que precedia Vitória, cujas habilidades como acadêmico o tornaram conhecido nos principais centros de ensino ainda na juventude, como uma promessa para as décadas vindouras. Prova disso é que em 1525, com apenas três anos do seu doutoramento, foi-lhe concedido o título de Professor de Sagrada Teologia

dentro da Ordem, maior honraria possível para um professor dentro da Ordem Dominicana, entregue apenas àqueles com comprovada carreira e méritos de experiência.

Sua permanência em Valladolid, porém, foi curta, de apenas três anos, de 1523 a 1526, entretanto acreditamos que tenha sido de grande proveito para o futuro mestre salmantino, pois as atividades desenvolvidas no convento de São Gregório estavam no mesmo sentido da onda de renovação e ânimo que Vitória pudera ver em Paris, com discussões em torno dos principais temas da época, bem como uma grande profusão de pessoas capazes e dedicadas a investigar com seriedade científica os problemas que surgissem. Um exemplo disso é a criação, em 1524, do Conselho das Índias, sediado no próprio Valladolid, sob a presidência de García Loaysa, que no desempenho de suas atividades valia-se do conselho dos professores do convento, a respeito de questões éticas e teológicas relacionadas aos complicados temas da colonização. Consideramos a observação sobre a fundação do Conselho das Índias fundamental, pois Vitória pôde estar presente em lugar central das discussões sobre a colonização e os efeitos da mesma para os direitos dos índios, além, é claro, de questões importantíssimas sobre os aspectos ético-teológicos da empreitada.

Ocorre, então, no verão de 1526, o início do processo de sucessão da principal cátedra de teologia da Universidade de Salamanca, maior posto teológico de toda a Espanha, em função da morte do seu até então ocupante, Pedro de León. Essa cadeira era ocupada por dominicanos há mais de um século e a Ordem, interessada em manter a mesma, deveria indicar seu melhor nome para a sucessão. O primeiro e principal nome era o de Diego de Astudillo, mas a Ordem indicou Vitória, que entrou numa disputa difícil para contra o principal candidato, Pedro Margallo, catedrático de filosofia moral em Salamanca. Difícil, pois, a eleição se fazia por meio de votação entre os membros da Universidade, na qual Vitória não era ainda tão conhecido como o professor residente. Entretanto, tal foi a impressão que causou durante os exercícios de sucessão, com sua habilidade e conhecimentos, que venceu com vantagem confortável a eleição e se tornou catedrático de *Prima*, da Faculdade de Teologia de Salamanca, realizando o juramento dos estatutos em 21 de setembro de 1526.

Vitória passou a residir no convento de São Estevão, em 1526, onde se deparou com um grande número de prodigiosos estudantes, e uma disposição institucional para a renovação dos estudos e atualização acadêmica. Esse espírito podia ser sentido em toda a Universidade, que procurou atualizar seus programas de ensino e atrair grande nome do crescente movimento humanista. Faltava, porém, na faculdade de teologia, um nome forte capaz de impulsionar esse movimento, que foi sanado com a chegada de Vitória, encarregado de trabalhar em um cenário de decadência da teologia escolástica, perante as correntes protestantes e humanistas. Tarefa que Vitória desempenhou com afinco durante seus vinte anos de magistério, em que pôde manifestar toda sua vasta capacidade intelectual, juntamente com os conhecimentos e formação renovadora obtidos desde Paris.

A atividade de Vitória em Salamanca proporcionou uma série de mudanças que trataram de colocar ambos no mapa do pensamento europeu. Dentre elas, temos a introdução, já corrente em Paris e em boa parte das Universidades europeias, da *Summa*, como livro base para os estudos teológicos, em adição às *Sentenças*, em um processo de substituição do texto base, iniciado por Vitória, mas que só seria institucionalizado definitivamente em 1561, por conta de formalidades decorrentes das constituições da Universidade. O mestre salmantino, dado seu prestígio, seguia um programa complexo de alternância entre os dois textos, na promoção de uma profunda formação para os estudantes.

Sua contribuição, porém, vai além da mudança de um texto base. Vitória conduz uma mudança metodológica no ensino da teologia. Na rejeição dos aspectos mais complexos da lógica nominalista, a atenção do mestre se volta para uma exposição precisa e contundente dos fundamentos teóricos, somada à aplicação desses conhecimentos aos problemas do tempo presente, o que levou a uma alteração de direcionamento no trabalho teológico rumo a um caminho mais prático.

Outra inovação foram os ditados das aulas. Essa prática era, geralmente, proibida, por prejudicar e atrasar o bom andamento dos trabalhos. Mas tal era a qualidade das aulas proferidas por Vitória, que entre os estudantes passou a haver um grande interesse em participar das mesmas e copiá-las com a máxima fidelidade, que nos permite, hoje, dispor de grande quantidade de transcrições das aulas, fidedignas e confiáveis. Sua atividade, assim, se estende por vinte anos,

explicando seguidamente a *Summa*, de Tomás de Aquino, na formação de um vultoso grupo de discípulos que viriam a assumir, nos anos seguintes, as cadeiras da Universidade e ocupar cargos importantes na estrutura eclesiástica.

Ainda no que se refere ao trabalho acadêmico, temos as famosas *Relecciones*, proferidas anualmente por Vitória, segundo determinação das constituições da Universidade para todos os catedráticos. Vitória, ao longo de seu magistério, proferiu quinze *Relecciones*, conferindo grandeza até então inédita ao evento universitário.

Suas demais contribuições para a Universidade estão na renovação da biblioteca, da qual Vitória foi encarregado da seleção e compra de obras para a Faculdade; participação no comitê encarregado de montar uma imprensa para a Universidade; dentre outros trabalhos.

Para além da vida acadêmica, bastante movimentada, Vitória foi conselheiro e prestou consultoria para diversos órgãos da estrutura eclesiástica e da política governamental. Exemplos são sua intervenção na Junta de Teólogos de Valladolid, convocada pelo Tribunal da Inquisição para julgar os textos de Erasmo de Roterdã; e as consultas realizadas pelo Imperador Carlos V, sobre questões referentes a problemas nas américas.

Sobre o Imperador, inclusive, vale notar a relação interessante que desenvolve com Vitória, a partir de suas *Relecciones* sobre as américas. Inicialmente problemática, como fica evidente pela comoção e comentários causados em 1537, na sua *Relectio De temperantia*, em que fala abertamente pela primeira vez sobre a questão da colonização das américas, fazendo críticas a esta e posteriormente eliminando as páginas manuscritas que tratava sobre o tema, para se dedicar com mais afinco adiante. O que fez em 1539, ao lançar a *De indis* e a *De iuri belli*, seus principais posicionamentos sobre o tema e que viriam a ser suas obras mais conhecidas na posteridade.

A relação deste com o Imperador, entretanto, não ficou em descrédito, ao que o último prestava grande respeito e consideração pelas opiniões do mestre salmantino, fazendo inúmeras consultas sobre questões do tema. Carlos V, chegou a nomear Vitória como teólogo imperial, indicando-o para participar do Concílio de

Trento no ano de 1545. Tarefa que Vitória não pode cumprir, dado seu deteriorado estado de saúde naquele momento, sendo substituído por Domingos de Soto.

Sua saúde é uma questão que merece atenção. Desde o seu terceiro ano em Salamanca começou a sofrer de doenças reumáticas que lhe causavam intensas dores, afastando-o por vezes de suas obrigações como professor. Do período da indicação para o Concílio de Trento, Vitória já se encontrava prostrado, próximo ao fim da vida. Relatos indicam que o mestre salmantino sempre suportou a enfermidade com grande paciência e mansidão. Até que veio a morrer, em 12 de agosto de 1546, aos 54 anos de idade, sem deixar nenhuma obra publicada.

O fato de não haverem publicações em vida das obras de Vitória, rendeu-lhe o apelido de Sócrates espanhol, visto serem seus discípulos os grandes autores que lhe tornaram conhecido e espalharam seu pensamento pelo decorrer do século XVI e início do século XVII.

A produção literária que chega até nós de Vitória se divide em três grupos, a saber, *Lecturas*, *Relecciones* e escritos avulsos. As *Lecturas* consistem em comentários realizados nas salas de aula, em explicação do *Sentenças*, de Lobardo, e da *Summa*, de Tomás de Aquino, e consistem um material vastíssimo e em sua maioria inédito, em parte por sua grande extensão. O segundo grupo são as *Relecciones*, quinze no total (*De potestate civili*, 1528; *De homicidio*, 1530; *De matrimonio*, 1531; *De potestate Ecclesiae prior*, 1532; *De potestate Ecclesiae posterior*, 1533; *De potestate Papae et Concilii*, 1534; *De aumento charitatis*, 1535; *De eo ad quod tenetur*, 1535; *De simonia*, 1536; *De temperantia*, 1537; *De Indis*, 1539; *De iuri belli*, 1539; *De magia*, 1540), das quais, duas se perderam, *De silentii obligatione*, provavelmente a primeira, datada do ano de 1527, e a última, com título incerto, datada do ano de 1543. E o último grupo, que chamamos aqui de escritos avulsos, constitui correspondências, pareceres e outros tipos de documentos.

1.2.2 Vitória e a Escola de Salamanca: aceitação da cultura humanista e sua expressão latina na segunda escolástica, ou escolástica tardia

1.2.2.1 A Escola de Salamanca

O primeiro passo para o entendimento das questões propostas está em apresentar uma definição eficiente do que chamamos de Escola de Salamanca para,

com isso, poderemos explicar os efeitos e alcance do pensamento humanista que temos em destaque.

A definição que utilizaremos é a de Plans (2000, p. 157), que consideramos mais acertada de uma perspectiva histórica, capaz de suportar um pensamento crítico em torno das contribuições dos autores e dos períodos de produção. Vejamos o que diz o autor:

[É] un movimiento estrictamente teológico del siglo XVI, que se propone como objetivo promordial la renovación y modernización de la Teología, integrado por un grupo amplio de três generaciones de teólogos, catedráticos y profesores de la Facultad de Teología de Salamanca, todos los cuales consideran a Francisco de Vitoria como el artífice principal del movimiento y siguen los cauces de renovación teológica abiertos por él, hasta principios del siglo XVII.

Como podemos perceber, mesmo com as evidentes contribuições da escola salmantina para as áreas do direito, filosofia, economia, estudos culturais, dentre outros campos, a definição da mesma está ligada ao estudo da teologia, como ponto de partida para todas as outras questões. O interesse principal dos autores que podem ser considerados seus membros – falaremos especificamente destes mais adiante – estava no ensino da teologia, diante de um cenário de crise e decadência da metodologia escolástica tradicional, dotados espírito reformista, de afirmação da teologia como aspecto prático capaz de lidar com as importantes questões presentes no século XVI.

A aplicação do termo “Escola” é pertinente pelo fato de que estes autores apresentam uma disposição comum na sua forma de trabalhar a teologia, uma disposição metodológica é o que dizemos, que vai além, portanto, de uma concordância em torno de um corpo doutrinário comum, mas que está mais ligada a uma atitude comum para tratar as questões que lhes eram propostas. Essa atitude a que fazemos referência concentra dois elementos básicos, quais sejam, a consciência do ímpeto científico da Escolástica, próprio do período áureo da mesma na Idade Média, somado a recursos contemporâneos dos autores de consultas às fontes e documentos originais da teologia, com o uso de técnicas gramaticais e estudo das letras clássicas, em evidente influência do humanismo renascentista. Com esses elementos reunidos e em torno do objetivo de possibilitar a superação do descrédito da teologia, em vista do esgotamento do modelo escolástico tradicional

de fazer filosofia, congregam um grupo de estudiosos de notável talento, em torno de um programa de trabalho comum (PLANS, 2000, p. 155-61).

A Escola pode ser dividida em dois grandes períodos, que são, Primeira e Segunda Escolas de Salamanca. A Primeira Escola tem seu início com a chegada de Francisco de Vitória, em 1526, na primeira cátedra de teologia da Universidade. Os autores mais destacados desse período, além do próprio Vitória, são: Melchor Cano, Domingos de Soto, Juan Gil de Nava, Pedro Sotomayor, Juan de Peña e Mancio de Corpus Christi, compreendendo o período histórico que vai de 1526, com a chegada de Vitória, até 1575, com o fim do magistério de Mancio na primeira cátedra de teologia. A Segunda Escola, se estende pelos magistérios de Juan de Guevara, Bartolomé de Medina e Domingo Báñez, no período histórico de 1565 a 1604 (PLANS, 2000, p. 170-83).

Essa distinção é pertinente em vista dos desenvolvimentos apresentados em cada momento. Na Primeira Escola, como explica Plans (2000, p. 170-83), temos uma fidelidade maior à liberdade de pesquisa e interessada na renovação da teologia, com a figura central de Vitória e seus discípulos; enquanto na Segunda Escola, fazem-se presentes dissensões teóricas com a clara divisão entre uma linha que permanece fiel aos métodos e ensinamentos de Vitória e uma outra linha, que chega a se tornar bastante evidente no magistério de Báñez, com menor atenção aos estudos humanistas, apresentação de visão mais estrita do tomismo e maior inclinação especulativa.

1.2.2.2 Cultura humanista na primeira Escola de Salamanca

A entrada do humanismo na cultura espanhola se dá pela influência da renascença italiana. Sua primeira porta de entrada seria pelo Colégio de São Clemente, na Bologna, para o qual se dirigiram numerosos estudantes espanhóis que voltariam para seu país de origem com bagagem cultural proveniente da realidade italiana. É de fato no século XV, entretanto, que temos a entrada definitiva do humanismo em solo espanhol, como explica Valenzuela-Vermeiren (2013, p. 103-7), quando professores italianos se dirigem a Salamanca para ministrar cursos de gramática, línguas antigas e retórica, corolários dos estudos humanistas, como foi o caso de Lucio Marineo Síiculo, Lucio Flaminio, Aires Barbosa, dentre outros.

O nome de maior destaque, todavia, viria a ser o de Elio Antonio Nebrija, que estudou dez anos em Bologna, recebendo grande influência de Lorenzo Valla, e retornou à Espanha para ensinar poética, retórica e gramática em Salamanca e gramática e retórica em Alcalá, posteriormente. Seus interesses diversos sobre os grandes temas das ciências e da história clássica, aliados ao seu posicionamento teológico, em favor de um trabalho de revisão mais detalhado da *Vulgata* espanhola, marcaram época. O período de sua atividade nas universidades espanholas é datado do final do século XV e primeiras décadas do XVI, o que o torna bem próximo de Vitória, em seus primeiros anos de estudo, que, como sabemos, foram marcados pelos estudos das línguas clássicas e da gramática, sem os quais seria difícil imaginar os resultados obtidos na renovação do método escolástico anos depois (VALENZUELA-VERMEHREN, 2013, p. 111-4).

Com relação a essa renovação do método escolástico, pelas vias do humanismo, muito interessante é o dado biográfico que Vitória teria tido simpatia por Erasmo, em seus anos de estudo em Paris. Erasmo, que despertou grande controvérsia acadêmica e teológica na Espanha, por seus posicionamentos críticos com relação à metodologia escolástica e ao papel da Igreja nos estudos teológicos, chegou a ser julgado e processado pela Inquisição, período em que destinou, inclusive, uma carta a Vitória, que não conseguiu chegar ao destinatário (NYS, 1917, p. 77-81).

A forma como o humanismo se dá na Escola de Salamanca, de forma mais própria na Primeira Escola, reflete os padrões de renovação teológica tão caro para Vitória e seus discípulos imediatos. Para isso, consideramos conveniente fazer um breve apanhado sobre o que foi a Escolástica, para indicar melhor o modelo renovado proposto e praticado pela Escola Salmantina.

O nascimento efetivo, ou o que podemos chamar de período áureo, da Escolástica se dá no século XIII, juntamente com a consolidação das Universidades, seu berço e lar natural.

As Universidades, desenvolvimento das associações de mestres e alunos, formam um espaço autônomo, designado pela autoridade pontifícia e a ela submetido, em que os mestres devem preservar e fomentar a cultura, com base nos textos preservados, com apoio institucional dos alunos e demais mestres, que devem auxiliar e fiscalizar o trabalho uns dos outros, no sentido de preservar o que

deve ser preservado e expurgar o que vá de encontro à verdadeira tradição teológico-filosófica.

Universidade e Escolástica, pois, estão intrinsecamente ligadas. A primeira, como espaço institucional; e a segunda, como o ensino que a Universidade tem por objetivo proporcionar à comunidade. Le Goff e Schmitt (2006, p. 367-81) atribuem, dessa maneira, o declínio da Escolástica ao das Universidades, no período humanista, em função da valorização da liberdade de produção e de apropriação do conhecimento, distante, pois, do ambiente universitário.

Dessas observações, podemos estabelecer algumas características marcantes da escolástica: seu aspecto corporativista, pois está associada com as Universidades e somente a elas; seus membros, os mestres, devem satisfações somente ao pontificado; seu produto, os ensinamentos e conhecimentos, dizem respeito às verdades aceitas como únicas válidas; e seus demais associados, os estudantes, devem aceitar essa realidade, em conformação com a estrutura institucional estabelecida (LE GOFF; SCHMITT, 2006, p. 367-81).

Obviamente, tal disposição do saber importa no encerramento, intramuros, do conhecimento produzido. A preocupação dos mestres está em revelar o conhecimento aos interessados e sua relação com o mundo exterior se dá da mesma forma que com os alunos, qual seja, quando necessário um pronunciamento sobre questões decorrentes da prática cotidiana os mestres ensinam a verdade aos interessados, de uma posição superior de sabedoria. O que ocasionou, posteriormente, em severas críticas, por parte dos humanistas, em função do desprezo pelo conhecimento produzido fora do padrão aceito no ambiente universitário.

O que nos leva a ponderar em maiores detalhes sobre uma das características da escolástica anteriormente citadas, qual seja, o conhecimento produzido. A preservação da tradição envolve determinadas fontes que são os textos da patrística e latinos de modo geral, de um lado, e textos de conhecimentos gregos e muçulmanos, de outro. O método utilizado para lidar com essas fontes é a realização de sínteses e comentários. No caso dos textos da patrística e da cultura latina essa atividade se encontra facilitada pelo contato direto com as fontes, realizado com primazia por Pedro Lombardo, no seu *Sentenças*, Graciano, com seu

Decreto, e Abelardo, com seu Dialética, que servem de modelo para o trabalho posteriormente realizado de síntese da cultura canônica e comentários da mesma (LE GOFF; SCHIMITT, 2006, p. 371-3).

A atuação dos mestres escolásticos, assim, pode ser caracterizada como o comentário das obras de tradição e autoridade. Le Goff e Schimitt (2006, p. 372) afirmam que isso funciona como um aspecto de limitação dos conhecimentos produzidos, que se distanciam da inovação, da produção de conhecimentos originais, até chegar ao ponto de se debruçar sobre sua própria produção de comentários, dando voltas em torno do já dito em comentários anteriores.

Importa notar que em função do caráter hermético do conhecimento produzido, temos um fechamento linguístico em operação na cultura universitária. O latim utilizado nos trabalhos universitários se torna cada vez mais fechado e distante da realidade, seu uso, especializado, favorece a atividade principal, por proporcionar agilidade lógico-dialética, mas cerceia a originalidade, do ponto de vista linguístico, o que, mais uma vez, ocasiona em crítica e rejeição pela cultura humanista, voltada para os textos de maior riqueza literária e estilística.

Não negamos, com isso, a existência de uma marca literária e estilística no movimento escolástico, muito pelo contrário, podemos afirmar que a cultura dos livros, enquanto materiais de estudo e trabalho (instrumental) se deve a ele, pois até então os mesmos eram vistos como tesouros, com uso não voltado para a leitura. A escolástica proporciona o surgimento de um ofício e comércio próprios e inéditos, que é a produção e venda de livros.

Um ponto central para o entendimento da escolástica diz respeito a organização de ensino das Universidades. Em geral, nos grandes centros, como Salerno, Bologna e Paris, os cursos reconhecidos como principais eram artes, filosofia, teologia, direito e medicina. Filosofia era aprendida inicialmente no curso de artes, tido como um pré-requisito para adentrar as demais faculdades. As outras faculdades eram deveras especializadas, cada uma com seus textos específicos e sua função de estudá-los a fundo. Entretanto, o ponto de união entre essas diversas disciplinas se encontra na filosofia, que funciona como órgãoon para o conhecimento, especialmente se considerarmos a apropriação da lógica aristotélica (KNOWLES, 1988, p. 139-73).

Aristóteles, diga-se, junto com Agostinho, ocupa o espaço principal dos debates escolásticos. A tradução das obras do estagirita fora concluída no século XIII, possibilitando que pensadores como Tomás de Aquino tivessem acesso total ao *corpus* aristotélico e a uma série de tratados árabes – comentários das obras gregas em sua maioria –, estes últimos, disponíveis desde o século XII, ambos, obra de um movimento de renascimento dos estudos das línguas vernáculas, do qual a escolástica é debitaria, já que seus mestres se concentravam no latim, dificilmente dominando outras línguas (VERGER, 1999, p. 29-38).

Essas traduções possuem importância fundamental no século XIII, de Alberto Magno e Tomás de Aquino, que pode ser considerado o ápice da Escolástica, pois possibilitou que fossem dirimidos conflitos antigos no cenário filosófico-teológico, dentre os quais destacamos o conflito entre agostinianos e aristotélicos.

É certo que o Decreto, de Graciano, estabelece o princípio da *ancestor autoritas*, pelo qual a tradição dos autores antigos deve ter preferência sobre os mais novos, o que colocava a obra de Agostinho como a síntese do pensamento e da vida cristã. Marcados pela influência latina e neoplatônica, os escritos de Agostinho se encontram em rota de colisão, portanto, com os de Aristóteles, que, por advir de uma tradição bastante afastada do mundo cristão, possui conceitos diversos e de assimilação complexa no que se refere a aspectos metafísicos e éticos (GILSON, 1995, p. 465-81).

Podemos apresentar esse debate de forma sintética. O conflito agostiniano-aristotélico representa, em verdade, um conflito entre fé e razão, sobre a possibilidade de conciliação entre ambas, e as condições para tal, ou a negação dessa possibilidade.

No século XI, com o conflito entre dialéticos e teólogos já podemos testemunhar uma amostra desse conflito. De um lado tínhamos os dialéticos, marcados pelas práticas educacionais do *trivium* e do *quadrivium*, em sua valorização da razão frente aos mistérios da fé e os dogmas da tradição, que não hesitavam em questionar pontos delicados da doutrina cristã, submetendo-a ao exame racional, em flagrante desconsideração do princípio da *ancestor autoritas*; do outro, tínhamos os teólogos, razoavelmente desconfiados das “novidades”

provenientes dos estudos filosóficos, especialmente da lógica, na afirmação da superioridade dos estudos teológicos das sagradas escrituras, como verdadeira forma de instrução dos sábios, sob os estudos lógico-dialéticos (GILSON, 1995, p. 281-88).

É Tomás de Aquino, em sua síntese da cultura escolástica, que realiza a tentativa de dirimir esse conflito, por meio da harmonização entre fé e razão. Por meio da apropriação da filosofia aristotélica, concedendo tratamento original aos textos gregos, Tomás dá início a um sistema filosófico próprio, apoiado na fé, mas que parte da razão, como ponto comum da natureza humana, capaz de permitir o diálogo entre todos os homens, no que temos o que pode ser chamado de uma filosofia cristã (REALE; ANTISERI, 2003, p. 212-4).

Essa apropriação de Aristóteles por Tomás se dá em vários pontos. Citamos como exemplo um que pode ser tido como o ponto de início do pensamento tomasiano, qual seja, o problema entre ser e essência.

Na metafísica aristotélica, a resposta para a questão sobre o que é um ser configura uma essência, que por sua vez não ocasiona necessariamente uma existência, seja lógica ou empírica, do objeto definido na essência, o que implica uma distinção lógico-conceitual entre essência e existência. Tomás de Aquino (2004) parte dessa consideração, mas com uma alteração importante, pois considera a distinção como ontológica, distanciando-se da teoria aristotélica, porém mantendo sua estrutura racional, para chegar a uma fundamentação da metafísica cristã, visto que do realismo ontológico, Aquino afirma que as criaturas, na definição de suas essências, não possuem existência própria, mas, por analogia, descendem de uma existência superior, dando um fundamento contingente para as criaturas, o que permitiu introduzir no pensamento aristotélico a ideia de criação (MATTOS, 2004, p. 10-2).

Por claro, o que temos aqui é apenas um exemplo da apropriação tomasiana de Aristóteles. Nossa pretensão não é esgotar essas questões, mas demonstrar as dificuldades teóricas típicas do período trabalhado.

As dificuldades provenientes da obra de Aristóteles não se encerram com Tomás de Aquino, entretanto. Movimentos posteriores a ele continuam o espectro de confusão e conflito com a tradição cristã. A querela entre franciscanos e

dominicanos demonstra a sobrevivência do conflito, agora com ponto de partida nas teses averroístas, que deflagraram uma grande dificuldade de aceitação dos conteúdos filosóficos, entre os quais as teses tomistas, frente a uma nova afirmação da tradição agostiniana (REALE; ANTISERI, 2003, p. 271).

O que nos remete a um último ponto dessa caracterização do movimento escolástico: a estabilidade do mundo cristão. As discussões até aqui apresentadas permitem observar um ambiente culturalmente uniforme. Dawson (2014, p. 43-57), fala da cristandade como uma comunidade, em sentido cultural, pautada na ideia de unidade do povo cristão em um único corpo, dividido entre o reino, os Impérios, que até o século XIII não dava sinais fortes da possibilidade da afirmação de sua autoridade; e sacerdócio, o Papado, que por meio da autoridade espiritual e suas extensões para o domínio secular, proporcionou unidade política internacional para a Europa medieval.

Essa unidade do mundo cristão está diretamente relacionada com o poder secular dos Estados. Conforme o poder estatal e a afirmação de sua autoridade política começam a crescer, presenciamos o enfraquecimento do poder da Igreja, bem como de seu domínio ideológico no meio cultural. O que remete a uma grande complexidade de temas que fogem ao nosso interesse principal, aos quais nos referimos de maneira tangencial, como o advento do renascimento, do humanismo, da reforma protestante e o movimento dos debates teórico-filosóficos, em que se destacam as figuras de Escoto e Ockham, por exemplo, dentre outros. De maneira sintética, em conformidade com Dawson (2014, p. 59-61), podemos afirmar que a cristandade unida experimenta seu ápice no século XIII, tido como época do florescimento da escolástica, após o qual temos o enfraquecimento e posterior divisão do mundo europeu medieval.

Agora, voltando para a questão do humanismo na segunda escolástica, ou escolástica tardia, consideremos a lição de Abbagnano (2007, p. 602-3), que distingue dois significados básicos para o termo: primeiro como o movimento filosófico que se inicia na Itália e se propaga para o restante da Europa, no século XIV, como prenúncio da modernidade; segundo como movimento filosófico que tome como base a natureza humana, seus limites e interesses, portanto, fora de uma designação histórica específica.

Nosso interesse se volta para o primeiro significado, humanismo enquanto movimento histórico. Nesse sentido, o humanismo se apresenta como ponto chave para o Renascimento. Suas características principais são a aceitação do homem como um ser completo, que deve viver e dominar o mundo; reconhecimento da historicidade do homem, como ser vinculado ao passado, mas desse distinto, com a formação de sua identidade; valorização dos textos clássicos, enquanto portadores do valor da humanidade; entendimento do homem como ser natural, que precisa conhecer os aspectos dessa natureza, em clara influência aristotélica (ABBAGNANO, 2007, p. 602-3).

Essa caracterização geral do humanismo considera o florescimento dessas ideias na realidade Italiana. Sua recepção no restante do continente, entretanto, assume formas específicas e particulares de acordo com cada contexto regional. Quentin Skinner (1996, p. 212-31), se dedica a examinar a recepção dessas ideias nos movimentos renascentistas dos países do Norte, por exemplo, o que chama atenção para específicas particularidades do movimento nesses países, que nos levam a questionar por um sentido mais específico, especializado, para o humanismo, a depender do local em exame.

Assim, na Espanha seiscentista, especificamente na Escola de Salamanca, podemos perceber uma recepção particular dos ideais humanistas, que influenciam diretamente na caracterização e produção epocal do espaço salmantino.

Valenzuela-Vermeiren (2013, p. 107-11), fornece as informações principais para a caracterização da Escola salmantina e sua apropriação do humanismo. O primeiro ponto a ser destacado diz respeito a preocupação com as letras clássicas. O uso feito do latim na Idade Média foi duramente criticado, por sua especialização excessiva e conseqüente perda da riqueza original da linguagem, o que gerou desconfiança quanto aos conteúdos produzidos em comentários e glosas decorrentes do período, e um movimento de estudos das línguas clássicas, especialmente o latim, o grego e o hebreu, em flagrante crítica ao modelo escolástico trabalhado no tópico anterior.

Essa crítica se estende para a metodologia utilizada pelos primeiros escolásticos, pois segundo os salmantinos, o modelo de disputas e questões tolhia e empobrecia os conteúdos estudados, ao manter os estudiosos presos a um

esquema de pouca originalidade. Havia, portanto, um clamor por liberdade de pensamento (VALENZUELA-VERMEHREN, 2013, p. 112).

O desejo por mudanças parte de uma iniciativa reformista, no intuito da defesa da fé e de encontrar os melhores meios para tal. Valenzuela-Vermehren (2013, p. 103-6), atribui grande parte das críticas a uma resposta ao movimento nominalista, do final do período anterior, que partiu para uma iniciativa de liberdade e autonomia na escolha de suas fontes. Razão pela qual um dos pontos essenciais desse momento foi a instituição de novas fontes de pesquisa, como por exemplo, na substituição das *Sentenças*, de Pedro Lombardo, pela *Summa*, de Tomás de Aquino.

A apropriação da obra de Aquino marca também uma série de mudanças estilísticas. Francisco de Vitória, realiza o questionamento do princípio da *ancestor autoritas*, sob o argumento de que todas as fontes humanas são falíveis, o que o leva a citar em suas obras, juntamente com os textos de autoridade, obras de autores contemporâneos a ele (VALENZUELA-VERMEHREN, 2013, p. 103-6). O modelo de exposição dos argumentos no texto também mudou: observamos os autores, a exemplo do próprio Vitória, trabalharem as fontes com mais liberdade na realização dos comentários (TELLKAMP, 2003, p. 137-8).

Três outros pontos podem ser destacados nessa relação do humanismo salmantino: primeiro, temos a ideia de que o texto bíblico deve ser interpretado de acordo com a tradição, representada nas obras dos padres da Igreja, apoiada no texto direto, com preferência para a versão latina da bíblia, a Vulgata; segundo, o papel da racionalidade humana na interpretação bíblica, que deveria estar associado à tradição, de modo que a livre interpretação, decorrente do luteranismo, fosse combatida, e o aspecto racional fosse mantido; e terceiro, o papel da Igreja em repassar a mensagem da fé para seus seguidores, que deveria ser reafirmado, mais uma vez sem negar a importância da razão, especulativa, mas seu contexto de parceria com a palavra de autoridade (VALENZUELA-VERMEHREN, 2013, p. 103-6).

Esses três pontos citados dizem respeito a resposta salmantina para um humanismo cristão, questionado por Valla e Erasmo, por apelar para uma visão tradicional e conservadora dos elementos da filosofia escolástica, em função de um

humanismo cultural, como afirma Valenzuela-Vermehren (2013, p. 107-11), que embora tradicional, parte para um caminho progressista quando ao modelo de trabalho adotado, para, entre outras contribuições, expor e solver as dificuldades de afirmação da fé católica, no ambiente sociocultural da reforma protestante.

De modo que podemos perceber uma sensível alteração no modelo de produção de conhecimento trabalhado pelos salmantinos. Existe, em síntese, uma alteração na percepção de mundo, por conta das questões políticas e sociais decorrentes do tumultuado século XVI, acompanhada da maior preocupação com os estudos gramaticais, especialmente do latim e do grego, no intuito de recuperar e apreender de forma diferenciada as obras da tradição clássica.

Com relação à tradição clássica, a aceitação da obra de Tomás de Aquino, juntamente com sua leitura do *corpus* aristotélico, proporciona um cenário de debate acadêmico mais aberto e voltado para o interesse nos textos clássicos, isto, por bem, num ambiente físico muito específico, nas universidades espanholas, especialmente, na Universidade de Salamanca.

Por conta dessas mudanças, no aspecto teórico com um referencial filosófico-teológico diferenciado e no aspecto prático-metodológico, com as ferramentas do estudo das línguas clássicas, proveniente principalmente da influência do humanismo italiano, temos uma alteração de base na metodologia escolástica clássica, que se renova, no século XVI, para tratar de assuntos práticos da vida da população, fugindo dos cânones tradicionais de comentários e releituras dos textos sagrados e dos doutores da Igreja, em clara aproximação da vida cotidiana dos súditos e féis, ao apresentar, como preocupação primeira, os problemas cotidianos como ponto de partida ao qual os conhecimentos filosóficos e teológicos deveriam prestar respostas.

Por essas razões entendemos que seja evidente que, de fato, tivemos um movimento humanista espanhol concentrado na Escola salmantina e fortemente influenciado pelo magistério de Francisco de Vitória, não cabendo afirmar que a Espanha tenha passado incólume pela onda de renovação acadêmica que marca o século XVI e se inicia na Itália, como podemos perceber claramente nos relatos apresentados até aqui no decorrer deste trabalho, especialmente os de Juan Belda-Plans e Valenzuela-Vermehren.

Dawson (2014, p. 107-24), explica que a reforma protestante impôs a divisão da cristandade na Europa de forma definitiva. O aspecto religioso comum, como elemento de unidade, vê-se perdido e o impacto cultural dessa mudança pode ser sentido em todos os lugares. O desejo por renovação e proteção da fé tradicional impõe aos teólogos do século XVI a tarefa de resposta, em termos teóricos e práticos, no que posteriormente fica marcado como reforma católica, cujos efeitos podem ser sentidos tanto no ambiente acadêmico, por meio das produções da época, quanto no meio artístico, com o barroco no século XVII.

De fato, a importância do movimento religioso para o estabelecimento deste novo humanismo não pode ser negligenciada. Paiva (2004, p. 291-310), trata da importância do apoio das coroas espanholas e portuguesas na proteção da fé católica e como o impacto disso se refletiu na educação, pois no decorrer do século XVI temos uma maior abrangência do modelo católico de educação, como forma de proteção e fortalecimento da fé, que partia das abadias e igrejas locais, ensinando as letras e transformando os espaços públicos em locais de aprendizado e inserção na vida eclesial.

Outra questão, de severa importância, diz respeito ao Novo Mundo. Nys (1917, p. 64-77), chama atenção para as mudanças impostas ao imaginário, economia e política pela descoberta das terras ameríndias. Um novo contexto de disputa internacional, apoiado nas grandes navegações, a famosa era da conquista de um mundo recém descoberto. Tudo isso importou uma nova gama de preocupações aos teóricos, dentre os quais os salmantinos se destacam por terem discutido todos os aspectos práticos relativos a essa nova realidade.

Estas questões deram origem a um humanismo tipicamente salmantino, pautado no que se convém chamar segunda escolástica, que apresenta numerosas inovações no pensamento filosófico-jurídico. Um exemplo chave de inovação está em que os pensadores salmantinos estenderam o conceito de humanidade, até então utilizado, ao considerar o homem natural das índias como parte da humanidade, portador de direitos e deveres, portanto, e servo da coroa espanhola (GONZÁLEZ, 2015, p. 77-80).

Essa nova concepção de humano apresenta dois temas valiosos para nossa análise: primeiro temos a extensão do conceito de humano, que passa a se aplicar

igualmente a todos os povos (todos objetos da salvação universal), incluindo os nativos ameríndios, que provocam essa discussão. O que sinaliza uma recepção e apropriação do direito romano por meio do conceito de *ius gentium*, diferente da prática até então exercida, que recebia o direito romano por meio do conceito de *ius civile*, como parte do *ius commune*, o que representa uma vultuosa alteração metodológica, pois o ponto de referência passa a ser internacional, do direito dos povos, no que os direitos privados precisam ser redimensionados e reinterpretados (SALAS JR., 2012, p. 338-42). Pontos esses que poderemos observar com maiores detalhes no próximo tópico.

1.2.3 Recepção do direito romano na segunda escolástica

1.2.3.1 O direito romano na segunda escolástica

Para tratar da recepção do direito romano pela Escolástica teremos, inicialmente, o auxílio das lições de Hespanha (1998, p. 79-110), do qual entendemos a necessidade propedêutica de esclarecer alguns termos importantes.

Começamos pelo chamado *direito comum*, ou *ius commune*. Direito comum, representa a doutrina jurídica dos séculos XV a XVII, doutrina esta que passou por um longo processo de formação, decorrente dos séculos anteriores. O conceito principal para entendê-lo é o da unidade, pois possibilita o entendimento unitário: das fontes do direito utilizadas, quais sejam, o justinianeu, o canônico e os locais; do objeto do discurso jurídico predominante na Europa; da metodologia aplicada para o entendimento desse direito; do modo de produção de conhecimentos sobre esse direito, o universitário; e da língua utilizada nessa atividade, o latim.

O *direito romano*, a que nos referimos como objeto deste tópico, diz respeito ao que no século XVI ficou conhecido como *Corpus iuris civilis*. Constitui-se das compilações ordenadas pelo imperador Justiniano, no século VI, divididas em quatro partes: o Digesto, ou Pandectas, que reúne as obras clássicas do direito dos juristas romanos; o Código, formado pela legislação imperial dos antecessores de Justiniano; as Instituições, que ocupa a função de um manual introdutório; e as Novelas, que são textos legais, novos, promulgados pelo imperador, Justiniano, no período posterior à edição das três primeiras partes.

Por *direito canônico*, entendemos o corpo do direito da Igreja. Sua formação histórica retoma ao período da instituição da liberdade de culto, por Constantino em

313, quando a jurisdição da Igreja sobre os fiéis começa a atuar de forma legítima e institucional. Desse ponto até o século XIII temos um crescimento dessa jurisdição, favorecido por diversos acontecimentos históricos, como, por exemplo, a queda do Império Romano do Ocidente, em 476, e a formação da cristandade, a partir do século IX. Suas fontes consistem nos decretos dos concílios, assembleias de bispos, assembleias eclesiásticas, ou sínodos, e as determinações papais, encíclicas ou bulas.

A sistematização do direito canônico deve-se em grande parte à obra de Graciano, que, no século XII, com a compilação *Concordantia discordantium canonum*, também conhecida por *Decretum Gratiani* ou simplesmente Decreto, reúne os principais textos da tradição jurídica da Igreja. Essa compilação passou por sucessivas atualizações, como as *Decretales extra Decretum Gratiani vacantes*, de 1234, o *Liber sextum* ou *Sextum*, de 1298, as *Clementinas*, de 1314, e, por fim, as *Extravagantes comuns*, do final do século XV, que juntas formam o que ficou conhecido como *Corpus iuris canonici*.

Agora, após os esclarecimentos terminológicos iniciais, abordemos diretamente a recepção do direito romano pela escolástica.

A fonte utilizada, como se pode depreender, são os textos de Justiniano, aos quais todos os juristas medievais serão reverentes, entendendo-os como *ratio scripta*, isto é, uma razão escrita, dotada de objetividade e universalidade. O tratamento dado a esses textos era muito diferente daquele dos jurisconsultos romanos, pois o contexto histórico-cultural era completamente diferente, razão pela qual leitura e aplicação deveriam ser guiadas por um juízo de adequação à realidade. O que não impediu a consideração do direito justiniano como um modelo de perfeição a ser observado, institucionalmente não como fonte principal, diante dos diversos direitos locais, mas como fonte subsidiária (LOPES, 2000, p. 83-112).

Esse caráter subsidiário pode ser questionado em alguns pontos, pois como figura da *ratio scripta* o direito romano se torna um padrão observado em toda a cristandade, como um receptáculo da sabedoria antiga, da qual os europeus se consideram herdeiros em função da preservação de traços essenciais desse passado, como a língua, latim, raiz dos idiomas posteriores; sua religião, cristã; e de alguns outros eventos que avivam a memória com a mística saudosista, como os

impérios medievais e o poder político crescente da Igreja, o que ocasiona a assimilação do direito romano pelo *ius commune* (HESPANHA, 1998, p. 92-8).

O direito comum, em verdade, será uma associação entre o direito romano e o direito canônico, considerada a presença de direitos locais. Ao lado da fachada acabada do direito romano, que precisava de um trabalho de redescoberta, dirá Hespanha (1998, p. 83-90), teremos um direito canônico, vivo e em crescimento, visto sua cristalização no *Corpus iuris civilis* se dar apenas no século XIV, que bebe da tradição romana e trata das relações, contemporâneas aos medievais, referentes a matrimônio, direitos das coisas, das sucessões, por exemplo, ao que se deve acrescentar as inovações processuais, como o modelo inquisitório.

A recepção escolástica, como se pode antecipar, se dará no ambiente universitário. Teremos duas escolas centrais nesse processo, a Escola dos Glosadores e a Escola dos Comentadores.

A Escola dos Glosadores tem sua origem em Bolonha, no século XII. Seus principais representantes são o monge Irnério, ou Irnerius, e Acúrsio. Suas principais características são a fidelidade ao texto de Justiniano e o método analítico de estudos e produção.

A fidelidade aos textos se deve ao fato de os estudiosos dessa escola considerarem praticamente como sagrados os materiais de Justiniano. Sua atividade, portanto, se resumia à interpretação, aqui entendida de maneira bastante simples, i. e. buscavam esclarecer palavras ou sentenças obscuras para compreender seu sentido original (LOPES, 1998, p. 117-20).

O caráter analítico da metodologia de trabalho se deve ao fato de que as glosas, formato de trabalho adotado, constituam comentários de partes específicas dos textos, que necessitassem de esclarecimento, distante, portanto, de uma análise sistemática do *Corpus*. A glosa, dessa maneira, é apenas um comentário do texto e o autor da mesma não possui liberdade criativa e interpretativa diante dos conteúdos (HESPANHA, 1998, p. 98-102).

Os glosadores, de fato, sequer tinham o interesse de aplicar os conteúdos estudados na vida prática. Seu objetivo, como explica Hespanha (1998, p. 100) era “teórico-dogmático [...] de demonstrar a racionalidade (não a ‘justeza’ ou ‘utilidade prática’) de textos jurídicos veneráveis”.

Temos, ainda, a Escola dos Comentadores, cuja atividade se estende do fim do século XIII ao século XIV. Os comentadores, diferente dos glosadores, possuíam um saber mais consolidado do direito romano estudado nas universidades, sua atividade, portanto, se volta para problemas mais práticos, consoante ao período de mudanças socioeconômicas em que estavam, especialmente em função do renascimento das cidades e do comércio (LOPES, 2000, p. 132-4).

Os maiores representantes dessa Escola foram Cino de Pistóia, Bártolo de Sassoferrato e Baldo de Ubaldis. Sassoferrato, segundo Lopes (2000, p. 132-5) é o epíteto do jurista medieval. Tratou de todos os assuntos importantes de seu tempo, chegou, inclusive, a adiantar alguns problemas de direito internacional, que seriam o centro das atenções no século XVI. A atitude desses juristas é enfrentar problemas marcadamente práticos, de posse dos diversos direitos disponíveis, como o romano e o canônico, mais tradicionais, e os direitos locais, na tentativa de harmonizá-los de acordo com as necessidades sociais.

Hespanha (1998, p. 102-10), atenta para o impacto cultural dos comentadores. O período histórico em que atuaram absorve o desenvolvimento e florescimento da escolástica, proporcionado pela filosofia tomista, no sentido que as glosas e a representação dos conhecimentos estritos ao mundo acadêmico se tornam obsoletas, pois as necessidades práticas e de integração entre os direitos antigos e os atuais se fazia urgente para que as relações sociais e econômicas pudessem avançar adequadamente.

Nesse sentido, profundas alterações e desenvolvimentos são realizados no direito, v.g. a teoria da pluralidade das situações reais, que influi diretamente no *dominium*, direito das coisas; a noção de aplicação espacial do direito, em função do desenvolvimento político dos Estados no formato de reino; a importantíssima teoria da naturalidade do poder político, que afirma o aspecto natural do poder do príncipe, independente de concessões.¹

Essas questões foram possíveis de serem trabalhadas no ambiente escolástico em função do que os autores costumam chamar de *revolução escolástica*. Michel Villey (2005, p. 117-30), apresenta por revolução escolástica a autonomização das ciências profanas, que passam a mostrar resistência à

¹ Para maiores detalhes sobre esses aspectos, recomendamos a leitura de Hespanha (1998, p. 102-10).

sabedoria revelada, proveniente da doutrina agostiniana, privilegiando o saber racional prático, mais adequado ao pensamento aristotélico.

Como já tratado anteriormente, o surgimento das universidades marca o período de florescimento escolástico. Mas precisamos destacar que esse surgimento se deve, em boa parte, a esse processo de autonomização, pois as escolas deixam de pertencer ao domínio dos bispos, para se tornarem universidades, livres de domínios e ligadas ao poder papal, numa trama complexa de interesses mútuos, pois os membros da universidade poderiam ter privilégios, decorrentes da jurisdição eclesiástica, e.g., e o papado poderia, e de fato o fez, aproveitar a concentração intelectual para preservar, promover e proteger a cultura cristã (VILLEY, 2005, p. 122-31).

Esse tratamento, proporcionado pela escolástica ao direito, consequentemente a recepção do direito romano, está pautado no conceito paradigmático de direito natural. Lopes (2000, p. 178-83), destaca que o direito natural escolástico se liga diretamente ao *jus commune*, pois ambos teriam características semelhantes, tais como, a ligação com uma teoria das virtudes, pautada, dessa feita, numa concepção ética mais abstrata; ambos são deliberativos, pois importam um processo de racionalidade prática na opção pelas regras a serem aplicadas ao caso concreto; e ambos estão ligados a um contexto casuístico, distante do subsuntivo contemporâneo, visto que em função da pluralidade de fontes disponíveis, cabia uma dialética das normas a serem aplicadas ao caso concreto.

Para explanar, ainda que de forma breve em função do objetivo e espaço propostos para este estudo, a concepção de direito natural a que nos referimos, mais uma vez, voltemos nossa atenção para Tomás de Aquino. Um autor e duas palavras devem guiar essa explicação, Aristóteles, moderação e mutabilidade. Sob a influência de Aristóteles, Aquino firmará a raiz do direito natural na noção de moderação, que nos leva a pensar na adequação naturalmente boa das coisas em seus devidos lugares, e dentro das possibilidades de adequação quais as melhores para o bem social. O aspecto moderado associado com a ideia de mutabilidade, do direito natural, que por consequência da mutabilidade da própria natureza humana, também é mutável, no que sua função, portanto, estará no fornecimento de diretrizes abstratas para a conduta humana no meio social (VILLEY, 2005, p. 371-8).

O direito natural, dessa maneira, necessita de um complemento, encontrado na lei natural, que Waugh (1966, p. 37-8), em valioso trabalho, descreve na filosofia tomista como devedora dos critérios de racionalidade e serviço ao bem comum. Racional, pois em função da natureza racional de todos os homens suas escolhas devem ser pautadas por critério racional, a qual a vontade encontra-se submissa; e voltada ao serviço do bem comum, pois a lei deve levar em conta a felicidade de toda a comunidade, livre de egoísmos e apropriações do poder para fins pessoais.²

1.2.3.2 Recepção do direito romano na Escola de Salamanca

Nossa análise da recepção do direito romano pelos salmantinos está diretamente ligada a importância do conceito de *jus gentium*, direito dos povos. É pelos salmantinos, em decorrência dos desafios de seu século, que podemos verificar uma necessidade de adaptação do direito romano as questões internacionais recém surgidas.

A mudança de percepção ocasionada pelo *jus gentium* vem acompanhada de uma, também apreciável, alteração no direito privado: a noção de *dominium*, torna-se de fundamental importância para os salmantinos, especialmente Vitória.

Os indivíduos começam a ser vistos como portadores de direitos subjetivos, no que se refere as suas relações privadas, em que os direitos relacionados a estes, como os de troca e comunicação, por exemplo, se tornam estesios a serem protegidos pela logística do *jus gentium*, que deve guiar as relações internacionais, juntamente com as medidas coercitivas relacionadas a estas (KOSKENNIEMI, 2009, p. 12-7).

A concepção local de direito, concentrada no cenário europeu, é substituída por uma noção de direito que consiga abarcar a realidade dos povos recém descobertos. Vitória, utiliza o conceito, de Gaio, de *jus gentium*, para acompanhar essas mudanças e estabelecer uma discussão sobre direito dos povos, que o habilita a ser considerado o precursor do direito internacional (SALAS JR., 2012, p. 333-4).

O direito dos povos, conforme Salas Jr. (2012, p. 333-5), funciona em um nível de abstração superior ao do direito civil predominante em determinada

² A discussão sobre direito natural e lei natural em Tomás de Aquino, funciona aqui apenas de maneira ilustrativa, como já dito no corpo do texto, nossa ideia não é fornecer elementos detalhados dessa concepção, deveras complexa, diga-se. Para uma leitura específica sobre o tema, recomendamos, por todos, Bastit (2010, p. 71-131).

sociedade, pois está ligado a convivência entre os povos. Encontra relação com o direito natural, na acepção de Tomás de Aquino, visto seu acesso se dar por meio da razão, e deve ser trabalhado no sentido de estabelecer regras gerais e abstratas de convivência entre os povos, regras essas, que não podem ser ignoradas nem desqualificadas por falta de conhecimento, visto seu meio de acesso ser a razão, necessariamente universal a todos os indivíduos em todos os lugares.

O contexto dessa discussão está exatamente nas terras recém descobertas, visto o ímpeto da conquista lidar com os títulos legítimos para tal. O que leva a um profícuo debate sobre princípios e direitos apropriados para essa nova demanda. Na discussão em apreço, destaca-se a figura de Francisco de Vitória, que trata tanto dos títulos da conquista espanhola, quanto da possibilidade de guerra com os povos ameríndios, a partir do conceito de *jus gentium* (SALAS JR., 2012, p. 336-7).

A discussão sobre o direito, entretanto, não se fixa apenas nas discussões referentes a problemas internacionais, pois as dimensões da teologia, na Escola de Salamanca, encontravam-se consideravelmente ampliadas, o que se deve ao contexto político social do século XVI, que trazia, ao menos, duas questões essenciais, a saber: o surgimento do Estado renascentista, que concentra a discussão do rompimento da ordem cristã após a Reforma protestante, com suas consequências marcantes em torno da afirmação do direito de liberdade religiosa, do qual se apreende importante passo na secularização das relações estatais; no que temos o estabelecimento da razão de estado maquiavélica como nova moralidade política interestatal, com sua conseqüente negação da lei natural como padrão político, o que favoreceu o diagnóstico de crise realizado pelos teólogos salmantinos do século XVI, bem como seu interesse em reavivar os estudos escolásticos, especialmente em torno da poderosa figura de Tomás de Aquino, no intuito de servir de ponto de resistência contra a cultura política em instauração e como referência combativa às teses heréticas, das quais essa nova cultura provinha, em sintonia com os desafios teóricos e práticos apresentados pelos problemas do novo século (VALENZUELA-VERMEHREN, 2013, p. 118-20).

No que Hespanha (1998, p. 144-6) resume a importância do movimento salmantino em três pontos, a saber, a laicização do direito, decorrente da radicalização da teoria das causas segundas, que entende a natureza como regulada a tal ponto que a própria vontade de Deus não faria com que as coisas

fossem diferentes; estabelecimento do direito por meio da razão individual, pois com base na filosofia estóica, animada pelo humanismo, temos a ideia que o direito natural é explícito e passível suficiente de ser encontrado pela razão humana; valorização do aspecto lógico do direito, pois em vista da valorização da razão, temos o início da aplicação do método dedutivo na busca por direito, a partir da ideia de que dos princípios racionais de direito pode-se concluir verdades para casos específicos.

O que demonstra, portanto, influência da concepção jurídica de Aquino, mas demonstra a presença e influência do nominalismo, que atribuímos à liberdade no uso das fontes de direito, que escusam os pensadores de uma fidelidade exacerbada a determinado mestre, pois mesmo adotando a *Suma* enquanto livro base para seus estudos, viam-se aptos a trabalhar com um grupo mais amplo de fontes de pesquisa.

1.2.4 Vitória e a fundação do direito internacional

Um dos pontos que tem levantado atenção dos estudiosos, no último século, e que tem gerado certa polêmica em torno do nome de Vitória, diz respeito ao seu papel para a fundação do direito internacional. O debate gira em torno da real contribuição do mestre salmantino para a autonomia de um ramo científico do direito, com relação a nomes mais conhecidos da dogmática internacional, como Samuel Pufendorf e Hugo Grotius, este último tido, convencionalmente, como pai da disciplina. Debate que pode ser entendido em segunda linha como um dos infundáveis embates entre católicos e protestantes ao longo da história.

Para fazer coro ao que atesta Ernest Nys (1917, p. 55-6), a fundação de um ramo independente da ciência pede, sempre, uma mente dotada de capacidade de realização, para sintetizar elementos esparsos que já estejam presentes no mundo e, assim, constituir um todo teórico, dotado de conceitos, métodos próprios e objeto, que possamos chamar de ciência. Papel cumprido com destreza por Grotius, em seu *De juri belli ac pacis*, 1625, com relação ao direito internacional, com a propriedade de aproveitar os principais desenvolvimentos prestados até o período e conferindo-lhes um tratamento próprio, com uma linguagem específica – da qual, sem dúvida, os méritos devem ser compartilhados com Pufendorf.

A questão resta, aqui, em problematizar a genialidade presente nessa atividade. Admitimos para isso gênios capazes de inovar na forma e, ou, no conteúdo de determinada matéria. Quanto à forma, já deixamos evidente a importância do protestante holandês para a matéria, mas no que se refere ao conteúdo, os conceitos iniciais e questionamentos fundamentais para o direito internacional, entendemos que Grotius esteja em débito com a segunda escolástica e, especialmente, com Vitória. Essa indicação se fortalece pelo descobrimento, em 1860, do então inédito e perdido *De Juri Praedae Commentarius*, de Grotius, carregado de um número considerável de citações aos mestres espanhóis, especialmente Vitória, que esquecido na tradição, volta a um papel de destaque para disputar a paternidade do direito internacional (MACEDO, 2012, p. 3-6).

Não temos a intenção, aqui, de envolver-nos em polêmicas para estabelecer tal ou qual autor deve ser creditado pelo mérito da fundação da disciplina. Entendemos, antes, que a constituição de um ramo autônomo do direito, ou de qualquer ciência, deve-se a um processo de maturação histórica de ideias. Com o direito internacional não seria diferente. Nosso ponto é atestar a importância de Vitória nesse processo e, eventualmente, lidar com algumas críticas a sua posição histórica para a fundação da disciplina.

Pois bem, o primeiro ponto que consideramos essencial é manter em mente quem era Francisco de Vitória no que se refere a sua atividade profissional, isto é, um teólogo cristão. Professor de teologia, e sacerdote ordenado da Igreja Católica, de um dos mais importantes centros acadêmicos do final da Idade Média. Portanto, suas considerações sobre os temas que lhe fariam lembrado no direito internacional, sobre a conquista das américas, está pautada no olhar de um padre e professor de teologia, e não de um jurista ou filósofo propriamente dito, embora sua obra preste, como bem sabemos, enormes contribuições a estas e outras áreas.

Dito isto, aproximamo-nos de Justenhoven (2011, p. 89-90), para sinalizar que o método utilizado por Vitória para trabalhar essas questões era o teológico, com a ressalva, aqui, de sua disposição renovadora na escolástica tardia, para aproveitar os conhecimentos espirituais nas questões de ordem prática demandadas pelo seu tempo.

Ora, para tratar dos complexos problemas decorrentes de relacionamento entre o povo espanhol e os povos recém descobertos do novo mundo, Vitória lança mão de uma série de elementos característicos, dentre os quais destacamos o pensamento humanista, crescente em importância na Europa do século XVI e conceitos do direito romano, que seriam lapidados de acordo com a necessidade presente.

No que concerne ao humanismo, temos a ideia de que a humanidade pertence a um único gênero, o qual, para Vitória, estaria ligado ao direito natural e abaixo deste ao *jus gentium*, que por vontade do criador está disponível a todos os indivíduos, podendo por todos ser compreendido e posicionado acima de qualquer direito positivo dos povos. Nesse sentido, podemos pensar no conceito romano de *orbis*, utilizado por Vitória, para indicar a completude do mundo, desde Europa, Ásia, África até o Novo Mundo, no sentido moderno do termo. Este sentido contrasta com aquele original do termo no direito romano, qual seja, o *orbis* enquanto totalidade do império em seus diversos povos espalhados por todo o território, mas que permite aos contemporâneos do mestre salmantino, entenderem que suas palavras se dirigiam a todo o mundo, agora que o horizonte de territorialidade do Velho Mundo estava estendido para um território até então inimaginado em sua grandeza (JUSTENHOVEN, 2011, p. 93-4).

Para tratar, entretanto, das questões morais que surgiam em torno do relacionamento com este novo mundo, incluído agora na percepção de uma humanidade única, Vitória faria uso de um segundo conceito romano, o já tratado anteriormente *jus gentium*, originalmente utilizado no império romano, para referir aquele direito aplicado a todos os povos contidos no império que estavam em contato uns com os outros. Adaptado por Vitória, como explica Justenhoven (2011, p. 94-8), para criar uma atmosfera de unidade entre todos os povos, um verdadeiro direito dos povos, acessível a todos por meio da razão natural, do qual poderiam ser retiradas regras de convívio capazes de regular as relações entre esses povos e os limites necessários para manutenção ou estabelecimento da paz.

Temos, portanto, uma noção de direito internacional, diferente da moderna, que chegaria até nosso tempo, mas que compreendia o mundo como uma comunidade de povos, com poderes políticos, que deveriam estar dispostas para a

realização do bem comum de todo o gênero humano, ou seja, um direito internacional apresentado como um direito dos povos. Visão que se apresenta em Vitória e se estende por toda a Escola Salmantina e pelo humanismo ibérico e pode ser contrastada com a visão moderna de um direito internacional orientado a partir do princípio da proteção do indivíduo (BRITO, 2015, p. 49-51).

Observamos, entretanto, que essa concepção vê-se soterrada pelo peso da história, por conta dos interesses práticos dispostos pela empresa colonizadora. O realismo político, do interesse de dominação da coroa espanhola, faz com que o interesse por um direito dos povos, pautado em bases metafísicas da teologia neoescolástica, saia da linha de interesse, uma vez findos os debates iniciais em torno das questões sobre os poderes temporais do Príncipe, carregados de implicações teológicas, na primeira metade do século XVI (BRITO, 2015, p. 58-9).

Assim, juntamente com o processo de secularização das monarquias, que conduziria à absolutização dos poderes monárquicos nascente no tempo de Vitória, temos um expediente de invisibilização das ideias pregadas pelo mestre salmantino, concernentes aos poderes políticos e seus deveres práticos para com o bem comum, do qual a própria Igreja pode ser considerada, em parte, responsável, visto após terminados os trabalhos do Concílio de Trento, em 1563, posições controversas sobre a origem dos poderes políticos, como a de Vitória, pautada na noção de eleição pela comunidade, de forte matiz aristotélico, passaram a ser combatidas, em especial, com a ascensão dos jesuítas às principais cátedras universitárias, na península ibérica (SKINNER, 1996, p. 414-21).

De fato, como aponta Brito (2015, p. 53-6), o caminho de apropriação do direito romano e suas categorias, como a da *res nullius*, por exemplo, permitiria maior comodidade para os interesses da coroa, desde que livre dos entraves ético-teológicos provenientes de Salamanca e da escolástica tardia. O que ocasionou uma substituição do pensamento neoescolástico por um raciocínio jurídico mais fechado, que relegou ao status de antiquado e de interesse ilustrativo os trabalhos desenvolvidos no início do século XVI, como se pode sentir nos escritos jurídicos da metade do século XVII, em autores como Juan de Solórzano y Pereira.

Para concluir, acreditamos Macedo (2012, p. 11-3) está correto ao afirmar que o posicionamento por um ou outro autor como pai do direito internacional, seria

carregado de peso ideológico, visto que a disciplina suporta diversos autores, com contribuições próprias para o tema, dentre os quais temos Vitória em destaque, no qual podemos perceber uma série de fatores imprescindíveis para o que viria a ser o direito internacional, bem como a outras dimensões do conhecimento científico, como aqueles aspectos voltados para os domínios etnológicos, como poderemos ver no próximo tópico.

1.3 Os direitos dos índios e da guerra: leitura das primeira e segunda *relectii* sobre os direitos dos índios

1.3.1 Direitos dos povos indígenas e a *conquista*

1.3.1.1 Títulos injustos para a *conquista*

O primeiro título, (1) o imperador como mestre do mundo, considerado por Vitória (2007, p. 252-3) como injusto para a conquista do Novo Mundo, parte de algumas premissas, quais sejam, de que o imperador pode ser considerado senhor do mundo inteiro, com base na autoridade do imperador romano, cujo título se referia a um *orbis dominus*, mesma referência utilizada pelo imperador de então; juntamente com as palavras dos grandes juristas medievais, a exemplo de Bártolo de Sossaferrato, que se referiam ao imperador como senhor do mundo; ainda, pela autoridade dos textos sagrados, que referiam a Adão e Noé, como senhores do mundo a seus tempos, cuja autoridade deveria ser transferida aos seus sucessores; pelo argumento político de que a melhor forma de governo, reconhecida pelas sagradas escrituras³ e por grandes pensadores, como Tomás de Aquino⁴ e Aristóteles⁵, seria a monarquia, que permitiria supor um governante geral para o mundo; e, por fim, com base em um argumento organicista, de pretensão naturalista (*praeter naturam*), de que as instituições humanas imitam a natureza, logo deveria haver uma só cabeça para todos os homens, isto é, um governante para o mundo inteiro⁶.

Vitória (2007, p. 253-8), se contrapõe a este título, em um posicionamento triplo, isto é, o *dominium*, contestado pelo imperador, só poderia existir por meio dos

³ Salmos 104: 24.

⁴ *De regimine principum* I, 2.

⁵ *Política*, 1286b, 3-7.

⁶ *De Indis*, Q. 2, § 24.

direitos natural, divino ou humano. Pelo direito natural, conforme afirma Aquino⁷, o *dominium*, só existe entre pais e filhos, crianças, e maridos e esposas, em que todos os outros homens são livres, o que acarreta a impossibilidade de um imperador do mundo com base no direito natural. Pelo direito divino, temos que antes de Cristo, as sagradas escrituras atestam a liberdade dos homens em constituírem suas próprias comunidades, como nos casos de Abraão e dos descendentes de Noé, que seguiram seus próprios caminhos na formação das nações⁸, em que o único que teria recebido o império universal seria o próprio Cristo, porém seu império faz menção ao mundo espiritual, o que desqualifica qualquer possibilidade de transferência dessa autoridade para o mando temporal de César ou seus sucessores. Já pelo direito humano, a possibilidade também está desqualificada, pois tanta autoridade só poderia ser conferida por um título (*lex*), que, obviamente, não existe⁹.

Um último adendo, seria de que mesmo na defesa de um império universal, seus defensores não concederiam ao imperador a propriedade das terras e riquezas (*per proprietatem*), mas apenas a jurisdição (*per jurisdictionem*), o que não garantiria o direito de despossar os índios de suas terras, tampouco subverter a ordem política em que estavam inseridos¹⁰. Pedro Calafate (2015, p. 21-7), acrescenta que pela razão natural envolvida no raciocínio em questão, devemos admitir que as comunidades possuem autonomia para decidir o que é melhor para si mesmas e para a realização do bem comum. O poder político, portanto, teria origem ou causa primeira na divindade, mas sua causa imediata seria a própria comunidade política, livre para tomar suas decisões de acordo com seus costumes e práticas.

O segundo título combatido por Vitória (2007, p. 258-64), trata da (2) justa posse dos territórios como critério do Sumo Pontífice. Os defensores deste título seguiam o argumento de que o Papa seria o monarca do mundo inteiro, com poderes espirituais e temporais, razão pela qual teria autoridade para declarar os reis espanhóis como senhores das terras de além-mar, como de fato aconteceu. Esse argumento tem como base escritos da tradição jurídica, v.g. Bártolo de

⁷ *Suma Teológica*, Q. 92, art. 1-6, e Q. 96, art. 4.

⁸ Gênesis 10 e 13.

⁹ *De Indis*, Q. 2, § 25.

¹⁰ *De Indis*, Q. 2, § 26.

Sossaferrato, Silvestro Mazzolini da Pietro, e passagens bíblicas¹¹ que marcam a autoridade papal, como vigário de Cristo na Terra, de maneira semelhante ao argumento usado pelo imperador como senhor do mundo com base no direito divino. Assim, o Papa estaria apto a declarar os reis de Espanha como príncipes dos bárbaros e, em caso de recusa destes em reconhecer a autoridade pontifícia para tal, este poderia declarar guerra justa contra os mesmos e impor novos governantes, mais uma vez, como ocorreu de fato no caso da conquista das terras ameríndias¹².

Tal título é negado, com base em argumentação semelhante a do primeiro (1), pois não há em direito natural ou humano base para tal pretensão, tampouco no direito divino, visto que, com base nas sagradas escrituras¹³, os poderes relegados ao Papa pelo próprio Cristo seriam apenas espirituais, e não temporais, o que se aproxima de posicionamentos dos próprios papas pela tradição (v.g. Inocêncio III, no seu *Per uenerabilem*). De fato, o que temos é a jurisdição espiritual do supremo pontífice, que se estende entre os membros da comunidade cristã e que, sim, confere poderes temporais a este para interferir nos assuntos diretamente ligados a sua autoridade espiritual, dentro das fronteiras de sua jurisdição espiritual¹⁴.

Sobre a jurisdição espiritual papal, a proposição classificatória do Cardeal Cajetan, por meio dos ensinamentos de Tommaso de Vio, pode ser útil para trazer melhor entendimento, pois o mesmo divide os povos pagãos em três categorias, a saber: primeiro aqueles que não são membros da Igreja, mas que vivem em territórios que em algum momento da história fizeram parte do Império Romano, portanto, dentro do *dominium*, da Igreja; segundo aqueles que não são membros da Igreja, mas seja em que parte do mundo vivam, estão sob a autoridade de um príncipe cristão; e terceiro, aqueles que não são membros da Igreja, não vivem em territórios que tenham feito parte do Império Romano, nem estão debaixo da jurisdição de um príncipe cristão, como no caso dos ameríndios. Para os dois primeiros teríamos justificativa para pretensão de jurisdição espiritual do sumo pontífice, enquanto que para os terceiros não haveria justificativa qualquer, o que desqualifica o título da justa posse como critério papal, em argumentação que

¹¹ Salmos 24: 1; Mateus 28: 18; Filipenses 2: 8-10.

¹² *De Indis*, Q. 2, § 26.

¹³ João 21: 17.

¹⁴ *De Indis*, Q. 2, §§ 27, 29.

caminha no mesmo passo de Vitória¹⁵, que nega com base nesse título qualquer pretensão de ocupação, guerra ou para desapossar os ameríndios (PAGDEN, 1988, p. 64-8).

O terceiro título, da (3) posse por direito de descoberta, foi o primeiro deles a ser alegado, ainda por Colombo, sob o argumento de que os espanhóis, por haverem descoberto e ocupado as terras em primeira mão, seriam os legítimos possuidores das daquelas. A base legal para tal afirmação está no direito dos povos, pela recepção do instituto *Ferae bestiae* do direito romano¹⁶ (VITÓRIA, 2007, p. 264-5).

Por uma questão lógica tal título só poderia ser inválido, visto a terra alegadamente descoberta pelos espanhóis estar habitada e seus habitantes possuírem domínio público e privado das propriedades do Novo Mundo, logo, estes não poderiam perder sua propriedade por este título¹⁷.

O quarto título, baseado na (4) recusa em aceitar a fé cristã, como argumento para ocupação, partia da ideia de que os pagãos do Novo Mundo eram obrigados a aceitar a religião dos espanhóis, pois o Papa, como vigário de Cristo na Terra, poderia, por sua autoridade, ainda que somente espiritual, compeli-los à fé, sob consequência de incorrerem conduta que autorizasse guerra justa, caso se negassem. Guerra esta e chamado – à fé – este, que poderiam ser realizados pelos príncipes cristãos, como ministros de Deus. A base para tal título estaria tanto nos textos sagrados¹⁸, como na tradição teológica, representada por Duns Scotus, ao afirmar que um indivíduo deveria ser compelido a obedecer um senhor maior que um menor. Ademais, a descrença, manifesta no descaso pelos símbolos sagrados ou pelo nome de Cristo deveria ser combatida, por ser perniciosa para a fé, em última

¹⁵ *De Indis*, Q. 2, § 30.

¹⁶ De acordo com as *Instituições* (II, 1: 12), “*Ferae igitur bestiae et volucres et pisces, id est omnia animalia, quae in terra mari caelo nascuntur, simulatque ab aliquo capta fuerint, iure gentium statim illius esse incipiunt: quod enim ante nullius est, id naturali ratione occupanti conceditur*” (MOMMSEN; KRUEGER, 1889, p. 10). Que podemos traduzir por: “E, portanto, animais selvagens, pássaros, peixes e todos os animais, nascidos na terra, no mar e nos céus, são tomados a partir da origem do direito dos povos, por meio da ocupação, que é reconhecida pela razão natural”.

¹⁷ *De Indis*, Q. 2, § 31.

¹⁸ Marcos 16: 16; Romanos 13: 4.

instância, no que era citada a autoridade de Tomás de Aquino¹⁹, que consideraria a descrença o mais grave dos pecados, por levar a perversidade²⁰.

Vitória (2007, p. 265-9), combate os argumentos fundantes do título primeiramente pela autoridade de Tomás de Aquino²¹, que explica a impossibilidade do pecado da descrença por aqueles que nunca sequer ouviram falar no nome de Cristo, o que encontra controvérsia na tradição teológica quanto a possibilidade de salvação daqueles que nunca ouviram a mensagem do evangelho, bem como do modo como tal ignorância poderia ser superada. O mestre salmantino explana que tais coisas devem ser vistas de modo separado, pois a salvação, sim, somente poderia ser obtida pelo batismo e pela fé no salvador, mas a ignorância absoluta dos mesmos pode ser superada tanto pelo anúncio, quanto pela iluminação divina, nos casos de impossibilidade do anúncio, porém, tais coisas não devem se confundir com o cometimento do pecado, já que podem haver aqueles em total ignorância da mensagem de salvação que cometam pecados variados, no entanto a descrença não seria um deles²².

Por extensão dessa conclusão, Vitória (2007, p. 269-72) assenta que os bárbaros não deveriam ser compelidos a crer no evangelho do primeiro e imediato momento em que tivessem contato com este, pois isto seria uma conduta tola, dada a importância do assunto. O que vai de encontro ao simples anúncio feito pelos espanhóis, da sua chegada nas terras ameríndias, da religião alegada por eles verdadeira. Para a verdadeira conversão, deveria haver a persuasão adequada, acompanhada de testemunhos de vida e eventuais sinais, que fornecessem razões apropriadas para a fé para os índios, que de outro modo não restariam obrigados a crer. Com isso, apresentada a fé de maneira inconveniente, não haveriam argumentos de causa para guerra justa²³²⁴.

Ocorre, entretanto, que havendo sido apresentados de maneira apropriada, ouvido a mensagem de salvação, tal como a mesma deve ser apresentada, e mesmo assim permanecessem na descrença, os índios estariam incorrendo em

¹⁹ Suma Teológica, II-II, Q. 10, art. 3.

²⁰ *De Indis*, Q. 2, § 31.

²¹ Suma Teológica, II-II, Q. 10, art. 1.

²² *De Indis*, Q. 2, § 32-3.

²³ Cf. tópico 1.3.2.2.2 *infra*.

²⁴ *De Indis*, Q. 2, § 34-5.

pecado mortal e poderiam ser obrigados à conversão, embora Vitória (2007, p. 270-2) deixe evidente que dos relatos por ele recebidos não haja evidência alguma de que tal tenha sido o modo de proceder dos espanhóis, aliás, muito pelo contrário²⁵.

Fato, para o mestre salmantino, é que mesmo após o anúncio adequado do evangelho e em caso de recusa em receber a fé, não estaria justificada a declaração de guerra e espoliação das propriedades dos indígenas, pois com base nesse argumento, a guerra não seria justificada para conversão, já que a tradição²⁶ assegura que o medo e as ameaças só contribuem para um convencimento falso, o que resultaria em grande sacrilégio para aqueles que recebessem os sacramentos em tais condições e, além da tradição teórica, os próprios costumes da Igreja deporiam nesse sentido, visto não haver notícia de nenhum papa ou imperador cristão tenham endossado confronto armado por motivo de recusa em aceitar a fé cristã, razões pelas quais o título é considerado inválido²⁷ (VITÓRIA, 2007, p. 271-2).

Calafate (2015, p. 30-4), comenta que o debate em torno da possibilidade de uma declaração de guerra, e eventual tomada das propriedades indígenas, está ligado a uma discussão que articula a liberdade dos indivíduos, com o que poderíamos chamar de um bem comum internacionalizado, que seria debitário tanto do direito natural, como do direito dos povos, ambos fundados na *recta ratio*, e que, portanto, estavam além de artigos de fé para delegar autoridade jurídica ou política para determinar direitos de propriedade.

O que nos leva ao quinto título, (5) os pecados dos bárbaros, diretamente relacionado com o último, pois se os mesmos não poderiam ser acusados de descrença, como causa justa para guerra, deveriam ser acusados por seus outros pecados, tais como canibalismo, incesto, sodomia, que iriam de encontro ao direito natural, acessível, e, portanto, observável, por todos os indivíduos, pois ao agredir o direito natural, em última instância, estariam agredindo a própria divindade cristã, razão pela qual deveriam ser punidos e compelidos a interromper tais práticas²⁸.

Vitória (2007, p. 272-5), se opõe a este título pelo fato de não haver jurisdição papal, e, em consequência, nem dos príncipes cristãos, para determinar

²⁵ *De Indis*, Q. 2, § 36-8.

²⁶ Cf. *Suma Teológica II-II*, Q. 10, art. 8; *Ética a Nicômaco* 1110^a, 1-12.

²⁷ *De Indis*, Q. 2, § 39.

²⁸ *De Indis*, Q. 2, §§ 39-40.

punições para os bárbaros por seus pecados. Além disso, na forma como o argumento se apresenta, como punição para os pecados contra o direito natural, de maneira ampla, poderiam ser responsabilizados indivíduos e povos de todo o mundo, visto que as práticas pecaminosas são recorrentes em todos os lugares, de modo que nos domínios cristãos tais práticas poderiam ser consideradas ainda mais graves e mesmo assim não se reconhecia ao Papa autoridade para confiscar territórios ou substituir governantes.

O sexto título para dominação, por (6) escolha voluntária dos bárbaros, trata do momento do contato inicial dos espanhóis com os ameríndios, em que os primeiros afirmaram estar a serviço do imperador, que os havia enviado para proteção e cuidado dos segundos, que por sua vez deveriam aceitá-lo como senhor e rei. Como os ameríndios concordaram com tal estamento, por força do estabelecido pelo direito romano²⁹, eles estariam aptos a realizar tal transferência de poderes³⁰.

Esse argumento, entretanto, está viciado, pois a escolha feita sob coação, medo ou ignorância não é válida, por impedir a liberdade de escolha, de modo que seja por não entenderem exatamente o que os espanhóis lhes propuseram, seja pelo medo diante de uma horda de homens armados, não há razões para crer que a escolha foi válida. Além disso, deve-se considerar que os ameríndios já possuíam governante estabelecido pelo tempo da chegada dos espanhóis, só podendo escolher outros mestres com justa causa para deposição do primeiro (VITÓRIA, 2007, p. 275-6).

Sob este ponto, Calafate (2015, p. 21-7) atenta para o retorno, no que se refere a origem do poder político, para um lugar em que inicialmente é o povo que detém o poder de eleição soberana de seus governantes, com este poder civil assentado na razão natural, que autoriza a transferência de poderes para um indivíduo, em uma espécie de pacto, que não poderia ser revisto por simples questões volitivas ou preferenciais do povo, tampouco o soberano eleito poderia abdicar de suas obrigações, nas mesmas condições, a exceção, no caso do povo,

²⁹ Instituições, II, 1: 40: "nihil enim tam conveniens est naturali aequitati, quam voluntatem domini, volentis rem suam in alium transfere, retam haberi" (MOMMSEN; KRUEGER, 1889, p. 12). Que podemos traduzir por, "nada é tão natural quanto o desejo de um proprietário (*dominus*) de transferir sua propriedade para outrem, que deve ser ratificado".

³⁰ *De Indis*, Q. 2, § 40.

seria o caso de instalação de uma tirania, que daria razão para um estado de desobediência e substituição do soberano.

No que chagamos ao último título, de que a conquista deveria ser entendida como uma (7) dádiva divina, pois por vontade de Deus os ameríndios haveriam sido entregues aos espanhóis, para sua perdição, por conta das abominações cometidas pelos mesmos, tal como os cananeus haviam sido entregues aos judeus³¹³².

Vitória (2007, p. 276-7), rechaça esse título pelo motivo de que tais afirmações proféticas devem ser confirmadas por sinais e milagres que comprovem sua autenticidade, visto irem de encontro ao que estabelece o direito dos povos e a leitura das sagradas escrituras, que nos ensinamentos de Aquino³³, determinavam que onde houvesse autoridade reconhecida, a mesma deveria ser observada para que as revelações provenientes da divindade se destinassem ao fim do aperfeiçoamento da fé, naquilo em que fosse necessária.

1.3.1.3 Títulos justos para a *conquista*

O primeiro título elencado por Vitória (2007, p. 278-84), como legítimo para a conquista espanhola é o que podemos chamar de (1) parceria e comunicação naturais, que pode ser resumido na afirmação de que os espanhóis possuem o direito de viajar e habitar os territórios bárbaros, bem como de manter relações comerciais com estes, sob a condição de não causarem problemas ou ameaças aos nativos e ao seu território³⁴.

As provas para essa conclusão se encontram no *ius gentium*³⁵, nos textos sagrados³⁶ e em outros documentos da tradição³⁷, para afirmar que vai de encontro ao direito dos povos tratar mal viajantes ou estrangeiros sem nenhum motivo especial, visto que o banimento poderia ser comparado ao exílio, tido como pena capital para os efeitos civis, ou mesmo a um ato de guerra, reservado para invasores

³¹ Números 23: 3.

³² *De Indis*, Q. 2, § 40.

³³ Suma Teológica, I-II, Q. 68, art. 2.

³⁴ *De Indis*, Q. 3, §§ 1-8.

³⁵ Instituições I, 2: 1; II, 1: 1-4, cujo primeiro texto diz “quod vero naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes populos paraeque custoditur vocaturque ius gentium”, aqui traduzido por “o que a razão natural estabeleceu para todas as nações é chamado de direito dos povos” (KRUEGER; MOMMSEN, 1889, p. 1).

³⁶ Eclesiástico 13: 15; Mateus 25: 43.

³⁷ Vitória (2007, p. 278), cita, por exemplo, um trecho da Eneida, de Virgílio, para fundamentar a autoridade de seu argumento.

ou indivíduos considerados inimigos que queiram adentrar ou já estejam presentes no território. O direito de navegar e aportar pelos mares, rios e portos de dimensões internacionais é reconhecido pelo direito dos povos, por isso os espanhóis não poderiam ser impedidos de fazê-lo, especialmente pelo fato de que os bárbaros permitiam que outros povos bárbaros o fizessem. Razão pela qual os direitos natural e divino concedem tal autorização aos espanhóis, e um título possível de direito humano que os proibisse não existe.

A conclusão deste título é que se os bárbaros agem de tal forma, em negar o direito de comunicação e participação natural, estabelecido pelo direito dos povos, os espanhóis devem, por meio da persuasão e do diálogo, buscar dirimir tal controvérsia, removendo qualquer empecilho existente para o convencimento dos ameríndios. Caso persista o problema, vê-se agredido um direito, que pode ser defendido, assim, por meio da guerra em última instância (VITÓRIA, 2007, p. 284).

Calafate (2015, p. 36-40), pontua que para os escolásticos, no início dos tempos Deus não haveria dividido a terra, para que partes tais pertencessem a tais indivíduos ou povos, mas esse tipo de domínio, pautado na posse, teria sido introduzido por direito humano, que, por ser humano, não pode suprimir o estabelecido por instâncias superiores de direito, como o direito natural, dos povos e divino. Esse pensamento, originalmente destacado por Vitória, faz escola e é recebido por diversos autores posteriores, como Antônio de São Domingos, Pedro Simões e Fernando Pérez, o que atesta a importância da obra do mestre salmantino.

O segundo título legítimo trata (2) da pregação do evangelho. Por decorrência do primeiro, isto é, do direito dos espanhóis de viajarem e manterem contato com os bárbaros, Vitória (2007, p. 284-6) afirma que os espanhóis possuem o direito de anunciar e pregar o evangelho nas terras dos bárbaros³⁸. Tal direito está para o autor disponível pelo fato de sua negação implicar a impossibilidade de salvação para os povos ameríndios, estando afirmado por direito divino³⁹ e incluso no direito das gentes, por meio dos deveres de vizinhança.

Decorre daí a problemática sobre a autoridade papal para delegar tal missão apenas aos espanhóis. Assertiva confirmada por Vitória, que por sua defesa da

³⁸ *De Indis*, Q. 3, §§ 9-12.

³⁹ Marcos 16: 15; 2ª Timóteo 2: 9.

prerrogativa papal para avaliar os assuntos espirituais, bem como os temporais que digam respeito aos primeiros, pode entender que a presença de vários povos simultaneamente traria o perigo de prejudicar os assuntos da fé, dando-lhe razões para proibir tal empresa a outros povos cristãos.

Vitória (2007, p. 285) afirma, ainda, que autorizado o anúncio e a pregação livre do evangelho pelos bárbaros, independente de os mesmos aceitarem ou não a fé, fica carente de justificativa qualquer ato de guerra para imposição da fé, conforme abordado no título injusto da recusa em aceitar a fé cristã⁴⁰. A situação contrária, isto é, da oposição dos bárbaros em receber pacificamente a palavra de salvação, deve ser dirimida com parcimônia, para evitar qualquer mal-entendido, porém, em caso de persistência, constitui título legítimo para guerra justa, em vista da devida propagação da fé, pelo qual os espanhóis estariam autorizados a conquistar os territórios, depor seus governantes e realizar todos os outros atos necessários, e ponderados, para garantir a empresa da evangelização.

O que nos leva ao terceiro título justo para a conquista, a saber, (3) a proteção dos convertidos, pois para proteger tais indivíduos de serem compelidos a voltarem a suas práticas pecaminosas e de idolatria os espanhóis, caso outra solução não fosse possível, poderiam declarar guerra contra os nativos⁴¹ (VITÓRIA, 2007, p. 286).

Em consequência dos títulos anteriores, podemos chegar a situação de haver uma população razoável de convertidos ao cristianismo, que poderia culminar na (4) constituição papal de um príncipe cristão. Tal proposição tem como base autorização divina⁴², pela qual uma esposa convertida pode ser liberta da autoridade de seu marido infiel, caso esse venha a atentar contra a fé daquela, em raciocínio que, articulado com a tradição doutrinária⁴³, faz a analogia dessa situação privada para a vida pública⁴⁴ (VITÓRIA, 2007, p. 287).

⁴⁰ Cf. item 1.3.1.1 (4), *supra*; *De Indis*, Q. 2, §§ 31-39.

⁴¹ *De Indis*, Q. 3, § 13.

⁴² 1ª Coríntios 7: 15-6.

⁴³ Suma Teológica II-II, Q. 10, art. 10; e decretos papais *Quod super his X*, 3, 34, 8, e *Quanto te nouimus x*, 4, 19, 7.

⁴⁴ *De Indis*, Q. 3, § 14.

O quinto título, (5) a defesa dos inocentes contra a tirania, trata da proteção da população ameríndia contra atos e costumes considerados nefastos ou cruéis⁴⁵, que apoiados e determinados por seus governantes servem de título legítimo para guerra justa dos espanhóis, em nome da interrupção de tais práticas⁴⁶ (VITÓRIA, 2007, p. 287-8).

O sexto título trata da possibilidade da (6) eleição verdadeira e voluntária, por parte dos bárbaros, para aderir a um novo governante, cristão. Tem como base a possibilidade de, uma vez convertida considerável parte da população, esta aderir livremente ao governo dos espanhóis por eleição de um novo príncipe, já que matérias que digam respeito ao bem comum devem ser decididas pela maioria, obrigando, assim, eventuais minorias a assumir, com todos, os encargos da escolha⁴⁷ (VITÓRIA, 2007, p. 288-9).

Este título nos parece estranho, visto que Vitória aloca o poder soberano constitutivo da comunidade política nas mãos da comunidade civil, que por meio de um pacto político constitui determinado governante, não podendo alterar tal pacto de acordo com conveniência ou vontades momentâneas, salvo, para mantermo-nos na tradição política católica em casos de tirania⁴⁸. O mestre salmantino, entretanto, parece conceder vaga a este título, por exigência de uma eleição verdadeira e voluntária, sem, contudo, acrescentar muito mais sobre o assunto. Entendemos que, dentro da perspectiva em apreço, só caberia tal título, se acrescentada exigência de concordância dos próprios príncipes bárbaros, como parece indicar Calafate (2015, p. 26), já que estes também possuem obrigações para com os poderes recebidos.

O sétimo, e último, título, pelo qual poderia haver justificativa para a conquista espanhola, diz respeito (7) à ajuda de amigos ou aliados em casos de guerra, isto é, o caso e os espanhóis realizarem aliança junto com os povos ameríndios para guerrear, salvaguardados os pressupostos da guerra justa, contra

⁴⁵ Dentre os quais poderíamos destacar o canibalismo e os sacrifícios humanos, como podemos observar na *Relectio De uso ciborum, sive temperantia*, prelecionada por Vitória (2007).

⁴⁶ O quinto título apresenta o que hoje entenderíamos como uma reserva de intervenção humanitária e, embora não haja referência direta no corpo do texto, tal proposição encontra apoio na tradição católica, pela obra de Tomás de Aquino (2013, p. 194-8), *Suma Teológica II-II*, Q. 188, art. 3.

⁴⁷ *De Indis*, Q. 3, § 16.

⁴⁸ Como, por exemplo, atesta Tomás de Aquino (2013, p. 194-8), no *Scripta super libros sententiarum*, art. 2, e no *De Regimine Principum*.

outros povos bárbaros, com o direito de compartilhar os ganhos da vitória⁴⁹ (VITÓRIA, 2007, p. 289-90).

1.3.2 O direito da guerra: ou a leitura (teoria) de Vitória para a tradição da guerra justa

1.3.2.1 Algumas palavras sobre a tradição da guerra justa

Antes de iniciar o trabalho mais analítico dos pontos levantados por Vitória para a Guerra Justa, cabe fazer alguns apontamentos conceituais que servem de direcionamento para o nosso trabalho, dentre eles, o que se entende por Guerra Justa, a diferença entre tradição e teoria da Guerra Justa, quais os princípios a serem observados nessa dinâmica e por quê, entre outras questões.

O termo Guerra Justa importa pensar, de imediato, um conjunto teórico de análise ética sobre a legitimidade da guerra de maneira ampla, isto é, as questões éticas e morais⁵⁰ presentes nos conflitos. Teremos, assim, um conjunto de normas, princípios, códigos, costumes, preceitos legais e filosóficos, que cumprirão o papel de impor limitações e observações à conduta dos agentes, no sentido de garantir a legitimidade do conflito em seus vários momentos, que são, o momento anterior ao conflito propriamente dito, em que se pensa sobre a legitimidade e necessidade de instauração do estado de agressão, o momento do conflito em curso, em que se pensa sobre a conduta adequada durante o estado de agressão, e o momento posterior ao conflito, em que temos uma discussão sobre a conduta adequada após cessado o estado de agressão (HEINZE; STEELE, 2009, p. 5-7).

Alex J. Bellamy (2006, p. 4) distingue os termos tradição e teoria da Guerra Justa, ao pontuar que, por tradição, temos um conjunto de obras que se estende desde a antiguidade clássica, com Aristóteles, por exemplo, até os nossos dias, com uma série de autores que se dedicam ao tema durante a história e prestam suas contribuições próprias à matéria, razão pela qual falar em uma teoria da Guerra Justa se torna impreciso, do ponto de vista linguístico, pois o que temos, em

⁴⁹ *De Indis*, Q. 3, § 17.

⁵⁰ Para a finalidade de nosso trabalho aplicaremos os termos ética e moral no seguinte significado: ética enquanto parte da Filosofia, encarregada de pensar os problemas da conduta humana e como a mesma deve se dar; e moral como o conjunto social de práticas estabelecidas em determinada comunidade, que servem, dessa forma, como objeto de observação para a ética. O longo debate na tradição filosófica sobre a aplicação desses termos, bem como os problemas decorrentes da aplicação proposta ficam em segundo plano, diante do estabelecimento dos mesmos, aqui, como conceitos de trabalho, aplicados em nossa finalidade proposta.

verdade, são várias teorias, apresentadas por diversos autores ao longo da história, como Vitória, que em sua leitura da tradição apresenta uma contribuição própria para a questão. Propomo-nos aceitar essa distinção e segui-la no decorrer do nosso estudo.

As teorias da Guerra Justa, constitutivas da tradição, embora variem de acordo com a fonte, compartilham alguns pontos em comum, quais sejam, a concordância de que o recurso à guerra deve ser limitado e a conduta adotada durante o conflito deve ser pautada por um critério de humanidade; todas têm origem na tradição filosófica, religiosa e legal ocidental; e todas estabelecem princípios⁵¹ a serem observados nos vários momentos do conflito, os já citados antes, durante e depois do estado de agressão (BELLAMY, 2006, p. 4).

Heinze e Steele (2009, p. 5-6) sistematizam esses princípios e seus momentos, de acordo com a forma de apresentação destes na tradição, em três conjuntos: *jus ad bellum*, *jus in bello* e *jus post bellum*. Para o *jus ad bellum*, acerca da conduta pretérita ao conflito, teremos seis princípios, a saber: (1) autoridade legítima, sobre qual o indivíduo ou instituição tem o direito de declarar guerra; (2) justa causa, que deverá fazer a medida para a demanda de uso do recurso da guerra, em que podemos ter uma ou mais de uma causa; (3) reta intenção, que trata da objetividade do conflito, de acordo com a causa alegada, no sentido de afastar razões escusas para o uso do recurso à guerra; (4) proporcionalidade dos fins, para evitar que os custos, humanos, sociais, financeiros, etc., sejam adequados para o uso da guerra; (5) último recurso, para que a guerra, devido ao seu aspecto extremamente danoso, em vários níveis, seja tida como *ultima ratio* nas relações internacionais; e (6) expectativa razoável de sucesso, que funciona como um critério prudencial para que a guerra seja utilizada apenas com um prognóstico favorável de sucesso.

Para o *jus in bello*, acerca da conduta adotada durante o transcorrer do conflito, teremos dois princípios, quais sejam: (1) proporcionalidade dos meios, para que os meios utilizados para atingir a vitória durante o conflito sejam adequados aos objetivos que levaram ao conflito, em evidente iniciativa de limitação do uso da força, para evitar danos desarrazoados, que imporiam sofrimento além do necessário as

⁵¹ Falamos aqui em princípios com o sentido de *critérios* a serem seguidos e observados, fora de um entendimento axiomático ou voltado para algum tipo de racionalismo dedutivo destes.

populações atingidas e aos combatentes; e (2) imunidade para os não combatentes, que demanda a distinção entre alvos civis e militares, para que os indivíduos não diretamente envolvidos na ação do conflito não venham a ser alvo de ataque, o que poderia se justificar, em termos gerais, por sua capacidade de defesa e não envolvimento direto no combate, mas que causa problemas de definição sobre quem seriam esses não combatentes (HEINZE; STEELE, 2009, p. 6-7).

Para o *jus post bellum*⁵² teremos quatro princípios a serem observados, que são: (1) reivindicação de direitos, que trata da necessidade de reestabelecimento do estado de paz assim que a agressão possa ser cessada e que os direitos perquiridos no estado de agressão estejam garantidos; (2) eliminação de ganhos injustos, para que os territórios e bens que possam ter sido tomados durante o conflito, e que não pertençam de direito à parte agressora, sejam restaurados, juntamente com os limites de autonomia da comunidade política atacada; (3) punição, que importa duas frentes, a primeira com relação aos direitos buscados pelos objetivos da guerra e a segunda com relação a indivíduos que possam haver protagonizado papéis importantes na violação de direitos do *jus in bellum*; e (4) desmilitarização e reabilitação política, que trata de possíveis imposições à parte que violou direitos, para que a paz possa ser preservada nas relações internacionais, que podem variar de diminuição do potencial bélico a um patamar menos ofensivo até o estabelecimento de comprometimentos maiores com a paz (HEINZE; STEELE, 2009, p. 7).

Esses princípios, apresentados em grupos de acordo com os momentos do conflito, podem ser discutidos e apresentados de forma diferente a depender do comentador em questão. Entretanto, pelo fato de o objetivo do nosso trabalho não estar voltado para o direito da guerra em si, senão como uma questão secundária, propomos sua aceitação, como guia para o tratamento dado por Vitória para o tema.

⁵² Enquanto o *jus ad bellum* e o *jus ad bello* encontram tratamento mais detalhado na tradição da Guerra Justa, o *jus post bellum* é tratado por um grupo menor de autores e possui maior controvérsia sobre a sistematização de seus princípios. Para os fins do nosso trabalho, em razão operacional, utilizaremos a indicação de Heinze e Steele (2009, 7-9), sobre os trabalhos de Michael Walzer e, principalmente, Brian Orend, para estabelecer os princípios citados no texto do capítulo. Richard P. DiMeglio (2005, p. 131-53), destaca a importância desses princípios, como critérios a serem observados no condão de garantir a própria legitimidade posterior dos princípios do *jus ad bellum*, para que o conflito não se encaminhe, após sua conclusão, para uma dimensão injustificada, em concordância com o estabelecido por Walzer e Orend, com acréscimo de sua própria lista de princípios, como é comum dado o estado ainda não plenamente pacificado nos doutrinadores para estes.

Um ponto final, todavia, que pensamos ser conveniente antes de partir para o texto de Vitória propriamente dito, diz respeito a uma distinção entre os polos do conflito, ativo e passivo ou, melhor, ofensivo e defensivo. Francisco Suárez (2013, p. 340-3), realiza essa diferenciação no que se refere ao direcionamento da agressão⁵³, se por parte do agente que reivindica direitos, por conta de danos sofridos, ou por parte do agente que se defende de determinado dano. O pêndulo oscila de acordo com o local do dano, se este está em curso e a parte se defende, temos o uso da guerra defensiva ou passiva; se o dano já ocorreu, e a guerra se mostra como remédio para a injustiça, teremos o uso da guerra ofensiva ou ativa.

Este ponto é importante para definir e compreender melhor algumas recomendações para a conduta dos agentes na Guerra Justa. Somado com as observações anteriores nos dá condições para adentrar os escritos de Vitória sobre o tema, presentes na segunda parte da relectio sobre o direito dos índios, *De Indis relectio posterior, sive de iuri belli* ou *De iuri belli hispanorum barbados*, doravante *De iuri belli*.

1.3.2.2 *Jus ad bellum*

1.3.2.2.1 Autoridade legítima

Vitória (2007, p. 299-302)⁵⁴ estabelece que a autoridade para declarar guerra está depositada em qualquer pessoa. De modo que qualquer membro da comunidade, ao ter seus direitos agredidos, estaria autorizado a declarar guerra contra a parte opressora. O que demanda, de imediato, uma importante observação no que se refere aos poderes políticos dentro da comunidade, visto que convencionalmente os pensadores do período deixavam bastante claro os encargos dos poderes políticos do príncipe e sua responsabilidade de manutenção para o bem comum, a exemplo de Tomás de Aquino e Francisco Suárez⁵⁵.

⁵³ O termo original usado por Suárez é *bellum aggressivum*, semelhante ao termo *bellum offensivum*, utilizado por Vitória, que dão a entender a noção de uma ofensiva militar, não necessariamente carente do aspecto justo, como ficou marcado pelo sentido da expressão em língua inglesa *aggressive war*, após o julgamento de Nuremberg, no contexto do encerramento da Segunda Guerra Mundial (REICHBERG; SYSE; BEGBY, 2013, p. 342).

⁵⁴ *De iuri belli*, §§ 3-9.

⁵⁵ Na Suma Teológica, II-II, Q. 40, art. 1, Tomás de Aquino (2013, p. 176-8), estabelece de forma clara o depósito da autoridade para declarar guerra ao príncipe, juntamente com a proibição de declaração de guerra por particular. No mesmo passo, Francisco Suárez (2013, p. 343-4), no *De triplici virtute theologica* (Disputatio XIII, Seção II, § 1), estabelece que o poder de declarar guerra, por se tratar de um poder de jurisdição, deve ser dado ao príncipe, em discordância a Vitória, mas

A apresentação da matéria, porém, para o mestre salmantino, segue no sentido da analogia, na guerra defensiva, com a legítima defesa privada, no sentido de que a parte agredida possui o direito de responder, com a força, em caso de agressão.

A derivação da autoridade legítima, portanto, não parte de um referencial de soberania do príncipe, como autoridade, mas com o que chamamos aqui de princípio aristotélico da autossuficiência da comunidade política⁵⁶, no intuito de garantir a plena capacidade da própria comunidade preservar o bem comum, contra eventuais agressores, e dá razão para que essa autoridade seja designada à comunidade como um todo.

Pode-se questionar, por claro, qual seria, assim, o papel do príncipe sob o território, ao que Vitória responde que seu esquema de uma comunidade política, capaz de se defender e lutar pela sua preservação como um todo, trata de uma comunidade perfeita (*perfecta communitas*), que segundo ele mesmo se define pela manutenção de leis, políticas e magistrados próprios, como um corpo político autônomo na comunidade internacional. E que por isso pode escolher ou ter legítimo senhor, o príncipe, que deverá cuidar dos assuntos civis e militares, ao qual serão submetidos os poderes de declarar guerra. Submissos, entretanto, com ressalva, visto que em última instância a legitimidade para declarar guerra será conferida pela necessidade (VITÓRIA, 2007, p. 301).

Este último ponto pode ser melhor entendido com um exemplo utilizado pelo próprio Vitória, a saber, o caso de reinos diversos sob a autoridade de um único príncipe e a necessidade de autorização deste para declaração de guerra, que segundo o autor pode ser deixada de lado em caso de necessidade.

reconhecendo que em caso de necessidade considerável a autorização pode ser dispensada, embora não seja o recomendável.

⁵⁶ O texto a que Vitória faz referência está em Política (1280b, 33-5), em que Aristóteles (1985, p. 93) estabelece que a cidade, como comunidade política, não visa simplesmente a preservação da vida, com apoio de condições materiais favoráveis, mas de uma vida voltada para a finalidade da felicidade de seus cidadãos, em que pesa a preocupação geral com o agir virtuoso ou vicioso dos mesmos, e, portanto, com as habilidades políticas destes para trabalhar em torno deste objetivo, para tornar a comunidade autossuficiente. Jonathan Barnes (1982, p. 771-84), adere a esta leitura do texto de Vitória, ao entender a derivação da autoridade para guerra no sentido explanado em Aristóteles. Consideramos, entretanto, conveniente ressaltar que com esta leitura do texto aristotélico e de Barnes, e ao chamar de *princípio* a derivação feita por Vitória, não indicamos, tampouco entendemos que Vitória o tenha, a preferência por uma comunidade política sem governantes, mas, sim, com cidadãos capazes, em suas qualidades éticas, de opinar e tomar decisões políticas quando necessário para o bem da comunidade, inclusive em caso de guerra.

1.3.2.2.2 Causa justa

As causas justas para guerra podem ser apresentadas em três pontos: (1) a defesa de si mesmo e da propriedade diante de ameaça; (2) recuperação de propriedade que tenha sido injustamente retirada; (3) e a vingança por injúrias recebidas. Junto com estes três pontos devemos acrescentar um objetivo geral, que é o reestabelecimento da paz e da segurança (VITÓRIA, 2007, p. 319)⁵⁷.

(1) A defesa de si mesmo e da propriedade pode ser entendida diante de um entendimento analógico com a legítima defesa privada. Diante do perigo imediato, de ameaça contra a vida ou contra a perda da posse da propriedade, é legítimo que a resistência à agressão possa se fazer com uso da guerra, nesta acepção defensiva. A opinião geral dos juristas, como Vitória (2007, p. 300) deixa claro⁵⁸, é de que o perigo deve ser eminente e a reação imediata, para garantir a configuração da legítima defesa, que por sua vez é *incontinenti*, isto é, para além da autorização de qualquer autoridade, até mesmo para os clérigos, em conformidade com o posicionamento dos canonistas, conforme atesta Brundage (1976, p. 110-11).

(2) A recuperação de propriedade que tenha sido injustamente retirada do seu legítimo dono, constitui, juntamente, com a defesa desta, causa justa, embora nesse caso estarmos diante de um conflito ofensivo, em vista da busca posterior à ofensa pela restauração de um direito (VITÓRIA, 2007, p. 303)⁵⁹.

Este ponto, entretanto, nos impõe algumas dificuldades que devem ser observadas no tocante a relação de posse e propriedade. Juntamente com a figura do legítimo proprietário, podemos ter dúvidas sobre quem é o dono de determinado território, o que pode ocasionar reivindicações passíveis do uso da guerra. Vitória (2007, p. 309-10)⁶⁰, afirma que a legítima posse sobre determinado território, em caso de dúvida sobre seu real proprietário, retira a possibilidade de uma causa justa para guerra ofensiva, por parte do reclamante. A recomendação possível, nesses casos, é que diante da indeterminação da propriedade, que retira a figura do legítimo dono, ambas as partes estejam dispostas a negociar e ouvir as razões umas das outras, na tentativa de atingir uma solução pacífica para a questão, mesmo que uma

⁵⁷ *De iuri belli*, § 44.

⁵⁸ *De iuri belli*, § 5.

⁵⁹ *De iuri belli*, § 13.

⁶⁰ *De iuri belli*, § 27.

das partes tenha poder militar suficiente para fazer valer sua vontade por força⁶¹. As soluções possíveis, para o conflito, são de satisfação das dúvidas, por meio das razões apresentadas pelas partes na negociação, em que o território deve ser mantido ou restituído ao seu legítimo proprietário, ou dividido entre as partes como forma de compensação por eventuais perdas sofridas; e a não extinção das dúvidas, caso em que o possuidor estará autorizado a reter a posse⁶².

Mais uma vez, como na legítima defesa, Vitória se vale do recurso da analogia com a justiça privada para determinar as condutas apropriadas nas relações internacionais. Em que apresenta as opiniões jurídicas sobre quais decisões seriam tomadas por um magistrado para resolver questões de posse e propriedade indeterminada. Esse fato aponta de forma indireta para duas questões: primeiro, a inexistência ao período de uma autoridade com jurisdição internacional para a solução de conflitos e, por extensão, a necessidade de mecanismos de mediação de conflitos em escala internacional, juntamente com o aspecto benéfico, de ambos, para a manutenção da paz⁶³.

(3) O terceiro ponto diz respeito a vinganças por injúrias recebidas. Vitória (2007, p. 304)⁶⁴ deixa claro que é necessário um juízo de proporcionalidade neste caso, visto que nem toda injúria será razão suficiente para acesso ao recurso da guerra. Em função dos efeitos da guerra – morte, destruição, sofrimento – serem extremamente gravosos para ambas as partes, o uso da mesma deve ser medido de acordo com a necessidade e a causa apresentada. Neste ponto estamos diante do recurso à guerra ofensiva – já que na guerra defensiva, em regra, a justificativa causal se dá pela necessidade eminente –, cuja causa legítima, em termos abstratos, se dá por meio de uma ofensa sofrida⁶⁵, que deve ser pesada com a

⁶¹ *De iuri belli*, §§ 28-9.

⁶² *De iuri belli*, §§ 29-30.

⁶³ Suárez (2013, p. 358), talvez o mais notável dos pensadores influenciados por Vitória no período, dedica especial atenção a este ponto, ao tratar no *De triplici virtute theologica* (Disputatio XIII, Seção VI, § 5), sobre a importância da arbitragem nos conflitos internacionais, como ferramenta apropriada a ser utilizada, sempre que possível, para manter a paz. Em sua colocação, os príncipes podem submeter a matéria ao julgamento de indivíduos sábios, capazes de receber e apresentar razões eficientes para dirimir o conflito. Obviamente, surgem dificuldades, apontadas pelo autor, no que se refere a integridade desses árbitros e a necessidade da concordância entre as partes na seleção destes.

⁶⁴ *De iuri belli*, § 14.

⁶⁵ *De iuri belli*, § 13.

observação de outros pontos, que trataremos adiante, como os princípios da proporcionalidade das causas e do último recurso.

Para além desses três pontos (1, 2 e 3), temos outros argumentos levantados por Vitória (2007, p. 302-3, 312-3) para garantir a justiça nas causas do conflito, estes, porém, em sentido negativo, isto é, como causas injustificadas para o recurso à guerra. Vamos a eles: primeiro temos um argumento cultural⁶⁶, que trata das diferenças de religião como causas para guerra, no que podemos compreender a negação de Vitória desta causa a partir do já tratado na leitura da primeira relectio sobre os direitos dos índios; segundo, temos um argumento lógico⁶⁷, que trata da justificativa da guerra pelo objetivo de expansão territorial de um império, o que não pode ser justificado pela impossibilidade de haver causa justa para ambos os lados do conflito, salvo casos de engano sobre o direito, pois necessariamente uma das partes deve estar amparada pela razão e no caso de simples expansão territorial, se a parte ofensiva fosse autorizada a agir, a parte defensiva estaria igualmente autorizada, o que seria absurdo do ponto de vista lógico; e temos um argumento relacionado ao princípio da reta intenção – a ser tratado em maiores detalhes no próximo item –, pois os privilégios e glória pessoal da autoridade, o príncipe, não podem ser causas para a guerra, que deve estar pautada no bem comum da comunidade⁶⁸.

1.3.2.2.3 Reta intenção

O princípio da reta intenção trata da motivação que leva os indivíduos ao recurso da guerra. Suas indicações, portanto, estão em uma dimensão bastante sensível da volição e do interesse na guerra, mas não deixam de ser um ponto necessário a ser observado e capaz de retirar a legitimidade do conflito. De modo que ainda que as razões tangíveis para o recurso à guerra, representadas nas causas no tópico anterior, que aqui chamaremos de evidentes, sejam válidas, se o objetivo real por trás esteja amalgamado de intenções outras que não a justiça e o reestabelecimento da paz e da segurança, como nos casos de interesse privado do príncipe por glória ou riqueza, ou de expansão territorial imperial⁶⁹, apresentados no requisito lógico da causa justa, mas que também pode ser lido como relacionado à

⁶⁶ *De iuri belli*, § 10.

⁶⁷ *De iuri belli*, §§ 11 e 32.

⁶⁸ *De iuri belli*, § 12.

⁶⁹ *De iuri belli*, § 12.

reta intenção, a legitimidade do conflito restará comprometida e estaremos diante de um caso injustificado de guerra.

Vitória (2007, p. 306-7) trata essa questão de maneira esparsa no *De iuri belli*, mas podemos perceber de forma clara a preocupação do autor com esse ponto ao tratar das dúvidas que possam surgir sobre a justiça do conflito. Ele inicia com a responsabilidade do príncipe, que além do desinteresse em causas pessoais abordado no parágrafo anterior, deve se certificar da justiça do conflito, pois sua crença pessoal na justiça da causa não é suficiente, visto este poder ser movido pelo erro no julgamento, que mesmo pautado na boa vontade não tornará o ato justo⁷⁰, razão pela qual é necessário na guerra justa o exame prévio das causas do conflito, com seriedade, gravidade e disposição para ouvir a outra parte, se houver disposição para tal⁷¹.

A discussão segue ao tratar da necessidade de ponderação por parte dos súditos. Mas antes de seguir destacamos que um conceito central no requisito da reta intenção parece ser o de boa fé. Boa fé aqui entendida como relacionada diretamente a questão da consciência e seus ditames, como fator determinante para a mesma. Que no caso do príncipe, e de todos aqueles chamados a exercer juízo sobre a justiça do conflito, deve ser entendido como ligado, também, à responsabilidade pela apuração diligente das razões a serem observadas. Mas que no caso daqueles súditos e demais indivíduos encarregados de cumprir ordens assume papel diferente.

O juízo de consciência, portanto, deve ser exercido por todos os envolvidos, inclusive os soldados e aqueles não chamados a ponderar sobre a justiça do conflito. Vitória (2007, p. 307) se posiciona que mesmo não chamados a pensar sobre a justiça do conflito, os súditos devem fazer prova de consciência sobre esta, para decidir sobre o que fazer na situação concreta. Aqui, a boa fé, mesmo que apoiada no julgamento errado da consciência, livra do pecado em caso de causa injusta para o conflito, porém nos casos em que a prova de consciência leve a crer na injustiça da guerra, cabe aos súditos a decisão de se abster do conflito, mesmo sob as ordens da autoridade legítima⁷².

⁷⁰ *De iuri belli*, § 20.

⁷¹ *De iuri belli*, § 21.

⁷² *De iuri belli*, § 22.

Para justificar tal ponto, Vitória busca apoio no texto da carta de Paulo aos romanos⁷³, que determina que aquilo que não nasce da fé é pecado, e recupera a autoridade de Tomás de Aquino (1989, p. 194-7)⁷⁴, visto ser exatamente esse o texto citado pelo autor para tratar dos problemas da consciência. Aquino, assume a posição de que a vontade deve estar submetida à consciência, ainda que errônea, pois esta representa uma ligação da racionalidade humana, com a lei divina, que deve ser seguida com boa fé, ainda que leve a um posicionamento equivocado.

John Finnis (2007, p. 127-8) adere ao mesmo entendimento, ainda que em contexto teórico diferente, pois indica, em sua leitura de Aquino, que o indivíduo deve procurar agir de acordo com a própria consciência, ao exercer um ideal de racionalidade prática e de honestidade diante das situações da vida, que pautado na boa fé, mesmo que leve ao erro se justifica pela ignorância legítima do agente, ainda que não o livre das consequências dos seus atos.

E justamente sobre este último ponto, das consequências de seus atos, levantamos um questionamento, não tratado por Vitória, mas que se faz importante no contexto da guerra, que é o tratamento a ser aplicado aos desertores. Fica claro na leitura⁷⁵ que os súditos podem, e devem exercer ponderação pela justiça da guerra e se abster da mesma, caso a considerem injusta, porém este foro de decisão é íntimo, visto dizer respeito à relação entre vontade e consciência dos indivíduos, e por isso torna difícil a leitura das consequências práticas e públicas dessas ações.

Acreditamos, contudo, e sem a pretensão de tentar dar uma resposta definitiva para a questão, que uma leitura conveniente para este problema se relaciona com o ideal virtuoso da comunidade perfeita, proposto por Vitória, que entende em todos os cidadãos a capacidade de tomar decisões sobre o bem comum da comunidade, respeitada a autoridade do príncipe, e que nesse sentido pudesse estabelecer um padrão de julgamento social para o desertor, figura convencionalmente taxada de profunda desonra social, especialmente se levarmos em conta que os casos apontados por Vitória para tal atitude, que entendemos como

⁷³ Romanos, 14: 23.

⁷⁴ Suma Teológica, I-II, Q. 19, art. 5.

⁷⁵ *De iuri belli*, § 26.

radical da parte dos súditos combatentes, são aqueles de flagrante e inegável injustiça nas causas do conflito.

Mas, voltando a relação de necessidade de julgamento por parte dos súditos não encarregados dessa função, fica claro que os mesmos podem e são recomendados a agir com boa fé, ao seguir os comandos da autoridade, em casos de dúvidas sobre o conflito, embora seja excluída a necessidade de julgamento pessoal⁷⁶, como visto acima.

Outro ponto que merece destaque, dentro do que se refere a responsabilidade das autoridades chamadas a verificar as causas do conflito⁷⁷, diz respeito à recepção da doutrina da intervenção proposta por Aquino (2013, p. 191-2)⁷⁸, que pode ser entendida como raiz da hoje chamada intervenção humanitária (REICHBERG; SYSE; BEGBY, 2013, p. 189), em que aqueles que têm poder para agir e evitar o mal para seus próximos têm o dever de fazê-lo. Matéria explanada de forma especializada por Vitória (2007, p. 308), com relação à responsabilidade de atuação pelo bem comum dos envolvidos no conflito.

Por fim, destacamos que leitura apropriada neste tópico provém do exame mais detalhado do texto *De iuri belli*, destinado por Vitória para o tratamento específico das questões da guerra, disposto a funcionar como parte complementar do *De indis*, que por sua vez lido de forma isolada, pode ensejar o entendimento de que Vitória não receberia o princípio da reta intenção ou não daria a importância apropriado a este, como parece ser o caso de Tellkamp (2003, p. 138), que chega a realizar tal afirmação. Esse entendimento, entretanto, e por razões óbvias da discussão aqui levantada, não pode ser tido como convincente. Temos a mesma situação em Castañeda (2001, p. 19), que, ao falar das causas justas da guerra, afirma como ambígua a posição de Vitória, pois permitiria um juízo de conveniência por parte da autoridade legítima, situação análoga a de Tellkamp, visto que o exame mais detido do *De iuri belli* é suficiente para sanar possíveis controvérsias nesse sentido. Este também é o caso de Macedo (2012, p. 6-7), ao afirmar, e indo além dos dois primeiros, Vitória, como além de religioso, um verdadeiro patriota espanhol, por ter prestado serviço à coroa em sua obra, por meio da provisão de um direito de

⁷⁶ *De iuri belli*, § 31.

⁷⁷ *De iuri belli*, § 24.

⁷⁸ Suma Teológica, II-II, Q. 188, art. 3.

intervenção nas Américas, sobre os povos indígenas. Neste último caso a simples leitura do *De iuri belli* não é suficiente para chegar a um posicionamento, em especial ao nos preocuparmos, aqui, especificamente da reta intenção como requisito para guerra justa. Comentaremos melhor os argumentos de Macedo na conclusão deste capítulo, para melhor aproveitamento dos espaços.

1.3.2.2.4 Proporcionalidade das causas e último recurso

Como podemos depreender dos tópicos anteriores, a atenção pela proporcionalidade das causas para que possa haver justiça na guerra encontra atenção em diversos pontos do texto de Vitória (2007, p. 310-11, 304).

Dentre eles, chamamos atenção para o momento em que o mestre salmantino indica a necessidade de haver um juízo de ponderação sobre as razões para o conflito, com referência expressa ao caso de dúvidas sobre o direito. Nesses casos, deve-se proceder com parcimônia e seriedade na investigação sobre os fundamentos da causa, para além de observar sua legitimidade, perquirir sua proporcionalidade para os fins desejados⁷⁹.

E justamente com relação aos fins perquiridos, Vitória (2007, p. 304)⁸⁰, chama atenção para a gravidade do recurso à guerra, por conta do seu potencial destrutivo e de infligir sofrimento às partes envolvidas, razão pela qual a mesma deve ser vista como último recurso a ser usado, em se tratando de caso ofensivo, por claro, depois de um tratamento sério de ponderação sobre a necessidade e as causas para tal. O que implica dizer que nem toda injúria sofrida confere razões suficientes para que seja declarada guerra. A medida, porém, do que pode ser considerado causa justa, proporcional e adequada ao último recurso é um ponto que não está presente de maneira direta na leitura, mas que talvez possa ficar mais clara em seguida ao tratarmos da expectativa razoável de sucesso.

1.3.2.2.5 Expectativa razoável de sucesso

O requisito da expectativa de sucesso na empreitada da guerra, em Vitória, pode ser compreendido de acordo com os requisitos anteriores. Surge a necessidade de um juízo por parte da autoridade legítima da conveniência do conflito, em vista do bem a ser buscado por toda incursão militar, a saber, a paz.

⁷⁹ *De iuri belli*, §§ 29-30.

⁸⁰ *De iuri belli*, §14.

Vitória (2007, p. 313-4)⁸¹ se posiciona no sentido de que toda guerra deve ser travada em nome do bem comum. O bem comum aqui se entende como conceito importante do pensamento político dos teóricos católicos medievais, que por desenvolvimento da teoria política aristotélica⁸², pelas mãos de Aquino (1989, p. 705-6, 718-9)⁸³, indica um estado de plenitude de bens materiais, bem como de uma vida virtuosa e feliz, compartilhada pelos membros da comunidade.

O bem comum revela sua grande importância como objetivo final das leis, especialmente ao tratar das leis humanas, promulgadas pelo soberano, com poderes políticos, que atento às particularidades da comunidade, deve buscar, de acordo com os preceitos da lei natural, que regula o bem comum de acordo com a justiça da lei divina, para influir na vida dos indivíduos, tornando-os, além de cidadãos bons, seres humanos melhores em suas potencialidades⁸⁴ (BRETT, 2008, p. 335-6).

O entendimento de Vitória (2007, p. 157-8)⁸⁵ recebe esta noção de bem comum ao entender a lei como orientada para este, dada a finalidade do ser humano para a felicidade, pois assim deve ser e se assim não o fosse não poderia ser tida como lei. De modo que a ação do governante, no comando dos assuntos civis, deve estar pautada por essa lógica, que em nossa leitura, se estende do simples apontamento de leis civis, para os próprios atos praticados pelo soberano político.

Desse modo, em caso de eminência de um conflito, cabe ao governante realizar um juízo de ponderação, para averiguar, por meio dos preceitos racionais, se o ato de guerra está apto para prover os objetivos finais de qualquer conflito, qual seja, a paz, no que o oposto, com expectativa de derrota, ou demasiado sofrimento para as partes envolvidas, cabe ao soberano, após consideração e se for o caso, abdicar do seu direito de declarar guerra.

⁸¹ *De iuri belli*, § 33.

⁸² *Ética a Nicômaco*, 1129b17.

⁸³ *Suma Teológica*, I-II, Q. 90, art. 2, Q. 92, art. 1.

⁸⁴ Aquino, compreende uma hierarquização das leis em eterna, que comporta os juízos da razão prática divina; natural, que reflete a participação dos entes humanos na razão divina, em sua própria razão, que para si apresenta-se como natural; humana, que indica a participação dos indivíduos políticos na determinação dos preceitos da lei divina, por meio de sua participação na mesma, pela lei natural; e divina, materializada nas sagradas escrituras (BASTIT, 2010, p. 176-91). Indicamos, ainda, o carácter ilustrativo desta breve exposição sobre o conceito de lei em Aquino, que tem por objetivo situar o leitor diante de uma temática profunda e envolta em debates acadêmicos sobre seus pormenores, como podemos observar, além do texto citado de Bastit (2010, p. 176-91), no já citado de Brett (2008, p. 330-6).

⁸⁵ *De lege*, § 121, art. 2.

1.3.2.3 *Jus in bello*

1.3.2.3.1 Proporcionalidade dos meios

O condão que guia o posicionamento de Vitória (2007, p. 315-6), no tocante a proporcionalidade dos meios adotados no conflito, isto é, uma vez saldadas eventuais controvérsias e dúvidas decorrentes da legitimidade, ou justiça da guerra, conforme os requisitos apresentados no *Jus ad bellum*, está em garantir que os prejuízos, danos e males causados pela guerra não se sobreponham às benesses obtidas como resultado do conflito⁸⁶.

Várias questões de ordem prática surgem nesse sentido. A pilhagem, por exemplo, está autorizada pelo mestre salmantino, como forma de garantia da vitória, no que se refere aos bens e propriedades usados contra aqueles que lutam em guerra justa, isso inclui tomada de dinheiro, destruição de estoques de mantimentos e plantações, mesmo em se tratando de inocentes⁸⁷, já que o inimigo, em especial no caso de um estado prolongado de guerra, com certeza não hesitaria em fazer uso indiscriminado dos recursos disponíveis, sejam eles provenientes de combatentes ou não combatentes⁸⁸. Exceções para essa autorização, que reforçam a regra central da proporcionalidade apresentada no parágrafo anterior, são os casos da possibilidade de guerrear sem pilhar inocentes, situação em que a mesma resta proibida, bem como a pilhagem de viajantes e pessoas em trânsito na região de conflito, que também é vetada⁸⁹ (VITÓRIA, 2007, p. 317).

Um exemplo mais grave diz respeito aos saques e destruição de cidades. Vitória (2007, p. 322-3) assevera que o produto dos saques, para reparação de danos, custas e de eventuais propriedades injustamente tomadas, pertence ao lado amparado pela justiça, dispensando, inclusive, maiores justificativas para o posicionamento, dada a evidência da veracidade da conclusão⁹⁰. A questão se complica ao depararmos com o cenário de tomada e eventual destruição de uma cidade, em que a paixão inflamada dos combatentes pode levá-los ao cometimento

⁸⁶ *De iuri belli*, § 37.

⁸⁷ Cabe explicar que o uso do termo “inocente”, conforme assevera Tellkamp (2003, p. 138-9), no comentário de Vitória à questão 40, da Suma Teológica, de Tomás de Aquino, está ligado ao binômio *nocens-innocens*, que diferencia entre combatentes e não combatentes, sem fazer referência a questões de culpabilidade moral, como o uso comum do termo em nossos dias pode sugerir.

⁸⁸ *De iuri belli*, § 39.

⁸⁹ *De iuri belli*, § 40.

⁹⁰ *De iuri belli*, § 50.

de condutas inumanas, como tortura e estupro, razão pela qual o mestre salmantino indica que o melhor caminho é evitar tais situações, com a exceção de necessidade pungente, em que a probabilidade do cometimento de tais condutas deve ser suportada, com obrigação para os oficiais de alertar e orientar expressamente seus subordinados contra tais práticas, principalmente se a cidade a ser tomada for cristã⁹¹.

1.3.2.3.2 Imunidade para os não combatentes

A questão da imunidade para os não combatentes, ou para os inocentes, é tratada com grande seriedade por Vitória (2007, p. 314-5), que se posiciona pela expressa proibição da morte intencional de inocentes durante o conflito, ou mesmo a punição destes pelo mal cometido por aqueles, dentre o povo em ataque, que sejam, de fato culpáveis, pois tal situação ocasionaria um estado de contradição lógica no conflito, no qual haveria justiça em ambos os lados da guerra, visto a parte em ataque adquirir direito legítimo de vingar a morte injusta de seus inocentes⁹².

Da mesma forma, temos a proibição expressa do assassinato de crianças, mulheres, viajantes ou pessoas em trânsito na região do conflito, bem como clérigos, pois estes grupos se encaixariam no gênero inocentes, isto é, indivíduos que não tomam armas no conflito para enfrentar o inimigo. Essa lista, portanto, não é exaustiva ou inalterável, já que comprovada a participação destes grupos no conflito sua imunidade de não combatentes restaria retirada e permitida sua morte em função do conflito⁹³ (VITÓRIA, 2007, p. 315).

A morte de inocentes, entretanto, encontra autorização ocasional na doutrina de Vitória (2007, p. 315), não embasada em algum tipo de erro, mas dotada de consciência da parte em agressão, para o caso de um efeito accidental do ataque. O exemplo que o mestre salmantino utiliza é o do cerco de uma cidade ou fortaleza, em que a certeza da presença de inocentes no interior das mesmas não retira a autorização para o ataque, visto que a certeza da morte desses indivíduos se apresenta como um efeito colateral do verdadeiro objetivo, que é o sucesso da empreitada em questão⁹⁴.

⁹¹ *De iuri belli*, § 52.

⁹² *De iuri belli*, § 35.

⁹³ *De iuri belli*, § 36.

⁹⁴ *De iuri belli*, § 37.

Ora, o que temos aqui não é outra coisa senão o recebimento da famosa doutrina do duplo efeito, de Tomás de Aquino (1990, p. 536-7)⁹⁵, que ao discutir sobre o homicídio, depara-se com a questão da legítima defesa, em que afirma que um ato de legítima defesa, que ocasiona a morte do agressor, não é ilícito, visto o indivíduo buscar a preservação de sua própria vida diante de um perigo eminente, de modo que a intenção primeira, de defesa da vida, ocasiona um efeito secundário, a morte do agressor, pela qual o indivíduo não pode ser culpado, pois a culpabilidade, conforme entendida por Tomás, só pode ser atribuída por meio da intenção, que no caso apresentado, restaria ligada apenas ao primeiro efeito.

Bonassi (1982, p. 39-42) explica que para Tomás a moralidade de determinada conduta deverá ser medida pelos efeitos que se encontram dentro da intencionalidade, o que não afasta a possibilidade da conduta do indivíduo ocasionar reações ou efeitos que estão além desta, como no caso da legítima defesa individual, podendo-se estender a doutrina do duplo efeito para um plano político de coletividade, no qual teríamos massas de indivíduos em processo revolucionário, por exemplo, de luta contra a tirania de determinado governo, para preservação ou afirmação do bem comum, na intenção, que não poderia ser culpada de ilicitude por eventuais danos que viessem ocorrer em ondas secundárias.

Entendemos que Vitória realiza semelhante transposição do plano individual para o coletivo no texto do *De iuri belli*, com a ressalva de que deve ser observada a devida proporcionalidade para o feito, pois havendo alternativa outra que viabilize a preservação da vida de inocentes, esta deve ser escolhida, sob consequência de realização de uma conduta ilícita para os padrões da guerra justa, em caso contrário.

1.3.2.4 *Jus post bellum*

1.3.2.4.1 Reivindicação de direitos

O objetivo da guerra justa é muito evidente para Vitória (2007, p. 326-7), qual seja, buscar compensação por injúrias recebidas. A parte vencedora, entretanto, amparada pela justiça e pelo espírito cristão, deve se valer da vitória com parcimônia e temperança, para reivindicar os direitos da maneira mais apropriada, qual seja, sem demandar demasiado sofrimento da outra parte, já que o objetivo

⁹⁵ Suma Teológica, II-II, Q. 64, art. 7.

final a ser alcançado com o conflito é a paz e não a aniquilação ou destruição de outros povos, bem como pelo fato de que após o término do conflito a parte vencedora deve atuar como juíza das compensações e punições a serem administradas⁹⁶.

Nesse sentido, surgem algumas questões sobre como essa compensação deve se dar. A pilhagem de bens, de combatentes e não combatentes, está autorizada, para todos aqueles bens que tenham sido utilizados contra a parte amparada pela justiça. Da mesma forma a pilhagem de bens dos não combatentes resta autorizada para o caso de impossibilidade de recuperação do bem perdido, neste caso a ser feita de acordo com o juízo da parte vencedora⁹⁷ (VITÓRIA, 2007, p. 317-8).

Quanto a saber se os bens saqueados durante o conflito pertencem aos captores, a resposta de Vitória (2007, p. 322-3) é de que sim, visto os saques servirem de compensação pelos danos causados, bem como pelas custas da guerra, a título de reparação, inclusive, para o caso dos bens móveis, o mestre salmantino utiliza a autoridade do direito romano⁹⁸ para, de acordo com o *Ius Gentium*, determinar que estes pertencem aos captores mesmo se excederem o valor de compensação pelas perdas sofridas, com a possibilidade de escravização de indivíduos livres como forma de reparação – e punição, como trataremos mais adiante⁹⁹.

1.3.2.4.2 Eliminação de ganhos injustos

Sobre a eliminação de ganhos injustos, devemos considerar duas situações abordadas por Vitória (2007, p. 313-4, 324). A primeira delas diz respeito ao caso de haver alguma confusão ou mal entendido durante a delimitação das causas da guerra, que poderia ocasionar a tomada ou consumo de bens sem o devido amparo do direito da guerra, o que necessariamente demandaria a devolução ou

⁹⁶ *De iuri belli*, § 60.

⁹⁷ *De iuri belli*, § 40-1.

⁹⁸ Vitória (2007, p. 322), cita o texto das Instituições (II, 1, 17), do Corpus Iuris Civilis, “Item ea, quae, ex hostilibus capimus, iure gentium, statim nostram fiunt: adeo quidem, ut et liberi homines in servitute mostram deducantur [...]” (KRUEGER; MOMMSEN, 1889, p. 11). Que traduzimos por “pelo direito das gentes (*Ius Gentium*) todos os bens saqueados do inimigo tornam-se imediatamente nossos, inclusive homens livres podem ser tomados para servir nossa vontade [...]”.

⁹⁹ *De iuri belli*, § 50-1.

compensação por perdas para a outra parte, como no caso em que a parte beligerante descobre, no decurso ou após o conflito, que sua causa era injusta¹⁰⁰.

A segunda situação apresentada, trata dos saques e pilhagens feitos pelos soldados durante a guerra. Tais atos devem ser praticados segundo a autoridade do príncipe, ou no mínimo do comandante das tropas, já que o soberano, como autoridade legitimada pela guerra justa, deve se portar como juiz da causa e determinar a forma como se devem proceder as relações entre vencedores e perdedores, especialmente no que se refere às reivindicações de direitos e punições aplicáveis, razão pela qual caso os soldados assumam esse papel e procedam em pilhagens e saques desordenados, devem pagar restituição pelos ganhos injustos adquiridos¹⁰¹.

1.3.2.4.3 Punição

No que se refere à punição, temos alguns posicionamentos de Vitória a serem considerados. Primeiramente, precisamos voltar ao ponto de que o objetivo central da guerra é a paz, que após o sucesso da empreitada no conflito deve ser administrada por meio de punições à parte perdedora e que deu causa ao conflito por meio de agressões aos direitos da parte ofendida. Por conta disso existem consequências a serem observadas após a vitória, dentre as quais, a situação dos combatentes remanescentes, dos não combatentes sob custódia, dos reféns combatentes e não combatentes, das propriedades móveis e imóveis, envolvidas na compensação de perdas e danos sofridos, além da vingança pelas ofensas recebidas.

Para os reféns do conflito, a diferenciação entre combatentes e não combatentes se faz importante, visto que para aqueles que ergueram armas contra a parte vitoriosa, e amparada pela justiça, fica autorizada a execução, seja ainda durante o conflito, mas principalmente após o término deste. Para os reféns inocentes a prática da execução resta proibida. A justificativa para este posicionamento está na vingança, que faz parte dos objetivos da guerra juntamente com a compensação por danos. Deve ser observada, porém, a proporcionalidade e aspectos humanitários neste tipo de prática, pois fica fora de questão execuções em

¹⁰⁰ *De iuri belli*, § 33.

¹⁰¹ *De iuri belli*, § 53.

massa, desproporcionais para as causas do conflito, bem como práticas desumanas e cruéis nas mesmas¹⁰² (VITÓRIA, 2007, p. 319-20).

Quanto aos inimigos que se renderam ou foram feitos prisioneiros, o raciocínio aplicado é semelhante. Vitória (2007, p. 321-2) estabelece que não há razões para a não execução dos combatentes, porém pelo costume estabelecido na tradição da guerra justa, com observância do *jus gentium*, desaconselhasse a prática no caso de terminado o conflito e os indivíduos em questão não oferecerem perigo ou resistência, salvo o caso destes se tornarem desertores ou fugitivos¹⁰³.

Sobre a questão dos espólios da guerra, que incluem os bens móveis provenientes de saques e pilhagens, já adiantamos a posição do autor ao falarmos sobre reivindicações de direitos¹⁰⁴. Chamamos atenção, entretanto, para um ponto apenas citado naquele momento, em que o mestre salmantino, com base na autoridade doutrinária da tradição da guerra justa e do direito romano, admite, em meio aos bens móveis, a escravização dos vencidos como forma de compensação¹⁰⁵. Não temos maiores detalhes sobre este ponto no decorrer da *relectio*.

Para os bens imóveis, Vitória (2007, p. 324-5) autoriza a ocupação e retenção de propriedades, no intuito de compensação por perdas e danos sofridos durante o conflito e/ou que tenham servido de causa justa para este. A retenção e ocupação de propriedades imóveis deve estar pautada na busca pela paz e pela compensação de perdas, o que pede o restabelecimento das propriedades aos donos após alcançados estes objetivos, o que não anula a possibilidade, aconselhada, inclusive, da tomada permanente de partes do território inimigo como forma de compensação, desde que observada a proporcionalidade entre as ofensas sofridas e o território a ser tomado¹⁰⁶.

Por fim, temos a questão sobre a possibilidade do estabelecimento de tributos para os inimigos vencidos, que resta autorizada pelo mestre salmantino, podendo figurar tanto como forma de compensação por danos e perdas suportados

¹⁰² *De iuri belli*, §§ 43, 46-7.

¹⁰³ *De iuri belli*, § 49.

¹⁰⁴ Cf. item 1.3.2.4.1 *supra*.

¹⁰⁵ Cf. nota 79.

¹⁰⁶ *De iuri belli*, §§ 54, 56.

como causa justa e/ou durante o conflito, como por vingança pelas ofensas sofridas¹⁰⁷ (VITÓRIA, 2007, p. 325).

1.3.2.4.4 Desmilitarização e reabilitação política

Como temos afirmado ao longo de nossa exposição sobre o *De iuri belli*, um corolário central para a guerra justa está no seu objetivo final: a paz. Nesse sentido, o requisito da desmilitarização e reabilitação política, apresenta-se como um ponto de grande importância em Vitória.

Primeiramente, destacamos a questão da execução de inimigos, que segue a regra apresentada no tópico anterior sobre punição¹⁰⁸, com o destaque, aqui, para o problema da licitude em matar inocentes que sejam potenciais agressores no futuro. A resposta de Vitória (2007, p. 316) é bastante direta, ao afirmar que não podemos punir alguém pelos pecados e faltas ainda não cometidos, especialmente se tivermos em conta o caso de crianças e membros mais jovens da parte vencida que possam ter interesse em vingança no futuro¹⁰⁹.

Tais atos estão proibidos, pois deve ser dispensada a devida atenção para a justiça nas penas infligidas a parte perdedora, no objetivo de levantar condições hábeis para a perpetuação da paz após o conflito. O mestre salmantino, entretanto, no caso da execução dos combatentes vencidos, que mesmo observada a proporcionalidade, podem existir situações em que haja a necessidade da destruição total das forças inimigas, para que possa haver a paz, como no caso, exemplificado pelo mesmo, das guerras contra os povos infiéis¹¹⁰ (VITÓRIA, 2007, p. 321).

Em casos mais brandos e a depender da necessidade prática é conveniente e lícito que a parte vencedora se aproprie, ocupe ou destrua fortalezas ou cidades necessárias para a própria defesa e manutenção da paz¹¹¹ (VITÓRIA, 2007, p. 324). Posicionamento que nos leva a pensar o último problema tratado pelo autor, a saber, a licitude da deposição de príncipes ou governantes de seus territórios.

Obviamente, dada a gravidade da medida, Vitória (2007, p. 325-6) recomenda um julgamento apurado das causas apresentadas para tal ação, visto

¹⁰⁷ *De iuri belli*, § 57.

¹⁰⁸ Cf. item 1.3.2.4.3 *supra*.

¹⁰⁹ *De iuri belli*, § 38.

¹¹⁰ *De iuri belli*, § 48.

¹¹¹ *De iuri belli*, § 55.

que a punição, sempre que possível, deve ser atenuada em favor da misericórdia, e mesmo presentes razões suficientes para a guerra justa, isto não indicará necessariamente causa para deposição do soberano e extermínio de uma estrutura política. A justificativa apresentada por Vitória, sem maiores exemplos práticos, está na manutenção da paz, pois não faria sentido entrar em conflito sem a possibilidade de manter a paz após seu término, para isso, se necessário, em nome do bem comum, está autorizada a deposição de príncipes, para sanar a impossibilidade e perigo para a comunidade representados pela manutenção do seu poder¹¹².

1.4 Resultados preliminares: apresentação conceitual do humanismo latino

Diante de tudo que foi examinado até aqui, com relação ao humanismo latino na Escola de Salamanca e Francisco de Vitória, acreditamos ter condições de apresentar uma definição inicial do que entendemos por humanismo latino, para, ao fim do nosso estudo, observarmos esta definição como parâmetro alternativo de fundamentação filosófica dos direitos humanos, isto é, com relação a possibilidade dessa hipótese.

Não realizaremos, de pronto, uma apresentação fechada nesse sentido pelo fato de não termos apresentado, ainda, um entendimento sobre os direitos humanos e, por isso, não termos condições adequadas de aqui falar de sua fundamentação¹¹³.

Tratemos, por hora, do que entendemos por humanismo latino, como resultado do presente capítulo, em uma apresentação conceitual do mesmo. Uma apresentação desse tipo, que se vale de um termo importante cunhado na história da filosofia, o humanismo, precisa, de imediato, discutir o significado deste para apresentar uma análise adequada.

Ora, o termo humanismo é apreciado em basicamente dois significados na história da filosofia, conforme atesta Abbagnano (2007, p. 602-3), a saber, para designar um movimento literário que nasce na Itália, desde a segunda parte do Século XIV, e que se espalha pela Europa como ponte para a modernidade; ou para tratar de qualquer corrente filosófica que tenha a natureza humana, ou as fronteiras e os interesses do homem, como embasamento principal.

¹¹² *De iuri belli*, § 58-9.

¹¹³ Para isto, remetemos o leitor aos capítulos 2 e 3, com especial atenção ao capítulo três em que tratamos diretamente sobre o tema.

Um significado não está necessariamente atrelado ao outro e em nossa digressão nos deteremos no primeiro, dado o escopo histórico de nosso estudo. Para isso, consideramos importante destacar algumas características centrais do humanismo latino. Vamos a elas.

Primeiro, temos uma inegável mudança na relação entre homem e natureza decorrente dos escritos salmantinos, especialmente de Vitória, pois o humano passa a ser compreendido como um ente diversificado e marcado por sua presença no mundo.

Podemos abstrair essa primeira conclusão do que tratamos sobre os títulos legítimos e ilegítimos para a conquista dos territórios ameríndios, visto que o mestre salmantino legitima um pertencimento ao gênero humano a todos os indivíduos, isto é, para além daqueles pertencentes a um território geograficamente conhecido pelos europeus, e aceita que estes possuam formas próprias de organização social e política, mais uma vez, mesmo divergentes das até então conhecidas, embora, neste caso, seja evidente a tentativa de compreensão destas a partir do modelo dado.

Ainda sobre esse ponto, podemos afirmar que em paralelo à forma de reconhecer os indivíduos como seres dotados de alma e corpo, temos uma preocupação premente com a forma de vida destes no mundo e as implicações práticas de suas condutas. Nos escritos da guerra, trabalhados na seção anterior, temos Vitória dedicado à tarefa de pensar a dominação das américas em suas consequências políticas, sociais e espirituais, sim, pois apesar da contribuição abrangente para vários domínios do conhecimento, como a filosofia, o direito, a política, dentre outros, o escopo do mestre salmantino é a preocupação com a salvação das almas e a fuga do pecado, o que, todavia, não o impede de direcionar seus conhecimentos para uma situação prática, que não está, diretamente, voltada para a evangelização – embora pudéssemos levar uma discussão sobre as reais intenções do frade por trás de seus escritos –, mas para o domínio humano sobre a natureza, em uma empreitada que envolve a exploração e pretensa conquista de territórios de domínios até então desconhecidos dos povos europeus.

Segundo, o envolvimento com a pesquisa de novas fontes para entender e prover respostas para as questões e problemas que surgem a partir dos pontos referentes a conquista e exploração de novos territórios, como tratamos a pouco,

concede importante ponto de inflexão. Pois a retomada das fontes antigas, com destaque para Aristóteles – e a leitura deste por Tomás de Aquino – e do direito romano, comportam não um mero esforço repetitivo daquilo que vinha sendo feito por toda a idade média, mas uma iniciativa de, por meio dos textos clássicos e da leitura legitimada por um autor importante da tradição cristã, reviver o antigo pensamento filosófico em sua grandeza e capacidade crítica, bem como a manifestação cultural jurídica da civilização romana, para apreender essas fontes e conseguir lidar com uma realidade nova e diferente daquela apresentada nos séculos do medievo, que trazia um confronto com a forma de organização social e política, o entendimento sobre a religião e a própria concepção sobre aquilo que se entende por humano.

Terceiro, e de certa forma relacionado com que tratamos acima, não poderíamos ter a realidade retratada sem uma preocupação e esforço de recuperação das letras clássicas e da melhora da educação, pois como vimos, o domínio das línguas dos membros da Escola de Salamanca está para além do tradicional latim medieval, indo para o grego antigo e para uma maior preocupação gramatical, que se reflete em melhores traduções e aproveitamentos das obras então disponíveis.

Temos, portanto, uma maior ligação com a linguagem, no que se refere às línguas antigas, que se reflete na formação e na educação de uma geração de intelectuais que se veem aptos a trabalhar com fontes diversas da tradição e viver as benesses dessa ferramenta, na restauração de uma arte filológica, que encontra, sem dúvida, paralelo no Renascimento italiano e na influência deste nas regiões ibéricas, que dado o momento histórico e a realidade política e social vivem essa experiência de modo diferente, qual seja, mais ligado a um aproveitamento desses conhecimentos para o uso da fé.

Quanto a este último ponto, podemos destacá-lo como grande diferencial do humanismo que chamamos latino, pois a experiência com a fé, católica, marca o esforço de recebimento da influência humanista, de acordo com os anseios trazidos por Estados – que em nosso caso se refere mais à Espanha, mas que, sem dúvida, não exclui Portugal – marcados pela proximidade com a religião cristã católica e a necessidade de renovação desta diante dos movimentos protestantistas que se espalhavam pelo restante da Europa. Que fazem com que aquelas visões de

humanismo voltadas para uma renovação que nega a fé católica, como corolário dos assim chamados tempos sombrios da Idade Média, seja privilegiada na narrativa histórica ocidental, mas que não resiste a um exame mais apurado daquilo que foi produzido em termos de inovação e renovação cultural nos países que foram os bastiões do catolicismo no limiar da modernidade.

Deste modo, temos no humanismo latino, com relação ao direito, um marco teórico que visa a recuperação dos conhecimentos clássicos, tanto com relação ao direito romano para, por meio deste e de suas instituições, pensar os conflitos e problemas do século XVI, como da filosofia, em especial da ética aristotélica, com sua leitura tomasiana, para apreender os elementos relacionados a uma boa conduta para fundamentar as novas relações jurídicas.

O que nos leva, diante da leitura da teoria de Vitória para a guerra justa, a entender o humanismo latino como pautado em um ideal ético, que se prontifica, sim, a apresentar soluções para os problemas de seu tempo, mas realizar essa atividade, com o fim de remeter os indivíduos envolvidos a um ideal da vida boa, em conformidade com os ditames do bem comum, voltados, agora, para uma dimensão internacional.

Com relação a visão internacionalista, fica evidente que não temos, ainda em Vitória, uma linguagem de direito internacional, tal como veríamos em Pufendorf, por exemplo, tampouco um raciocínio sistemático nos moldes cartesianos. Estamos, de fato, diante de um expoente do pensamento escolástico, que partindo da renovação cultural dos países católicos da península ibérica no século XVI, dá mostra de sua grandeza, com estilo e modelo de racionalidades próprios, que os afasta do referencial metodológico científico e filosófico da modernidade, mas dá força a uma noção de que o modelo da modernidade de produção de conhecimentos, com base na abordagem científica, da via moderna, não está isolado, mas trata-se, sim, de uma possibilidade de se pensar os dilemas humanos, dentre outras possíveis, tais como, o humanismo latino, de bases salmantinas, observado em Vitória.

Por conseguinte, encerramos nossa definição do humanismo latino, em Francisco de Vitória, como uma abordagem teórica do modelo humanista, pautada nas demandas e anseios dos povos ibéricos, em especial de Espanha, que entende o homem como parte do mundo e da natureza, possuidor, por isso, de necessidades

e problemas que precisam ser resolvidos e trabalhados pelos pensadores, que por sua vez, se valem dos estudos da tradição, tanto grega, como romana, com observância das letras clássicas, para apresentar soluções sociais, políticas, jurídicas, econômicas, mas que remetem a um ponto comum, que é o bem comum dos indivíduos, orientado nos parâmetros éticos da entidade divina cristã, na concepção católica desta, que, sem dúvida, constitui o ponto de partida e de chegada de tudo o que foi explanado.

CAPÍTULO 2 – O MODELO CONTRAPOSTO: NICOLAU MAQUIAVEL, THOMAS HOBBS E A RAZÃO DE ESTADO MODERNA

2.1 Nota introdutória: um sentido de aplicação para a razão de Estado

Nosso caminho para este segundo capítulo consiste em apresentar um modelo contraposto ao humanismo latino, discutido no capítulo um. Para isso, iremos dispor do que na tradição política fica conhecido como razão de Estado, com o interesse de rastrear o significado deste termo e sua importância para o direito em dois autores distintos: primeiro, Nicolau Maquiavel, em seus escritos políticos, tais como cartas, bem como no seu opúsculo *O Príncipe* e no *Discurso sobre a primeira década de Tito Lívio*, para, em segundo, observar o impacto deste conceito para a modernidade, com Thomas Hobbes, principalmente em seus *Leviatã* e *De cive*, no intuito de propor este conceito como chave para fonte moderna de fundamentação dos direitos humanos contemporâneos e, ao fim deste estudo, sermos capazes de realizar uma comparação entre o modelo salmantino e este a ser apresentado.

Essa proposta acarreta uma série de dificuldades, que devem se tornar evidentes ao longo do exposto, mas que adiantamos deste já com relação a alguns pontos fundamentais. Dentre eles, destacamos a dificuldade de lidar com o conceito e razão de Estado, que é apresentado na tradição política usualmente de maneira mais simples que a nossa proposta.

Por exemplo, o *Dictionary of Politics and Government*, de Collin (2004, p. 203), apresenta-o como uma forte razão política ou diplomática que justifica ações que poderiam ser reprovadas em outros cenários, que se expõe a críticas por permitir pensar em restrições de direitos em nome de um bem comum ou interesse geral. Já o *Dictionary of Diplomacy*, de James e Berridge (2001, p. 200), chama atenção para a separação entre as condutas individuais e dos agentes políticos, em

que os segundos, caso necessário, podem ignorar os preceitos morais observados pelos primeiros a fim de preservar o Estado, nos levando, ainda, para seu local de formulação teórica original, na Itália renascentista, citando os nomes de Maquiavel e Guicciardini. Definição que se aproxima da apresentada por Abbagnano (2007, p. 974), em seu *Dicionário de Filosofia*, que cita João Botero, em seu *Della ragion di Stato*, de 1589, como primeiro autor a empregar o termo, com sentido das ações necessárias para fundação, conservação e ampliação de um Estado, pela distinção dos interesses deste dos particulares que o integram e devem ser dominados, ficando conhecida no decorrer da história por sua associação com o nome de Maquiavel e a ideia moral de que “os fins justificam os meios”.

De imediato, podemos notar uma dificuldade referente à relação deste instituto político com uma fundamentação filosófica para os direitos humanos, isto é, como uma fonte moderna para estes, visto que sua aplicação ordinária se refere a uma região limiar aos domínios da ética e da política, pois estamos na fronteira de julgamento de determinadas condutas, relacionadas ao governo dos súditos, mas que se aplicam, de fato, às ações de seus governantes, não importando qual referencial temos do significado da ética – se como ciência do comportamento, destinada para orientar a ação humana a determinado fim, ou se no sentido de determinar uma conduta humana pelo pressuposto da mesma como um móvel – ou de política – seja como um doutrina de direito e moral, como uma teoria do Estado, como uma arte de governo ou como uma apreciação dos comportamentos intersubjetivos em sociedade.

Uma transição para o direito, portanto, faz-se necessária, de modo a articular essas tensões teóricas complexas. E acreditamos encontrar o caminho para essa primeira dificuldade nos ensinamentos de Leo Strauss (2014, p. 199-244), que ao tratar do pensamento político de Hobbes, com relação ao direito natural moderno, observa que as implicações políticas e sociais da ciência a qual Hobbes pretende fundar, fazem menção a um posicionamento prático que remonta ao renascimento florentino, especialmente com Maquiavel, que em sua prática de estadista propõe, paradoxalmente, combinar o idealismo político da figura do estadista, com um posicionamento realista, que pelo patriotismo e pela virtude estritamente política, substitui o ideal de uma vida completamente virtuosa e contemplativa, sendo este,

para Strauss, o terreno em que Hobbes buscará reparar os princípios morais da política com seu direito natural.

Aceitaremos, de pronto, esse entendimento, para nos determos em maiores detalhes no decorrer do capítulo. Mas destacamos, ainda, que deste ponto podemos apontar um claro desenvolvimento entre o que significava a razão de Estado em seu primeiro momento, na Florença renascentista, o que viria, ou poderia vir, a significar para um pensamento político moderno de viés científico, como o proposto por Hobbes, que, adiantamos, entendemos estar muito além das ambições de Maquiavel.

O ponto principal, assim, de nosso estudo neste capítulo, envolve, pela recuperação histórica e extensão do conceito de razão de Estado, apresentá-lo como vetor político de ação estatal, de caráter paradigmático para os Estados modernos, no que se refere ao entendimento destes sobre o significado dos direitos, isto é, para falar em um plano mais abstrato, do significado ético das condutas humanas no que se refere aos pressupostos dos direitos apresentados e defendidos pelo poder político moderno.

O que nos coloca, para encerrar este assunto, ao menos por hora, diante do constante ponto de observação, que deve nos acompanhar durante todo o capítulo, que é a separação entre quais ações humanas estamos nos referindo, se de indivíduos em sua vida privada, se de indivíduos pautados em um agir coletivo. Todavia, podemos adiantar que nossa discussão deve se concentrar mais no que se refere ao agir coletivo.

Um último comentário inicial, que acreditamos ser pertinentes a este momento, cabe chamar atenção para o recorte epistemológico feito por este capítulo, pois nossa abordagem de uma fundamentação moderna dos direitos humanos, consiste em apresentar tal modelo baseados em um conceito de trabalho, o de razão de Estado, que chamamos de trabalho, pelo fato de que, como dito anteriormente, a recuperação histórica do seu significado acompanhada de uma extensão deste para atender nossos objetivos e representar uma época riquíssima em termos de cultura humana, que resta além de nossas expectativas ser retratada em sua completude, o que nos leva a restringir nosso escopo a um conceito chave,

com reflexos nas tradições políticas e jurídicas modernas, que possa ser nossa porta de entrada para uma fonte moderna dos direitos humanos contemporâneos.

2.2 O berço florentino da razão de Estado: Nicolau Maquiavel

2.2.1 A história como tutora da ação humana

O pensamento de Maquiavel gira em torno de uma concepção própria de história. Podemos dizer que o pensador florentino, diante da oportunidade singular em suas missões diplomáticas, pôde observar de perto os indivíduos mais poderosos da Itália seiscentista, bem como de vários países da Europa em suas cortes, do ponto de vista de um homem de nascimento comum, que chegou a sua posição por nada além do próprio talento para a política, para analisar as ações e condutas dos poderosos, e bem nascidos, e tirar suas conclusões sobre como agir em vista a cumprir um simples objetivo, porém travado de enormes dificuldades práticas, a saber, a manutenção do poder por parte de um governo.

Eugenio Garin (2008, p. 490-2) fala-nos sobre alguns aspectos singulares do pensamento de Maquiavel em torno da história. Neste encontramos um apelo a uma concepção cíclica da história, isto é, os eventos que ocorrem em determinado momento, podem ser entendidos com base naquilo que já se passou, com suas próprias particularidades em outro tempo. Surge, assim, uma necessidade de retorno às fontes para entender o presente. Presente este, igualmente ao passado, que é marcado por duas forças motrizes, a razão e a necessidade, que caminham juntas, na concepção do autor florentino, para determinar o agir correto em cada situação. Juntas de fato, pois apesar de guiados pela razão, os indivíduos não podem perder de vista os anseios da necessidade momentânea, que ditará, em última medida, o que é certo ou errado em se fazer.

A necessidade, como guia último do agir, se manifesta como um apelo ao ponto mais efetivo da natureza humana, seu desejo de preservação e sobrevivência, que deve saber lidar com o movimento da história, da realidade em si, que varia na medida em que as contingências históricas se alteram. As mudanças fáticas, encontradas ao longo da história, seguem as fronteiras da necessidade, e que dessa forma não traz mudanças substanciais ao modo de vida dos indivíduos, mas se renova por meio desse movimento cíclico (GARIN, 2008, p. 491-2).

O intento de Maquiavel (1973, p. 69), portanto, está em apresentar uma visão bastante realista dos fatos sociais e políticos, que possa ser útil a servir aos interesses da vida política, já que seus escritos principais se concentram nesse sentido a uma visão da política enquanto arte de governo, pautada em um ideal de praticidade, que busca a verdade onde, segundo ele, ela possa ser encontrada, onde seja, na vida ordinária, para aquém de um idealismo em torno de comunidades ou ações elevadas, no que Garin (2008, p. 490) chama de verdade efetiva (*verità effettuale*)¹¹⁴.

Essa concepção de verdade, ligada aos fatos e não a uma forma ideal, revela ao longo da história que, no que diz respeito aos modelos políticos de comunidade, estamos sempre às voltas dentre os tipos conhecidos de comunidade, de acordo com o que as contingências epocais determinam para o momento, sem deixar de considerar, por bem, o que o agir racional e virtuoso de um governante possa acarretar de bom diante dos fatos.

Desse modo, os tipos de governos identificados por Aristóteles (1984, p. 4355-75)¹¹⁵ na antiguidade estão sempre às voltas com suas devidas degenerações, monarquia e tirania, aristocracia e oligarquia, e democracia e demagogia. Razão pela qual teríamos muito a aprender com o que a história da humanidade narra, com seus exemplos de como a necessidade humana pode ser administrada de tempos em tempos.

E de fato, temos evidências que Maquiavel segue essa prática de sabedoria ao longo de sua carreira. Em carta, escrita em 1503, sobre *[N]o modo de tratar os povos do Vale da Chiana rebelados*, aos senhores do governo republicano florentino, Maquiavel aconselha-os a tomar o exemplo da história romana, com as revoltas do Lácio, vencidas por Lúcio Fúrio Camilo, de modo a adaptar as circunstâncias para o presente, mas apreender as razões observadas no que tange aos motivos e modos de sublevar a rebelião para tomar a decisão mais adequada para o caso (MAQUIAVEL, 1973, p. 125-33)¹¹⁶.

¹¹⁴ “Todavia, como é meu intento escrever coisa útil para os que se interessarem, pareceu-me mais conveniente procurar a verdade pelo efeito das coisas, do que pelo que delas possa se imaginar” (MAQUIAVEL, 1973, p. 69).

¹¹⁵ Política, III, 6-13.

¹¹⁶ “Ali se vê a rebelião e depois a rendição, como aqui; ainda que no modo de rebelar-se e no de render-se haja muitas diferenças: contudo são semelhantes a rebelião e a rendição. Portanto, se é

Neste interessante texto, e de grande valor para nosso estudo, Maquiavel (1973, p. 131) apresenta seu entendimento da história como “mestra de nossas ações”¹¹⁷, tomando como exemplo para sua posição, além do caso mais próximo dos florentinos da rebelião de Arezzo¹¹⁸, principalmente a história da Roma republicana e das práticas políticas ensinadas por seus governantes, um traço repetitivo em seus escritos¹¹⁹ e que justifica a acusação de Strauss (2014, p. 215) da proximidade do florentino com as práticas lupinas da república romana.

Mas que antes disso, chama atenção pela proximidade do pensamento de Maquiavel com o humanismo renascentista, que busca no modelo republicano, com forte acento em Cícero, o regime de liberdade que pode servir de forma mais conveniente de governo, comparado aos modelos identificados por Aristóteles, ainda na antiguidade clássica, visto o modelo republicano, a exemplo do romano, ser capaz de conjugar os pontos fortes dos regimes destacados pelo Estagirita, tal como observamos em sua defesa da república nos discursos [comentários] *sobre a primeira década de Tito Lívio*, em que argumenta abertamente a favor de um modelo de governo em que os diversos grupos sociais constituintes da comunidade trabalhem ativamente no governo sob o enfoque de que este seria um modelo misto, capaz de conservar, salvo os enalços da fortuna, a comunidade política por tempo superior àquele típico dos modelos individuais, monarquia, aristocracia e democracia (MAQUIAVEL, 1994, p. 23-32)¹²⁰.

verdade que a história ficaria a mestra de nossas ações, não é mal para quem devia puni e julgar as cidades do vale do Chiana tomar o exemplo e imitar aqueles que foram os donos do mundo; máxime num caso em que eles vos ensinam justamente como vos deveis conduzir para governar: porque como eles fizeram julgamento diferente, por ser diferente os pecados daqueles povos, assim devíeis vós, encontrando também nos vossos rebelados diferença de pecados” (MAQUIAVEL, 1973, p. 131).

¹¹⁷ Sem dúvida uma referência à sabedoria da Roma republicana, da qual nos fala Cícero, autor paradigmático para Maquiavel.

¹¹⁸ Sobre as rebeliões do vale do Chiana e de Arezzo, Cf. Viroli (2002, p. 89-99).

¹¹⁹ Cf., por todos, o *Discurso sobre a maneira de prover-se de dinheiro* (MAQUIAVEL, 1973, p. 207-15), enviado por Maquiavel ao gonfaloneiro Soderini, para tratar junto ao Conselho dos Dez, da necessidade de criação de novos tributos, com o fim de arrecadar recursos para criação de uma força miliar florentina, para proteção da cidade, em que o autor expressa a grande marca de seu estilo em recuperar, com grande erudição os eventos históricos úteis para o aconselhar as decisões a serem tomadas no presente.

¹²⁰ “Este é o círculo seguido por todos os Estados eu já existiram, e pelos que existem. Mas raramente se retorna ao ponto exato de partida, pois nenhuma república tem resistência suficiente para sofrer várias vezes as mesmas vicissitudes. Acontece muitas vezes que, no meio desses distúrbios, uma república, privada de conselhos e de força, é tomada por algum Estado vizinho, governado com mais sabedoria. Se isto não ocorrer, um império percorrerá por muito tempo o círculo das mesmas revoluções. Para mim, todas essas formas de governo são igualmente desvantajosas: as três primeiras, porque não podem durar; as três outras, pelo princípio de corrupção que contêm. Por isto, todos os legisladores conhecidos pela sua sabedoria evitaram empregar exclusivamente

A relação entre Maquiavel e Cícero nesse ponto, traz um ponto muito interessante, pois o autor florentino ao buscar apoio na história romana clássica a partir de um de seus mais célebres autores, não se restringe à mera repetição das lições daquele sobre o modelo republicano, porém, instiga uma leitura próxima de seu tempo, capaz de expor seu gênio sobre as questões que lhe preocupavam. Medeiros (2012, p. 66-8) destaca esse ponto com relação aos humores das classes pertencentes à república, com relação aos conflitos que poderiam se instalar, com destaque para a afeição de Maquiavel para esse tipo de conflito, em contraste a Cícero, pois via neles uma forma de afirmação da liberdade e de reafirmar os laços políticos da comunidade.

Essa relação, entretanto, de Maquiavel e Cícero, deve ser mediada pela educação, que fortalecida pelo estudo da história, deve suplantar o estado de fraqueza espiritual marcado em toda a Europa, que mergulhada numa preguiça intelectual, veria a si mesma como impossibilitada de fazer do exemplo dos antigos um modelo de ação para o presente, isto é, de fazer na política aquilo que vinha sendo feito em todas as outras áreas do conhecimento, como a medicina, por exemplo, que se abria à experiência dos antigos (MAQUIAVEL, 1994, p. 17-8)¹²¹.

Tal contraponto se deve à necessidade, urdida pelo autor florentino, de que os presentes imitassem os antigos em sua virtude, para enfrentar os problemas da corrupção e da miséria humana, que em sua abordagem vinham arruinando tanto Florença, quanto toda Itália, que estariam sendo entregues nas mãos de estrangeiros, depois dos atos de bravura de seus antepassados para livrá-la do domínio bárbaro após a queda de Roma (AMES, 2008, p. 142-3).

Vemos aqui um caminho aberto pelo humanismo e seguido do Maquiavel, qual seja, a abordagem da história para além de uma mera historiografia, capaz de propor conhecimentos sobre narrativas extensas e cheias de detalhes sobre eventos passados. Mas disposta a proporcionar lições para o presente, mesmo que para isso

qualquer uma delas, reconhecendo o vício de cada uma. Escolheram sempre um sistema de governo que participavam todas, por julgá-lo mais sólido e estável: se o príncipe, os aristocratas e o povo governam em conjunto o Estado, podem com facilidade controlar-se mutuamente” (MAQUIAVEL, 1994, p. 25).

¹²¹ “A causa disto, na minha opinião, está menos na fraqueza em que a moderna religião fez mergulhar o mundo, e nos vícios que levaram tantos outros Estados e cidades da Cristandade a uma forma orgulhosa de preguiça, do que na ignorância do espírito genuíno da história” (MAQUIAVEL, 1994, p. 18).

necessitemos reter alguns exemplos em mente, adaptando-os, inclusive de modo retórico, para servir ao seu propósito instrutivo.

Quentin Skinner (1981, p. 79-82) comenta sobre o interesse de Maquiavel pela vida de Castruccio Castracani, tirano de Lucca do século XIV, em seus últimos anos de vida, como parte de escritos destinados a servir de modelo para um estudo da história. Nesses escritos, em vários momentos, a narrativa sobre a vida do tirano, contaria com elementos inseridos pelo próprio Maquiavel, junto a fatos conhecidos, com a finalidade de proporcionar uma leitura verossímil e apta a despertar os ensinamentos necessários, com o exemplo dos grandes, em acordo com os costumes estilísticos humanistas, embora para o fim de seu *História de Florença* haja uma considerável mudança de tom, quanto aos governantes e cidadãos mais contemporâneos, com relação a sua falta de espírito cívico, que deveria servir de exemplo negativo para o leitor, em contraste com o peso heroico dos antigos.

Essa relação com o humanismo e a história na obra de Maquiavel, em seus escritos mais tardios, como *O Príncipe* propriamente dito, revelam originalidade literária e de pensamento singulares, pois mesmo que cataloguemos a obra referida dentro do gênero literário das literaturas de espelho¹²², podemos perceber consideráveis elementos de discordância com este, bem como com os valores humanistas que lhe fazem coro, a saber, o valor da virtude para o governante, a ser superado por uma visão que excede a inocência e heroísmos dos antigos, para padrões morais mais aptos a promover uma ação política correta do ponto de vista da arte de governar, como bem atenta Skinner (1996, p. 149-52).

Sobre este ponto, entretanto, teceremos maiores comentários no tópico seguinte.

2.2.2 Sobre a *virtù* e a fortuna para a ação política

Dentro do foco de ação política firmado por Maquiavel, temos um papel fundamental desempenhado pelos conceitos de *virtù* e fortuna. Falamos de ação

¹²² O gênero literário a que nos referimos por literatura de espelhos diz respeito as obras surgidas no século XIV, especialmente na renascença italiana, com o fito de apresentar modelos de conduta para os indivíduos envolvidos na vida pública, com destaque para as cortes e, seus principais destinatários, os governantes, ou príncipes, que deveriam nestas encontrar os modelos, espelhos, para a conduta virtuosa e adequada para manutenção de seu poder e honra, e dar-lhes condições de buscar a glória. Dentre os quais destacamos o panfletário *O Perfeito Cortesão*, de Diomedea Carafa; *O livro do Cortesão*, de Baldesar Castiglione; *Do reino e da educação do Rei*, de Francesco Piatrixzi; dentre muitos outros. Para maiores detalhes Cf. Skinner (1996, p. 134-8).

política pelo fato de que a maior parte das referências do autor se referem à conduta dos governantes, encarregados de gerir os assuntos públicos, embora tenhamos por certo que as reflexões do florentino sobre o peso da fortuna e a ação da *virtù* possam tranquilamente ser dispostas para o campo ético individual.

Antes de seguir precisamos definir, ainda que de maneira breve, o entendimento sobre *virtù* e fortuna. Ambos aparecem entrelaçados nos escritos de Maquiavel, de maneira que uma apresentação conceitual segue esse mesmo ritmo. O destaque inicial, todavia, cabe à fortuna, contra a qual teremos a *virtù* como remédio.

O uso que Maquiavel faz do termo fortuna indica uma referência à deusa pagã romana de mesmo nome, que em suas características substitui, no mundo latino, a figura do destino, presente no mundo grego¹²³. O uso feito por Maquiavel do nome da deusa para se referir às questões da vida política, parece, todavia, juntamente com esse significado mais exotérico, trazer uma ideia próxima do senso comum, isto é, da fortuna enquanto o peso incontrolável do acaso na vida dos indivíduos (SOUZA, 2014, p. 60-2).

Com isso parecemos nos aproximar de uma concepção fatalista, de predestinação em torno dos acontecimentos. Ao que Maquiavel, como indica Souza (2014, p. 62-4), parece se opor de pronto, pois mesmo reconhecendo os arbítrios da deusa, não deixa de destacar o papel da vontade humana, em luta de afirmação, diante das contingências do acaso. Em verdade, esse ponto indica muito do pensamento e da cultura da época de Maquiavel, pautados numa recuperação do misticismo, com sua expressão fatalista, juntamente com um desejo de tomada de poder sobre a própria vida, que faz referência tanto ao livre arbítrio medieval, quanto a uma concepção de liberdade republicana, sem deixar de lado aspectos referentes a uma providência divina.

Esses elementos não podem, por claro, ser dissociados de uma informação muito importante, qual seja, do contexto de nascimento da ciência moderna, juntamente com suas esperanças e promessas de uma compreensão mais

¹²³ As acepções do termo “fortuna” são muitas e muito variadas, sendo difícil de rastrear sua origem de modo preciso. O uso feito por Maquiavel do termo, igualmente, possui um debate acadêmico quanto sua fonte, existindo posições sobre a influência de Políbio, outras sobre a influência dos historiadores latinos e outras mais, ainda. Cf. Souza (2014, p. 59-85).

apropriativa da natureza e dos seus desígnios, da noção de que o homem, como senhor de sua vida, passa agora a perspectiva de senhor do mundo, capaz de compreender coisas antes impossíveis. Veja-se o exemplo da astrologia, citado por Souza (2014, p.63-8), que de um estudo emaranhado de misticismo, religião e ciência, na Idade Média, com forte peso do papel da divindade na organização do cosmos, em seu poder de determinar os aspectos da vida dos mortais, ganha, no período de Maquiavel um aspecto de transição, em que temos agora, já separados, o aspecto místico-religioso do científico-crítico. O cerco de Pisa, a saber, após terminado o combate com a rendição da cidade, teve seu termo assinado por Maquiavel e pelo primeiro secretário, após a consulta do primeiro a um astrólogo, sobre o melhor horário para isso, como observa Viroli (2002, p. 129).

Com isso, ficamos diante de um debate entre os comentadores da obra sobre o significado da fortuna, isto é, sobre o papel desta diante da liberdade dos indivíduos. E como não dispomos de espaço para isso, tampouco faz parte de nosso objetivo central aqui, assumiremos posição para seguir o estudo.

De um lado concordaremos com Souza (2014, p. 68), com relação a interpretação dos escritos de Maquiavel como um rompimento com a tradição medieval, que não abandona completamente seus elementos, tais como a providência divina, ou mesmo suas visões mais modernas, a exemplo dos estudos astrofísicos, mas que dá destaque para o lugar da liberdade humana, valendo-se desses elementos como argumento retórico, no qual pretende encontrar aceitação de uma posição diferente, por meio do uso de um lugar conhecido no pensamento de seus leitores, visto não podermos esquecer que os textos eram direcionados a determinado público. Assim, o papel da fortuna parece indicar uma relação muito próxima com o acaso, em que Maquiavel se vê no lugar de rompimento com uma tradição que fica distante do seu ideal próximo a um pragmatismo, porém não pode dela se distanciar completamente, sob pena de ser mal entendido pelos seus contemporâneos, o que justifica o uso do recurso retórico, como meio para passar sua opinião real.

A leitura de Aranovich (2011, p. 227-9) do poema *Di Fortuna*, combinada com o capítulo 25 de *O Príncipe* parece corroborar essa conclusão. De um lado, no poema, temos uma apresentação da fortuna em todo seu poder, na figura tradicional

da roda que governa todas as coisas, em harmonia com o imaginário de época, como se atesta pela similaridade entre a imagem de Maquiavel da deusa e aquela fornecida por Dante, na *Divina Comédia*. De outro, temos n' *O Príncipe*, essa mesma figura, implacável, com a possibilidade de ser detida pelo arbítrio e espertezas humanas, embora sem nunca deixar de lado um forte aspecto de imprevisibilidade.

Paralelo a esses sentidos, temos um agir dúplice da fortuna, isto é, um universal e um particular. O universal trata de seu agir no mundo, nas circunstâncias que regem a ação dos homens. Neste sentido, a fortuna fica muito próxima do acaso, ou da sorte. O particular trata da ação da fortuna diretamente na vida dos indivíduos, podendo trazer ganhos ou destruição dependendo de sua vontade, que é volúvel e inconfiável (ARANOVICH, 2011, p. 228).

Sem deixar de considerar o apelo pessimista dispensado por Maquiavel à fortuna no *Di Fortuna*, temos n' *O Príncipe*, como dito acima, a possibilidade desta ser contida pelo ímpeto humano, ou seja, temos uma possibilidade de pelo uso da *virtù* conter e criar barreiras para os problemas criados pela deusa, que para além desta linguagem, fala-nos da prudência como forma de criar barreiras para o agir do destino, que muda as circunstâncias históricas e pode levar à destruição aquilo que foi conquistado pelos homens que souberam aproveitar as oportunidades certas (MAQUIAVEL, 1973, p. 109-11)¹²⁴.

Assim, se de um lado temos a fortuna, como polo inseguro do destino dos homens, por outro temos a *virtù*, como o outro polo ativo que pode colocar-se frente ao primeiro. Bignotto (2003, p. 16-7) destaca que o uso do termo *virtù*, em oposição a virtude ou prudência, pode ser entendido como um recurso linguístico para evitar

¹²⁴ “Não me é desconhecido que muitos têm tudo e têm a opinião de que as coisas do mundo são governadas pela fortuna e por Deus, de sorte que a prudência dos homens não pode corrigi-las, e mesmo não lhes traz remédio algum. Por isso, poder-se-ia julgar que alguém não deve muito incomodar-se com elas, mas deixar-se governar pela sorte. Esta opinião é grandemente aceita nos nossos tempos pela grande variação das coisas, o que se vê todo dia, fora de toda conjetura humana. Às vezes, pensando nisso, me tenho inclinado a aceitá-la. Não obstante, e porque nosso livre arbítrio não desapareça, penso poder ser verdade que a fortuna seja árbitra de metade de nossas ações, mas que, ainda assim, ela nos deixe governar quase a outra metade. Comparo-a a um desses rios impetuosos que, quando se encolerizam, alagam as planícies, destroem as árvores, os edifícios, arrastam montes de terra de um lugar para outro: tudo foge diante dele, tudo cede ao seu ímpeto, se poder obstar-lhe e, se bem que as coisas se passem assim, não é menos verdade que os homens, quando volta a calma, podem fazer reparos e barragens, de modo que, em outra cheia, aqueles rios correrão por um canal e seu ímpeto não será tão livre nem tão danoso. Do mesmo modo acontece com a fortuna; o seu poder é manifesto onde não existe resistência organizada, dirigindo ela a sua violência só para onde não fizeram diques e reparos para contê-la” (MAQUIAVEL, 1973, p. 109).

confusão do significado pretendido ao termo com aquele comum na tradição, da virtude e prudência aristotélicas, cristianizadas pela tradição medieval. O sentido pretendido por Maquiavel, em verdade, diz respeito a ação política dos agentes, isto é, o saber fazer as coisas certas no momento apropriado, sem com isso, necessariamente, almejar um fim último, como a felicidade ou o sumo bem, tal como nas éticas aristotélica e cristã. O que o autor propõe é apenas o uso político do agir, de modo a manter o poder, sem apelar a um ideal transcendente.

A *virtù*, dessa maneira, cumpre o importante papel de lembrar os homens de suas fraquezas, de que, no agir político, diante de sua singularidade na vida dos indivíduos, é preciso certa habilidade prática, que não pode ser amenizada pela mixórdia dos ordenamentos éticos e prudentes, necessários a uma vida digna, segundo os padrões de moralidade cristã. Não que com isso estejamos diante de uma plena rejeição herética dos ensinamentos cristãos tradicionais, nossa leitura, na verdade, vai no sentido de afirmar o desejo, por parte do autor, de uma autonomia ao pensamento e prática política, para que, com isso, não se confunda com ética ou mesmo religião, contudo sem deixar de lado a existências destas, mas manter um entendimento de coexistência, que pela sabedoria deve ser levado a sério, se houver desejo de manter um governo, ao menos nos padrões estabelecidos e buscados por Maquiavel.

O autor deixa muito evidente sua preocupação constante com a conduta humana e sua relação com o tempo. O agir humano, no reino da política, deve se adaptar às circunstâncias que surgem eventualmente. Nisto está ligado o sucesso ou o fracasso dos governantes, na habilidade para lutar contra a constância das práticas humanas, que podem dar certo em determinado momento, mas que são a causa da ruína, quando as conjunturas se alteram, no que se faz necessária a presença da *virtù*, para barrar, como dito anteriormente, a ação da fortuna (MAQUIAVEL, 1994, p. 335)¹²⁵.

Como Garin (2008, p. 496, 498) observa, fortuna e *virtù* não estão opostas, mas trabalham conjuntamente, mesmo que o papel da *virtù* seja impor violência aos

¹²⁵ “Já admiti, em vários pontos, que a causa da boa sorte dos homens é a conformidade da sua conduta com os tempos em que vivem. Pode-se observar, de fato, que a maior parte dos homens age ou com precipitação ou com excessiva lentidão. Nos dois casos se comete um equívoco, afastando-se do caminho apropriado e dos limites adequados. Por outro lado, quem só age de acordo com o seu tempo está menos sujeito a erro, e assegura sua boa sorte” (MAQUIAVEL, 1994, p. 335).

desígnios da fortuna, que por sua vez serve tanto de obstáculo, como de oportunidade, para realização da livre vontade humana. Assim, a *virtù* deve ser entendida como a força necessária para ação política, que poderia ser redimida se observássemos o agir voltado para uma visão naturalista da necessidade imposta pela perfídia humana, no que toca a rejeição de uma moralidade transcendente. A posição de Maquiavel, entretanto, é dúbia, ao afirmar tanto a necessidade de um agir político justo, para o bem comum, por meio de um governo virtuoso, quanto a necessidade do uso do poder político para contrapor poderes opostos de acordo com a conveniência¹²⁶.

Essa habilidade para o trato das questões políticas se dá pela necessidade de lutar contra os instintos primordiais da natureza humana. Maquiavel (1973, p. 76, 69) deixa evidente sua preocupação com os ânimos dos homens, que são, em seu ponto de vista, naturalmente agressivos e mesquinhos, devendo, pois, ser ponderados de acordo com a *virtù* para que não venham se converter em empecilho para os objetivos do indivíduo¹²⁷.

Este diagnóstico, entretanto, não se dá na forma de uma condenação moral, de acordo com algum valor transcendente, no sentido de uma exortação para melhora. Muito pelo contrário, o que temos é um diagnóstico simples, sem vista a mudanças e sem uma indicação à valores transcendentais de forma positiva, nesse sentido, senão em sentido negativo, pois somente a partir de valores superiores poderíamos condenar como certa ou errada determinada conduta, e buscar uma transformação de ações que deve, expressamente para Maquiavel, ser evitada, no intuito de manter o poder diante da maldade inerente ao homem, embora deva ser

¹²⁶ [Os legisladores devem ter] “*animo de volere giovare no a sé, ma al bene commune, non alla sua successione, ma alla commune patria*”, que podemos traduzir por “a boa intenção de serem úteis não para si mesmos, mas para o bem público, não para seus próprios descendentes, mas para a pátria comum” (MAQUIAVEL *apud* GARIN, 2008, p. 498); e “Por outro lado, se dentre os que morreram naturalmente se encontra um malvado como Severo, isto se deve à sua grande coragem, e a uma felicidade inaudita – duas circunstâncias que poucas vezes se reúnem para beneficiar os homens” (MAQUIAVEL, 1994, p. 54).

¹²⁷ “É que os homens geralmente são ingratos, volúveis, simuladores, covardes e ambiciosos de dinheiro, e, enquanto lhes fizeres bem, todos estão contigo, oferecem-te sangue, bens, vida, filhos, como disse acima, desde que a necessidade esteja longe de ti. Mas, quando ela se avizinha, voltam-se para outra parte. E o príncipe, se confiou plenamente em palavras e não tomou outras precauções, está arruinado. [...] Vai tanta diferença entre o como se vive e o modo por que se deveria viver, que quem se preocupar com o que se deveria fazer em vez do eu se faz aprende antes a ruína própria, do que o modo de se preservar; e um homem que quiser fazer profissão de bondade é natural que se arruíne entre tantos que são maus” (MAQUIAVEL, 1973, p. 76, 69).

usado com cuidado, visto já importar algum tipo de juízo moral de valor, diante de algo que não seria opcional (GARIN, 2008, p. 493-4).

Por esses motivos, faz-se necessário que o indivíduo que se envolva nos assuntos terrenos tenha em mente os móveis da conduta humana, sob pena de falhar em sua atividade, já que nos assuntos temporais fica evidente o peso da maldade humana, bem como a necessidade de se operar, para superação desta, em um nível racional capaz de abstrair de um mundo das ideias que projeta repúblicas e cidades ilusórias, que em sua maioria jamais chegaram a existir, para se instalar no domínio dos fatos, onde a necessidade humana, manifesta em sua maldade, mostra sua verdadeira face¹²⁸ (MAQUIAVEL, 1994, p. 29).

Ocorre que com essa linha de raciocínio, de um realismo exacerbado, podemos sentir alguns problemas com relação aos motivos da ação política e da relação dessa com a *virtù* e a fortuna. Pois, com relação à ação política, e nos deteremos mais detalhadamente neste ponto adiante, devemos lidar com uma oposição de forças que supera as razões, em comprometimento, no nosso entendimento, do que deveria ser estabelecido como uma meta para a política, já que o poder, ou a força, aliada à astúcia sempre deverão prevalecer, sem que possamos exercer uma avaliação valorativa sobre seus resultados; assim a *virtù* pode ser entendida como uma mera força intelectual de adaptação às circunstâncias, que se apresentam nos acasos da fortuna, não para serem superados, mas driblados por uma força adaptativa diante dos fatos, que transcende qualquer curso de ação¹²⁹.

Esse debate nos coloca diretamente diante do tema da ação política, e conseqüentemente diante da ação do particular. A preocupação de Maquiavel é direcionada ao agir do governante¹³⁰, de maneira evidente, com ponto de partida,

¹²⁸ “Como demonstram todos os que escreveram sobre política, bem como numerosos exemplos históricos, é necessário que quem estabelece a forma de um Estado, e promulga suas leis, parta do princípio de que todos os homens são maus, estando dispostos a agir com perversidade sempre que haja ocasião. Se essa malvez se oculta durante um certo tempo, isso se deve a alguma causa desconhecida, que a experiência ainda não desvelou; mas o tempo – justamente conhecido como o pai da verdade – vai manifestá-la” (MAQUIAVEL, 1994, p. 29).

¹²⁹ Vejamos as palavras do próprio Maquiavel (1973, p. 69, 80): “Assim, é necessário a um príncipe, para se manter, que aprenda a poder ser mau e que se valha ou deixe de valer-se disso segundo a necessidade [...] Se os homens fossem todos bons, este preceito seria mau. Mas dado que são pérfidos e que não a observariam a teu respeito, também não és obrigado a cumpri-la para com eles.”

¹³⁰ Por todos os trechos: “Resta examinar agora como deve um príncipe comportar-se com os seus súditos e seus amigos. Como sei que muita gente já escreveu a respeito desta matéria, duvido que

com relação a este, de uma separação entre um agir ético e um agir político, guiado pela necessidade.

Entendemos que a separação entre os domínios da ética e da política não deve ser notada como um traço de originalidade do pensador florentino. Tal especialização da matéria se deve, em primeiro lugar, à genialidade de Aristóteles (1984, p. 3831-33, 4348-52)¹³¹, que em seus escritos sobre os temas, trata de diferenciar a matéria no tocante a um agir ético do homem e um agir político do cidadão, que por sua vez possui ligação com a atividade ética, pautada nas virtudes e na busca da justiça, mas possui uma diferenciação sutil daquela, visto trabalhar numa esfera que conta com variações fáticas em seu espaço de trabalho, já que as formas de cidade, de comunidades políticas, variam, o que nos levaria a pensar em uma ação que poderia ser boa, com relação ao homem privado, e má, com relação ao cidadão na comunidade política.

No pensamento aristotélico, entretanto, reparamos que o agir político, ainda que diferenciado do agir particular, possui uma relação estreita com a virtude, de modo não tão desenvolvido pelo autor. Como nossa atenção aqui se volta para Maquiavel, não iremos fazer grandes digressões com o assunto. Nosso objetivo é pontuar, como atenta Bignotto (2003, p. 19), que uma leitura não tão consciente dessa sutil separação parece ter sido realizada pelos autores da literatura dos espelhos, anteriores a Maquiavel, no sentido de aproximar o agir político, com ênfase no governante, do ideal de virtude particular, acrescentada a devida cristianização decorrente da recepção da filosofia aristotélica na Idade Média, para que os príncipes fossem referência da ação virtuosa, dos homens bons, como requisito para cumprir seus papéis com diligência.

O raciocínio de Maquiavel, em nossa leitura, apresenta uma consciência dessa separação, entre ética e política. Mas não em um sentido radical, em negar completamente a importância das virtudes éticas para a conduta do príncipe. Ele busca constantemente um ideal ético atenuado, que busca um meio termo entre

não seja considerado presunçoso propondo-me examiná-la também, tanto mais quanto, ao tratar deste assunto, não me afastarei grandemente dos princípios estabelecidos pelos outros. [...] Deixando de parte, pois, as coisas ignoradas relativamente aos príncipes e falando a respeito das que são reais, digo que todos os homens, máxime os príncipes, por estarem mais no alto, se fazem notar através das qualidades que lhes acarretam reprovação ou louvor” (MAQUIAVEL, 1973, p. 69).

¹³¹ Ética à Nicômaco, V, 2, 1130b; e Política, III, 4, respectivamente.

extremos, de maneira que pode lembrar a tradição aristotélica da ética das virtudes, entretanto, soma-se a esse posicionamento uma importante recomendação prática de observação dos eventos em curso, para, de modo a não se prender em idealismos sobre a virtude, saber dosar as ações, para que sejam apropriadas ao caso concreto, seja esse uso pautado em uma ação considerada boa ou má.

De fato, a preocupação dele está completamente voltada para um aspecto pragmático do agir. Pouco importa se o indivíduo, em sua disposição de caráter de fato pensa dessa forma, desde que alcance seus objetivos. Isso se aplica a todos, mas primordialmente à conduta do príncipe, que está exposto em suas ações. Implica a todos, pois em geral os indivíduos estão vinculados à luta pela sobrevivência, para prover suas necessidades, diante de um mundo repleto de pessoas más; mas principalmente o príncipe, por estar exposto diante de uma multidão de súditos, que dependem de si como modelo cívico, e em constante teste por questões difíceis, próprias do governo, que não se apresentam aos particulares.

Em Maquiavel (1973, p. 79-81) observamos, por assim dizer, um esvaziamento do peso das questões éticas na análise do discurso político. No capítulo XVIII de *O Príncipe*, o autor fala sobre a forma apropriada dos governantes guardarem a fé e sua principal recomendação é que estes sejam bem sucedidos, ao fim, no seu ofício político, mesmo que para isso precisem recorrer a ações ruins, isto é, que estejam contra os princípios estipulados pela caridade cristã, embora seja prudente manter uma aparência de ser fiel aos preceitos da fé, o que desconsidera completamente a importância da consciência no agir virtuoso convencional. A *virtù*, neste caso, está em ser habilidoso, como a raposa usada por exemplo de animal a ser imitado, em dissimular ânimos e comprometimentos em torno de determinadas causas, como a paz e a fé, consagradas no discurso político do rei Fernando, da Espanha, mas afastadas por inteiro de seu agir¹³².

Mas como, surge a questão, podemos, a partir do pensamento político de Maquiavel, pensar o direito, mais ainda, não estaríamos, incontornavelmente,

¹³² “É necessário, por isso, que possua ânimo disposto a voltar-se para a direção que as variações da sorte o impelirem, e, como disse mais acima, não partir do bem, mas, podendo, saber entrar para o mal, se a isso estiver obrigado. [...] Nas ações de todos os homens, máxime dos príncipes, onde não há tribunal para que recorrer, o que importa é o êxito bom ou mau. [...] Um príncipe de nossos tempos [referência a Fernando], cujo nome não convém declarar, prega incessantemente a paz e a fé, sendo, no entanto, inimigo acérrimo de uma e de outra. E qualquer delas, se ele efetivamente a observasse, ter-lhe-ia arrebatado, mais de uma vez, a reputação ou o Estado” (MAQUIAVEL, 1973, p. 80-1).

limitados a pensa-lo a partir de uma assunção de caráter instrumental da lei positiva, distante de qualquer consideração de caráter ético-normativo? Surge a necessidade, agora com o terreno preparado, para falarmos sobre a razão de Estado.

2.2.3 Razão de Estado como modelo constitutivo de direitos: primeiros comentários

O tema da razão de Estado no pensamento de Maquiavel pode ser considerado como espécie de um debate mais amplo, a saber, o aspecto moderno, ou não, da obra do florentino, por meio da discussão do uso feito por este do conceito de Estado. A polêmica entre os comentadores é ampla, existindo vários posicionamentos dos quais destacamos três: aquele que vincula Maquiavel como precursor da doutrina da razão de Estado, que nos interessa; o que entende que o conceito de Estado é utilizado em sua acepção moderna pelo autor; e a posição que defende um uso não moderno do conceito de Estado pelo florentino¹³³.

De nossa parte, aceitamos o entendimento de Ames (2012, p. 297-8) de que não existe um uso conceitual constante relacionado ao termo Estado nos escritos de Maquiavel. Que, como indica Pancera (2006, p. 66), provavelmente está relacionado com o período de mudança paradigmática nas relações públicas em que o autor está inserido, com a ausência de um vocabulário estabelecido, dotado de significado teórico (científico) unívoco, fazendo-nos interpretar o uso inconstante do termo como um sinal de consciência de Maquiavel do cenário de transformação política em que estava inserido.

A defesa de um uso não moderno do conceito de Estado é predominante. Embora a discussão de Maquiavel sobre o poder e a política lide com temas tipicamente modernos, não seria possível afirmar que o autor trabalha com o aparato conceitual da modernidade em si¹³⁴, mas que indica referenciais diferentes para o uso do termo, tais como, conceito geográfico, grupo de famílias reunidas, uma forma de governo, dentre outros (AMES, 2012, p. 300-2).

¹³³ Sobre a discussão apresentada Cf. Ames (2012).

¹³⁴ Um conceito, para nós operacional, do uso moderno de Estado pode ser encontrado em Ercole (*apud* AMES, 2012, p. 296): [Estado é] “a entidade coletiva soberana resultante do ordenamento jurídico de um povo num território sob um poder comum e que permanece idêntico a si mesmo através da sucessão e a mudança dos indivíduos, dos órgãos e das formas constitucionais”.

Já os autores que entendem o uso do conceito de Estado, feito por Maquiavel, como aproximado ao uso moderno, tendem a se referir ao uso com parcimônia, no intuito de encontrar na obra do florentino os elementos próprios da acepção moderna, quais sejam, a relação de um povo com o território, a devida separação entre um poder público da vida privada dos cidadãos, ou súditos, a separação entre os súditos enquanto pessoas individuais e constituintes de uma totalidade de povo sobre esse território, a referência a um conceito próximo ao de soberania (AMES, 2012, p. 300-18).

Com relação aos autores entenderem Maquiavel como precursor da doutrina da razão de Estado, temos Meinecke (1959, p. 31) em fortes afirmações sobre o aspecto pagão do autor florentino, ao negar os valores cristãos em torno de uma ética e de um primado de excelência moral política, para tratar, mesmo sem utilizar expressamente o termo, dos elementos centrais do que hoje consideramos como razão de Estado.

Ames (2012, p. 299-300) chama atenção para algumas especificidades conceituais que devem ser levadas em conta neste caso, quais sejam, de que mesmo que Maquiavel tenha de fato se aproximado do que poderíamos chamar de um espírito da doutrina da razão de Estado, seria complicado tratá-lo como precursor desta, sem um cuidado mais forte em torno da recepção de suas ideias pelos autores posteriores, o que demandaria um trabalho em parte genealógico das ideias apresentadas por florentino, em vista a mapear sua influência real sob o nascimento da doutrina moderna.

Precisamos aqui, entretanto, chamar atenção para um direcionamento de nosso estudo. Conscientes de que a apreensão da razão de Estado em Maquiavel pode ser levada a termo por meio de um estudo do conceito de Estado e seus usos, nosso objetivo aqui é outro, mais voltado para uma compreensão política e filosófica do termo, em sua importância para o pensamento jurídico, razão pela qual nos afastaremos dos meandros da teoria do Estado, sem com isso deixar de proporcionar ao leitor uma visão, ainda que geral, sobre o debate existente nessa área.

Dentro da direção que seguimos, estamos mais atentos às mudanças presentes no pensamento político da época, e o que podemos observar em

Maquiavel a respeito destas. Primeiro, fica evidente que na Itália presenciamos um movimento de transição das formas de governo das cidades livres, as repúblicas, para o regime dos principados. Segundo, podemos observar em Maquiavel, de maneira muito forte a presença e o conflito desses dois modelos, mesmo havendo grande debate em torno da posição do autor sobre tais questões. E terceiro, a linguagem política também passa por um momento de transformação, visto que a recuperação do ideal republicano clássico, pelo movimento renascentista, recebe também uma linguagem filosófica da vida civil, que se transforma em uma linguagem de razão de estado, com a transição definitiva dos modelos de governo.

Hullung (1983, p. 60-8) trata dessa mudança de perspectiva no pensamento de Maquiavel, ao apontar o modo como o autor busca espelho no antigo modelo romano de república, em contraste com os problemas enfrentados por sua Florença, da república de 1494, de Savonarola. Por um lado existe o apelo ao passado, que tanto admira o modelo republicano, como possível de ser mais duradouro e de manter um maior número de sucessões vantajosas no governo da cidade, conforme relembramos nos modelos aristotélicos de cidade anteriormente, quanto valoriza o aspecto bélico, capaz de promover o interesse de dominação e conquista, sem esquecer da proteção, por bem; e por outro, uma reprimenda ao presente, numa cidade, Florença, incapaz, por diversas causas, de alcançar seja uma, seja outra glória, pois tanto fracassa em manter um governo nos moldes republicanos, com o retorno dos Médicis ao poder, quanto falha em se proteger, pela ausência de uma força militar apropriada nos seus primeiros anos, como atesta Viroli (2002, p. 99-109).

Viroli (1992, p. 238-40), aliás, nos chama atenção para o conteúdo ensinado n' *O Príncipe*, quanto ao modo de proceder do governante, tratando de um Maquiavel que exorta o governante, ao que tudo indica de um lugar distante de um ponto de partida republicano, para tomar decisões que sejam válidas e úteis para a manutenção e conservação do poder estatal, decisões estas que estão além de um crivo de justiça ou virtude, no sentido cristão do termo, pois exigem que o governante aja de acordo com o que é demandado pela necessidade e pela *virtù*, para resistir aos desígnios da fortuna, ou do acaso.

Um ideal ético ou moral é inexistente, ou deveras fraco. Como Strauss (1958, p. 15-54) chega a afirmar, estamos, de fato, diante de um pensamento imoral, que desconsidera o todo dos valores e virtudes cristãs tradicionais, em função de um expediente maligno de conduta, capaz de guiar os governantes de acordo com princípios pagãos de busca de poder, que retiram importância do pensamento em um bem comum. O que teríamos, aponta o autor, em Maquiavel, não seria um discurso republicano em momento algum, mas um discurso de tirania nos seus principais escritos políticos, voltado para um governo de príncipes, mudando apenas o interlocutor conversacional, no caso do *Príncipe*, o governante Médici de Florença, no caso dos *Discursos*, um público mais aberto, de possíveis governantes futuros.

A verdade é que o ideal ético ou moral é inexistente, ou fraco, porque não temos um parâmetro de comparação a ser seguido, já que Maquiavel não se dispõe a pensar de acordo com a régua de comportamento da virtude cristã. O que nos leva a considerar com cuidado as pesadas afirmações de Strauss, pois mesmo demonstrando genialidade na leitura de Maquiavel, como de tantos outros autores em sua produção acadêmica, mostra maior gênio ainda para imprimir opiniões pessoais, carregadas de um peso ideológico acentuado acima da média de seus resultados.

Skinner (2004, p. 160-9), por exemplo, defende um interessante ponto de vista sobre a questão do Maquiavel republicano ou tirânico. Coloca-se entre aqueles que encontram um apelo republicano em Maquiavel, dos ideais clássicos, e mais que isso, classifica o florentino como um neo-romano, isto é, nem ligado à tradição aristotélica do pensamento político, tampouco inserido no liberalismo individualista que lhe sucederia. Como neo-romano, Skinner apresenta um Maquiavel distante das virtudes e de seu convencimento íntimo das boas ações, mas também distante do animal egoísta hobbesiano. O indivíduo, então, apresenta-se como guiado pelas suas necessidades mais básicas, pelas quais precisa lutar e que leva mais vantagem nesta luta em um cenário em que as liberdades individuais e a participação no governo da comunidade política estão respeitadas, como no modelo republicano.

O referencial de ação, portanto, se estende do príncipe, para todos os cidadãos, que passam a lutar pelo atendimento de suas necessidades, que passam

a ser o referencial da ação, que em última análise se volta para o próprio homem. A forma de luta pelo atendimento dessas necessidades, em uma comunidade política minimamente duradoura, precisa de um espaço propício, que Maquiavel, de acordo com Adeverse (2007, p. 37-49), encontra no modelo republicano, pensado por meio da teoria dos humores.

Winter (2011, p. 44-5) centra a teoria dos humores pelo desejo humano e a luta por satisfação deste, que lemos como próximo ao elemento da necessidade, que é constitutivo para a natureza humana no pensamento do florentino. A luta por esses desejos, dentro dos diversos grupos sociais que fazem parte da sociedade, forma um ideal em torno da liberdade, que se fortalece e é mantida por essa luta constante, capaz de coincidir com uma aparência de discórdia nas manifestações dos grupos, especialmente se divididos entre governantes e governados, mas que é essencial para um espaço de lutas saudáveis.

Assim, temos de um lado um modelo de luta por direitos, que cremos não contar com uma noção moderna de direitos subjetivos, tampouco com sua linguagem, mas que faz do espaço público de discussão seu ponto de encontro. O que não afasta o aspecto racional em Maquiavel da possibilidade da indisponibilidade dessa realidade, como no caso de um principado, que concentre os poderes na figura do governante.

O que prevalece, portanto, para além das preferências pessoais do autor por um modelo republicano ou despótico, é a necessidade de se aplicar um ideal de racionalidade prática, capaz de atuar diretamente na manutenção do governo, mesmo que para isso precise suprimir direitos ou agir por meios escusos, com relação a uma moral convencional. A razão de estado, desse modo, surge como o meio constitutivo dos direitos dos indivíduos, que se afasta de um dualismo entre bem e mal, éticos, quando, de fato, tais entendimento parece reducionista ou desnecessário para a compreensão das questões apresentadas.

2.3 Razão de Estado e Filosofia Política: a contribuição de Thomas Hobbes

2.3.1 Ética, política e ciência: comentários sobre o programa de Hobbes

Nossa trajetória com o pensamento de Thomas Hobbes começa com sua pretensão no tocante a filosofia política ou a ciência política. Sua leitura deve partir do princípio de que o autor a considerava possível e necessária. Para isso sua

concepção cataloga numa espécie de história das ideias, o que temos como uma tradição da filosofia política clássica, herdada dos gregos, a qual este procura diferenciar-se ou mesmo contrapor-se. Os representantes dessa tradição, tais como Platão, Aristóteles, Sêneca e Plutarco aderem a ideia de que existe uma ordem política vinculada à natureza, na qual justiça e prazer não estão relacionados necessariamente, mas que é preferível por fazer referência para uma ordenação que está além das convenções dos homens e alinhada a uma concepção natural do melhor caminho (HOBBS, 1993, p. 7-15, 157-8).

Strauss (2014, p. 202-4) comenta que a leitura de Hobbes desses autores, desta tradição política, caminha na direção de enquadrá-los em uma concepção idealista da política, que possuiria como falha essencial o fato de pressupor os indivíduos enquanto animais políticos, isto é, animais políticos e sociais por natureza.

Diferente, portanto, da proposta do próprio Hobbes (2015, p. 55) em classificá-los como não dotados originalmente da qualidade política, mas ligados a uma dimensão de espírito muito próxima de suas próprias necessidades e desejos pessoais, na qual não teríamos uma ordem superior a ser explorada, mas uma sucessão de desejos em movimento que gerariam ações e efeitos no mundo por meio de seus portadores.

Frateschi (2008, p. 28-9) argumenta neste ponto que o principal argumento de Hobbes para substituir a ideia tradicional do *zoon politikon*, aceita pela autoridade de Aristóteles, está em pensar, sim, a solidão como inimiga do homem, mas conhecer nos agrupamentos decorrentes da necessidade a qualidade de reuniões de indivíduos que buscam o benefício próprio, o que está muito longe, dessa forma, das sociedades civis, que necessitam para sua constituição do estabelecimentos de alianças capazes de gerar poderes políticos capazes de criar obrigações mútuas.

O que se enquadra perfeitamente na concepção de ciência de Hobbes, conforme destaca Sorell (2011, p. 68-70), que parte do pressuposto mecanicista de que tudo que existe, para ser explicado por meio de uma abordagem científica necessariamente estaria ligado a um corpo e a uma localização espacial. Na qual, por claro, o autor não rejeita a existência de conhecimentos para além desses requisitos, apenas desqualifica-os como não científicos ou não filosóficos, porém

que podem ser valiosos em alguma medida para a ciência nos casos em que suscitarem discussões de cunho científico de maneira apropriada, como no caso da história.

De fato, no *De Cive*, Hobbes (1993, p. 50-2) deixa evidente sua rejeição do axioma básico da filosofia política da tradição clássica, ao rejeitar a ideia do animal político, visto que, segundo ele, se fosse verdadeira, tal afirmação tornaria desnecessário o desenvolvimento de posteriores questões de interesse político, pois estaria seguro o acordo dos indivíduos em torno da benesse mútua, desde que concordassem uns com os outros com relação a algumas convenções fundamentais. Entretanto, o autor afirma que essa concepção surge de uma ideia equivocada ou superficial da natureza humana, que ignora o fato de que as associações humanas em torno de um corpo político, tal como as cidades, se dá unicamente por conta dos desejos individuais, que se originam no corpo e na vontade, para satisfação e alcance daquilo considerado bom por cada um.

Por essas considerações Strauss (2014, p. 204-5) atribui a Hobbes a introdução no pensamento político do que qualifica e define como hedonismo político, que surge, em sua leitura, juntamente com um outro pensamento, o do ateísmo político, embora não dedique muito espaço a uma definição mais precisa dos termos utilizados no texto citado, o que não nos impede de realizar uma leitura no sentido de atribuir a Hobbes, por meio de sua visão metodológica ligada a um materialismo, de abordagem mecanicista, o início de uma tradição política voltada para a existência hodierna e carnal dos indivíduos, distante, portanto, de uma referência transcendente, tal como presente nos autores que o antecedem em sua maioria.

A visão de Hobbes, podemos entender, está ligada ao mundo material e deste retira suas conclusões científicas, dos conhecimentos que podem ser obtidos por meio do movimento dos corpos e sua observação correta, o que acaba por favorecer a concepção mecanicista de entendimento contra uma noção teleológica ou finalística, que estaria ligada a uma falta de entendimento, uma verdadeira ignorância das causas dos movimentos da natureza e da sociedade, que levaria aos conselhos por autoridade, provindos de indivíduos sem base racional alguma para

estabelecer as finalidades e causas precisas dos eventos do mundo (HOBBS, 1993, p. 276-7; 2015, p. 97-8).

Sorell (2011, p. 70) comenta ainda sobre a visão marcadamente cientificista de Hobbes, de que as principais coisas boas que temos disponíveis, bem como os meios para evitar as ruínas, inclusive as temidas guerra civil e a dissolução dos Estados podem e devem ser creditadas às ciências. Isso com o intuito evidente de defender a primazia do método científico para exame da realidade e valorizar seus aspectos benéficos.

Isto implica pensar, como bem o percebe Strauss (2014, p. 208-10), que a valorização do conhecimento científico, embora acompanhada do reconhecimento da existência de outras formas de conhecimento, amparada pela visão cientificista, confere um peso de verdade maior àqueles conhecimentos obtidos por meio do método científico, e este, da maneira que constituído por Hobbes, implica uma valorização de sentido materialista, que deposita na relação entre corpo, espaço e movimento o receptáculo da verdade que pode ser obtida e portadora de confiabilidade.

No *De Cive*, ao tratar da distinção entre fé, ciência e opinião, Hobbes (1993, p. 265) argumenta no sentido da diferenciação por meio da valorização pela ciência do uso terminológico de definições adequadas para o entendimento da realidade, por meio das quais pode produzir conhecimentos confiáveis de acordo com seus padrões de aceitação de proposições ou enunciados após o devido exame destes, em contraponto a fé, que aceita seus enunciados e proposições sem a aplicação deste filtro de exames, num caso de confiança descompromissada com testes de verificação.

O que certamente não indica que tenhamos em Hobbes uma concepção de ciência unívoca. A comparação entre os textos do *De Corpore* e do *Leviatã*, como atesta Sorell (2011, p. 70-4), sobre o conteúdo e a organização das ciências demonstra uma série de problemas. A explicação presente no *Leviatã*, por exemplo, designa uma análise bastante simples do esquema das ciências em que Hobbes (2015, p. 81-2) argumenta pela existência de conhecimentos de fato, registrados nos livros de história, e conhecimentos de consequências, registrados nos livros de ciência, seguidos de uma tabela cujo escopo seria indicar os assuntos presentes nos

livros de ciência ou filosofia, não fossem os lapsos de campos inteiros sendo excluídos de consideração, como por exemplo, a medicina. Em contraposição ao esquema muito mais sofisticado do *De Corpore*, em que temos uma organização das ciências como conhecimentos dos efeitos, decorrente de um conhecimento das causas, ambos servidos de um raciocínio apropriado para garantir o bom funcionamento de seus resultados com amplo leque de exclusões de ramos do conhecimento do então definido conhecimento científico, ficando de fora saberes como teologia, astrologia e história.

Em nossa leitura, tais indicações de ciência resumem de maneira conveniente o que chamaremos de um ideal moderno de cientificidade, isto é, a noção de que por meio do pensamento científico pode haver uma cisão entre o homem e a natureza, que se torna apropriável pela correta aplicação do método científico. E neste ponto, concordamos inteiramente com o diagnóstico de Strauss (2014, p. 210-12), embora sem fazer coro ao escândalo com que recebe tal perspectiva, de que por meio da apropriação que Hobbes faz dos pressupostos de seu método científico, temos a possibilidade de pensar constructos teóricos capazes de gerar sentido para a realidade, por meio de seu aspecto criador de sentido, com confiança na razão mecanicista, nas chamadas ilhas de sentido, que se posicionam diante da imensidão do universo, que inexoravelmente permanece como um enigma, porém que já não mais precisa ser solucionado para que nos apropriemos do mundo.

Resta observar a divisão, dentro dos esquemas da ciência, proposta por Hobbes, no tocante à ética e a política. A leitura inicial do *Leviatã* revela uma grande distância entre as duas disciplinas, sendo a ética apresentada como decorrente do ramo da filosofia natural, diretamente associada às paixões dos homens; enquanto a política está ligada aos acidentes dos corpos políticos com relação direta à instituição dos Estados e suas consequências tanto para os direitos do soberano, como dos súditos (HOBBS, 2015, p. 82).

Tuck (2011, p. 219-21) aponta-nos a relevância desta distância teórica em que a filosofia política, diferente da ética, lida diretamente com os corpos artificiais, portanto, afastada de uma ciência propriamente o homem, como a ética, a retórica e, inclusive, a lógica. A consequência dessa separação seria relegar a ética o estudo

dos movimentos relacionados aos apetites e paixões humanas, juntamente com suas causas e efeitos; enquanto a política restaria encarregada dos estudos relacionados aos movimentos dos corpos políticos, isto é, das considerações dos homens sobre a psicologia uns dos outros e dos conflitos políticos decorrentes desta. De modo que temas como justiça e virtudes seriam do domínio da política, enquanto a ética trataria das paixões e costumes dos indivíduos.

Skinner (1999, p. 398-9) indica que a metodologia empreendida por Hobbes está fixada em basicamente três passos a serem seguidos, para garantir o ideal de cientificidade desejado para as ciências, incluídas ética e política. O primeiro, consiste em observar as definições dos objetos que pretendemos estudar e examinar, de modo que tenhamos um vocabulário comum, consensual e prático a ser utilizado; para em sequência darmos o segundo passo, que se trata da junção das definições previamente estabelecidas em proposições dotadas de sentido e de verdade, em que verdade é entendida como o mesmo que uma proposição verdadeira; para, por fim, chegar ao último passo, que ocorre ao conectar as proposições estabelecidas de modo a produzir enunciados conclusivos.

Por esse caminho, Skinner (1999, p. 402-3) aponta que a iniciativa de Hobbes está em negar um estatuto de produção legítima de conhecimento a discussões dialógicas, de cunho retórico, provenientes e alimentadas em seu tempo pela tradição humanista renascentista. Com o objetivo de que, mesmo nas questões morais e políticas, o método científico, pautado no movimento e nos passos descritos no parágrafo anterior, seja válido e apto a produzir conhecimentos confiáveis.

De modo que Hobbes, como apontado por Frateschi (2008, p. 128), se afasta, no tocante a um pensamento das virtudes, por exemplo, daquilo tradicionalmente e com uma boa dose de aristotelismo estabelecido e aceito para análise das práticas sociais e humanas de modo geral, inserindo nestes termos a análise científica. A boa decisão, para Hobbes, se dará segundo os critérios de escolha racional, para atender os interesses do indivíduo distante daquilo que propõe Aristóteles que designa o sumo bem como alvo, para se atingir a felicidade por meio da *polis*.

Temos, então, uma substituição das virtudes morais por virtudes políticas, que desde Maquiavel impõem um desafio realista a ser cumprido pelos estudiosos da política. Desafio este, aceito e cumprido por Hobbes ao estabelecer a solução para os problemas de deliberação nesse cenário hostil por meio da dedução científica rigorosa da lei natural, por sua vez esvaziada de qualquer referências naturalísticas aos moldes escolásticos, com o objetivo de protegê-la de eventuais ataques céticos decorrentes de sua origem consensual (STRAUSS, 2014, p. 217).

2.3.2 Hobbes e a razão de Estado

A ligação de Hobbes, num sentido mais histórico e direto com a doutrina da razão de Estado é demonstrada por Malcolm (2007, p. 92-123) num valioso e recente breve tratado sobre o tema, chamado *Altera secretissima instructio*, cuja tradução do latim para o inglês é atribuída ao próprio Hobbes, no período da Guerra dos Trinta Anos¹³⁵, apresentado em uma edição com ensaios introdutórios sobre o texto e seu tradutor, dentre os quais um que remete diretamente ao tema de nosso interesse.

Fica evidente, da biografia de Hobbes, que este possuiu contato com os grandes autores italianos da razão de Estado, por conta de sua viagem para Veneza acompanhando o jovem senhor Cavendish, do qual era tutor. Uma prova material dessa afirmação se dá pela literatura presente no catálogo da biblioteca de Hardwick, a qual Hobbes tinha pleno acesso, conforme informado por Malcolm (2007, p. 109), que incluía, dentre outros nomes, João Botero, numa coleção de seus trabalhos, e cópia dos *Discursos*, de Maquiavel.

Malcolm (2007, p. 114-123) apresenta uma série de aproximações nos escritos políticos de Hobbes com a doutrina da razão de Estado, que mesmo apresentadas de maneira indireta podem ser sentidas em sua força. Vejamos os pontos destacados pelo autor.

O primeiro ponto se trata da asserção de que os indivíduos estão sempre em busca do que entendem ser seus interesses pessoais. Com isso entra em jogo um conflito latente entre as paixões individuais e a razão, em seu uso apropriado para designar qual a rota de ação mais apropriada para o convívio público. A teoria

¹³⁵ O evento histórico designado por Guerra dos Trinta Anos faz referência ao período entre as décadas de 1620 e 1640, marcados por intensos conflitos entre católicos e protestantes, que se deram por toda a Europa.

política de Hobbes procura resolver essa falha, que em suas consequências negativas acaba por dificultar a convivência adequada nos padrões do interesse público, porém resolvida, e a aposta de Hobbes está no modelo monárquico de governo, possibilita a harmonia do corpo político, pelos interesses privados sintetizados na figura do governante soberano.

Na sequência, temos um ponto importante no que concerne à opinião pública. Hobbes estabelece que a base de um governo está depositada na opinião dos súditos sobre o governante muito mais do que em poderes militares, o que torna vital o cuidado com as doutrinas e teorias difundidas entre a população, que devem ser observadas para sempre estar em harmonia com os propósitos do governo, pois a opinião e os pensamentos são entendidos como pretéritos às ações, por isso devem ser cuidados adequadamente.

No que toca o cuidado com as ações dos súditos, especificamente, temos um tratamento menos detalhado do que nos escritores tradicionais da razão de Estado, tal como vimos em Maquiavel, entretanto existem recomendações sobre o uso da inteligência para vigilância de possíveis forças hostis, dentro e fora dos domínios do governante, bem como da importância em manter um grupo de conselheiros experimentados nos assuntos do Estado para melhor tomada de decisões.

As aproximações seguem e são frequentes, mas é imperioso notar que o uso feito por Hobbes dos elementos presentes na razão de Estado possuem uma apropriação diferente, que se reflete em seu próprio estilo de apresentação dos assuntos. A escolha por ignorar grandes exemplos da história, como de Roma, o afasta do ideal de estilo que encontramos em Maquiavel, por exemplificar uma rejeição do que poderíamos chamar de uma prudência política. Essa escolha, todavia, está pautada em uma escolha maior, que é oferecer um modelo de ciência política com a qual as escolhas, em torno da bandeira central da segurança dos cidadãos, podem ser tomadas de maneira apropriada, sem o perigo de que com toda a experiência e prudência obtidas por meio da história tenhamos situações em que os encarregados de tomar decisões simplesmente se rendam aos seus próprios desígnios sem as condições racionais adequadas para fazer a escolha adequada.

O que temos, de fato, é um pensamento que vai além da arte de governo proposta na razão de Estado, mas que se apropria dos seus elementos para substituí-la, juntamente com sua prudência, por uma ciência do governo, que mais do que preservá-lo, demonstra que este é necessário para a vida do corpo político. O que não significa que as referências pragmáticas e de aspectos éticos duvidosos que tornam famosos ou famigerados os posicionamentos da razão de Estado sejam ignorados ou considerados irrelevantes. A dissimulação, a demagogia, as práticas secretas são, por bem, aceitas na doutrina política hobbesiana, com o fito de manutenção da comunidade política, juntamente com a expectativa de com o pleno desenvolvimento das capacidades intelectuais dos cidadãos encontrarem seu fim, ainda que seja difícil conceber tal situação ideal.

2.4 Resultados preliminares: o contramodelo da razão de Estado

A partir do abordado sobre a razão de Estado nos escritos de Maquiavel e Hobbes, podemos indicar um entendimento geral aplicado para os fins da pesquisa, isto é, que atenda aos principais pontos de nossa análise.

Nesse interim, acreditamos poder indicar como ponto essencial a separação entre ética e política, no sentido de que podemos ter ações e um juízo qualitativo sobre estas em nossa vida privada, mas este juízo passa por um crivo diferenciado se exposto ao cenário político, em que, pelos moldes da razão de Estado, impera um raciocínio voltado tanto para a manutenção do governo por parte do príncipe, como em Maquiavel, quanto para o convencimento da necessidade do governo civil por parte do soberano, como em Hobbes.

Os efeitos dessa escolha se refletem nas escolhas realizadas pelo governo, que envolvem práticas que seriam consideradas espúrias se praticadas por um particular, mas que por se tratarem da manutenção do governo e da coletividade política, veem-se justificadas e incentivadas.

CAPÍTULO 3 – HUMANISMO LATINO COMO ALTERNATIVA TEÓRICA DE FUNDAMENTAÇÃO FILOSÓFICA DOS DIREITOS HUMANOS: AVALIAÇÃO DE MODELOS

3.1 Nota introdutória: direcionamentos de leitura do capítulo

Iniciamos nosso último capítulo com um objetivo muito certo, qual seja, avaliar comparativamente o modelo do humanismo latino, em Francisco de Vitória, com o modelo de razão de Estado, apresentado a partir de Maquiavel e Hobbes, no intuito de verificar a viabilidade do primeiro enquanto fundamentação filosófica para os direitos humanos.

Essa tarefa, entretanto, conta com alguns pressupostos a serem explicitados, isto é, alguns pontos precisam ser tratados em maiores detalhes para que o sentido de avaliação do humanismo latino de Vitória não saia prejudicado.

Por isso, precisamos de início responder algumas questões de base para o capítulo, e para todo o trabalho. A primeira diz respeito ao sentido de falar de uma fundamentação filosófica dos direitos humanos e o que, exatamente, queremos dizer com isso. A segunda trata de como entender o humanismo latino enquanto fundamento, isto é, sua relação com a discussão contemporânea em torno dos fundamentos filosóficos dos direitos humanos. A terceira envolve uma apresentação de trabalho para o que entendemos por direitos humanos, para poder falar de sua fundamentação.

Esses pontos são necessários para que, por fim, possamos prestar uma avaliação satisfatória sobre o humanismo latino em Vitória como proposta de fundamentação alternativa para os direitos humanos.

3.2 Sobre a fundamentação filosófica dos direitos humanos: e a proposta de pensar o humanismo latino em Vitória como alternativa

3.2.1 Comentários iniciais

O exame bibliográfico dos textos acadêmicos produzidos em torno da filosofia dos direitos humanos, ou de sua fundamentação filosófica, não tarda em demonstrar uma unicidade direcional quanto aos autores e períodos a serem considerados neste tipo de pesquisa.

Temos uma preferência de temática que gira em torno dos autores iluministas e seus sucessores, com ponto de partida na modernidade, para chegar até períodos mais próximos de nosso tempo historicamente. Emmanuel Kant figura como um grande nome neste ensejo, acompanhado de perto por vários outros, tais como Edmund Burke, Hegel, Marx, dentre outros, na realização do que poderíamos chamar de uma crítica filosófica sobre os direitos humanos, isto é, desde que apreendamos o termo crítica em um sentido de avaliar os fundamentos de possibilidades de conhecimento e realização de algo, em nosso caso, os direitos humanos.

Paralela a esta direção temática temos uma outra, que talvez pudéssemos entender mesmo como tangencial, que diz respeito ao entendimento da tradição dos direitos humanos como associada a do direito natural. Mais uma vez, o caminho aberto nos leva diretamente para o seio da modernidade e para a ideia nascente do direito natural moderno, contra o qual, por certo, poderíamos contrapor uma visão de direito natural clássico, da antiguidade grega, ou mesmo do direito natural escolástico, presente no medievo.

Estes dois pontos constituem a pedra de toque deste capítulo, pois nosso estudo pretende seguir um caminho mais sutil, que sem dúvida passa por ambos, mas que com estes não pode se confundir, pois nosso objetivo principal é apresentar o humanismo latino em Vitória como uma possibilidade de fundamentação filosófica dos direitos humanos e para isso precisamos nos situar dentro do debate existente, tanto para permitir o cumprimento dos nossos objetivos,

quanto para sinalizar nosso local dentro dessa realidade, já que como se depreende dos capítulos anteriores, nossa discussão está centrada em um autor fora do círculo iluminista, fora mesmo da modernidade, quanto ao seu período histórico, e o ponto de observação não está no direito natural, e sim em uma concepção ético-política apresentada pelo autor salmantino.

Para isso, aqui faz-se necessário explorar, de maneira breve, os dois pontos destacados na filosofia dos direitos humanos, quais sejam, crítica filosófica e direito natural, para sermos capazes de chegar a uma apresentação aceitável do que entendemos como essa concepção ético-política a ser avaliada em Vitória, em contraponto à razão de Estado.

3.2.2 A crítica filosófica dos direitos humanos em sua acepção convencional

Começemos, pois, pela parte da crítica filosófica. Bernard Bourgeois (2003, p. 11-2) fornece-nos valiosa contribuição neste sentido em seu *Filosofía y derechos del hombre*. Os questionamentos que o autor se propõe enfrentar marcam, basicamente, dois pontos na filosofia dos direitos humanos, quais sejam, seu conteúdo e seu local de realização. Sobre o conteúdo, podemos falar diretamente sobre conflitos na tentativa de uma apresentação objetiva de um catálogo de direitos, como se pudéssemos falar abstratamente dos direitos do homem, sem, contudo compreender o que entendemos por este “homem” ou humano tanto falado, em que surgem perguntas do tipo: do que se trata essa liberdade humana? Pode ela ser realizada na vida prática, tal como no cenário ideal de declarações de direito?

Outro questionamento surge do local de realização desses direitos, isto é, seriam os mesmos realizáveis em uma dimensão de espaço político estatal? Com uma função entre os aspectos sociais dos direitos na estrutura jurídica dos Estados, semelhante as democracias constitucionais contemporâneas; ou o melhor local seria na vida privada dos indivíduos, por meio de uma socialização completa da política? Tal como poderíamos perceber em uma proposta de cunho anárquico; ou, ainda, o local de realização não se daria em uma politização das questões sociais? Como pode se depreender de uma proposta de cunho socialista, que nos levaria a pensar se a realização dos direitos humanos não estaria para fora das estruturas estatais do modelo liberal (BOURGEOIS, 2013, p. 11-2).

Para responder essas perguntas, antes de abordar os autores consagrados pela tradição filosófica, Bourgeois (2013, p. 13-6) parte das posições de E. Bloch, de um lado, e L. Ferry e A. Renoult, de outro. Para Bloch, assim, o problema dos direitos humanos estaria em dosar o embate ideológico entre as correntes políticas decorrentes do direito natural moderno e sua valorização do direito à liberdade e das ideologias sociais revolucionárias, concentradas, por sua vez, nos direitos sociais e econômicos, quando a primeira se prende em amarras formalistas de uma liberdade que não pode ser plenamente realizada; e a segunda está mais próxima de uma valorização exacerbada da solidariedade entre os indivíduos, mas que tem dificuldade em conservar as liberdades pessoais nesse caminho, o que, para o autor, pode ser resolvido com uma proposta de humanização dos direitos humanos, por meio do que chama de socialismo democrático. Do outro lado, temos Ferry e Renoult, que se posicionam frente ao liberalismo, como o proposto por Hayek, que deixa de lado as necessidades sociais, em função de um dinamismo econômico, para assim, segundo aqueles, cair no historicismo por conta da afirmação meramente volitiva das liberdades individuais, diante das perspectivas socialistas e anarquistas, que, por rejeitar a afirmação por mera volição dos direitos individuais, vê-se impossibilitada de lidar com as dificuldades impostas pela história, no que a solução, para os referidos autores, restaria em um republicanismo que se diferencia do socialismo democrático de cunho humanista de Bloch, por aderir a uma perspectiva lexical, em que primeiro teríamos os direitos e liberdades individuais afirmados, para em seguida partirmos para os direitos sociais.

Dessa forma, chegamos a uma compreensão dos direitos humanos, pautada em duas correntes distintas do pensamento contemporâneo, que apontam em direções político-jurídicas virtualmente distintas, mas que partem de um referencial comum, visto que, como nota Bourgeois (2013, p. 14-7), Kant é o ponto de encontro tanto de Bloch, como de Ferry e Renoult, que mesmo em leituras distintas, são capazes de absorver a distinção kantiana entre liberdade e felicidade, junto com seus desdobramentos políticos, para no caso de Bloch, afirmar pelos princípios socialistas a frágil união entre liberdade e felicidade dos indivíduos; enquanto no de Ferry e Renoult a referência se volta para os conceitos de entendimento e razão, que juntos e respectivamente, proveriam as condições para pensar o

estabelecimento de regras determinadas e a articulação dessas regras com o dever histórico e indeterminável que desafiaria seu sentido.

Críticas à parte, no que toca as leituras de Bloch e Ferry e Renoult de Kant, bem como de sua apresentação por Bourgeois (2013, p. 16-7), fica evidente que as opções de fundamentações para a discussão atual em direitos humanos passam tanto pela afirmação das liberdades políticas decorrentes da filosofia revolucionária francesa, como pelo marco especulativo do idealismo alemão, pois para além da filosofia kantiana, apresentada como uma filosofia da liberdade, que subordina o teórico ao prático, temos a presença de Fichte, com sua versão de filosofia da liberdade, em sua derivação dedutiva do teórico a partir do prático, e, ainda, de Hegel, que busca integrar pela dialética o teórico no prático, mas que todas juntas refletem a tensão filosófica devenida da afirmação inicial revolucionária dos direitos do homem, aqui entendidos como próximos dos direitos humanos.

3.2.3 Direitos humanos e direito natural

O que nos leva a questionar a real proximidade entre os direitos naturais da modernidade dos direitos humanos contemporâneos. E para este ponto de nossa discussão, faremos uma apresentação sintética do trabalho de Francesco Viola (2013), *¿Los derechos humanos, son derechos naturales?* em que o autor se questiona sobre a possibilidade de identificação do conceito de direitos humanos com o de direitos naturais na acepção moderna do termo e fornece uma valiosa diferenciação de ambos.

Primeiramente temos a convergência de ambos os conceitos, no que se refere a sua necessidade por uma teoria de apoio para que possam ser aplicados. Isso significa que são necessárias, ao menos, três dimensões teóricas, para fundamentar cada uma dessas teorias, a saber, uma ético-jurídica, uma política e uma antropológica. Por claro, essas correntes terão conceitos próprios, pontos específicos de ligação e será necessário, para o intérprete interessado, apreciar as relações conceituais básicas de ligação de umas com as outras, para diferenciar ambas as teorias do direito.

Observemos algumas dessas dimensões em ação, ao observar alguns desenvolvimentos importantes da teoria do direito contemporânea que afetam diretamente os direitos humanos.

Primeiro, temos a contribuição do processo de humanização do mundo, que marca uma diferença ontológica entre o ente humano e as entidades da natureza, o que impõe consequências ético-jurídicas para as ações humanas, decorrentes da sociedade política. Presenciamos, pois, pelo humanismo, a abertura do direito, entendido como ordem objetiva social, para a subjetividade e individualidade, o que importa uma vultosa implicação antropológica, do indivíduo compreendido com poder para atuar, o que chega mesmo a defini-lo enquanto sujeito, como portador do domínio sobre si mesmo, sua liberdade e sua propriedade, entendida como extensão de seu poder para agir.

Segundo, temos que a diversidade do indivíduo, diante de objetos do mundo, se justifica por suas capacidades morais, o que o autor justifica ao afirmar que o sujeito passa a ser o fim e objeto de obrigações morais e, também, de que suas ações passam a implicar efeitos no mundo, que por sua vez serão objetos de direitos e obrigações e assim sucessivamente. Esse aspecto fala claramente de um aspecto normativo das relações humanas, que diverge, por claro, das relações entre objetos da natureza, que possuem suas próprias leis, e estas, seus próprios modos de ser.

Terceiro, temos o princípio formal da igualdade, que, embora formal, ratifique-se, possui o importante papel de viabilizar o diálogo entre as teorias jurídicas e as teorias da justiça. Isso, por que, as teorias do direito ocupam um papel relevante nas teorias da justiça, e a recíproca tende a ser verdadeira. Mas o ponto principal é que a justiça, no sentido de uma reciprocidade mínima, é essencial para que possamos pensar as relações sociopolíticas.

Passemos, agora, para aspectos mais específicos da diferenciação.

Do ponto de vista de seu surgimento e desenvolvimento, pode-se pontuar que os direitos naturais surgem das obras de filósofos, com a finalidade de estabelecer os fundamentos de existência e legitimidade da sociedade política e do Estado modernos, com lento processo de afirmação até sua consolidação prática na era das revoluções burguesas; já os direitos humanos surgem por meio de tratados internacionais, em decorrência dos horrores das Grandes Guerras do século XX, especialmente a Segunda, com afirmação lenta, por meio de diversos dispositivos legais de direito internacional.

Um ponto importante, do ponto de vista da filosofia política, é que o direito natural moderno se dá por meio de um contratualismo, que cria condições ideais para o surgimento da sociedade política, isto é, um produto formal, cujas hipóteses de manutenção figuram em um plano artificial, como, por exemplo, a noção de estado de natureza. O que leva a um entendimento moral das relações sociopolíticas, que está abstraído da história e da cultura.

O que os diferencia, em muito, dos direitos humanos, que estão, justamente, pautados em uma noção histórica condicionada, como reação a atrocidades específicas, que se volta para uma apologia cultural, pautada na promoção e no respeito da dignidade humana, que constitui a própria razão de existência dos direitos humanos. Esses direitos, referentes ao humano, são entendidos como uma forma de reconhecer e tratar o outro, e este outro, humano, não pode ser simplesmente contido em um ideal de essência ou natureza.

Diz-se que não pode ser contido em um ideal de natureza humana, pelo fato de que este conceito, conforme aplicado no direito natural moderno, contempla um indivíduo, que, mesmo dotado de subjetividade, encontra-se abstraído da realidade histórica, enclausurado na dimensão ideal, individualista, proporcionada pelo contrato social. Razão pela qual a chamada pessoa humana, presente nos direitos humanos, entra em contraponto com essa noção. E mesmo que o conceito de pessoa humana seja deveras amplo, alvo de diversas formulações e teorias diferentes, todas, possuem em comum o respeito sacral pela mesma. Portanto, a natureza, humana, desta, apresenta-se como uma característica, pois o indivíduo em sua singularidade e interdependência com relação aos demais, pode se afirmar, inclusive contra essa natureza, com base em sua liberdade de consciência.

Consideramos conveniente, aqui, mencionar a reflexão de Costas Douzinas (2009, p. 321-3), que em sua leitura da relação entre psicanálise e direitos humanos, afirma que temos a razão, em sua concepção iluminista, que funciona como pressuposto, por vezes não dito, posta em cheque. A crença fundante na razão, como capacidade humana para buscar e estabelecer mecanismo da atuação no mundo – que refletem um voluntarismo alienado da realidade, isto é, capaz de estabelecer por meio da vontade critérios transcendentais, que ignoram a realidade histórica na qual os indivíduos estão inseridos – é atingida pela suspeita, advinda da

constatação do inconsciente, como veículo do desejo e da manifestação da subjetividade individual.

Com isso, temos uma indicação, bastante precisa, de que um dos problemas referentes ao discurso dos direitos humanos, no mundo contemporâneo, está assolado por esse conflito, pois temos o estabelecimento, ou a tentativa de, normas, com pretensões universais, para guiar a humanidade no caminho da convivência e do florescimento pleno, em conflito com o desejo real dos indivíduos, presente nas reivindicações de direitos novos, até então ausentes do cenário normativo, reivindicações essas realizadas no formato direitos humanos, visto consideradas necessárias, pelas várias individualidades desejantes, para plena realização e encontro da felicidade (DOUZINAS, 2009, p. 323).

Sob o efeito, pois, de uma racionalidade desconfiada e desejante, temos o problema, na linguagem dos direitos humanos, do relativismo reapresentado e renovado em suas bases. A questão então se volta para os pressupostos racionais adotados, diante da perda do fundamento transcendente de valores, que leva a construir um argumento capaz de suportar os anseios crescentes dos indivíduos, apoiados no formato reivindicatório dos direitos humanos, que leva ao problema da relativização dos direitos, que passam a variar de acordo com o desejo dos grupos e sua capacidade de mobilização política.

O que dialoga muito bem com as críticas apresentadas à tradição dos direitos humanos por Herrera Flores (2004, p. 66), que afirma que desde o período da Guerra Fria, até nossos dias, a fundamentação filosófica dos direitos humanos estaria sedimentada em dois preceitos, quais sejam, o da universalidade dos direitos e de sua pertença inata à pessoa humana. Sua crítica vai no sentido de que mesmo apresentadas como humanistas, tais fundamentações abrem espaço para um anti-humanismo, pois expõem os direitos como entidades abstratas que estão distantes de nossa realidade enquanto seres condicionados, prenes de falhas e características não desejadas que fazem parte de nossas constituições pessoais, como se esses direitos, transcendentais por si, fossem capazes de nos proteger das adversidades decorrentes dos horrores e violências de suas violações.

Para o autor, usar dessa argumentação pode servir a um objetivo imediatista de conscientização ingênua, com relação aos indivíduos que não entendem do

assunto, mas que acarreta prejuízos consideráveis por se aliar a propósitos ideológicos que deixam margem para ulteriores violações de direitos. Sua crítica parte de um ponto de vista nietzscheano de pensar a verdade como algo que não pode ser estabelecido por critérios que transcendam as condicionantes culturais e sociais, que numa visão historicista determina a impossibilidade de haver algo que esteja além dessas condicionantes (HERRERA FLORES, 2004, p. 67-8).

Mas no tocante a ideia de uma fundamentação filosófica com bases no direito natural moderno, podemos verter ainda para uma ideia, menos convencional, de uma fundamentação com base no direito natural proveniente dos escolásticos. Em nosso trabalho essa poderia parecer a melhor solução, entretanto devemos atentar para algumas ressalvas feitas por Michel Villey (2007), que em nosso entendimento comprometem ainda este outro caminho.

Villey (2007, p. 134-6) enfrenta a questão, sobre se poderíamos derivar os direitos humanos do pensamento católico, relativo a um direito natural, ou mesmo aos desenvolvimentos jurídicos em geral da escolástica. Sua resposta é uma negativa categórica. No que concerne em específico aos escolásticos tardios, tais como Vitória, temos, de fato, um protótipo do direito subjetivo moderno, que viria a ser, na modernidade a grande mudança na linguagem jurídica ocidental, porém a mera noção de um direito subjetivo, apoiada no conceito de *dominium* não é suficiente para caracterizar de maneira completa a noção de oposição contra um poder despótico, tampouco tem o escopo de ser aplicada de maneira universal, visto que seu complemento, que seria realizado na modernidade por Locke, com a junção da noção de *dominium* com a de *proprietas*, ainda não estava gestada.

Ademais, a tendência de regulamentação da vida social, de ordenação das relações, como centro da preocupação dos escolásticos ligados ao direito, especialmente dos tardios, que enfrentaram questões inéditas no mundo secular, que os afastam da perspectiva de dedução dos direitos inerentes a todos os seres humanos, pela dignidade própria da natureza humana. Villey (2007, p. 135) afirma que esse seria um passo longo demais, visto estarmos diante de teólogos que mesmo abertos para um mundo diferente, ainda eram muito apegados a tradição, especialmente a Tomás de Aquino.

3.2.4 Filosofia e teoria dos direitos humanos

Essas constatações iniciais, levam-nos a pensar sobre o que, então, pretendemos ao falar de uma filosofia dos direitos humanos ou, ainda, de uma fundamentação filosófica desta. Afirmar que pretendemos uma discussão filosófica pede, para fazer sentido, que haja um contraponto, uma oposição que seja. Filosófica, por quê? (ao invés de?). Bom, entendemos que o ponto de origem das perguntas determina contingencialmente sua resposta, portanto, devemos, do ponto de vista da precisão metodológica, distinguir o tipo de pergunta, sua natureza, para que possamos determinar a direção e estar preparados para os resultados.

Por isso, especialmente para falar de direitos humanos, propomos uma separação entre problemas filosóficos de direitos humanos, aos quais referiremos uma filosofia dos direitos humanos, e o que chamaremos de problemas teóricos dos direitos humanos, aos quais designaremos um aspecto doutrinário, ou dogmático, dos mesmos.

Para fundamentar essa divisão, voltemo-nos para o que seria uma filosofia do direito, de forma mais abstrata que direitos humanos. Ora, uma filosofia do direito deve estar voltada para as questões mais essenciais para o mesmo. Deve estar pautada em um trabalho no nível mais abstrato das ideias, o que diz respeito a (i) uma dimensão epistemológica, ou gnosiológica, na qual se questiona sobre a possibilidade e formas de existência do conhecimento entre um sujeito, jurídico, de direitos, e um objeto, jurídico, de direitos, tal qual; (ii) uma dimensão ética, pois temos, intrinsecamente associada ao direito, uma gama de problemas que envolvem uma razão prática e a determinação do que pode ser compreendido como a boa conduta humana ou, ainda, como a forma mais justa para a coexistência social; e (iii) uma dimensão metafísica, aqui compreendida em seu sentido ontológico, isto é, que problematiza as condições de existência do ser, portanto, de como o direito pode existir (ADEODATO, 2013, p. 35-40).

Claro que essa exposição não é definitiva, ou exaustiva, mas útil para exemplificar o nível de debate proposto. Mas um problema que nos interessa mais, diz respeito a transição dessa discussão sobre uma filosofia do direito, para uma o que propomos chamar de filosofia dos direitos humanos. Pensamos nessa problemática em função do tipo de problemas despertados pelas discussões dos direitos humanos. Que, em nossa leitura, dizem respeito a problemas filosóficos

propriamente ditos. E que nos levam a questionar sobre a melhor categorização para o que chamamos de filosofia dos direitos, se como disciplina filosófica ou jurídica.

O contraponto, que chamamos de teoria dos direitos humanos, parece ser sentido de maneira apropriada por Posner (2007, p. 14-33), que indica problemas típicos do que podemos citar como parte da dogmática jurídica, i.e. referentes a problemas funcionais do ordenamento e da doutrina correspondente, v.g. a relação entre normas programáticas e controle difuso de constitucionalidade, a possibilidade de conflito jurisdicional em decisões conflitantes do Supremo Tribunal Federal e da Corte Interamericana de Direitos Humanos, a disciplina, o instituto da prova no direito processual civil e sua influência para os demais ramos processuais.

Adeodato (2013, p. 44-54), fala da importância da teoria dogmática, jurídica, para o Estado contemporâneo, que necessita de uma burocracia, com mínimo de segurança para poder funcionar e atender as necessidades de uma sociedade complexa. As principais características dessa teoria do direito dizem respeito a necessidade de argumentação, feita com base em livros ou diplomas legais, como fontes de indicações racionais para os argumentos; juntamente com a necessidade de decisão, pois o Estado que monopoliza o direito para si, por meio da burocracia, obriga-se a decidir em torno dos problemas a ele apresentados, formando um histórico jurisprudencial.

O caminho oposto, portanto, está no que podemos chamar de uma atitude filosófica, que deve ser parte essencial de uma filosofia dos direitos humanos. A base dessa atitude está, justamente, no estranhamento e no inconformismo com as explicações convencionais, com as coisas que estão estabelecidas como verdade, relativas à necessidade de questionar e de fugir do conformismo com as coisas como se apresentam, como podemos perceber ainda das lições introdutórias em filosofia de Chauí (2000, p. 18).

Com isso, acreditamos ter feito uma apresentação suficiente da problemática em torno de um conceito de filosofia dos direitos humanos, o qual, por claro, não daremos contornos definitivos, mas fecharemos em mais um conceito de trabalho, para nossos propósitos. Podemos sintetizá-lo como a parte da filosofia dedicada aos assuntos referentes aos direitos humanos, no que se refere aos pontos mais

essenciais dessa temática, que possui relação com a dogmática jurídica, que temos como teoria dos direitos humanos.

Assim, podemos dizer, nosso interesse em Vitória e no humanismo latino, afasta-se da preocupação filosófica convencional de tratar uma filosofia do direito a partir dos autores revolucionários, iluministas ou do idealismo alemão, seja por meio de um interesse temático, seja por meio de uma apropriação genealógica dos conceitos presentes no debate contemporâneo dos direitos humanos.

Tampouco iremos afirmar que a observância do humanismo latino deva ser entendida como um passo na direção de uma genealogia dos direitos humanos por meio do direito natural, já que, diante do exposto previamente, cremos ser um caminho complicado, tanto com relação a um direito natural moderno, mas de maneira ainda mais acentuada para um direito natural decorrente do pensamento escolástico medieval.

O caminho que escolhemos, portanto, é o da observação histórica, no qual precisamos ter consciência de nossa realidade factual, mas termos consciência, por bem, de que isto não nos impede de observar os acontecimentos do passado e deles aprender algo para as questões do presente. Aproximamo-nos, neste ponto, de uma perspectiva hermenêutica alinhada ao pensamento de Hans-Georg Gadamer, em que precisamos considerar uma noção de consciência histórica efetiva, na qual a ideia de fusão de horizontes é muito bem-vinda.

O problema da consciência histórica é entendido por Gadamer (2013, p. 397-406) como uma condição para que possa haver compreensão, pelo fato de que o sujeito, ao se encontrar diante de um texto, por exemplo, precisa ter consciência de sua finitude, ou seja, de que faz parte de uma tradição e que por conseguinte possui uma série de preconceitos que podem falar mais alto durante a interpretação, de modo que o sujeito ouvirá suas próprias opiniões e concepções de mundo ao invés de ouvir o que o texto tem a dizer, sem ao menos ter consciência disso.

Para que haja compreensão, é necessário que sujeito e objeto de interpretação estejam sintonizados na mesma língua, isto é, que não haja interferências. Por isso é necessário que o sujeito se coloque diante do objeto, consciente de sua própria finitude, de que entende apenas uma parte da experiência

de estar-no-mundo e que, somente permitindo-se falar a mesma língua do objeto, poderá haver compreensão.

Os preconceitos entram em destaque nessa perspectiva. Estes podem se comportar de maneira a minar o processo de compreensão e por isso acabam contribuindo para sua caracterização de vilões do processo de conhecimento, caracterização que após o *Aufklärung* ganhou força em virtude da metodologia científica moderna, pautada no postulado da experimentação e rejeição de tudo aquilo que fica de fora desse ideal, o que acaba caindo em um preconceito contra os preconceitos, prejudicando a autoridade da tradição.

No entanto, é possível e necessária uma recuperação da autoridade da tradição na figura dos preconceitos, segundo Gadamer, visto que esses são fundamentais e essenciais para o processo de conhecimento, pelo fato de que o sujeito sempre necessita de preconceitos para basear seu agir no mundo. Obviamente, nem todos os preconceitos são úteis e cabe ao indivíduo durante a compreensão julgar aqueles que devem ser mantidos, os que devem ser modificados e os que devem ser abandonados (GADAMER, 2013, p. 368-77).

No que partimos para o entendimento de Gadamer sobre o círculo hermenêutico, que em sua filosofia pode ser compreendido como uma relação entre o sujeito e o objeto de interpretação, v.g., o leitor e um texto, em que é o primeiro a ter contato com o texto, exerce com base no seu horizonte particular de compreensão (com base nos seus preconceitos), uma avaliação prévia sobre o significado do todo do objeto, do texto. E essa avaliação prévia se altera a todo momento, conforme a leitura continua, em um ininterrupto processo de atualização da avaliação prévia feita do todo da obra, conforme se conhece mais e mais da mesma. E essa relação é circular, à medida que se parte do leitor para o texto, em que se forma uma opinião sobre o todo, então, prossegue-se na leitura, e o leitor propõe uma nova opinião sobre o todo e continua a leitura e assim sucessivamente (GADAMER, 2013, p. 354-67).

Dessa forma, o leitor realiza uma projeção de sentido no texto, que pode ser compreendida como uma das características do momento da compreensão, a primeira delas em sua direção, que será sucedida por uma sucessão de novas

projeções cada vez mais de acordo com a apreensão do sentido do texto no decorrer da leitura.

Essa relação pode também ser compreendida em termos históricos, isto é, o sujeito que interpreta se coloca em contato com uma realidade diferente da sua, que está fixa na forma de palavras, e.g., e continuamente confronta seu horizonte particular de compreensão com aquele contido em seu objeto de interpretação.

O que nos leva a um dos pontos mais importantes da hermenêutica filosófica gadameriana, a fusão de horizontes diz respeito às relações previamente apresentadas da consciência histórica e do círculo hermenêutico, visto que no momento do contato do sujeito com o texto, objeto da interpretação, observa-se que o sujeito entra em contato com uma tradição diferente, a qual, em se tratando de um texto, o mesmo precisa fornecer uma resposta, que virá de si mesmo, para a relação lógica de pergunta-resposta¹³⁶, em que o horizonte do sujeito deverá, em processo dialético para revelação da compreensão do objeto, se unir ao horizonte de uma tradição diferente da sua e dessa fusão de horizontes se dará a interpretação (GADAMER, 2013, p. 404-5).

Gadamer (2013, p. 406-11), explica que na tradição hermenêutica são encontrados três momentos em que a mesma se dá, quais sejam, *subtilitas intelligendi*, compreensão, *subtilitas explicandi*, interpretação, e *subtilitas applicandi*, aplicação. Todos recebem o nome *subtilitas*, visto fazerem referência a uma aptidão do sujeito para lidar com determinado objeto e não a um método específico.

Ocorre que, sob a influência do romantismo, os elementos compreensão e interpretação receberam destaque considerável, foram reconhecidos como portadores de uma unidade interna, já que não há distinção temporal entre um e outro, pois aquele que compreende ao mesmo tempo realiza a interpretação. Nesse contexto se reconhece a importância da linguagem para a compreensão, visto que essa unidade interna é concedida pela mesma em sua prerrogativa estrutural para a concepção do conhecimento.

¹³⁶ Gadamer entende que a compreensão, em especial aquela que se trata de textos, se baseia em um esquema lógico de pergunta-resposta, em que o sujeito intérprete deverá realizar a pergunta para a qual aquele determinado objeto seria resposta, e, em si mesmo fornecer a resposta para a pergunta, o que é essencial para a ideia de fusão de horizontes, já que é justamente deste processo dialético de pergunta-resposta, em que o objeto se dará a si mesmo, que ocorrerá o evento. Para mais detalhes Cf. Gadamer (2013, p. 473-95).

Nesta perspectiva romântica, todavia, foi negligenciado, ou excluído, o elemento da aplicação, um posicionamento abertamente rejeitado por Gadamer, pois o mesmo postula que o processo de compreensão, em que se dão a *subtilitas intelligendi* e a *explicandi* obrigatoriamente pressupõe uma aplicação (*subtilitas applicandi*) do conteúdo analisado à vida do intérprete, em vista do fenômeno da consciência história do indivíduo. Assim, compreensão, interpretação e aplicação, no processo hermenêutico, são considerados um momento único e indissociável da compreensão (GADAMER, 2013, p. 407-11).

A concepção de história dessa maneira que adotamos para o trabalho, está mais próxima da visão historicista denunciada por Strauss (2014, p. 38-40), visto nosso distanciamento de uma noção de problemas filosóficos, ou de direito natural, apreendidos na forma de questões fundamentais percebidas pela razão e que por isso fugiriam à contingência histórica, é rejeitada em função de um posicionamento favorável a aceitação de uma consciência histórica efetual, no molde de Gadamer, que mesmo descendente de uma tradição historicista, apresenta elementos de superação, em nosso entendimento, dos aspectos chamados por Strauss de radicais, que nos impossibilitariam de observar, de maneira prática, determinadas questões, como aquelas decorrentes do pensamento de Vitória na escolástica tardia.

3.3 Uma definição de direitos humanos

3.3.1 A sacralidade da pessoa em Hans Joas

O trabalho de apresentar uma definição dos direitos humanos, que seja útil para os nossos propósitos e que seja verossímil de um ponto de vista científico, envolve, a nosso ver, ao caminho de uma observação histórica, sobre a fundação disto que chamamos hoje de direitos humanos, a fim de evitar que possamos confundir algo que pode ser examinado historicamente, com eventuais expectativas sobre sua realidade atual.

Com isso não nos precipitamos, desde já, em um debate em torno de uma visão historicista dos fenômenos sociais envolvendo os direitos humanos, tampouco nos afastamos de nossas preocupações originais, de cunho filosófico. Fazemos essa escolha de uma direção pretensamente neutra, por ora, para tratar da origem e significado original dos direitos humanos, admitindo, de pronto, um significado

histórico para estes, ou seja, vinculado aos eventos contingentes que lhes deram origem.

A finalidade desse movimento, como deixamos transparecer na nota introdutória, se dá pela necessidade de uma definição eficiente, que sirva de objeto para posteriores comparações entre os modelos apresentados nos capítulos anteriores.

O primeiro ponto a ser discutido diz respeito a um conceito que encontramos na obra de Hans Joas (2012), *A sacralidade da pessoa: nova genealogia dos direitos humanos*. Este conceito é o de sacralidade da pessoa. O mesmo possui importância constitutiva para o citado livro, pelos motivos apresentados a seguir.

A tese central do livro de Joas está em afirmar que a história dos direitos humanos é uma história baseada na sacralização da pessoa. Essa sacralização a que o mesmo se refere deve ser entendida como um valor, que por sua vez é obtido por meio do que ele chama de genealogia afirmativa. O conceito de genealogia afirmativa serve, pois, como uma condição de entendimento para a tese central da sacralidade da pessoa, enquanto explicação teórica para os direitos humanos.

Discutamos, pois, o primeiro conceito, o de sacralidade da pessoa, para ao fim deste tópico compreender, da análise do conceito de genealogia afirmativa, como o autor torna possíveis tais resultados, do ponto de vista epistemológico.

Pela observação do direito penal, pós século XVIII, notamos uma considerável mudança no modo de tratamento dos prisioneiros e acusados de crimes. Joas (2012, p. 73-9), recupera a discussão do iluminista sobre o direito penal, para indicar que os crimes de maior gravidade, de fato, na história, tratam-se daqueles que agridem alguma dimensão do sagrado, e não a vida humana, como se pretendia fazer entender pelos autores iluministas. O autor indica uma inclusão dos diversos grupos de indivíduos na categoria comum de humano, de pessoa, o que culmina no que chama de sacralização da pessoa.

É de Durkheim que Joas (2012, p. 79-98) percebe a discussão sobre a sacralidade. Durkheim, entendia que era a crença na universalidade da pessoa humana e dos seus direitos que estaria a religião da modernidade, visto que por meio da designação de atributos transcendentais aos indivíduos, teríamos um

elemento místico, próximo ao divino, capaz de mobilizar as sociedades em torno da proteção e resguardo da nova instituição sagrada, a vida e a dignidade humanas.

Seu primeiro desafio, assim, seria pensar o conceito a ser aplicado, pois ao tratar de uma perspectiva individualista, era criticado por dar vazão a um individualismo egoísta, de matiz anárquico, ao qual o próprio Durkheim se propôs a denúncia e devida negação, para diferenciá-lo do individualismo de Kant, por exemplo, que longe de uma conduta egoísta, visa agir de maneira categórica, segundo imperativos que possam ser transmitidos aos demais indivíduos.

Por essa razão, Joas (2012, p. 82-4) fala de sacralidade da pessoa, de maneira abstrata, e não do indivíduo, com o intuito de evitar que a dignidade intrínseca de cada um não seja tomada por engano com uma valorização exacerbada e egocêntrica dos indivíduos e, por isso, com uma dificuldade básica de abandonar a autorreferencialidade, neste caso decorrente de um tipo de narcisismo.

E vai mais longe, inclusive, pois pretende estender esse conceito de sacralidade individual para o domínio das sociedades como um todo, de modo que a partir da sacralidade da pessoa, temos um sistema socioestruturante capaz de conceder unidade moral ao Estado. O que lhe impõe duas dificuldades importantes a serem enfrentadas para a qualificação do seu argumento, quais sejam, demonstrar a necessidade, nas sociedades modernas, de implementação integrativa por via do individualismo moral; e como esse individualismo moral se comportará em relação as religiões tradicionais.

Com relação ao primeiro ponto, observemos que Joas (2012, p. 86) argumenta que existem várias tendências socioestruturais, dentre as quais a extensão territorial das sociedades e a crescente divisão do trabalho, que impedem uma coesão social constitutiva, problema este que pode encontrar um caminho de solução pela acepção sacra dos indivíduos, visto que esta concepção pode dialogar sem maiores contradições com as tendências socioestruturais apresentadas.

Temos, aqui, a apresentação de duas justificativas para a necessidade de integração por meio do individualismo moral nas sociedades contemporâneas, a saber, com base na extensão territorial, o que se explica pela evidente dificuldade de transmissão de crenças e culturas harmônicas em se tratando de espaços físicos de grandes proporções; e com base na divisão progressiva do trabalho, pois a

tendência moderna de especialização nas relações de trabalho conduz ao afastamento cada vez maior dos indivíduos em suas experiências de vida.

Esses dois pontos ilustram a realidade propícia ao alheamento dos indivíduos, que no argumento de Joas pode ser combatida com uma instituição geradora de sentido, a sacralidade dos indivíduos, a religião da modernidade no dizer durkheimiano, que gera um elo de ligação expansível a todos os indivíduos, não só de Estados específicos, mas do gênero humano como um todo, como observamos no direito internacional dos direitos humanos contemporâneo.

Sobre o segundo ponto, de como o individualismo moral se porta frente as religiões tradicionais, afirma Joas (2012, p. 91-2) que “o conceito de sagrado não é derivado do conceito de religião, mas é encarado como constitutivo da religião. A partir dessa perspectiva não só os crentes religiosos têm algo que lhes é sagrado”.

Com essa afirmação, Joas coloca no centro do debate o conceito de sagrado, que passa a ser condição de qualquer religião, pois é abordado como mais abrangente, no sentido que trabalha uma distinção dicotômica entre sagrado-secular, no sentido de que o sagrado se encontra separado, dotado de uma significação especial, embora no âmbito secular também haja, de fato, objetos constituídos de certa sacralidade, v.g. o marxismo ou o liberalismo. Uma outra dicotomia esclarecedora é a sagrado-profano, já que expõe mais especificamente a separação entre coisas que devem ser protegidas no meio social, por serem sacras, sob as quais devem incidir regras e determinações normativas, e aquelas sob as quais devem, por bem, incidir um aspecto normativo, mas em função das primeiras.

Temos, dessa forma, o modelo de individualismo moral apto a dialogar com as religiões tradicionais, em vista da separação do conceito de sagrado, que passa a figurar em outros domínios além das religiões, proporcionando a apropriação de seu significado pela subjetividade individual, o que torna possível a ressignificação de objetos da vida, agora, investidos de um caráter sacro, dada sua importância na vida dos sujeitos.

O último ponto, com relação a sacralidade da pessoa, diz respeito a consequência final dessa ressignificação, que é o deslocamento valorativo do sagrado para a vida humana. Joas (2012, p. 97), recorre para um argumento de Lynn Hunt, no intuito de explicar essa questão, de que temos um deslocamento na

evidência no que se refere ao conteúdo desses direitos e proteções, que saem de um local individualista, para um de empatia com o outro, mesmo que esse outro seja imaginário ou difícil de determinar, como no caso das declarações de direitos humanos, que demandam empatia com o sofrimento alheio, e se proferem em termos jurídicos.

Essa constatação é possível por meio da observação das transformações ocorridas no direito penal, e nas penas infligidas aos considerados culpados ou acusados de crimes. Observamos uma maior valorização da vida e da preservação do corpo do acusado, após o Iluminismo. Entretanto, tais mudanças não podem simplesmente ser atribuídas a genialidade de alguns poucos homens letrados, mas devem ser compreendidas como parte de um processo histórico em andamento, que importa transformações no modo de vida dos indivíduos e na percepção de mundo destes.

Uma justificativa ulterior, portanto, para o conceito de sacralidade da pessoa se forma, pois, apesar da alteração de significados em torno da moral, por meio dos processos de secularização, temos uma valorização individual, que concentra importância na preservação dos sujeitos, razão pela qual um criminoso, mesmo sob fortes acusações, conta com o desejo de sua preservação por parte da coletividade¹³⁷, no que Hunt, como visto acima, chama de empatia, que talvez fosse melhor pensada em termos de uma alteridade, mas que indica a capacidade de identificação social entre indivíduos que não necessariamente tenham algum vínculo.

Com isso, fluentemente temos a transcendência dessa empatia para a linguagem normativa jurídica, já presente nas declarações de direitos, em seu importante papel como vetores universalistas dos direitos humanos e que, por ser parte de um fluxo histórico de transformações culturais, encontra espaço para sua afirmação prática.

¹³⁷ Não precisamos ir muito longe para encontrar exceções a este ponto. As ruas dão testemunho de um desejo de vingança da população contra criminosos, em grande parte sem a preocupação em garantias processuais básicas, como de um contraditório eficaz. O próprio Joas (2012, p. 98-9) é consciente desse ponto e o classifica como uma ameaça, ou uma força de resistência, contra a sacralização da pessoa, que, neste caso específico, culmina em ideologias dicotômicas do tipo amigo-inimigo, que servem para embasar um discurso de ódio, por si só falido, no meio social.

E são as declarações de direitos, por sua vez, que constituem o marco definitivo para nossa definição de direitos humanos. Um outro conceito surge no trabalho de Joas, qual seja, o de genealogia afirmativa, pelo qual o autor tenta articular sua fala sobre sacralidade da pessoa com um processo de universalização de valores aceitável do ponto de vista jurídico e filosófico. Nosso interesse, entretanto, como deixamos evidente na seção anterior, não envolve uma metodologia genealógica, razão pela qual não faremos maiores comentários sobre essa questão.

3.3.2 O surgimento dos direitos humanos em Costas Douzinas

Os direitos humanos surgem no século XX, de maneira bastante precisa após a Segunda Guerra Mundial, com a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, sob o manto institucional do que ficaria conhecido como direito internacional ou lei internacional dos direitos humanos. Destas afirmações podemos extrair já alguns comentários iniciais.

Douzinas (2009, p. 127-8) narra a transformações decorrentes de uma virada dos direitos naturais modernos, decorrentes do período revolucionário, para os direitos humanos contemporâneos. Sua base filosófica é alterada, pois abandona-se uma ideia de natureza humana, ajustada e pautada no contrato social, formalizada por meio de uma soberania legislativa, regularizada na apropriação desses direitos pelos cidadãos de um Estado, no caso revolucionário, França; para dar resposta às atrocidades cometidas durante a guerra, com destaque especial para o holocausto, vistas como produtos de uma humanidade organizada e mecânica ao ponto de permitir pelos próprios processos democráticos iniciais estabelecidos pelos direitos naturais modernos, as mais severas violações de direitos.

Partimos, assim, da revolução e da proclamação dos direitos dos cidadãos, como forma de oposição ao regime absolutista, para um direito internacional dos direitos humanos, como oposição aos horrores decorrentes da guerra e do nacionalismo. Os cidadãos iniciais, franceses, passam agora a ter referência internacional, voltada para toda a humanidade. O contrato social ou o legislador divino são substituídos pelas instituições internacionais em suas convenções e tratados internacionais, que adquirem valor jurídico máximo, maior até que as

próprias constituições dos Estados, enquanto ponto legitimador de determinado povo, frente a comunidade internacional. De modo que a proliferação de instrumentos legislativos internacionais tem início como forma de proteção de todos contra os eventuais abusos perpetráveis por afirmações desmedidas de soberania nacional (DOUZINAS, 2009, p. 128).

A nova ordem de direito internacional, promotora dos direitos humanos, possui um caráter marcadamente empírico, visto que o ideal de universalidade não apresenta um princípio normativo, pois podemos medir a abrangência dos direitos humanos de maneira objetiva, por meio de dados mensuráveis de quantos e quais países assinaram quais e tais tratados, sob que reservas e por aí em diante. Num espaço de jogo que permite um grande desenvolvimento da política internacional nas bases do pragmatismo racional, que remete-nos facilmente para o dito no capítulo segundo deste trabalho sobre a razão de Estado (DOUZINAS, 2009, p. 129).

Douzinas (2009, p. 134), inclusive, dá-nos importante indicativo desta realidade, ao tratar da não sujeição dos Estados Unidos à jurisdição do Tribunal Penal Internacional, que marca um interesse particular, relativista do Estado em questão, diante da comunidade internacional, supostamente universalizada, mas que permite a existência de iniciativas de exceção como se fossem algo comum.

Contra esse espaço poderíamos pensar uma posição como a de Cançado Trindade (2006, p. IX), que se posiciona de maneira firme a favor de uma concepção de princípios para o direito internacional, dos direitos humanos, em oposição ao que poderíamos ter como um comportamento voluntarista por parte dos Estados; apoiada em uma concepção universalista, em oposição a um posicionamento meramente interestatal; e, por fim, com apoio em uma visão humanista do direito¹³⁸.

3.4 Humanismo latino como fundamento ético para os direitos humanos

O humanismo latino, conforme observamos em Francisco de Vitória, apresenta uma leitura e um enfrentamento das questões centrais do século XVI, que em um de seus pontos fulcrais envolvem a expansão dos horizontes do mundo conhecido pelos europeus, com relação às terras ameríndias, bem como a forma de lidar com essa situação.

¹³⁸ Retomamos essa discussão na próxima seção em maiores detalhes.

As respostas, propostas e indicações para os problemas daí decorrentes surgem dos salmantinos a partir de seus estudos teológicos, que se expandem para os demais domínios do conhecimento, tais como a política, a economia e, principalmente para nosso estudo, o direito.

Observamos que Vitória se dedica a uma série de assuntos de importância jurídica e no caso específico da guerra dedica sua principal obra a uma releitura da tradição da Guerra Justa, de modo que pudesse fornecer a direção adequada, a partir de sua posição como representante e estudioso da tradição católica, para os governantes do Estado, de modo que estes pudessem realizar a atividade do contato com o Novo Mundo e empreender as atividades de interesse prático supervenientes.

Este ímpeto teológico, como pudemos observar, impõe uma série de critérios para a ação dos governantes e para os súditos diretamente ligados nas atividades que envolviam os contatos com os povos ameríndios, em sua maioria limitantes do arbítrio individual, por conta da necessidade de respeito e referência à caridade cristã, num ideal ético que deveria servir de guia para as relações tanto pessoais quanto internacionais.

A consequência disto está no que podemos observar como uma concepção de relações político-jurídicas de cunho internacional pautada na observância de preceitos éticos. Esses preceitos atribuem a necessidade de pensar os temas relacionados ao direito por meio de um filtro de interesse comum, pautado na ideia de bem comum, que indica um caminho teleológico para pensar as ações individuais e estatais.

Cançado Trindade (2006, p. 7) ao ponderar sobre a importância do humanismo latino para o direito internacional contemporâneo, trata da transformação pela qual o antigo *Jus Gentium* do direito romano passa ao ter seu escopo expandido do direito privado, para o direito dos povos, isto é, transcender a noção de convivência entre as diversas tribos que se propagavam entre as vastas regiões do império romano, para fazer referência ao relacionamento internacional entre os povos do *orbe* no século XVI.

Sua base, conforme afirmado pelo internacionalista, está na proposta de uma regulamentação das relações entre indivíduos e povos pautadas em um ideal

ético, em que eventuais problemas e dificuldades devem ser resolvidos, sim, em nome do interesse coletivo, porém, sobretudo por haver uma concepção de bem comum a ser resguardada e que obriga a todos, igualmente, e em níveis diferentes, isto é, tanto estatal, como individual, pois a organização em Estados é entendida como uma extensão da organização social mais básica (CANÇADO TRINDADE, 2006, p. 9-10).

Com isso, temos uma noção de direito dos povos que reflete a necessidade de pensar as relações sociais a partir de uma visão política pautada no bem comum, que está para além do ímpeto voluntarista dos indivíduos, ou de sua extensão na figura do Estado. Visão esta que remete diretamente a um conteúdo valorativo básico das relações humanas, que pode ser acessível por todos, em todos os locais e tempos, conforme sintetizado no termo *recta ratio*, evocado por Cançado Trindade (2006, p. 14-5) para chamar atenção para a necessidade de uma fundamentação ética no direito internacional contemporâneo.

Nossa discussão, como dito várias vezes, está voltada para os direitos humanos, o que não implica, entretanto, pensar que o apelo feito por Cançado Trindade para o direito internacional não possa ser realizado analogamente aos direitos humanos, no argumento em apreço.

Colocamo-nos, com isso, exatamente diante do exposto por Douzinas (2009, p. 323) ao tratar dos efeitos para a ordem jurídica dos direitos humanos decorrentes do conflito entre individualidades desejantes que pela luta constante por direitos e pelo reconhecimento destes fazem pressão política em função da regulamentação, por meio de codificação, o que não garante, por certo, grau elevado de segurança. Pois de um lado temos a possibilidade de esvaziamento de sentido do recurso da codificação, por conta do uso repetitivo, e de outro temos a carência da segurança, desejada, em função da inevitável indeterminação típica do ato normativo positivo, que é incapaz de abordar a totalidade das situações possíveis às quais está destinada sua aplicação.

O que não deixa de ser um efeito, em nosso entendimento, do individualismo moderno que pudemos sentir no pensamento de Hobbes. Vega (1962, p. 181) atribui a ele a originalidade de preceder o individualismo típico da burguesia, com sua afirmação das necessidades individuais, que em última análise representariam o

objetivo final do Estado moderno, qual seria, proporcionar a proteção pública aos meios de vida dos cidadãos.

Esta discussão remete ao que observamos em Maquiavel no tocante às implicações de sua filosofia política para o direito, isto é, se não estaríamos fadados ao destino de pensar um direito esvaziado de qualquer consideração ético-normativa. Consequência que parece se concretizar no positivismo jurídico do século XX, mas que pode ser sentida de pronto na discussão jurídica realizada por Hobbes.

No *Leviatã*, Hobbes define a lei como sendo uma expressão da vontade do Estado, um comando dado por meio escrito, falado ou qualquer outro meio suficiente, para estabelecer as regras de certo e errado para os súditos. Definição acompanhada pelo *De Cive*, onde o autor sintetiza sua posição sobre as leis como sendo os comandos dados por aquele que detém o poder soberano no intuito de comandar as ações futuras dos súditos (HOBBS, 2015, p. 239-40; 1993, p. 105).

A noção de finalidade, como aponta Strauss (2014, p. 214), perde-se completamente nestes pensamentos que consideramos entre as raízes do positivismo jurídico. O conhecimento, a ciência, voltado para as necessidades humanas, suplanta o papel antes exercido por uma cosmologia teleológica, para instaurar um estado da ciência como poder e finalidade em si mesma, como princípio organizador do mundo, que no caso da ciência política e de suas consequências para o direito, faz-nos sentir o peso profético de uma futura soberania do Estado de direito, positivo, que separado da ética pode nos levar a qualquer lugar.

Percebemos que seja esse o melhor sentido para entender o que Cançado Trindade (2006, p. 13) chama de positivismo voluntarista no direito internacional, pelo qual os direitos dos indivíduos são aqueles reconhecidos pela estrutura dos Estado, capaz de os legitimar por meio da positivação, tanto em vias internas, quanto externas, internacionais. O que culmina na incapacidade de se pensar o direito internacional dos direitos humanos, acrescentamos, em termos abrangentes, isto é, acima dos Estados, porém apenas entre Estados soberanos, ou seja, em uma visão interestatal.

Embora Cançado Trindade confira as dificuldades apresentadas à responsabilidade do idealismo hegeliano, no sentido de impedir uma emancipação do sujeito individual de direitos no cenário internacional para além de uma tutela do Estado, entendemos que em nossa perspectiva existe a possibilidade de uma remissão ao pensamento de Hobbes, que como afirma Goldsmith (2011, p. 332-3), atribui a legitimidade do comando do Estado a uma subordinação prévia dos súditos ao poder político estatal.

Dias (2008, p. 47-8), inclusive, chama-nos atenção para o problema enfrentado por Hobbes, da confecção de seus escritos políticos, qual seja, das guerras de religião e da ameaça de dissolução do Estado por conta do perigo da guerra civil. Que para o autor somente poderia ser evitada por um princípio de obediência irrestrita, centrado na figura do Leviatã, que representa tanto o poder absoluto, quanto a justificação jurídico-política ocasionada pelo Estado de direito que rejeita de pronto o conteúdo ético pregado por teólogos e filósofos morais, visto que esses contribuem para a divisão da sociedade em partidos contrários uns aos outros e capazes de incentivar a dissolução do corpo político.

A principal consequência política do posicionamento político de Hobbes, entendido por nós como apropriação e radicalização do pensamento de Maquiavel, para os fins de nosso estudo, é consolidar o modelo de razão de Estado, em termos teóricos, como caminho válido e autorizado para as relações internacionais.

Com isso temos uma dimensão filosófica de fundamentação de direitos e, consequentemente, de fundamentação dos direitos humanos, atrelada aos pressupostos políticos modernos de separação entre conteúdos ético-normativos capazes de indicar limites e diretrizes essenciais de conduta para uma condição em que a inventividade e a hipótese de realização de um modelo de civilização decorrente da vontade e do ímpeto dos indivíduos entra em execução.

E, como observado nos comentários de Douzinas, os efeitos dessa escolha são sentidos no século XX com os desastres humanitários da guerra e do genocídio, ocasionados pelos mais diversos fundamentos ideológicos, porém com o fundo comum da presença de um Estado capaz de tomar decisões na ordem internacional que suplantam o papel e a importância dos indivíduos como centro e destino das estruturas sociais, inclusive do Estado.

Uma perspectiva, como podemos perceber, completamente distante do ideal de humanização proposto por Vitória e pela Escola salmantina de modo geral, que entendiam como parte do *Jus Gentium* a prerrogativa de impor direitos, por meio do uso da razão, válidos e obrigatórios para todos os indivíduos e, por extensão, para todos os Estados em suas relações pessoais e internacionais, respectivamente.

O caminho da sacralização da pessoa humana, narrado por Joas, que se dá a partir da iluminação, certamente constitui um importante indicativo para esta ideia de fundamentação dos direitos humanos. Um indicativo, sim, porém não uma realidade optativa por esta direção, visto que mesmo com seu conteúdo contestador da direção político-jurídica seguida pelas comunidades de então, nasce dependente das condições oferecidas pela via moderna de realização e entendimento das estruturas do mundo.

Entendemos que este seja o caminho proposto e defendido por Cançado Trindade (2006, p. 127, 393) para a ordem do direito internacional, que entendemos como aplicável analogamente para os direitos humanos, qual seja, o entendimento do direito enquanto operante por meio de uma razão de humanidade e não de uma razão de Estado, com a possibilidade de, pela reabilitação de um pensamento humanista, proporcionar a efetiva proteção e valorização da vida humana ao indicar limites para a razão de Estado e regular as relações entre Estados e entre estes e seus súditos, no indicativo de que existe, tal como na linha dos pensadores salmantinos, um direito a ser considerado entre os povos que determina o caminho a ser seguido nas relações internacionais.

Essa determinação, entendemos, se dá por meio de indicativos ético-normativos capazes de atuar de maneira propositiva na indicação do certo e do errado, impondo, assim, limites a uma atuação desenfreada dos Estados, pautada em uma concepção de vontade destes como entes abstratos para uma observância de aspectos consideráveis a todos, na forma de uma verdadeira comunidade política internacional em que os diversos territórios e povos estão integrados como parte de um único *orbis*.

Existe, entretanto, da forma como observamos a matéria, um perigo a ser considerado, a saber, o modo como se dá esse humanismo e quais pressupostos estão por trás deste. Vimos que o centro de referência ética de Vitória, mesmo

partindo de uma visão reconhecidamente humanista, não é humano, mas divino. Este apelo aos direcionamentos da divindade como autoridade última em termos de regulação da conduta se dá por meio da tradição cristã católica que possui, sem dúvida, peso e consistência suficientes para apresentar uma proposta de regulamentação das condutas individuais e dos Estados, na órbita internacional, mas que não está livre de acusações no que se refere aos seus aspectos coloniais.

O que observamos em Vitória, quanto aos direitos dos índios e da guerra, é junto a um tratamento jurídico e político das relações entre os povos de lucidez e seriedade incomparáveis, uma constante reserva, para falar em termos de uma legislação internacional de tratados, para a vontade do legislador divino e suas determinações fundamentais. Cremos que o maior exemplo desta questão está nos títulos legítimos apresentados por Vitória para a conquista das terras dos bárbaros, visto que o segundo deles trata da necessidade de pregação do evangelho como argumento razoável para intervenções nas comunidades nativas e possivelmente como causa justa para a guerra.

De fato, o próprio uso da palavra “bárbaro” para designar os povos ameríndios já aponta um ímpeto civilizatório e colonizador. Pagden (1988, p. 35-45) apresenta interessante estudo sobre o significado de aplicação do termo “bárbaro”, utilizado livremente por Vitória e por seus contemporâneos, que apesar de contar com uma variação histórica em sua aplicação, possui como fundo comum a ideia de designar alguém ou algum povo considerado inferior.

Seu uso inicial e marcante para o decorrer da história, feito por Aristóteles para designar os povos que viviam fora e, portanto, de maneira inferior em termos culturais e sociais aos gregos, indicava a incapacidade do uso da linguagem, tanto da língua grega em acepção bastante direta, como de um significado cultural da linguagem, como necessária para a constituição política das comunidades. Para o mundo cristão, o uso feito por Gregório o Grande, no século VI, no intuito de designar os povos pagãos é também marcante, pois indica o porvir de uma relação de pertença e parentesco da *congregatio fedelium*, que mesmo se tratando de um mundo aberto se comparado a *oikuméne* grega, esteve pronta para sustentar por seus elementos culturais largamente consolidados pela história um ideal de vida

cristã, minimamente comum para os indivíduos em seu entorno geográfico (PAGDEN, 1988, p. 40).

Não temos a intenção de com isso apontar uma acusação séria contra Vitória pelo simples uso de uma palavra. Entretanto, seria ingênuo pensar que um homem com a erudição do mestre salmantino e como bom aristotélico e talvez, melhor ainda, como bom tomista, tinha certas questões por menos importantes. O mito da segunda vinda de cristo, sem dúvida, como atesta Pagden (1988, p. 40), ocupa importante papel aqui, pois indica o ímpeto evangelizador e civilizatório de conceder acesso à comunidade cristã a todos os povos de modo que a humanidade, entendida como parte da mesma espécie biológica, consideradas suas diferenças antropológicas, tenha a oportunidade de cumprir sua finalidade conforme estabelecido pela ideologia cristã e incentivado pelas diretrizes éticas centrais do trabalho de Vitória.

Tais elementos, presentes na exploração que se deu dos povos ameríndios, mas não apenas destes como de todos que tiveram o infortúnio do contato com os europeus, a exemplo dos africanos e chineses, não podem ser aceitos do ponto de vista de uma fundamentação contemporânea dos direitos humanos. Entretanto, não desqualificamos, com tais afirmações, a possibilidade desta fundamentação a partir de uma proposta humanista, como a de Vitória, mas não podemos deixar de considerar os aspectos negativos desta.

3.5 Resultados preliminares: primeiras conclusões da comparação entre humanismo latino e razão de Estado

As conclusões preliminares que tiramos neste primeiro momento atestam pelas vantagens de se pensar uma proposta de direitos humanos direcionada a partir de um referencial humanista, visto que com esta abordagem somos capazes de proporcionar meios de interação política muito mais desejáveis no que se refere às relações pessoais e da política internacional.

Com o uso de um elemento ético-normativo, estamos habilitados a realizar juízos limitantes da razão de Estado, que entendemos serem mais apropriados para uma ótica de proteção dos direitos humanos. Os parágrafos finais da seção anterior, todavia, desfazem qualquer expectativa de uma saída livre de sangue derramado, já que mesmo pautada nos ideais apresentados a empresa da colonização não foi

menos culpada, senão em uma diferença de grau de atrocidades contra o gênero humano que o nacionalismo radicalizado do século XX.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: HUMANISMO LATINO, FRANCISCO DE VITÓRIA E FUNDAMENTAÇÃO ÉTICA DOS DIREITOS HUMANOS

Ao fim deste trabalho não podemos deixar de considerar os aspectos centrais que lhe deram ensejo e foram apresentados em sua introdução geral. Nosso ímpeto geral de dar voz a uma tradição esquecida e apagada pela história dos vencedores, foi cumprido, embora, como não poderia deixar de ser, com

limitações naturais de tempo e espaço para trabalhar a matéria. Limitamo-nos a apresentar Francisco de Vitória, autor pouco explorado no Brasil, sua ligação com a Escola de Salamanca e o principal tema desenvolvido por ele, a saber, o direito dos índios e da guerra.

Com isso, pudemos perceber uma considerável ligação do pensamento do mestre salmantino com a tradição política católica, que não se furta todavia a uma ousadia metodológica de pensar a renovação desta tradição para responder aos problemas do mundo conturbado do século XVI, que se representa de maneira clara com a apropriação do humanismo e o destaque dado para a obra de Tomás de Aquino.

O trabalho de Vitória, no que se refere ao problema dos índios e da guerra, presta louvável leitura e apresentação original da tradição da guerra justa. Sustentamos, inclusive, a noção de que Vitória possui uma leitura própria, ou teoria própria, da guerra justa, com base na leitura de seus escritos. Esse ponto é central para demonstrar o pensamento político-jurídico do pensador salmantino, em sua dimensão voltada para o bem comum e para uma visão da ordem internacional enquanto comunidade política, que responde a determinações ético-normativas, verdadeiras limitadoras volitivas, como podemos observar nos desenvolvimentos prestados ao conceito do *Jus Gentium*.

Tal perspectiva é contrastada com a doutrina da razão de Estado, que de sua apresentação feita pelos escritos de Maquiavel e Hobbes, mostra o contraponto moderno do posicionamento de Vitória, que culmina na construção da figura idealizada e abstrata do Estado moderno dotado de vontade própria e capaz de realizar ações na ordem internacional que visam seus objetivos, sem considerar sua constituição como a união de vários indivíduos, tampouco a vontade individual no que temos como um âmbito de ação pautado pela separação entre os conhecimentos provenientes da ética, das ações políticas, tanto na figura do príncipe, como vemos em Maquiavel, como no Leviatã de Hobbes.

Da comparação desses modelos em vista a uma fundamentação filosófica para os direitos humanos, partimos do entendimento destes enquanto produto histórico do século XX, decorrentes das tragédias da guerra e dos genocídios, representados pela ordem internacional de Estados dotados de vontade para tomar

decisões e realizar acordos entre si no reconhecimento dos direitos humanos de seus cidadãos.

Rejeitamos, após considerar aspectos históricos da escolha, a noção de buscar uma fundamentação para esses direitos por meio de associação com o direito natural ou de aspectos genealógicos. Mantemos esse posicionamento básico, não cremos que o caminho apropriado passe por uma noção de fundamentação racional, de uma razão acessível por todos, em todos os tempos e lugares. Entre esta posição e o historicismo, escolhemos o historicismo, porém com o argumento de que suas aporias podem ser superadas por uma consciência histórica, tal qual apregoada por Gadamer, que na tarefa hermenêutica, por nós realizada ao observar o pensamento de Vitória, não deixa de considerar os aspectos universais da razão, mas também procura não desprezar as contingências histórico-espirituais envolvidas nesse processo.

Com relação a aspectos genealógicos, consideramos descabido tentar associar o pensamento da tradição católica com a origem dos direitos humanos, ao menos em termos diretos de ligação. Michel Villey, como vimos no capítulo terceiro, deixa bastante evidente essa realidade e escolhemos não entrar em desacordo com sua posição.

A possibilidade de pensar o humanismo latino como uma fundamentação para os direitos humanos, concluímos, só pode ser propositiva. Esta afirmação, portanto, traz como pressuposto a resposta para o problema central deste trabalho, qual seja, sobre a possibilidade do humanismo latino representado por Vitória como fundamento filosófico para os direitos humanos. Entendemos que tal fundamentação é possível, dado o formato teórico dos direitos humanos ser capaz de receber e funcionar com orientações filosóficas variadas.

Assim, embora não haja uma relação direta entre o pensamento católico salmantino e a tradição dos direitos humanos, podemos entender que a própria estrutura tecnicista destes aceita funcionar com uma fundamentação diferente. As consequências disso, em nosso mundo, trazem perguntas suficientes para outro trabalho. Mas quanto à possibilidade, como dito acima, não temos dúvida.

Quanto a conveniência dessa fundamentação, todavia, as considerações merecem uma atenção especial. Não podemos apresentar o humanismo latino como

filosofia de ouro, dotada de humanidade e sem falhas. Como é comum a toda tradição filosófica, esta também enfrenta problemas que se acentuam se observarmos os problemas contemporâneos que buscamos solucionar por meio de uma fundamentação diferente. Guerra, genocídio e violações de direito patrocinadas pela convivência política dos Estados, esses são os problemas enfrentados pela teoria dos direitos humanos hoje, com sua fundamentação por nós atribuída à razão de Estado. E não são diferentes dos problemas enfrentados pela humanidade do século XVI, com a empresa de colonização das terras ameríndias que não trouxe algo diferente senão guerra, genocídio e violações de direitos. Acentuamos não entender diferenças essenciais entre os eventos de violência do século XVI e do século XX, senão no que se refere ao aspecto técnico.

Concordamos, de pronto, que os teólogos salmantinos, Vitória em destaque, se posicionaram enérgica e corajosamente contra muitos dos abusos cometidos pelos colonizadores. Entretanto, não podemos esquecer que seu direcionamento ético-normativo para a conduta dos europeus, serve aos interesses evangelizadores da religião cristã católica, que por si só já representa uma força poderosa de colonização, que não passa ilesa da violência necessariamente envolvida nesse processo.

Concluimos, assim, que o humanismo latino, na leitura de Vitória, apresenta aspectos de relevância central para o mundo contemporâneo, mas deve ser lido com todo cuidado, pois uma visão talvez romantizada da tradição perdida e soterrada pela história, pode ignorar seus pontos fracos e que talvez este possa ser o melhor lugar para si. A inegável riqueza da pesquisa histórica e paixão dos questionamentos que surgem do trabalho realizado, por assim, mostram um caminho pouco explorado e que levanta questões centrais e precisas de nossa realidade. Esperamos motivar novos pesquisadores e ter contribuído minimamente para o estudo neste campo tão relevante para o pensamento jurídico contemporâneo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. 5ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ADEODATO, J. M. **Filosofia do Direito**: uma crítica à verdade na ética e na ciência. 5ª Ed. São Paulo: Saraiva, 2013.
- ADVERSE, H. **Maquiavel, a República e o desejo por liberdade**. In: *Trans/Form/Ação*, nº 30-2, 2007, p. 33-52.
- AMES, J. L. **Maquiavel e a educação**: a formação do bom cidadão. In: *Trans/Form/Ação*, nº 31-2, 2008, p. 137-52.
- _____. **A formação do conceito moderno de Estado**: a contribuição de Maquiavel. In: *Discurso* 41, 2012, p. 293-328.
- AQUINO, T. **Question 40**: On War. In: REICHBERG, G. M.; SYSE, H.; BEGBY (Eds.). *The Ethics of War: Classic and Contemporary Readings*. Malden; Oxford; Carlton: Blackwell Publishing, 2013.
- _____. **O Ente e a Essência**. Tradução: Luiz João Baraúna. In: AQUINO, T. **Sto. Tomás de Aquino**: Seleção de Textos. São Paulo: Nova Cultural, 2004.
- _____. **Suma de Teología**. Tomo II. Parte I-II. 2ª Ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1989.
- _____. **Suma de Teología**. Tomo III. Parte II-II. 2ª Ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990.
- _____. **Suma de Teología**. Tomo IV. Parte II-II (b). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.
- ARANOVICH, P. F. **Di Fortuna e a Fortuna em Maquiavel**. In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, nº 18, 2011, p. 221-30.
- ARISTÓTELES; BARNES, J. (Ed.). **The Complete Works of Aristotle**. One Volume. Bollingem Series LXXI – 2. New Jersey; Chichester: Princeton University Press, 1984.
- _____. **Política**. Tradução: Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.
- BARNES, J. **The Just War**. In: KRETZMANN, N.; KENNY, A.; PINBORG, J. *Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- BASTIT, M. **Nascimento da Lei Moderna**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- BELLAMY, A. J. **Just Wars**: from Cicero to Iraq. Cambridge: Polity, 2006.

BENJAMIN, W. **Discursos interrompidos I: filosofía del arte y de la historia**. Buenos Aires: Taurus, 1989.

BERRIDGE, G. R.; JAMES, A. **A dictionary of diplomacy**. New York: Pelgrave, 2001.

BIGNOTTO, N. **Maquiavel**. Filosofia Passo a Passo. Nº 29. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

BONASSI, N. O. **A liceidade do emprego da violência contra a tirania institucionalizada, segundo a doutrina católica, a partir de Tomás de Aquino**. In: Revista de Ciências Humanas, Vol. 1, nº 1, 1982, p. 37-47.

BOURGEOIS, B. **Filosofía y derechos del hombre**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2003.

BRETT, A. S. **Filosofia Política**. In: McGRADE, A. S. (Org.). Filosofia Medieval. Aparecida: Ideias & Letras, 2008.

BRITO, M. N. de. **Estudo Introdutório II – A Primeira Fundação do Direito Internacional Moderno**. In: MOLINA, L.; SIMÕES, P.; SÃO DOMINGOS, A. de; PÉREZ, F.; CALAFATE, P. (Org.). A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora (Século XVI): sobre as matérias da guerra e da paz. Vol. 1. Coimbra: Almedina, 2015.

BRUNDAGE, J. A. **Holy War and the Medieval Lawyers**. In: MURPHY, T. P. The Holy War. Columbus: Ohio University Press, 1976.

CALAFATE, P. **Estudo Introdutório I – A Guerra Justa e a Igualdade Natural dos Povos: os debates ético-jurídicos sobre os direitos da pessoa humana**. In: MOLINA, L.; SIMÕES, P.; SÃO DOMINGOS, A. de; PÉREZ, F.; CALAFATE, P. (Org.). A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora (Século XVI): sobre as matérias da guerra e da paz. Vol. 1. Coimbra: Almedina, 2015.

CANÇADO TRINDADE, A. A. **A humanização do direito internacional**. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

CASTAÑEDA, F. **La cruz y la espada: filosofía de la guerra em Francisco de Vitoria**. In: Revista Historia Critica – estudios coloniales de nuestra historia nacional, nº 22, Dec., 2001, p. 18-35.

CHAUÍ, M. **Convite à filosofia**. São Paulo: Ática, 2000.

COLLIN, P. H. **Dictionary of Politics and Government**. 3ª Ed. London: Bloomsbury, 2004.

DAWSON, C. **A Divisão da Cristandade: da Reforma Protestante à Era do Iluminismo**. São Paulo: É Realizações, 2014.

DIAS, B. L. V. **A Constituição como Regime Político**. Núcleo de Estudos Temáticos em Direito. Belém: CESUPA, 2008.

DIMEGLIO, R. P. **The Evolution of Just War Tradition**: defining Jus Post Bellum. In: *Military Law Review*, Vol. 186, 2005, p. 116-163.

DOUZINAS, C. **O fim dos direitos humanos**. Tradução: Luíza Araújo. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

FRATESCHI, Y. **A física da política**: Hobbes contra Aristóteles. Campinas: Editora da UNICAMP, 2008.

FINNIS, J. **Lei Natural e Direitos Naturais**. Tradutora: Leila Mendes. Coleção Díke. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007.

GADAMER, H. G. **Verdade e Método I**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 13ª Ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universidade São Francisco, 2013.

GARIN, E. **History of Italian Philosophy**. Vol. 1-2. Amsterdã: Rodopi, 2008.

GILSON, É. **A filosofia na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

GONZÁLEZ, M. A. P. **Otra forma de Humanismo**: la preocupación por el hombre. In: *eHumanista*, 29, 2015, p. 72-91.

GOLDSMITH, M. M. **Hobbes acerca da lei**. In: SORELL, T. (Org.). *Hobbes*. Aparecida: Idéias & Letras, 2011, p. 331-66.

HEINZE, E. A.; STEELE, B. J. **Introduction: non-state actors and the Just War tradition**. In: HEINZE, E. A.; STEELE, B. J. (Eds.). *Ethics, authority and war: non-state actors and the Just War tradition*. Nova York: Palgrave Macmillan, 2009.

HERRERA FLORES, J. H. **Los derechos humanos em el contexto de la globalización**: três precisiones conceptuales. In: SÁNCHEZ RÚBIO, D.; HERRERA FLORES, J.; CARVALHO, S. de. *Direitos Humanos e Globalização: Fundamentos e Possibilidades desde a Teoria Crítica*. Rio de Janeiro: Lumem Juris, 2004, p. 65-101.

HESPANHA, A. M. **Panorama Histórico da Cultura Jurídica Europeia**. 2ª Ed. Mem Martins: Publicações Europa-América, 1998.

HOBBS, T. **De Cive**: elementos filosóficos a respeito do cidadão. Clássicos do Pensamento Político. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. **Leviatã**: ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil. São Paulo: EDIPRO, 2015.

HULLIUNG, M. **Citizen Machiavelli**. Princeton: Princeton University Press, 1983.

JOAS, H. **A sacralidade da pessoa**: nova genealogia dos direitos humanos. Tradução: Nélcio Schneider. São Paulo: Unesp, 2012.

JUSTENHOVEN, H. G. **Las raíces teológicas del derecho internacional según Vitoria**. In: CRUZ CRUZ, J. (Ed.). *Razón Práctica y Derecho: Cuestiones filosófico-*

juricias em el Siglo de Oro español. Colección del Pensamiento Medieval y Renacentista. Nº 123. Navarra: EUNSA, 2011.

KNOWLES, D. **The Evolution of Medieval Thought**. 2ª Ed. Harlow: Longman, 1988.

KOSKENNIEMI, M. **Colonization of the “Indies” – the origin of international law?**. Palestra na Universidade de Zaragoza, Dez., 2009. Disponível em: <http://www.helsinki.fi/eci/Publications/Koskenniemi/Zaragoza-10final.pdf>.

KRUEGER, P.; MOMMSEN, T. **Corpus Iuris Civilis**. Vol. 1. S. I.: Berolini apud Weidmannos, 1889.

LE GOFF, J.; SCHIMITT, J. C. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru: EDUSC, 2006.

LOPES, J. R. de L. **O Direito na História: Lições Introdutórias**. S. I.: Max Limonad, 2000.

MACEDO, P. M. V. B. **O mito de Francisco de Vitória: defensor dos direitos dos índios ou patriota espanhol?** In: Revista de Direito Internacional, Vol. 9, nº 1, Jan/Jun, 2012, p. 1-13.

MATTOS, C. L. de. Vida e Obra. In: AQUINO, T. **Sto. Tomás de Aquino: Seleção de Textos**. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

MALCOLM, N. **“Reason of State” and Hobbes**. In: HOBBS, T.; MALCOLM, N. (Ed.). Reason of State, Propaganda, and the Thirty Years’ War: an unknown translation by Thomas Hobbes. Oxford: Clarendon Press, 2007.

MAQUIAVEL, N. **O Príncipe e Escritos Políticos**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. **Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio**. 3ª Ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1994.

MEINECKE, F. **La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna**. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1959.

MEDEIROS, L. E. G. **Maquiavel e o chamado de Cícero**. In: Cadernos do PET Filosofia, Vol. 3, n. 5, Jan/Dez, 2012, p. 60-69.

NYS, E. **Introduction**. In: VITORIA, F.; SCOTT, J. B. (Ed.). De Indis et de Ivre Belli Relecciones. The Classics of International Law. Washington: Carnegie Institution of Washington, 1917.

PAGDEN, A. **La caída del hombre natural: el indio americano y los orígenes de la etnología comparativa**. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

PANCERA, C. G. K. **O modelo maquiaveliano de estado: entre os Primeiros Escritos Políticos, os Discorsi e o Discursos**. 2006. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte.

PAIVA, J. P. **Spain and Portugal**. In: HSIA, R. Po-chia (Ed.). *A companion to the Reformation World*. Oxford: Blackwell Publishing, 2004.

PLANS, J. B. **La Escuela de Salamanca**: y la renovación de la teología em el siglo XVI. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000.

POSNER, R. A. **Problemas de filosofia do direito**. Tradução: Jeferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

REALE, G; ANTISERI, D. **História da filosofia**: patrística e escolástica. Vol. 2. São Paulo: Paulus, 2003.

REICHBERG, G. M.; SYSE, H.; BEGBY (Eds.). **The Ethics of War**: Classic and Contemporary Readings. Malden; Oxford; Carlton: Blackwell Publishing, 2013.

SALAS JR., V. M. **Francisco de Vitoria on the *Ius Gentium* and the American Indios**. In: *Ave Maria Law Review*, Vol. 10, 2, 2011-12, p. 331-42.

STRAUSS, L. **Direito natural e história**. Biblioteca do pensamento moderno. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

_____. **Thoughts on Machiavelli**. Glencoe: The Free Press, 1958.

SKINNER, Q. **As fundações do pensamento político moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____. **Machiavelli**. New York: Hill and Wang, 1981.

_____. **Visions of Politics**: renaissance virtues. Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

_____. **Razão e Retórica na Filosofia de Hobbes**. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999.

SORELL, T. **O esquema das ciências de Hobbes**. In: SOREL, T. (Org.). *Hobbes*. Aparecida: Idéias & Letras, 2011, p. 67-86.

SUÁREZ, F. **On War (De bello)**. In: REICHBERG, G. M.; SYSE, H.; BEGBY (Eds.). *The Ethics of War: Classic and Contemporary Readings*. Malden; Oxford; Carlton: Blackwell Publishing, 2013.

SOUZA, F. R. B. **Maquiavel**: do *cosmos* medieval ao renascentista, a *fortuna* e as circunstâncias da liberdade. In: *Veritas*, Vol. 59, nº 1, jan/abr, 2014, p. 59-85.

TELLKAMP, J. A. **Extractos de los comentarios a las cuestiones sobre la guerra y el homicidio de la Suma de Teología de Tomás de Aquino**: Francisco de Vitoria. In: *Revista de Estudios Sociales*, nº 14, feb., 2003, p. 137-43.

TUCK, R. **A filosofia moral de Hobbes**. In: SOREL, T. (Org.). *Hobbes*. Aparecida: Idéias & Letras, 2011, p. 215-52.

VALENZUELA-VERMEHREN, L. **Vitoria, Humanism, and the School of Salamanca in Early Sixteenth-Century Spain: a heuristic overview.** In: Logos, 16, 2, Primavera, 2013, p. 99-125.

_____. **The Politics of Legitimacy and Force in International Relations: Vitoria and Rawls on the “Law of Peoples” and the Recourse to War.** In: Revista de Ciência Política, Vol. 32, nº 2, 2012, p. 449-78.

VEGA, A. V. **Fundamentos de Derecho Politico.** Buenos Aires: Ediciones Librería Juventud, 1962.

VERGER, J. **Homens e saber na Idade Média.** Bauru: EDUSC, 1999.

VILLEY, M. **A formação do pensamento jurídico moderno.** São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. **O direito e os direitos humanos.** São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

VIROLI, M. **O sorriso de Nicolau: história de Maquiavel.** São Paulo: Estação Liberdade, 2002.

_____. **From politics to reason of state: the acquisition and transformation of the language of politics 1250-1600. Ideas in context.** Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

VITÓRIA, F.; PAGDEN, A.; LAWRENCE, J. (Eds.). **Political Writings.** Cambridge Texts in the History of Political Thought. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

VIOLA, F. **¿Los derechos humanos, son derechos naturales?** In: Revista Quaestio Iuris, Vol. 6, nº 2, 2013, p. 162-84.

WAUGH, R. O. **Natural Law.** In: U. N. B. Law Journal, 1966, p. 34-48.

WINTER, L. M. **A teoria dos humores de Maquiavel: a relação entre o conflito e a liberdade.** In: Cadernos de Ética e Filosofia Política, 19, 2, 2011, p. 43-7.