



Pedro Ricardo da Silva Santos

SOBRE O DIREITO DE GUERRA
Estudo introdutório e tradução comentada
da *Relectio de iure belli* de Francisco de Vitória

Dissertação de Mestrado em Estudos Clássicos: Especialização em Estudos
Medievais e Renascentistas, orientada pela Doutora Maria Margarida Miranda,
apresentada ao Instituto de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da
Universidade de Coimbra.

2016



UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Faculdade de Letras

SOBRE O DIREITO DE GUERRA

Ficha Técnica:

Tipo de trabalho	Dissertação de Mestrado
Título	SOBRE O DIREITO DE GUERRA Estudo introdutório e tradução comentada da <i>Relectio de iure belli</i> de Francisco de Vitória
Autor/a	Pedro Ricardo da Silva Santos
Orientador/a	Doutora Maria Margarida Lopes de Miranda
Júri	Presidente: Doutor José Luís Lopes Brandão Vogais: 1. Doutora Cláudia do Amparo Afonso Teixeira 2. Doutora Maria Margarida Lopes de Miranda
Identificação do Curso	2º Ciclo em Estudos Clássicos
Área científica	Estudos Clássicos
Especialidade/Ramo	Estudos Medievais e Renascentistas
Data da defesa	28-10-2016
Classificação	18 valores



Agradecimentos

A presente dissertação não seria concretizável sem o apoio e contributo de vários professores e amigos. Os seus contributos intelectuais e pessoais foram decisivos ao longo da elaboração da tradução e do estudo introdutório.

O meu primeiro agradecimento é dedicado à *eximia magistra* Margarida Miranda. Além de me ter introduzido às raízes da língua latina alguns anos antes - raízes essas que continuei a cultivar - foi também a orientadora desta dissertação. As observações e sugestões oferecidas por ela foram fulcrais para a elaboração da presente tradução. Também me cabe dedicar um agradecimento a todos os professores e colegas do Instituto de Estudos Clássicos. A formação que recebi durante o meu primeiro ano de mestrado e o apoio que eles me ofereceram para continuar a minha formação em Itália e Espanha ao longo do mestrado foram fundamentais para a minha aprendizagem das *Litterae Latinae*.

Devo também um agradecimento ao professor Pedro Calafate da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. A sua sugestão quanto à edição do texto latino a adoptar para a tradução resultou numa ajuda preciosa. Do mesmo valor foram também as indicações sobre o tema de *bellum iustum*. As suas sugestões foram o ponto de partida para a elaboração consequente da tradução e do estudo introdutório.

Também queria agradecer à *Accademia Vivarium Novum*, mais concretamente aos seus óptimos professores e aos meus caros colegas e amigos. O ensino que recebi nessa instituição foi decisivo no meu actual conhecimento da *latinitas* e do ingente universo da *Respublica Litterarum*.

Cumpre-me também deixar alguns agradecimentos quanto ao contributo de familiares e amigos, que valeram tanto quanto os contributos intelectuais acima referidos. O primeiro é dedicado à minha mãe, que me apoiou em tudo desde o início, e o segundo aos meus amigos albicastrenses, os quais sempre me acolheram e apoiaram nos momentos difíceis.

Por último, mas não menos importante, queria agradecer à minha enorme família dos Paços da República dos Kágados, a qual acolheu-me uma vez mais na sua Karapaça no semestre passado. Se a Universidade de Coimbra contribuiu para a minha formação intelectual, sem dúvida que os Kágados não tiveram um papel menor na minha formação pessoal.

Resumo

Esta dissertação tem como primeiro escopo oferecer à língua portuguesa uma tradução comentada da *Relectio de iure belli* escrito por Francisco de Vitória, uma das obras mais influentes do pensamento político-filosófico do séc. XVI. Dedicámos uma maior atenção às características político-filosóficas - e históricas - da obra. Assim, a tradução é antecedida por um estudo introdutório dividido em três capítulos: o primeiro expõe o contexto histórico do autor e da obra, terminando com uma análise da *Relectio de Indis*; o segundo apresenta um estudo do pensamento político-filosófico de Vitória, explorando certos conceitos próprios do autor; o terceiro parte de uma abordagem histórica do conceito de *bellum iustum*, expõe uma análise dos princípios jurídico-morais - que são parte estrutural da *relectio* - e termina com uma exposição do legado intelectual de Vitória.

Abstract

The first goal of this dissertation is to offer to the Portuguese language an annotated translation of the *Relectio de iure belli* written by Francisco de Vitoria, one of the most influential works of political and philosophical thought of the 16th century. We gave a greater attention to the political and philosophical - and historical - characteristics of the work. Therefore the translation is preceded by an introductory study divided into three chapters: the first sets out the historical background of the author and work, ending with an analysis of the *Relectio de Indis*; the second presents a study of the political and philosophical thought of Vitoria, exploring some concepts of the author; the third begins with a historical approach to the concept of *bellum iustum*, exposes an analysis of the legal and moral principles - which are structural part of the *relectio* - and ends with an presentation of the intellectual legacy of Vitoria.

Índice

Opções metodológicas	1
Siglas e abreviaturas	2
Nota preliminar	3
I. O autor e a sua época	5
1.1. Francisco de Vitória: resumo biográfico.....	5
1.2. O descobrimento da América e a sua polémica.....	7
1.3. <i>Relectio de Indis</i> : títulos legítimos e ilegítimos.....	9
II. Pensamento político-filosófico de Vitória	14
2.1. Fundador do direito internacional moderno?.....	14
2.2. <i>Communitas orbis</i> : concepção da Comunidade Internacional.....	16
2.3. <i>Respublica Perfecta</i> : concepção de Estado soberano.....	18
III. <i>Relectio de iure belli</i> e o legado de Vitória	21
3.1. <i>De bello iusto</i> : precursores e influências de Vitória.....	21
3.2. Princípios jurídico-morais da <i>relectio</i> : princípios <i>ad bellum</i> e <i>in bello</i>	24
3.3. O legado de Vitória.....	26
Nota final	29
SOBRE O DIREITO DE GUERRA	30
Bibliografia	71

Opções metodológicas

As traduções das obras de Vitória presentes na bibliografia são citadas com a nomenclatura *Vitória* e o respectivo ano de edição. Sempre que citarmos assim estamos a referir a uma obra que se encontra na bibliografia com a informação desdobrada.

[v.g. Vitória (1991) = *Vitoria: Political Writings*, Anthony Pagden and Jeremy Lawrence (eds.), Cambridge Texts in the History of Political Thought, Cambridge: University Press, reimp. 2010]

Para a citação dos textos latinos de Vitória, optámos pelas seguintes designações:

A sigla *RI* corresponde a *Relectio de Indis* = *Relectio de Indis, o, La libertad de los Indios*, Luciano Pereña & José M. Pérez Prendes (eds.), *Corpus Hispanorum de Pace*, vol. V, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

A sigla *RIB* corresponde a *Relectio de iure belli* = *Relectio de iure belli, o, Paz dinámica*, Luciano Pereña (dir.), V. Abril, C. Baciero, A. Garcia y F. Maseda, *Corpus Hispanorum de Pace*, vol. VI, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas

A sigla *RPC* corresponde a *Relectio de potestate civili* = *Relectio de potestate civili: Estudios sobre su filosofía política*, edição crítica por Jesús Cordero Pando, *Corpus Hispanorum de Pace*, segunda serie, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Para a citação dos autores modernos, decidimos referir o ano da primeira edição da obra citada e do título original, apesar de não dispormos dessa edição. As edições utilizadas por nós encontram-se na bibliografia, seguidas do ano da primeira edição e do título original (se necessário).

[v.g. Grócio, Hugo (1609), *Mare liberum sive de iure quod batavis competit ad indicana commercia dissertatio* = Grócio, Hugo, *The Freedom of the Seas, or the Right Which Belongs to the Dutch to take part in the East Indian Trade*]

As citações bíblicas em latim da Vulgata de S. Jerónimo foram retiradas do seguinte endereço: <http://vulgate.org/>. Todas as datas de consulta são referidas juntamente com as respectivas citações.

Abreviaturas e siglas

Abreviaturas

a. – artigo

C. - causa

c. – capítulo

D. – distinção

epist. – epístola; carta

ff. – fólhos

lib. - livro

q. – questão

t. - título

v. – palavra/entrada

vv. – versos

Siglas

Decretum – Decretum Magistri Gratiani

Dig. - Iustiniani Digesta

Inst. – Iustiniani Institutiones

RI - Relectio de Indis

RIB - Relectio de iure belli

RPC – Relectio de potestate civili

I^a IIæ – S. Thomae Aquinatis Summa Theologica, Prima Secundae

II^a IIæ - S. Thomae Aquinatis Summa Theologica, Secunda Secundae

VI – Liber sextus Decretalium D. Bonifacii Papae VIII

X – Liber Extra seu Decretales Gregorii IX

Nota preliminar

A *Relectio de iure belli* - ou *Relectio de Indis posterior*, como ainda *De Indis, sive de iure belli Hispanorum in barbaros* - foi proferida em 1539 e é a última das doze *Relectiones Theologicae* que o dominicano Francisco de Vitória leccionou enquanto era professor de *prima theologia* na Universidade de Salamanca. O mestre salmantino também é comumente apelidado de *Sócrates espanhol* por não ter escrito nem editado nada durante o seu tempo de vida, sendo que as *relectiones* só foram editadas postumamente.

A tradução foi o ponto de partida para a elaboração de um curto estudo introdutório, mas amplo em abordagens. Por isso dividimos este *opus* em duas partes partes. A primeira foi dedicada a um Estudo Introdutório focado em três capítulos, a saber: contextualização do autor e da obra, estudo político-filosófico do pensamento vitoriano e análise jurídico-moral da *Relectio de iure belli*.

A tradução da *Relectio de iure belli* comporta uma responsabilidade que exige uma elucidação quanto ao lugar da *relectio* dentro do pensamento vitoriano e do contexto histórico da Espanha na primeira metade do séc. XVI. De facto, a *Relectio de iure belli* é um suplemento de uma outra proferida um ano antes, apelidada *De Indis recenter inventis*, ou *Relectio de Indis prior*, e pretendia completar a *relectio* anterior. A exposição e interpretação da *Relectio prior* revela-se assim imprescindível para a compreensão da *posterior*. Dado os factos, o primeiro capítulo foi dedicado à contextualização, por um lado, dos aspectos da vida intelectual de Vitória e, por outro, da polémica que se originou com a apropriação das terras americanas. O último ponto do primeiro capítulo é uma análise da *Relectio de indis*; analisámos os títulos legítimos e ilegítimos da conquista dos índios.

Dedicámos o segundo capítulo a expôr as concepções vitorianas de maior destaque e debate internacional. Devido às naturezas político-filosófica e jurídico-moral da *relectio*, decidimos privilegiar a bibliografia do campo da História do Direito Internacional. A abundante literatura disponível - relativa a Vitória - nesse campo justifica a nossa opção.

De igual modo os comentários realizados à tradução pretendem destacar os traços mais relevantes dessas naturezas categóricas. Por isso foi de suma importância a compreensão das concepções de natureza político-filosófica de Vitória para localização do seu pensamento no âmbito da História do Direito Internacional.

O terceiro capítulo deste estudo foi dedicada a uma análise da *Relectio de iure belli*, expondo pontos essenciais dos princípios jurídico-morais da *relectio*, observados nos princípios *ad bellum* e *in bello*, e das fontes de Vitória. Decidimos incidir o nosso olhar nos princípios jurídico-morais que sustentam a estrutura da *relectio*, sem negligenciar a história em torno do conceito de *bellum iustum*. O último ponto do terceiro capítulo é uma exposição do legado do mestre salmantino.

I

O autor e a sua época

1.1. *Francisco de Vitória: resumo biográfico*

A dedicação ao conhecimento e à justiça são uma constante na vida de Francisco de Vitória. Jacques Boyer, o editor da primeira edição das *Relectiones Theologicae XII*¹, refere na sua introdução ao leitor que Vitória não só superou o próprio Sócrates em “erudição, devoção e sagacidade inata”, como ainda acrescenta que “não deixou ninguém como guardião da pura verdade”². De facto, é com muita razão que se nomeia Vitória como o “Sócrates espanhol”, pois, tal como o sábio ateniense, o mestre dominicano não deixou nenhuma obra escrita pela própria mão. As *relectiones* resultam de vários escritos que foram compilados por vários alunos do mestre dominicano, tendo sido recolhidos, seleccionados e publicados postuamente por Jacques Boyer.

Francisco de Vitória nasceu na cidade de Burgos no ano de 1483³. Em 1506 ingressa no convento de São Paulo de Burgos da Ordem dos Dominicanos, que tinha desde 1456 o estatuto de *Studia Generalia*. Aí o jovem noviço já demonstrava predisposição para o ensino das *bonnae litterae*, segundo o testemunho de uma carta de 1527 de Luis Vives a Erasmo de Roterdão⁴. Em São Paulo permanece somente três anos, um como noviço e dois como professo, e depois é enviado pelos seus superiores para Paris.

Não se sabe exactamente o ano de chegada a Paris, mas terá sido certamente entre 1507-1509 (Beltrán de Heredia, 1939: 15-22). Em Paris ingressa no convento de São Tiago (*Gymnasium Saniacobeum*), um dos mais famosos dos quarenta conventos afiliados à famosa Universidade de Paris: as suas cátedras tinham sido anteriormente ocupadas por grandes nomes como S. Tomás de Aquino (1225-1274), Sto. Alberto Magno (ca. 1200-1280) e Marsílio de Pádua (ca. 1275–1342). No entanto a Universidade

¹ O título completo da primeira edição é *Reverendi patris F. Francisci de Victoriae, ordinis Praedicatorum sacrae Theologiae in Salmanticensi Academia quondam primarii professoris, Relectiones Theologicae XII, in duos Tomos divisae* (1557), Lugduni: Iacobum Boyerium.

² Vitória, 1557: 9: “*Is enim vir fuit tanta eruditione, tanta religione, tanta denique ingenii dexteritate in tractandis sacris eloquiis, ut non solum Socratem illum umbratilis tantum ac fucatae philosophicae auctorem longe superaverit, verum etiam syncerae veritatis antistitem nullum sibi reliquerit secundum*”.

³ É o que indica o documento mais recente que foi encontrado sobre Francisco de Vitória. Cf. Hernández Martín, 1990: 74 (Apud Cuéllar Real, 2015: 21).

⁴ Apud Beltrán de Heredia (1967), “Personalidad del maestro Francisco de Vitoria y transcendencia de su obra doctrinal” in Vitória, 1967: xvii: “*Bonas litteras attingit foeliciter iam inde a puero*”. Beltrán de Heredia diz que Vitória foi erasmiano quando estava em Paris, mas que depois renunciou às ideias do príncipe dos humanistas (Vd. Beltrán de Heredia, 1939: 114).

já não tinha o mesmo prestígio de outrora (Cf. Vitória, 1975: 10). Vitória teve como principal mestre o belga Pedro Crockaert (ca. 1465-1514), famoso comentador da *Secunda Secundae*⁵ de S. Tomás. Também poderá ter tido como professor o escocês John Mair (1467-1550), conhecido como Ioannes Maioris, que ficou conhecido pelos comentários às *Sententiae* de Pedro Lombardo (Cuellar Real, 2015:31). Tal como no Convento de São Paulo, Vitória provou ser um discípulo excepcional: em 1513 um Capítulo geral da Ordem dos Dominicanos reunido em Génova dá-lhe permissão para fazer o *examen ad gradus* e em 1516 foi apontado como *Lector* das *Sententiae* de Pedro Lombardo nos *Studia Generalia* (Wright, 1916:8); um outro Capítulo geral da Ordem reunido em Roma designaria Vitória para professor de uma cátedra de estrangeiros em 1515 (Cf. Cuéllar Real, 2015:24). A sua estadia em Paris terminaria em 1522, ano em conclui o seu *Magistratus in Sancta Theologia*, para começar o seu percurso de docência em Espanha.

De regresso a Espanha, o agora mestre dominicano começa imediatamente a sua docência no colégio de São Gregório de Valladolid (*Gymnasium Sangregorianum*). Permaneceu nesse centro de estudos por três anos (1523-1526) e leccionou a *prima secundae* da *Summa Theologica* de S. Tomás. Em 1526 morre Pablo de Leon, o mestre que tinha ocupado a cátedra de *Prima Theologia* na ilustre Universidade de Salamanca por quase vinte anos (1507-1526) e no mesmo ano o Sócrates espanhol assenta-se na Atenas de Espanha.

A sua dedicação ao cargo recém-assumido espelha-se na sequência das *Relectiones*⁶:

1528 – *Relectio De Potestate Civili*

1529 – *Relectio De Fortitudine*

1530 – *Relectio De Homicidio*

1531 – *Relectio De Matrimonio*

1532 – *Relectio De Potestate Ecclesiae*

1533 – *De Legibus*

1534 – *Tractatus De Infidelitate*

1535 – *Tractatus De Bello*

⁵ A *Secunda Secundae*, como o título indica, é a segunda parte da segunda parte da *Summa Theologica* de S. Tomás de Aquino. A *quaestio 40* dessa parte era relativa à guerra e foi basilar na doutrina de *bellum iustum* de Vitória. Vd. infra 3.3. *De Bello Iusto*: precursores e influências de Vitória.

⁶ Cf. Pereña, 1981: 69-70.

1536 – *Tractatus De Iustitia et Iure*

1537 – *Relectio De Temperantia*

1538 – *Relectio De Indis*

1539 – *Relectio De Iure Belli*

O mestre dominicano faleceu a 12 de Agosto de 1546. Sofreu de gota nos últimos anos de vida, razão pela qual não pode comparecer no Concílio de Trento a pedido do Imperador Carlos V (1500-1558). Foi enterrado no convento de Santo Estêvão, centro dominicano que tinha sido a sua residência durante o seu período em Salamanca.

1.2.O descobrimento da América e a sua polémica

Francisco de Vitória (1483-1546) viveu num dos períodos mais fascinantes e controversos da história universal. Tinha nove anos quando Cristóvão Colombo (1451-1506) fez a primeira viagem ao continente americano em 1492, viagem essa que iria alterar por completo as crenças que os europeus tinham do mundo, levando a contribuições profundas no desenvolvimento do conhecimento científico e ao contacto com povos e civilizações antes desconhecidos. Contudo, esse período também ficou marcado pelas atrocidades cometidas pelos *conquistadores* no México e no Perú, resultando na morte de milhões de pessoas e na conseqüente extinção de culturas milenares⁷.

Uma das perspectivas geopolíticas mais interessantes sobre o impacto da descoberta do continente americano na mentalidade europeia é-nos oferecida por Carl Schmitt⁸. Segundo o filósofo alemão, esse acontecimento levou a uma nova consciência espacial da terra, uma “nova ordem espacial”, que se identificou com o desenvolvimento de um “pensamento linear global” expresso numa elaboração de linhas divisórias na superfície do globo (Cf. Schmitt, 2006: 86-87). A primeira manifestação desse pensamento deu-se logo após a primeira viagem de Colombo em 1492 com a oficialização da bula *Inter*

⁷ Quanto à controvérsia da conquista da América e exposição das suas conseqüências veja-se a obra de Todorov, Tzevan (1999), *The conquest of America: the question of the other*, traduzido do francês por Richard Howard, Norman: University of Oklahoma Press.

⁸ Cf. A obra de Schmitt que abordámos com maior atenção chama-se originalmente *Der Nomos der Erde im Volkerrecht des Jus Publicum Europaeum* (1951). Nesta dissertação utilizamos uma tradução em inglês de 2006 (Vd. Schmitt, Carl (2006), *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publican Europaeum*, Translated by G. L. Ulmen, New York: Telos Press Publishing).

caetera divinae em 4 de Maio de 1493 pelo Papa Alexandre VI⁹. Na base dessa nova perspectiva sobre o novo mundo estava a interpretação de uma *terra nullius*, de uma terra aberta para a ocupação e a expansão europeias (Cf. Schmitt, 2006: 87).

Embora a descoberta do novo mundo trouxesse novas concepções sobre a realidade, o facto é que os europeus conceberam-no ao início como uma extensão do velho mundo, centrado na concepção da *respublica christiana*¹⁰. O título *ius inventionis* reclamado pelos soberanos ibéricos para a ocupação do novo mundo era legitimado pelo poder papal, autoridade suprema na esfera internacional cristã, sob o pretexto da evangelização. Quanto às formas iniciais de integração do novo mundo segundo a mentalidade e as estruturas jurídicas europeias, o filósofo italiano Luigi Ferrajoli comenta:

As formas iniciais de integração [do novo mundo] ainda são imperfeitas. As bases jurídicas sobre as quais vem fundada a conquista ainda são do tipo pré-moderno – privativístico e teocrático – de acordo com a natureza patrimonial dos Estados, com o carácter incerto da sua subjectividade soberana, com o fundamento teológico do poder régio e ainda sem uma distinção concreta entre soberania e propriedade. Resumidamente, a conquista – desde os primeiros assentamentos e espoliações de Colombo, até às violências e saques de Cortés – é ao início uma conquista privada dos reis de Espanha, legitimada pelo princípio da inventio, que é o direito de ocupação de terras e coisas consideradas *res nullius*, e com a cobertura oferecida pelas bulas papais e pelas comendas¹¹.

Um dos reflexos dessa “conquista privada” era a declaração do *requerimiento* em voz alta pelos *conquistadores* aos indígenas, para que estes se submetessem aos reis espanhóis, sob ameaça de guerra e escravidão¹².

Contudo, os abusos não passavam despercebidos. Os rumores e histórias das atrocidades e das pilhagens cometidas nas terras recém-descobertas chegavam à Espanha

⁹ A bula *Inter caetera* estabelecia a divisão do mundo entre Portugal e Espanha através de um meridiano situado a 100 léguas a oeste do arquipélago de Cabo Verde: o que estivesse a oeste do meridiano seria espanhol, e o que estivesse a leste, português. De acordo com Schmitt a importância dessa bula para uma nova concepção do mundo deve-se ao facto de ter sido o primeiro documento a marcar uma linha global divisória que ia do polo norte ao polo sul (Cf. Schmitt, 2006:88-89)

¹⁰ *Respublica Christiana* é uma concepção política medieval que abrangia todo o *populus christianus* numa única entidade política dirigida espiritualmente pelo Papa, e temporalmente pelo Imperador. Para Carl Schmitt a *Respublica Christiana* condicionou toda a apropriação de terra durante a Idade Média, tornando todas as terras não-cristãs em “território missionário cristão (Vd. Schmitt, 2006: 56-66).

¹¹ Ferrajoli, 1992:19 (tradução minha).

¹² O *requerimiento*, abreviação de *Notificación y requerimiento que se ha dado de hacer a los moradores de las islas en tierra firme del mar océano que aún no están sujetos a Nuestro Señor*, foi redigido em 1512 por Juan López de Palacios Rubios (1450-1524) no contexto das *leyes de Burgos*. Esse *ultimatum* exigia às comunidades nativas americanas que se submetessem pacificamente, tornando-se vassallos dos reis de Castela e súbditos do Papa. Foi proclamado pela primeira vez em 1513 por Pedro Arias de Ávila no Panamá (Cf. Francis, 2006: 903-904).

quinhentista, plenas de descrições macabras e desumanas das acções dos *conquistadores* ao comando de Hernan Cortés (1485-1547) no México, e de Francisco Pizarro (1476-1541) no Perú. As consequências do impacto da descoberta assombravam o seu anterior fascínio a muitos espíritos atentos da Espanha católica, e vários pronunciaram-se em defesa dos índios, como por exemplo o frade António de Montesinos (*ca.* 1475-1540) em 1512; porém o debate mais polémico deu-se no contexto da *Junta de Valladolid* (1550-1551): nesse debate contrastaram-se duas perspectivas sobre a forma como lidar com os indígenas americanos. A de Bartolomé de las Casas (1474-1566) afirmava a dignidade dos índios e defendia a restituição das terras deles. A de Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573) defendia a legitimação da conquista e da escravidão dos índios por parte dos espanhóis¹³.

Outro espírito perturbado com os males praticados na América foi o de Francisco de Vitória. O frade dominicano negou os títulos que os espanhóis reclamaram como legítimos para se apropriarem das Américas – declarando-os ilegítimos - e atribuiu outros legítimos, na *Relectio de Indis recenter inventis*.

1.3. *Relectio De Indis: títulos legítimos e ilegítimos*

Como já foi indicado, a *Relectio de iure belli* tinha o intuito de completar uma outra *relectio*, tal como Vitória aponta no seu prelúdio¹⁴. O que estava em causa era a defesa dos títulos legítimos e ilegítimos para a conquista dos índios que o mestre de Salamanca oferece na *Relectio de Indis recenter inventis*¹⁵.

No prelúdio da *Relectio de Indis* Vitória propõe-se resolver três problemas, em três partes: a) com que direito os índios ficaram sob o poder dos espanhóis; b) que poder têm os reis de Espanha quanto aos índios em assuntos de ordem temporal e civil; c) que poder os reis de Espanha e o Papa têm sob os índios em assuntos espirituais e respeitantes à religião¹⁶. Neste ponto iremos focar-nos somente na primeira parte (a), ou seja, com que direito os índios ficaram sob o poder dos espanhóis.

¹³ Sobre o controverso debate da *Junta de Valladolid*, Vd. Tosi, 2006: 277-320.

¹⁴ *RIB, praeludium*, p.96: “...ut superior relectio absolutior videatur”.

¹⁵ A edição utilizada neste estudo é da *Corpus Hispanorum De Pace*, Vd. Vitória (1967), *Relectio De Indis, o, La libertad de los Indios*, Luciano Pereña & José M. Pérez Prendes (eds.), *Corpus Hispanorum De Pace V*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 1-134.

¹⁶ *Ibidem*, p.2: “In prima tractabitur, quo iure venerint barbari in dicionem hispanorum; in secunda, quid possint hispanorum principes erga illos in temporalibus et in civilibus; in tertia, quid possint vel episcopi vel Ecclesia erga illos in spiritualibus et in spectantibus ad religionem, ubi respondebitur ad quaestionem propositam”.

Vitória começa por determinar se os índios usufruíam de *dominium* antes da América ser descoberta¹⁷, i.e., se eram senhores dos seus bens e das suas terras antes da chegada dos espanhóis. Vitória não só responde que sim, como ainda se justifica afirmando que “a infidelidade não é impedimento para que alguém seja verdadeiro senhor”¹⁸ e que “segundo o direito divino, o herege não perde o domínio dos seus bens”¹⁹. Para aqueles que afirmavam que os índios eram mentecaptos, i.e., destituídos do uso da razão, Vitória afirma que as criaturas irracionais não têm direito de posse; mas as crianças usufruem do *dominium* antes do uso da razão, tal como os mentecaptos, pois padecem injúria, i.e., os índios não perdem o *dominium* por serem comparados com crianças ou mentecaptos (*RI I*, 1, 13-14). Mais, afirma ainda que os índios não são de facto mentecaptos, mas que na verdade usam a razão à sua maneira. Ora, os índios tinham uma certa organização na gestão das suas coisas. Isso manifestava-se por todas as instituições que exigiam o uso da razão, tal como as cidades devidamente organizadas, matrimónios, magistrados, leis, indústria, comércio e também uma “espécie de religião”²⁰. Daí que mesmo se os índios parecessem “estúpidos ou idiotas”, isso poderia ter origem *ex mala et barbara educatione* (Cf. *RI I*, 1, 15). Vitória conclui essa matéria ao afirmar que os índios “eram sem dúvida verdadeiros senhores pública e privadamente, do mesmo modo que os cristãos” (*RI I*, 1, 16).

A partir dessas proposições Vitória prova que os índios eram verdadeiros donos das suas terras antes da chegada dos espanhóis e, simultaneamente, apresenta a tese de Aristóteles que justificava a escravidão dos índios segundo o direito natural, argumentando que o estagirita queria ensinar que alguns “têm necessidade de ser regidos e governados por outros”²¹. Por conseguinte, na segunda parte ele apresenta os sete títulos ilegítimos com que os espanhóis reclamaram o Novo Mundo, sendo eles:

¹⁷ O termo *Dominium* deriva de *Dominus* (senhor), e refere-se ao direito de posse dos bens materiais e imateriais (p.e. a liberdade). Segundo Vitória, o *Dominium* fundamentava-se no direito natural, e não na graça (Cf. Vitória, 1991: xxiii-xxvii).

¹⁸ *RI I*, 1, 4: “*Infidelitas non est impedimentum, quominus aliquis sit versus dominus*”.

¹⁹ *Idem I*, 1, 5: “*Stando in iure divino, haereticus non amittit dominium bonorum*”.

²⁰ *Idem I*, 1, 15: “*Patet, quia habent ordinem aliquem in suis rebus, postquam habent civitates quae ordine constant, et habent matrimonia distincta, magistratus, dominos, leges, opificia, commutationes, quae omnia requirunt usum rationis; item religionis speciem*”.

²¹ *Idem I*, 1, 16: “*Nec vult Philosophus quod, si qui sunt a natura parum mente validi quod liceat occupare patrimonia illorum et illos redigere in servitutem et venales facere; sed vult docere quod a natura est in illis necessitas, qua indigent ab aliis regi et gubernari, et bonum est illis subdi aliis, sicut filii indigent subici parentibus ante adultam aetatem, et uxor viro*. A tese de Aristóteles encontra-se em *Politica*, I, 1255a: “*ὅτι μὲν τοίνυν εἰσὶ φύσει τινὲς οἱ μὲν ἐλεύθεροι οἱ δὲ δοῦλοι, φανερόν, οἷς καὶ συμφέρει τὸ δουλεῦν καὶ δίκαιόν ἐστιν*”. No entanto é de salientar que a tese da escravidão natural já tinha sido negada durante a Idade Média pelos doutores da Igreja.

- 1) o domínio universal do imperador;
- 2) a autoridade universal e temporal do sumo pontífice romano;
- 3) o direito de descobrimento;
- 4) a renúncia dos índios de abraçar a fé cristã;
- 5) os pecados dos índios;
- 6) a eleição voluntária;
- 7) a doação divina.

Os títulos supracitados eram alegados pelos espanhóis como justificação da captura do Novo Mundo. Ainda se fundamentavam em princípios político-jurídicos medievais da *respublica christiana* baseados no direito divino (Ferrajoli, 1992: 19). Quanto ao primeiro título, Vitória contesta ao afirmar que “o imperador não é senhor de todo o mundo”, e sustenta-o dizendo que não o era segundo o direito natural, e ainda menos segundo o direito humano e o direito divino²². Vitória ainda acrescenta que “mesmo se fosse senhor do mundo, não poderia por isso ocupar as províncias dos bárbaros, instituir novos senhores, depôr os antigos e impôr tributos”²³. Quanto ao segundo título, Vitória retira todo o poder secular que o Papa poderia pretender sobre os infiéis ao afirmar que “o Papa não é senhor civil ou temporal de todo o orbe”²⁴, e mesmo se o fosse não poderia transmitir o poder secular aos soberanos (*RI I*, 2, 6). O poder temporal reservado ao Papa seria limitado em “ordem das coisas espirituais”²⁵.

O terceiro título (*ius inventionis*) é contestado em poucas palavras, pois o mestre dominicano já tinha provado que os índios eram senhores das suas terras antes da chegada dos espanhóis, e que o mesmo título valeria tanto para espanhóis, como para índios: *non plus quam si illi invenissent nos* (*RI I*, 2, 10). Quanto à renúncia de aceitarem abraçar a fé cristã, Vitória alega que “antes de [os índios] terem alguma notícia da fé em Cristo, não cometiam pecado de infidelidade por não crerem em Cristo”²⁶, e que não estavam

²² *Idem I*, 2, 2: “*Probatum, quia dominium non potest esse nisi de iure naturali vel divino vel humano*”.

²³ *Idem I*, 2, 3: “*Imperator, licet esset dominus mundi, non ob id posset occupare provincias barbarorum et constituere novos dominos et veteres deponere vel vectigalia capere*”

²⁴ *Idem I*, 2, 5: “*Papa non est dominus civilis aut temporalis totius orbis, loquendo proprie de dominio et potestate civili*”.

²⁵ *Idem I*, 2, 7: “*Papa habet potestatem temporalem in ordine ad spiritualia, id est, quantum necesse est ad administrationem rerum spiritualium*”.

²⁶ *Idem I*, 2, 12: “*Barbari priusquam aliquid audissent de Christo, non peccabant peccato infidelitatis eo quod non crederent in Christum*”.

obrigados a abraçá-la “ao primeiro anúncio que fizessem sobre ela”²⁷, sendo que os cristãos teriam de pregar a fé cristã por via de “argumentos prováveis e racionais”, algo que não lhe constava que tivesse sido feito pelos conquistadores; e mesmo se tivesse sido assim feito não seria razão “para ocupar as províncias dos bárbaros e espoliar os seus senhores”²⁸. O quinto título também foi recusado pela mesma linha de pensamento, pois nem pela autoridade do Papa os índios poderiam ser afastados dos pecados ou ser castigados por causa deles (*RI I*, 2, 21).

Em resposta ao título que apelava à eleição voluntária é sustentado que “esse título “também não é idóneo”. A justificação disso era a de que os índios podiam eleger devido ao “medo e ignorância” provocados pelas forças espanholas e, por isso, as eleições não seriam legítimas (*RI I*, 2, 23). Quanto ao último título alegado, que tinha sido doação de Deus, Vitória afirma que “é perigoso crer naquele que sustém profecias contra a lei comum e as regras da Escritura”²⁹. A profecia teria de ser provada por intermédio de milagres, que nesse caso não existiam.

Após a negação desses sete títulos, o Sócrates espanhol apresenta sete títulos legítimos pelos quais os espanhóis tomaram posse dos índios e das suas terras. Ao contrário dos anteriores, estes títulos reelaborados já apresentam uma teorização baseada no direito natural e no princípio da razão natural. São eles:

- 1) o título de sociabilidade e comunicação natural;
- 2) a pregação do evangelho;
- 3) a proteção dos convertidos;
- 4) dar um príncipe cristão aos convertidos;
- 5) os sacrifícios humanos e a antropofagia;
- 6) a eleição verdadeira e voluntária;
- 7) os tratados de aliança.

O primeiro título era fundado no direito natural e uma das justificações que Vitória oferecia era dizer que no início do mundo “era lícito a qualquer um dirigir-se à região que

²⁷ *Idem I*, 2, 15: “*Barbari non ad primum nuntium fidei Christianae tenentur credere [...] sine miraculis aut quacumque alia probatione aut suasionem*”.

²⁸ *Idem I*, 2, 16: “*Unde hic non esset legitimus titulus ad occupandas provincias barbarorum et spoliandos proprios dominos*”.

²⁹ *Idem I*, 2, 24: “*Sed de hoc nolo multum disputare, quia periculose crederetur alicui prophetiam asserenti contra communem legem et contra regulas Scripturae, nisi miraculis confirmaretur dicta sua*”.

quisesse” (*RI I, 3, 1*), e que por isso os espanhóis teriam o direito de viajar e estabelecer-se nas províncias dos índios, desde que não lhes causassem dano. Desse título derivavam assim dois outros títulos (Cf. Ferrajoli, 1991: 26). O primeiro confirmava o direito a viajar e assentar em terras estrangeiras (*ius peregrinandi* e *ius degendi*)³⁰ e o outro era o direito de comércio (*ius commercii*)³¹ que legitimava as trocas comerciais entre índios e espanhóis. A negação desses títulos fundados no direito natural era uma injúria e oferecia uma *iusta causa* de guerra³². O segundo título legitimava a pregação do evangelho (*ius praedicandi*)³³, pois já que os espanhóis tinham o direito de viajar e comercializar, mais direito teriam ainda de anunciar a boa nova. No entanto se os índios privassem os espanhóis dos direitos naturais citados, esses teriam uma *iusta causa* de guerra (*RI I, 3, 11*). Vitória acrescenta ainda que o Papa pode encomendar a evangelização exclusivamente aos espanhóis e proibi-la aos outros cristãos³⁴.

O terceiro e quarto títulos implicam a existência de convertidos. Se o príncipe obrigasse os convertidos a voltar à idolatria, isso daria uma *iusta causa* para a intervenção espanhola (*RI I, 3, 12*). O mesmo aconteceria se a maioria da população se tivesse convertido ao cristianismo, mas o príncipe não. Aí o Papa estaria no direito de lhes indicar um príncipe cristão e de os arrancar aos senhores infiéis (*RI I, 3, 13*). O quinto título diz respeito ao que hoje reconhecemos como direitos humanos. Os espanhóis estavam legitimados/autorizados a intervir mesmo sem a autorização do sumo pontífice, em caso de um tirano, ou leis tirânicas, instituírem práticas desumanas como sacrifícios de inocentes ou antropofagia, (*RI I, 3, 14*). Os últimos dois títulos – eleição verdadeira e voluntária e os tratados de aliança – também legitimavam a conquista espanhola (*RI I, 3, 16-17*).

Além desses títulos, Vitória ainda acrescenta um outro que considera “discutível” e “legítimo para alguns”. Ele refere-se ao que já tinha sido abordado quando tratou do *dominium* dos índios, i.e., o facto de eles parecerem mentecaptos, embora não o fossem, podendo exigir a tutela dos espanhóis para a organização da sua sociedade³⁵.

³⁰ *Idem I, 3, 1*: “*Hispani habent ius peregrinandi in illas provincias et illic degendi, sine aliquo tamen nocumento barbarorum, nec possunt ab illis prohiberi*”.

³¹ *Idem I, 3, 2*: “*Licet hispanis negotiari apud illos...*”.

³² *Idem I, 3, 5*: “*Si barbari vellent prohibere hispanos in supra dictis a iure gentium [...] Et si acciperent iniuriam, illam auctoritate principis bello persequi et alia belli iura agere*”.

³³ *Idem I, 3, 8*: “*Christiani habent ius praedicandi et annuntiandi Evangelium in provinciis barbarorum*”.

³⁴ *Idem I, 3, 9*: “*...tamen Papa potuit hoc negotium mandare hispanis et interdicere omnibus aliis*”.

³⁵ *Idem I, 3, 17*: “*Unde etiam carent et litteris et artibus, non solum liberalibus, sed etiam mechanicis, et agricultura diligenti et opificibus et multis aliis rebus commodis, immo necessariis ad usus humanos*”.

II

Pensamento político-filosófico de Vitória

2.1. Fundador do Direito Internacional Moderno?

Um dos debates mais acesos que existe dentro da comunidade acadêmica é relativo ao papel de Francisco de Vitoria enquanto fundador do Direito Internacional Moderno. É do nosso interesse apresentar alguns pontos sobre esse debate, pois ajudam à compreensão não só da importância da obra vitoriana no âmbito da História do Direito Internacional, como também levantam questões e oferecem sugestões que terão impacto na tradução da *Relectio de iure belli*. O debate continua em aberto e não é nosso escopo entrar na discussão, mas somente oferecer alguns *highlights* aos leitores acerca das questões abordadas internacionalmente quanto ao Sócrates espanhol; tanto que existem argumentos de ambos os lados que consideramos legítimos e úteis para a compreensão da *doctrina* de Vitoria.

No que toca à História do Direito Internacional Moderno o nome de Hugo Grócio (1583-1645) é normalmente citado como o seu fundador. No entanto certos historiadores da área do Direito estendem as suas raízes até Francisco de Vitoria, de modo que o próprio jurista holandês se encontra indubitavelmente em dívida para com o teólogo espanhol³⁶. O primeiro defensor da importância de Vitória como fundador do direito internacional moderno foi James Lorimer (1818-1890) na obra *The Institutes of the Law of Nations*. O jurista escocês afirma que o desprezo dado aos nomes de Francisco de Vitória e Francisco Suárez é devido a preconceitos de natureza protestante³⁷.

No entanto o papel de Vitória como fundador do Direito Internacional Moderno só foi amplamente fomentado após a primeira guerra mundial, através do trabalho de duas grandes figuras do Direito Internacional: o belga Ernest Nys (1851-1920) e o americano James Brown Scott (1866-1943). O contributo desses dois intelectuais foi fundamental

³⁶ Existe um consenso geral quanto à influência que Hugo Grócio recebeu do mestre salmantino, v.g. Scott, 1934: 3-4; Ferrajoli, 1992: 17; Hernández Martín, 1991: 1032; Anghie, 2004: 13-14; Schmitt, 2006: 116-117.

³⁷ Lorimer, 1883: 71: " The fact is, that ever since the Reformation the prejudices of Protestants against Roman Catholics have been so vehement as to deprive them of the power of forming a dispassionate opinion of their works, even if they had been acquainted with them, which they rarely were ".

para o “renascimento vitoriano”³⁸ que se seguiu depois da primeira Grande Guerra e o estabelecimento de uma extensa bibliografia que seria influente para o estudo das *Relectiones* de Vitória e as suas posteriores traduções (Cf. Beltrán de Herédia, 1939: 188-193; Schmitt, 2006: 118-119; Koskenniemi, 2009: 1-2). As elaborações vitorianas do *ius commercii*, *ius peregrinandi* e de *bellum iustum* foram elogiadas por Nys e Scott, e ambos consideraram Vitória como o fundador do Direito Internacional Moderno³⁹.

Porém, nem todos os grandes pensadores estão de acordo com o título de fundador do Direito Internacional Moderno. Um dos oponentes é o filósofo alemão Carl Schmitt (1888-1985). O autor da obra *Der Nomos der Erde* defende que Vitória desenvolveu a sua doutrina dentro dos parâmetros medievais da *respublica christiana* - em que ainda se reconhecia a autoridade da Igreja em termos de legitimação da guerra - e que não fez a “dupla divisão de duas linhas de pensamento que eram inseparáveis na Idade Média”, i.e., a separação dos argumentos *teológico-morais* dos de ordem *político-jurídica*, que se encontram sob a *ragione di Stato*⁴⁰. Para Schmitt, a passagem para a modernidade - designada como *Ius Publicum Europaeum* - é concluída quando o título de *iusta causa*, moralmente fundamentado, dá lugar ao de *iustus hostis*, que já se baseia em argumentos de ordem político-jurídica, o que iria resultar numa “humanização e racionalização da guerra”⁴¹ (Schmitt, 2006: 141).

Anthony Pagden também nega o papel fundador de Vitória no âmbito do Direito Internacional, mantendo-se ao lado de Grócio e Pufendorf. Para o coordenador dos *Political Writings*⁴² aplicar a noção de “Direito Internacional” a Vitória é cair em anacronismo, já que o conceito foi desenvolvido por autores posteriores (nomeadamente

³⁸ É o termo utilizado por Beltrán de Herédia. Vd. Beltrán de Herédia, 1939: 18.

³⁹ Scott, 1934: 68: “Francisco de Vitoria has long been known as a theologian, a moralist, and a humanist; to-day his reputation is that of a jurist and philosopher as well; to-morrow it will be that of an internationalist and a humanitarian; and many believe that he is destined to be regarded as the founder of the modern Law of Nations”. Arthur Nussbaum também refere Vitória como um dos fundadores do direito internacional em *A Concise History of the Law of Nations*, identificando Vitória como um dos precursores do liberalismo económico e da liberdade dos mares. Infelizmente não tivemos acesso directo a essa obra.

⁴⁰ Cf. Schmitt, 2006: 120-121.

⁴¹ Uma crítica à tese de Schmitt é-nos oferecida por Norberto Bobbio: “Contrariamente ao que parecem acreditar os meus críticos, o efeito do abandono da doutrina da guerra justa não foi o princípio “todas as guerras são injustas”, mas exatamente o princípio oposto: ‘todas as guerras são justas’. O *ius ad bellum*, isto é, o direito de fazer guerra foi considerado uma prerrogativa do poder soberano”. Cf. Bobbio, 1991: 55-56 (Apud Tosi, 1991: 55-56).

⁴² Vitória (1991), *Vitoria: Political Writings*, edited by Anthony Pagden and Jeremy Lawrence, Cambridge Texts in the History of Political Thought, Cambridge: University Press (reimp. 2010).

Grócio e Pufendorf), e também afirma que o conceito de *ius gentium* ocupa uma pequena fracção de toda a sua obra e não é “inteiramente consistente”⁴³.

Seja como for, iremos abordar dois aspectos do pensamento político de Vitória: a concepção de *Communitas orbis* e de *Respublica perfecta*

2.2. *Communitas orbis*: concepção da Comunidade Internacional

Segundo Antonio Truyol y Serra uma das elaborações mais inovadoras do mestre salmantino para a fundação do Direito Internacional Moderno foi a conceptualização de um sistema de relações internacionais onde a palavra final sobre questões de carácter jurídico residiria sob *totius orbis auctoritate*⁴⁴. Ao abrigo dessa *communitas orbis* a humanidade seria reconhecida como um novo sujeito jurídico, baseando a sua autoridade no *ius gentium* através da fórmula “*quod ius gentium non solum habet vim ex pacto et conducto inter homines, sed etiam habet vim legis*” (RPC, 21).

Communitas orbis é a concepção pela qual Vitória reintroduziu o *ius gentium* na linguagem jurídica quinhentista e da qual resultou a conseqüente elaboração de princípios que hoje poderíamos reconhecer como característicos de um Estado soberano⁴⁵. Segundo Scott essa concepção defende a existência de “uma comunidade natural de Estados independentes e iguais, sujeitos externamente a um direito das gentes, e internamente a uma constituição definida por eles mesmos”⁴⁶: o orbe passa a ser uma única república. É o prelúdio daquilo a que mais tarde se iria chamar de Comunidade Internacional.

A elaboração da *communitas orbis*, conquanto partisse do princípio da *communitas christiana* medieval, foi inédita ao aceitar como iguais poderes políticos que não se encontravam na esfera do cristianismo, pois reconhecia o poder civil dos infiéis e pagãos em relação à jurisdição e posse – reconhecendo-lhes o pleno *dominium* - com as mesmas condições de legitimidade de que usufruíam os soberanos cristãos. Esse reconhecimento fundamentava-se somente num princípio omnipresente no humanismo: o princípio da razão natural. Para Vitória, a razão natural era parte integrante do *ius gentium*, i.e., o que

⁴³ Vitória, 1991: xvi; infelizmente não tivemos acesso à obra *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*.

⁴⁴ Cf. Truyol y Serra, s.d., 179 (Apud Ferrajoli, 1992: 25); a elaboração vitoriana encontra-se na *Relectio de potestate civili*, Cf. RPC, 21: “*Habet enim totus orbis, qui aliquo modo est una respublica, potestatem ferendi leges aequas et convenientes omnibus, quales sunt in iure gentium [...] Neque licet uni regno nolle teneri iure gentium: est enim latum totius orbis auctoritate*”.

⁴⁵ Cf. Pereña, 1981: 63-64.

⁴⁶ Cf. Scott, 1928: 131 (Apud Ferrajoli, 1992: 23).

fora atribuído de igual modo a todos os homens do orbe, independentemente das circunstâncias históricas em que eles se encontrassem⁴⁷. O relato de que os índios têm os seus tipos de governo, leis e instituições, ou seja, tudo o que exige o uso da razão, é a prova de que Vitória está a reconhecer a razão natural como comum entre os homens, e por extensão, comum aos próprios povos: daí a reformulação do conceito de *ius gentium* que tinha sido formulado por Gaio (130-180). Enquanto Gaio declarava “o que a razão natural estabeleceu entre os *homens* denomina-se direito das gentes”, Francisco de Vitória reinterpretou “o que a razão natural estabeleceu entre os povos denomina-se direito povos”⁴⁸.

No entanto, para justificar a existência de uma *communitas orbis*, composta de vários Estados soberanos com leis próprias, Vitória teve de recusar o princípio do domínio universal do imperador, que se expressava na fórmula do imperador como *dominus mundi*. A isso Vitória opõem-se, ao afirmar "*imperator non est totius orbis dominus*", e por isso não se pode arrogar a ocupação dos territórios dos bárbaros⁴⁹. De facto, o título que os imperadores romano-germânicos reclamavam não tinha nenhum fundamento segundo o direito divino, natural ou humano e, ainda dentro da concepção vitoriana de atribuição do poder civil, a designação do soberano era *ex electione reipublicae*, negando assim o título do imperador, que não tinha sido atribuído através de um *consensus totius orbis*.

No que toca à esfera do poder espiritual, Vitória vai contra a tradição teocrática medieval e nega a supremacia do poder do Papa sobre assuntos temporais, tanto em relação aos soberanos cristãos (que segundo o direito civil são eleitos através da eleição do Estado), como ainda menos em relação aos índios: afirmando que ele (o Papa) “não tem qualquer poder temporal sobre estes bárbaros, nem sobre outros infiéis”⁵⁰. Ficando assim o poder temporal do Papa circunscrito ao território da Igreja, a sua actuação sobre os povos cristãos, que durante a Idade Média era tido como supremo, passa a ser indirecto sobre os assuntos temporais desses mesmos povos, tendo em vista os fins espirituais da

⁴⁷ Segundo Carl Schmitt esse ahistoricismo de Vitória generalizou conceitos medievais, removendo-lhes toda a particularidade histórica: “Abstracted entirely from spatial viewpoints, Vitoria's ahistorical method generalizes many European historical concepts specific to the *jus gentium* of the Middle Ages (such as people, prince, and war), and thereby strips them of their historical particularity. This allowed theology to become a moral doctrine and, in turn (with the aid of an equally generalizing *jus gentium*), a "natural" moral doctrine in the modern sense and a merely rational law” (Vd. Schmitt, 2006: 114-115).

⁴⁸ Vd. Gaio, *Institutiones* I, 2, 1: “*quod uero naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes populos peraeque custoditur uocaturque ius gentium*”; em Vitória lê-se “*quod naturalis ratio inter omnes gentes constituit, vocatur ius gentium*” (*RI* I, 3, 1).

⁴⁹ Vd. supra n. 23.

⁵⁰ *RI* I, 2, 8: “*Papa nullam potestatem temporalem habet in barbaros istos, neque in alios infideles*”.

pregação e da salvação. E nem os soberanos cristãos podiam utilizar como fundamento a autoridade papal para efeitos de conquista e ocupação⁵¹.

2.3. *Respublica Perfecta: concepção de Estado soberano*

A concepção de uma comunidade natural baseada no direito natural partia do princípio de que essa comunidade seria composta por Estados soberanos que, por sua vez, também teriam uma origem natural e estariam na mesma linha horizontal de igualdade de direitos dentro da *communitas orbis*. Naszalyi explicita essa concepção naturalista do seguinte modo:

O Papa só tem poder no âmbito da Igreja, e não tem nada a ver com o [poder] secular. Mais uma prova: os infiéis são donos, são senhores temporais, e não receberam esse domínio ou senhorio do Papa, a quem, pelo contrário, dói-lhe que possuam e exerçam [essa autoridade], como demonstra a ajuda que prestam aos príncipes cristãos, a fim de derrocar o poder dos príncipes pagãos. [...] Nem o Papa usufrui do poder temporal, nem pode conferir o poder civil aos príncipes e aos reis. Esta nova conclusão evidencia-se pelo que já foi dito; não obstante, Vitória prova-a uma vez mais com o objectivo de mostrar e recalcar a independência reciproca entre o poder espiritual e o civil (ou o Estado). Todos esses raciocínios aclaram a doutrina vitoriana de que o Estado, na sua origem e natureza, é de direito natural⁵².

Embora o pleno desenvolvimento dos conceitos de Estado e soberania esteja associado à teorização de Jean Bodin (1530-1596)⁵³ e de Thomas Hobbes (1588-1679)⁵⁴ e ao

⁵¹ *Idem* I, 2, 22: “*Principes Christiani, etiam auctoritate Papae, non possunt coercere barbaros a peccatis contra legem naturae nec ratione illorum eos punire*”

⁵² Naszalyi, 1948: 105-106 (tradução minha).

⁵³ Jean Bodin foi um jurista e filósofo francês que ficou conhecido pela definição do conceito moderno de soberania, presente em *De Republica Libri Sex* (1576). A soberania, defendida por Bodin como *summa in cives ac subditos legibusque soluta potestas*, reconhecia à monarquia hereditária francesa a proveniência da autoridade política a partir de Deus, e não a partir *ex electione reipublicae* como defendia Vitória. Segundo Schmitt no *magnum opus* de Bodin a palavra *Respublica* já deve ser traduzida por *Estado* (Cf. Schmitt, 2006: 127).

⁵⁴ O filósofo inglês Thomas Hobbes ficou famoso por uma obra que escreveu já no final da sua vida chamada *Leviathan* (1651). Nela Hobbes explica que o homem pode viver em dois estados: o estado natural ou o estado político. No estado natural o homem estaria entregue a si mesmo, sem qualquer lei civil acima dele, e as relações entre os homens seriam uma *guerra de todos contra todos (bellum omnium contra omnes)*. Foi para sair desse estado de “medo constante e medo de uma morte violenta” que o homem abdicou da sua liberdade natural, para se vincular na sociedade civil através do *contracto social*, pelo qual o homem reconhece a autoridade soberana do Estado em troca de protecção (Vd. Hobbes (1651), *Leviathan* I, 13); Disponível em: <http://www.bartleby.com/34/5/>, Consultado a 14/7/2016); Para um leitura elucidativa sobre a filosofia de Hobbes especialmente no âmbito do direito natural, Vd. Strauss, 2009: 144-174.

nascimento dos Estados modernos - que são politicamente formalizados somente em 1648 na Paz de Vestfália -, em Vitória já se encontram presentes alguns princípios que iriam caracterizar a concepção de ‘Estado soberano’. Antony Anghie sustenta que “a doutrina de soberania emerge em Vitória nas suas tentativas de abordagem do problema da diferença cultural [entre espanhóis e índios]” (Cf. Anghie, 1996: 322) e que a soberania consistia em parte numa relação “pela qual o soberano tinha certos deveres perante o povo e o Estado, e certas prerrogativas - sendo que o direito de declarar guerra seria proeminente”(Cf. Anghie, 2004: 24). Na sua elaboração das relações de poder e de radicação do poder civil do soberano é visível a ruptura de Vitória com a escolástica medieval - que defendia a origem divina do poder civil, e por isso postulava a supremacia papal em assuntos temporais -, estabelecendo que o poder civil do príncipe não tinha origem em Deus, mas através da eleição do Estado⁵⁵. Porém o soberano não se encontra acima das leis (*legibus solutus*) - ao contrário de Bodin que definirá a soberania como "*summa in cives ac subditos legibusque soluta potestas*"⁵⁶ -, mas submetido à lei, segundo a fórmula "*patere legem quam ipse tuleris*"⁵⁷ (Cf. Ferrajoli, 1992: 24).

Na *Relectio de iure belli*, o mestre salmantino contrapõe dois conceitos que denunciam uma concepção de ‘Estado soberano’ e de um ‘Estado dependente’, i.e., o que ele designa por *respublica perfecta* e *respublica truncata*. Por *respublica perfecta*, que poderemos reconhecer como ‘Estado soberano’, ou *perfeito*, Vitória entendia que era um Estado, ou comunidade (*communitas*), que era um todo uno, que não fazia parte de outro Estado, e que possuía as suas próprias leis, assembleia e magistrados⁵⁸. Contudo Vitória introduz mais um factor que justifica a soberania de um Estado: a faculdade de emprender a guerra (*RIB* II, 2). Segundo Aristóteles, o Estado deve ser autossuficiente em si mesmo, e sem essa liberdade e faculdade não o é⁵⁹. Já por *Respublica truncata*, Vitória entende-a como parte de outro Estado, dependente, ou *imperfeita*, e por isso não podia declarar e emprender a guerra⁶⁰. A título de exemplo o autor oferece o do duque de Alba e do conde de Benavente⁶¹. No entanto se existisse algum direito consuetudinário que permitisse o

⁵⁵ Cf. Anghie, 2004: 25.

⁵⁶ Cf. Bodin, Jean (1576), *De Republica libri sex*, 2, 8.

⁵⁷ Cf. *RIB* IV I, 8.

⁵⁸ Cf. *RIB*, II, 3: “*Est ergo perfecta communitas aut respublica quae est per se unum totum, in qua non est alterius reipublicae pars, sed quae habet proprias leges, proprium concilium et proprios magistratus...*”

⁵⁹ Cf. *Idem*, II, 2: “*...respublica debet esse sibi sufficiens*”; o princípio em Aristóteles da autossuficiência é denominado de *Αὐτάρκεια*, Vd. Aristóteles, *Política*, 1252b, 30.

⁶⁰ Cf. *Idem*, II, 3: “*...non possunt bellum inferre aut gerere...*”

⁶¹ Cf. *RIB* II, 3; O ducado de Alba foi criado em 1472 pelo rei Henrique IV de Castela. O primeiro titular foi García Álvarez de Toledo y Carrillo de Toledo. A casa de Alba continua a ser uma das mais importantes da monarquia espanhola. O condado de Benavente foi criado por Enrique III e oferecido ao português Juan

direito de fazer a guerra por si mesma, não lhe deveria ser negada essa autoridade: é o caso dos principados alemães que, embora estivessem submetidos ao imperador, podiam declarar e empreender a guerra⁶². Se num mesmo reino, uma cidade atacasse a outra, ou um duque atacasse o outro, e o rei não fizesse nada, então aí a cidade ou o duque poderiam defender-se licitamente, e até mesmo matar os inimigos se a situação o exigisse⁶³.

Embora o soberano seja identificado como aquele que usufrui de todos os poderes relativos à declaração e condução de uma guerra, a questão da guerra justa continuava a levantar dúvidas: “é suficiente para a guerra justa que o príncipe considere ter uma causa justa?” (*RIB IV I*, 6).

Quanto a essa *quaestio*, Antony Anghie afirma que, para Vitória, a justiça da guerra não podia partir da crença subjectiva; caso o fosse os "sarracenos" poderiam declarar uma guerra justa por acreditarem que Deus quer isso: a subjetividade cristã passa a ser a única perspectiva válida quanto à matéria da guerra justa, assegurando desse modo que os índios estariam excluídos do campo da soberania, sendo que qualquer guerra entre estes e cristãos seria justa para os segundos (Cf. Anghie, 2004: 26) . Vitória afirma que os sarracenos não conseguem empreender uma guerra justa e que são *hostes perpetui*⁶⁴. Essa exclusão dos sarracenos, e dos índios por extensão, é o que justifica o argumento de Vitória que essencialmente defende que só os cristãos podem empreender uma guerra justa; e como a faculdade de empreender a guerra é a suma prerrogativa dos soberanos, nem os sarracenos nem os índios poderão ser verdadeiros soberanos (Vd. Anghie, 2004: 27).

Alfonso Pimentel em 1398, na sequência da crise de 1383-1385. O condado foi elevado a ducado em 1473 por Henrique IV de Castela (Vd. Lopez de Haro, 1622: 128-129; 338-341).

⁶²Cf. *Ibidem*: “ [...] *ut reges qui sunt subiecti imperatori, possunt invicem belligerare, non expectata auctoritate principis superioris*”.

⁶³Cf. *Ibidem*: “*Si enim in eodem regno una civitas aliam oppugnaret vel aliquis ex ducibus et rex negligeret aut non auderet vindicare iniurias illatas, posset civitas aut dux qui passus est iniuriam non solum se defendere sed etiam bellum inferre et animadvertere in hostes et malefactores et etiam occidere, nisi defendere commode se posset*”.

⁶⁴ Cf. Anghie, 2004: 26; Schmitt, 2006: 121.

III

Relectio de iure belli e o legado de Vitória

3.1. *De bello iusto: precursores e influências*

Para elaborar a sua doutrina de *bellum iustum*, Vitória necessitou de rever o que tinha sido legado pelos doutores da Igreja, e pelos códigos de leis organizados pelos canonistas⁶⁵. O tema da guerra justa não era estranho aos antigos⁶⁶ e já tinha sido amplamente debatido por toda a Idade Média por vários teólogos, sendo Tertuliano (155-240) um dos primeiros⁶⁷. Porém Santo Agostinho (354-430) foi o seu primeiro grande teorizador. Para ele a questão principal não era a legitimidade da guerra, mas a licitude do emprego das armas por parte dos cristãos⁶⁸. Santo Agostinho foi seguido por outros pensadores da Igreja como Isidoro de Sevilha (560-636)⁶⁹ e S. Tomás de Aquino (1225-1274).

As sentenças e os preceitos referentes à guerra, formulados pelos padres da Igreja, foram posteriormente compilados e inseridos no *Decretum Gratiani*⁷⁰ no séc.XII. Eles

⁶⁵ Para um aprofundamento sobre a história do conceito de *bellum iustum*: Vd. Brundage, James A. (1976), “Holy War and the Medieval Lawyers”, in Thomas P. Murphy (ed.), *The Holy War*, Ohio State University Center for Medieval and Renaissance Studies 5th Conference on Medieval Studies, Columbus: Ohio State University Press, pp. 99-140; Borges de Macedo, Paulo Emílio Vauthier (2012), “The Law of War in Francisco Suárez: The Civilizing Project of Spanish Scholasticism”, *Revista da Faculdade de Direito da UERJ*, V. 2, n. 22, jul. /dez. 2012 Para um estudo mais focado sobre a concepção de *bellum iustum* por Vitória: Vd. Maldonado Simán, Beatriz (2006), “La Guerra Justa en Francisco de Vitoria”, *Anuario Mexicano de Derecho Internacional*, vol. VI, pp. 679-701;

⁶⁶ Cícero já se referia a *bellum iustum*, Cf. Cícero, *De Officiis*, 1, 36: “*Ex quo intellegi potest nullum bellum esse iustum, nisi quod aut rebus repetitis geratur aut denuntiatur ante sit et indictum*”.

⁶⁷ Tertuliano afirmava que o emprego das armas não só estava interdito aos cristãos, como qualquer género de disputa: “*Etenim, ut ipsam causam coronae militaris aggrediar, puto prius conquirendum an in totum christianis militia conveniat [...] Licebitne in gladio conversari, Domino pronuntiante gladio periturum qui gladio fuerit usus? Et proelio operabitur filius pacis, cui nec litigare conveniet?*” (Cf. Tertuliano, *De corona militis*, 11).

⁶⁸ Santo Agostinho defende a licitude dos cristãos pegarem nas armas em várias obras (*Contra Faustum*, 22, 75; *De diversis quaestionibus* 83, 31; *Sermo* 82; *Contra Faustum*, 22, 74; *Ad Marcellinum*, epist. 138, 2; *Epistola ad Bonifacium*, epist. 189). No *Sermo* 82 afirma: “*Non enim militare, delictum est; sed propter praedam militare, peccatum est [...] Igitur nemo se excuset publicis actibus, nemo de occupatione militiae conqueratur. Apud omnem christianum prima honestatis debet esse militia*”. Segundo Brundage, esses textos de Santo Agostinho foram a base da teorização medieval sobre a guerra justa (Cf. Brundage, 1976:102).

⁶⁹ Isidoro de Sevilha no livro 18, 2, das suas *Etymologiae* dá-nos quatro géneros de guerra, i.e., “justa”, “injusta”, “civil” e “mais que civil” (*plusquam civili*), sendo que a guerra justa é: *Iustum bellum est quod ex praedicto geritur de rebus repetitis aut propulsandorum hostium causa*”.

⁷⁰ O *Decretum Gratiani*, também conhecido como *Concordia discordantium canonum*, é o resultado da maior compilação de textos de direito canónico de várias autorias – sagradas escrituras, decretais, S. Agostinho, S. Isidoro de Sevilha, etc. – e é o primeiro volume do *Corpus Iuris Canonici*; foi elaborado por Graciano e remota-se a meados séc. XII. Foi a fonte de vários estudos de jurisprudência medieval, tendo

encontram-se reunidos na *Causa 23* da segunda parte do *Decretum*, a partir de oito questões⁷¹. A codificação das normas de guerra levou a que por algum tempo as questões referentes à mesma se estabilizassem (Brundage, 1976: 106); porém a maior autoridade reconhecida pela escolástica foi S. Tomás Aquino. A fórmula sobre a guerra justa presente na *Summa Theologica, Secunda Secundæ (quaestio 40)*, foi a mais influente e referida de toda a escolástica⁷².

Todos os doutores que trataram da questão da guerra justa basearam-se na Sagrada Escritura não só para legitimar a justiça da guerra, como também a obrigação de os súbditos se apresentarem para participar nela. No entanto é a visão de S. Tomás que mais nos interessa, pois Vitória inspirou-se nela para elaborar a sua doutrina.

S. Tomás defende que existem três requisitos para empreender uma guerra justa:

1) “a autoridade do príncipe (*auctoritas principis*), por cujo mandato se empreende a guerra”⁷³;

2) “uma causa justa (*iusta causa*), ou seja, aqueles que são atacados merecerem o ataque por alguma causa”⁷⁴;

3) “a intenção recta dos combatentes (*intentio bellantium recta*), para que se promova o bem, ou para que se evite o mal”⁷⁵.

Ao adoptar a doutrina de *bellum iustum* de S. Tomás, Vitória introduz elementos do *ius gentium* já reformulado na *Relectio de Indis*, com novos títulos reconhecidos naturalmente: o *ius peregrinandi*, *ius degendi*, *ius commercii* e o *ius praedicandi*. Opôr-se a qualquer um desses direitos seria uma *iniuria*: uma nova *iusta causa* para se

sido amplamente referido e comentado ao longo da Idade Média por doutores como Guido de Baysio (Vd. Winroth, 2004: 1-77).

⁷¹ As oito questões abordadas na *Causa 23* são: “*Hic primum queritur, an militare peccatum sit? Secundo, quod bellum sit iustum, et quomodo a filiis Israel iusta bella gerebantur? Tertio, an iniuria sociorum armis sit propulsanda? Quarto, an uindicta sit inferenda? Quinto, an sit peccatum iudici uel ministro reos occidere? Sexto, an mali sint cogendi ad bonum? Septimo, an heretici suis et ecclesiae rebus sint expoliandi, et qui possidet ab hereticis ablata an dicatur possidere aliena? Octauo, an episcopis uel quibuslibet clericis sua liceat auctoritate, uel Apostolici, uel inperatoris precepto arma mouere?*”

⁷² A *Quaestio 40* da *Secunda Secundæ* estrutura-se a partir de quatro questões: “*Primo, utrum aliquod bellum sit licitum. Secundo, utrum clericis sit licitum bellare. Tertio, utrum liceat bellantibus uti insidiis. Quarto, utrum liceat in diebus festis bellare*”.

⁷³ S. Tomás de Aquino, *II^oII^æ*, q. 40, a.1: “*Primo quidem auctoritas principis, cuius mandato bellum est gerendum*”.

⁷⁴ *Ibidem*: “*Secundo, requiritur causa iusta: ut scilicet illi qui impugnantur, propter aliquam culpam impugnationem mereantur*”.

⁷⁵ *Ibidem*: “*Tertio, requiritur ut sit intentio bellantium recta; qua scilicet intenditur vel ut bonum promoveatur, vel ut malum vitetur*”.

empreender uma guerra (Cf. Maldonado Simán, 2006: 692-693). Além desses títulos, também era legítimo intervir militarmente se a intervenção tivesse como objectivo a protecção dos convertidos que vivessem entre os índios e a condenação das práticas contra o género humano (antropofagia e sacrifícios humanos).

Quanto às fontes que Vitória utilizou para justificar as suas proposições e responder às suas dúvidas, o mestre dominicano baseia-se com maior frequência na Sagrada Escritura, sendo que o Velho Testamento é sensivelmente mais citado. Além das referências à Sagrada Escritura – que se encontram por toda a obra – o autor mais citado é Santo Agostinho, sendo a obra *Contra Faustum* a mais referida. Silvestre Priério (1456-1523)⁷⁶ e S. Tomás de Aquino são os outros dois autores mais citados depois de Santo Agostinho. Santo Ambrósio é aludido por três vezes, mas Tertuliano e Isidoro de Sevilha só têm uma citação. O *Decretum Gratiani* e os *Digesta*⁷⁷ são outras duas fontes onde Vitória vai apoiar os seus argumentos. Além dessas colectâneas, Vitória refere sentenças do *Liber extra* (ou decretais) de Gregório IX (ca. 1145-1241)⁷⁸ e do *Liber sextus* de Bonifácio VIII (ca. 1235-1303)⁷⁹. Outro Papa citado por Vitória é Adriano VI (1459-1523), o tutor de Carlos V⁸⁰. Embora se encontrem referidos nas três primeiras questões os sumistas Antonino de Florença (1389-1459)⁸¹ e Nicolau de Tudesco (1386-1445)⁸², na última questão observa-se uma maior referência aos autores das *Summae Summarum* (principalmente Silvestre Priério) e a comentadores como Bártolo de Sassoferrato (1313-

⁷⁶ Silvestre Priério, em italiano “Silvestro Mazzolini da Prierio”, foi um dominicano italiano cuja *Summa Summarum, quae Sylvestrina dicitur* (1515) é citada por Vitória (Cf. Vitória, 1991: 364).

⁷⁷ Os *Digesta*, ou *Pandectae*, são uma compilação de escritos de juristas romanos em cinquenta livros. A sua elaboração deu-se no séc. VI (533) por ordem do imperador Justiniano. Fazem parte da colecção *Corpus Iuris Civilis* (Cf. Vitória, 1991: 373).

⁷⁸ O *Liber extra seu Decretalis Gregorii IX* encontra-se referido ao longo da *Relectio de iure belli*. As decretais foram editadas por Raimundo Penhaforte, por ordem de Gregório IX (Cf. Vitória, 1991: 372).

⁷⁹ Bonifácio VIII foi um o Papa que mais lutou pela plenitude do poder papal sobre os príncipes. A sua bula *Unam sanctam*, elaborada no contexto da disputa com Filipe IV de França, proclama a supremacia da jurisdição papal (Cf. Vitória, 1991: 356). O seu *Liber sextus* é citado por Vitória.

⁸⁰ Antes de ser Papa Adriano VI foi bispo de Tortosa e inquisidor-mor de Navarra e Aragão. Além disso, também foi regente de Castela durante a menoridade de Carlos V. As obras citadas desse Papa citadas por Vitória são as *Quaestiones duodecim quodlibeticae* e as *Quaestiones in IV Sententiarum* (Cf. Vitória, 1991: 360).

⁸¹ Antonino de Florença, foi o dominicano fundador do convento de S. Marcos de Florença, e foi nomeado bispo da mesma cidade. A sua obra mais influente para Vitória foi a *Summa theologica moralis* (Cf. Vitória, 1991: 354).

⁸² Nicolau de Tudesco, também conhecido como o “panormitano”, foi um canonista beneditino e arcebispo de Palermo. Os seus comentários ao *Liber extra decretalium* estão presentes em *Commentaria Primae Partis in Secundum Decretalium Librum* (Cf. Vitória, 1991: 368).

1357)⁸³ e Guido de Baysio (1246/56-1313)⁸⁴, autores que deram uma segunda leitura ao *Decretum* e aos *Digesta*. Aristóteles é referido quatro vezes, mas os autores da antiguidade clássica como Cícero, Terêncio, Horácio e Ausônio não se encontram presentes na *Relectio de iure belli* com a mesma frequência que o estagirita.

3.2. Princípios jurídico-morais da *Relectio*: princípios *ad bellum* e *in bello*

David Kennedy insere a doutrina jurídica de Vitória na tipologia de *Primitive Legal Scholarship*⁸⁵. Os textos jurídicos elaborados nesse quadro revelam uma maior autoconfiança quanto aos princípios morais das suas proposições do que os textos das tipologias posteriores (Cf. Kennedy, 1986: 5-6). Uma das justificações dessa confiança reside na inexistência de uma separação entre a ordem moral e a ordem legal nos textos de Vitória que crie “poderes vinculativos” distintos (Vd. Kennedy, 1986: 16). Logo toda a produção legal de Vitória é simultaneamente moral, i.e., só a moral pode legitimar as normas de entrada (*ad bellum*) e actuação (*in bello*) de uma guerra justa. Ele mesmo o diz: “o objectivo da guerra é a paz” (*RIB* IV I, 4).

Essa moral legislativa de Vitória observa-se nos *canones*⁸⁶ das conclusões da *Relectio de iure belli*, que, segundo as palavras de Luciano Perenha, aceitam a moralidade da guerra somente:

- 1) “na condição de ser um meio indispensável contra a agressão”;
- 2) “na condição de já se terem esgotado todos os caminhos possíveis para uma solução pacífica”;
- 3) “na condição de que este recurso à força, indispensável e derradeiro, se utilize unicamente para garantir a segurança e a liberdade. Só a verdadeira paz pode justificar o recurso às armas. A guerra é um meio para a paz, não é a superação da paz. A guerra só é moralmente válida em da função da paz, e nesta encontra legitimidade”⁸⁷.

⁸³ Bártolo de Sassoferrato foi um famoso comentador dos *Digesta* - os *Commentaria in secundam digesti novi partem* são citados por Vitória - cujas opiniões “tinham força de lei em Espanha e Portugal”. A sua influência reflecte-se no adágio *nemo bonus jurista nisi bartolista* (Cf. Vitória, 1991: 355).

⁸⁴ Guido de Baysio foi arqui-diácono de Bolonha e comentador do *Decretum Gratiani*. Os seus comentários encontram-se na obra intitulada *Rosarium seu in Decretorum volumen Commentaria* (Cf. Vitória, 1991: 360).

⁸⁵ Kennedy, David W. (1986), “Primitive Legal Scholarship”, *Harvard International Law Journal*, vol. 27, nº1, pp. 1-98.

⁸⁶ Vd. *RIB*, *Conclusiones* (pp.202-205).

⁸⁷ Pereña, 1981: 74 (tradução minha).

A doutrina de guerra justa presente na *Relectio de iure belli* foi desenvolvida segundo uma ordem que já era familiar aos leitores cristãos. Vitória começa por questionar se “é totalmente lícito aos cristãos fazer a guerra?”, para depois responder afirmativamente (*RIB* I, 2) e seguir para questões que pertencem às modalidades de entrada numa guerra justa (*ad bellum*), tais como “em quem reside a autoridade legítima para declarar e fazer a guerra?” (*RIB* II) e “quais podem e devem ser as causas da guerra justa?” (*RIB* III). As respostas expostas para ambas as questões vão ao encontro das fórmulas tomistas da *auctoritas principis* e da *iusta causa*. Embora Vitória declare em primeiro lugar que “qualquer Estado tem autoridade para declarar e empreender a guerra”, ele concorda com S. Tomás quando afirma “que os príncipes têm a mesma autoridade dos Estados nesta questão” (*RIB* II, 3). Quanto à *iusta causa*, Vitória segue também aí o exemplo de S. Tomás e declara que “só existe uma causa de guerra justa, a saber: a injúria recebida” (*RIB* III, 4).

A última questão abordada por Vitória sobre a guerra justa diz respeito a “que actos e em que medida eles são permitidos aos cristãos contra os seus inimigos”⁸⁸. Essa questão ocupa metade da *Relectio de iure belli* e vai ao encontro do terceiro ponto da formulação tomista que diz respeito à *intentio bellantium recta*. Ao contrário das outras questões, que abordavam as modalidades *ad bellum*, esta foca-se nas modalidades *in bello* dos beligerantes. Vitória oferece cinco proposições: “na guerra justa é lícito fazer tudo o que for necessário ao bem público e para defesa do bem público”; “na guerra justa também é lícito recuperar as coisas perdidas ou o valor delas”; “é lícito reclamar, juntamente com os bens dos inimigos, as despesas de guerra e todos os danos infligidos pelos inimigos”; “o príncipe da guerra justa pode fazer tudo o que for necessário para conseguir dos inimigos a paz e a segurança”; “é lícito castigar a injúria recebida dos inimigos e puni-los pelas injúrias do mesmo género”⁸⁹. No entanto o desenvolvimento do resto da questão não segue a estrutura proposicional que tinha conhecido até aí, e são levantadas dúvidas referentes a todas as proposições declaradas. Se na segunda questão Vitória tinha sustentado que “os príncipes têm a mesma autoridade dos Estados nesta questão”, a primeira dúvida que ele levanta é se “é suficiente para a guerra justa que o príncipe

⁸⁸ *RIB* IV I e II. A quarta questão encontra-se dividida em duas partes nesta tradução, seguindo o modelo presente na edição *Corpus Hispanorum de Pace* (Vitória, 1981); por isso sempre que nos referirmos a esta questão, a sigla é acompanhada pela indicação da parte correspondente.

⁸⁹ *Idem*, IV I, 1,2,3,4,5.

considere ter uma causa justa?” (RIB IV I, 6). Outras dúvidas de questionamento moral são abordadas, como por exemplo, “é lícito na guerra dar a morte a inocentes”(RIB IV II: 1) ou se “tudo o que foi capturado na guerra passa a ser de quem capturou e ocupou” (RIB IV II, 7).

É essencialmente na última questão que se observa o espírito de moderação e justiça de Vitória ao desenvolver as proposições das dúvidas, espírito esse que se reflecte com toda a nitidez nas normas das conclusões. Por exemplo, na dúvida “é lícito na guerra dar a morte aos inocentes”, Vitória em primeiro lugar afirma que sim, pois se “a guerra for justa, também será lícito matar inocentes”, mas logo a seguir ele afunila essa licitude com a seguinte proposição: “nunca é lícito em si mesmo matar intencionalmente um inocente”. Na categoria dos inocentes Vitória não inclui só mulheres e crianças, como ainda acrescenta os lavradores, clérigos, estrangeiros, convidados e até os inocentes não-cristãos⁹⁰!

Vitória também oferece indicações sobre o que fazer quando a guerra estiver terminada. Ele afirma que “os príncipes são juizes nas suas próprias causas, porque não têm superiores”⁹¹, e que devem preservar a “modéstia e a moderação cristã” no julgamento do Estado derrotado:

“Alcançada a vitória e terminada a guerra, deve-se usar de modéstia e moderação cristã na vitória, e o vencedor deve considerar-se a si mesmo um juiz sentado entre dois Estados: um que foi injuriado, e o outro que cometeu a injúria, a fim de não proferir uma sentença de acusador mas antes de juiz que dá satisfação ao Estado que foi injuriado. Quanto possível, faça-o sem a ruína do Estado inimigo, e acima de tudo porque na maior parte dos casos, principalmente entre os cristãos, toda a culpa pertence aos príncipes, pois os súbditos lutam de boa-fé pelos seus príncipes”⁹².

3.3. Legado de Vitória

Como já foi referido, após a primeira guerra mundial assiste-se a um “renascimento vitoriano” impulsionado por Ernest Nys e James Brown Scott. Esse renascimento

⁹⁰ RIB IV II, 1: “*Ex quo sequitur quod etiam in bello contra turcas non licet interficere infantes. Patet quia sunt innocentes. Immo nec foeminas. Patet quia, quantum ad bellum spectat, praesumuntur innocentes, nisi forte constet de aliqua foemina quod fuerit in culpa*”

⁹¹ *Idem*, IV I, 8.3: “*Item principes sunt iudices in propriis causis, quia non habent superiores*”.

⁹² *Idem*, *Conclusiones, Tertius canon*, p. 204 (tradução minha).

prolongou-se pelo século XX e deu origem a investigações acerca do pensamento de Vitória, e as suas influências imediatas na fundação de uma *Escola da Paz*⁹³.

Mesmo após a morte de Vitória, as suas ideias continuaram a ter repercussões consideráveis. Em Salamanca os seus discípulos continuaram o seu legado ao continuar os estudos iniciados sobre a paz, destacando-se Domingo de Soto (1494-1560) e Melchor Cano (1509-1560), ambos professores em Salamanca. A partir deles o pensamento vitoriano divulgou-se por todas as universidades da Península nas décadas seguintes, formando-se três gerações da *Escuela Española de la Paz*. De acordo com Luciano Pereña, a primeira geração é considerada a “criadora” (1526-1560); a segunda corresponde a uma “expansão cultural” (1560-1584); a última denomina-se de “sistematização doutrinal” (1584-1617)⁹⁴.

O pensamento de Vitória também encontra eco no panorama português: o seu aluno Martín de Ledesma ensinou-o na Universidade de Coimbra, tal como António de São Domingos (1531-1596). E na Universidade de Évora encontramos Luís de Molina (1535-1600) e Fernando Pérez (1530-1595). Todos esses professores voltaram a abordar os problemas relativos à guerra, citando frequentemente Vitória⁹⁵.

De todos os autores da Escola Ibérica da Paz, o mais influente após Vitória foi sem dúvida o jesuíta Francisco de Suárez (1548-1617). As suas obras políticas mais influentes são o *Tractatus de legibus ac Deo legislatore* (1612) e *De defensione fidei Catholicae adversus Anglicanae sectae errores* (1613). O teólogo-jurista granadino desenvolveu os princípios de Vitória baseados na concepção de uma comunidade internacional⁹⁶ e no fundamento democrático do poder cívil⁹⁷.

⁹³ Essa Escola tem sido apelidada de *Escola de Salamanca* por vários autores, nomeadamente Beltrán de Heredia, James Brown Scott e Ernest Nys (Cf. Grice-Hutchinson, 1989: 21-16). Pereña refere-se à mesma Escola como *Escola Espanhola da Paz* (Cf. Vitória, 1981: 63-68), e Pedro Calafate denomina-a de *Escola Ibérica da Paz* (Cf. Calafate, Pedro, 2014: 78-96).

⁹⁴ Pereña, 1981: 65.

⁹⁵ Basta aludir ao recente lançamento dos dois volumes da *Escola Ibérica da Paz nas Universidade de Coimbra e Évora (Século XVI)*. No primeiro – *Sobre as Matérias da Guerra e da Paz* - Vitória é reconhecido como o autor mais citado - superando S. Tomás de Aquino e S. Agostinho - num total de quatro manuscritos da autoria dos professores citados de Coimbra e Évora (Vd. Calafate, 2014: 70).

⁹⁶ Suárez desenvolve por exemplo a ideia da unidade política e moral do género humano que acolhe todos segundo o preceito natural do amor mútuo e misericórdia: “*Ratio autem huius partis et iuris est, quia humanum genus quantum vis in varios populos et regna divisum, semper habet aliquam unitatem non solum specíficam, sed etiam quasi politicam et moralem, quam indicat naturale praeceptum mutui amoris et misericordiae, quod ad omnes extenditur, etiam extraneos, et cuiuscumque nationis. Quapropter licet unaquaeque civitas perfecta, respublica, aut regnum, sit in se communitas perfecta, et suis membris constans, nihilominus quaelibet illarum est etiam membrum aliquo modo huius universi, prout ad genus humanum spectat*” (Cf. Suárez, Francisco (1612), *De Legibus ac Deo Legislatore*, 2, 19, 5).

⁹⁷ *Idem*, 3, 2, 3: “*Dicendum ergo est, hanc potestatem ex sola rei natura in nullo singulari homine existere, sed in hominum collectione*”.

Além do contexto ibérico, o pensamento de Vitória também teve influência na Europa, sendo Hugo Grócio um dos jusnaturalistas que se baseou nos autores da Escola Ibérica da Paz. O autor holandês seguiu de perto o mesmo princípio vitoriano da guerra justa⁹⁸ e ainda adotou os princípios do título de *naturalis societatis et communicationis* presente em *De Indis* para formular a sua doutrina sobre a liberdade dos mares⁹⁹.

⁹⁸ Grócio, Hugo (1625), *De iure belli ac pacis*, 2, 1, 1: “*Causa iusta belli suspiciendi nulla esse alia potest nisi iniuria*”. Compare-se esta proposição de Grócio com a de Vitória: “*Una sola causa iusti belli est, scilicet iniuria accepta*” (RIB III, 4).

⁹⁹ Vd. Grócio, Hugo (1609), *Mare liberum sive de iure quod batavis competit ad indicana commercia dissertatio*. Nessa obra Grócio nega a autoridade que um soberano, ou Estado, poderia pretender para controlar os mares, afirmando que se trata de um assunto entre Estados: “*Hoc igitur ius ad cunctas gentes aequaliter pertinet: quod clarissimi Iurisconsulti eo usque producunt, ut negent ullam rempublicam aut Principem prohibere in universum posse, quo minus alii ad subditos suos accedant, et cum illis negotientur*” (c.I). Tivemos acesso a uma edição de 1916: *The Freedom of the Seas, or the Right Which Belongs to the Dutch to take part in the East Indian Trade* (1916), Translated by Ralph Van Deman Magoffin, Introduction by James Brown Scott, New York: Oxford University Press. Disponível em: <http://oll.libertyfund.org/titles/552> (consultado a 14/072016).

Nota final

Restam-nos poucas palavras relativamente a este estudo introdutório. A obra legada por Vitória fala por si: basta-nos uma leitura atenta à *Relectio de iure belli* para saber que ainda encontra actualidade nos dias hoje. Por um lado o ahistoricismo dos conceitos vitorianos abrem as vias para uma tradução/interpretação contemporânea do seu pensamento, encontrando similitudes em elaborações político-filosóficas do próprio século XX¹⁰⁰.

Por outro lado, tal como Carl Schmitt afirmou, o pensamento vitoriano, incluindo todas as concepções político-jurídicas, ainda se enquadra no âmbito da *respublica christiana*, antecedendo o pensamento moderno fundador do *Ius Publicum Europaeum*; porém não é difícil de entender o que James Lorimer, Ernest Nys e J.B. Scott viram de actual em Vitória. O seu pensamento não se encontra fora do alcance do mundo contemporâneo, os seus conceitos não estão obsoletos. O próprio Schmitt afirmou no seu *magnum opus* que “todos os conceitos significativos da teoria moderna do Estado são conceitos teológicos secularizados”¹⁰¹. Não terá acontecido o mesmo à moral política de Vitória? Deixo esta questão em aberto.

Para concluir, gostaria de citar uma observação - presente no prefácio de uma tese de doutoramento intitulada “*Francisci de Victoria, De iure belli Relectio*”, que tem exactamente cem anos - relativamente às conclusões (*canones*) de Vitória. Observação essa que poderia ser sem dúvida proferida por nós próprios, cem anos mais tarde:

“It is difficult to imagine how more prudent or more equitable rules could be formulated than those with which Victoria concludes his *De Iure Belli*”¹⁰².

¹⁰⁰ Basta-me referir um dos maiores nomes da filosofia política do séc. XX: John Rawls. Na sua obra *Law of Peoples* (1999), Rawls propõe a criação de uma “utopia realista”, a saber, de uma Sociedade dos Povos, onde os intervinientes não são os Estados, mas os próprios povos, seguindo assim Vitória (Vd. Rawls, John, (2014), *A Lei dos Povos e a Ideia de Razão Pública Revisitada*, trad. por Paulo Barcelos, Lisboa: Edições 70). Para um estudo mais aprofundado quanto à relação de John Rawls com os autores da segunda escolástica Vd. Pinto, Miguel Nogueira, 2014: 59-62.

¹⁰¹ Vd. Schmitt, Carl (1985), *Political Theology: four chapter on the Concept of the Sovereignty*, translated by George Schwab, Baskerville: The MIT Press, p. 36. O título original da obra citada é *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (1922).

¹⁰² Herbert Francis Wright, 1916: 4.

SOBRE O DIREITO DE GUERRA

Notas sobre a tradução

O texto seleccionado para esta tradução encontra-se na colecção *Corpus Hispanorum de Pace*, no vol. VI - *Relectio de iure belli o Paz Dinamica* -, organizada por Luciano Perena. É uma edição crítica (a melhor na nossa opinião) que parte do códice de Palência (P)¹⁰³ e confronta-o com o códice de Valência (V), com a edição de Lião (L), de Salamanca (S) e ainda com o manuscrito de Melchor Cano (C) (Vitória, 1981: 85). Apesar de não termos realizado uma tradução crítica, confiamos na edição crítica do *Corpus Hispanorum de Pace*.

Tendo em vista a diversidade de possíveis leitores da *Relectio de iure belli*, de uma forma de geral adoptamos a estrutura das questões e das proposições da edição presente em *Corpus Hispanorum de Pace*, vol. VI - *Relectio De Iure Belli o Paz Dinamica*. Acreditamos que é a melhor forma de expôr a obra de Vitória aos leitores que não se encontrem familiarizados com a estrutura tradicional da *Relectio*.

Além da estrutura, os comentários e referências bibliográficas presentes na edição *Corpus Hispanorum de Pace* foram de uma ajuda preciosa como motor de arranque dos comentários. São referências às fontes político-jurídicas (e morais) de Vitória, e por isso resolvemos referir os textos latinos em notas de rodapé sempre que ele é citado no texto traduzido, mantendo a citação em itálico, e sem aspas, tal como se encontra em *Corpus Hispanorum de Pace* VI. Decidimos fazer isso devido à natureza jurídica do texto, e também porque tivemos acesso a maior parte das fontes citadas; as obras às quais não tivemos acesso também são referidas, sendo que informamos sempre o leitor quando for o caso.

Além das referências aos textos latinos citados na tradução, os nossos comentários destinam-se à elucidação do leitor quanto a certas referências históricas (ou episódios bíblicos), conceitos e opções de tradução. Também decidimos referir em rodapé certas referências que se encontram no texto original latino entre parênteses. Julgamos que a leitura do texto torna-se assim mais cómoda ao leitor.

¹⁰³ Palencia, Bibl. del Cabildo, ms. 13, fol. 144r-154v

INTRODUÇÃO

A posse e ocupação das províncias dos bárbaros, a quem chamamos índios, parecem poder justificar-se essencialmente através do direito de guerra. Por isso, após a longa discussão na primeira *relectio*¹⁰⁴ sobre os direitos, sejam eles justos ou injustos, que os espanhóis pretendam exercer noutras províncias, pareceu-me conveniente ter uma breve discussão sobre o direito de guerra, para completar a *relectio* anterior¹⁰⁵.

Mas como estamos pressionados pela escassez do tempo, não iremos poder tratar aqui tudo o que se pode discutir sobre esse assunto pois não nos foi permitido deixar correr a pena segundo a amplitude e a dignidade do assunto. De modo que iremos abordar somente aquilo que a brevidade do tempo nos permitir. Portanto só enunciarei as teses principais sobre este assunto, com a indicação brevíssima dos seus argumentos, e abstendo-me das inúmeras objecções que poderiam trazer-se à discussão.

Tratarei contudo quatro questões:

Primeira - é totalmente lícito aos cristãos fazer a guerra?

Segunda - em quem reside a autoridade legítima para declarar e fazer a guerra?

Terceira - quais podem e devem ser as causas da guerra justa?

Quarta – que actos e em que medida eles são permitidos aos cristãos contra os seus inimigos? Estas serão as questões principais.

¹⁰⁴ As *relectiones* eram lições especiais em que os alunos tinham que *reler* as questões abordadas durante o ano lectivo. Essas lições eram dadas durante o verão e tinham uma duração de duas horas (Cf. Beltrán de Heredia, 1928: 123-126). Por não existir equivalente em português, decidimos manter o termo original.

¹⁰⁵ Vitória refere-se a *Relectio De Indis Recenter Inventis*.

Primeira questão

É totalmente lícito aos cristãos fazer a guerra?

1. [Expõe-se o sentido desta questão].
2. É lícito aos cristãos servir no exército e fazer a guerra.

1. Quanto à primeira questão poderá parecer que as guerras estão totalmente interditas aos cristãos. Parece na verdade que lhes está proibido defender-se de acordo com aquela passagem: *Caríssimos, não façais justiça por própria conta, mas deixai a ira de Deus agir* [Rm 12,19]; e o senhor diz no Evangelho: *Se alguém te bater na face direita, oferece-lhe também a esquerda* [Mt 5, 39]; e no mesmo capítulo: *Eu, porém, digo-vos: não vos vingueis de quem vos fez mal*. E ainda: *Pois todos os que usam a espada, pela espada morrerão* [Mt 26,52]. A isso é suficiente responder que todas essas passagens são proferidas não como preceitos, mas, na verdade, como conselhos. Pois seria um grande inconveniente se todas as guerras, que são empreendidas pelos cristãos, fossem contra o conselho de Cristo Redentor.

Na verdade, a opinião de todos os doutores e o uso aceite na Igreja universal é o contrário, pois todos demonstram a legitimidade da guerra em diversas ocasiões.

Para a explicação desta questão deve ser notado que, embora entre os católicos exista um acordo geral sobre este assunto, [no entanto] Lutero, que nada deixou incontaminado, nega ser lícito aos cristãos pegar nas armas ainda que seja contra os turcos. Baseia-se nas referências da sagrada escritura já citadas, para dizer: *Se os turcos invadirem a cristandade, essa é a vontade de Deus, à qual não é lícito resistir*¹⁰⁶. Contudo nesta matéria ele não conseguiu convencer os alemães, homens mais dados às armas, como fez com os seus outros dogmas. Já o próprio Tertuliano não parece opor-se muito a esta opinião, pois na sua obra *De corona militis* ele discute *se no geral a profissão militar é*

¹⁰⁶ A tese pacifista de Martinho Lutero é referida pela primeira vez em *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute* (1518), *concl. 5* são: *“Licet plurimi nunc et iidem magni in Ecclesia nihil aliud somnient quam bella adversus turcam, scilicet non contra iniquitates sed contra virgam iniquitatis bellaturi Deoque repugnaturi, qui per eam virgam sese visitare dicit iniquitates nostras, eo quod nos non visitamus eas”*. Essa tese foi condenada na bula *Exsurge Domine* (1520) pelo Papa Leão X (Cf. Vitória, 1991: 296, n.5). Lutero responde à condenação em *Assertio Omnium Articulorum M. Lutheri, per Bullam Leonis X. novissimam damnatorum*, reafirmando no artigo 34: *“Praeliari adversus Turcas est repugnare Deo visitanti iniquitates nostras per illos”*. Para uma leitura mais aprofundada sobre o assunto Vd. Teixeira, 2011: 223-243.

lícita aos cristãos. E por fim parece manter a opinião segundo a qual, aos cristãos não só está interdita a guerra como, segundo as suas palavras, *nem sequer lhe é lícito litigar*¹⁰⁷.

2. Mas deixando de lado opiniões estranhas, respondamos à questão com uma só conclusão: *é lícito aos cristãos servir no exército e fazer a guerra*.

Esta tese é defendida por Agostinho em muitos passos como *Contra Faustum*, no livro 83 *Quaestionum*, no *De verbis Domini*, no *Contra Manicheos*, no sermão *De puero centurionis*, e na carta *Ad Bonifacium*, onde ele desenvolve brilhantemente esta conclusão¹⁰⁸.

Também podemos sustentá-lo, tal como Agostinho prova pelas palavras de João Baptista: *Não maltrateis ninguém, não façais injúrias* [Lc 3,14]; logo— continua Agostinho — *se a doutrina cristã condenasse totalmente as guerras, no Evangelho dir-se-ia aos que procuram a salvação que largassem as armas e se retirassem completamente da vida militar. Porém é-lhes dito: não maltrateis ninguém, contentai-vos com o vosso soldo*¹⁰⁹.

Em segundo lugar podemos argumentar segundo o pensamento de São Tomás: é legítimo servirmo-nos das armas e empunhar a espada contra malfeitores e cidadãos revoltosos, segundo o que foi dito [pelo apóstolo]: *Pois não é sem causa que usa a espada; quando castiga, ela está ao serviço de Deus, para manifestar a sua ira contra o malfeitor* [Rm 13,4]¹¹⁰. Portanto também é lícito dar uso da espada e das armas contra os inimigos exteriores. Por isso se disse aos príncipes no Salmo: *Libertai o pobre e o necessitado e livrai-o da mão dos injustos* [Sl 81,4].

¹⁰⁷Tertuliano questiona-se sobre a licitude da guerra em *De corona militis*, 11: “...puto prius conquirendum an in totum christianis militia conveniat [...] licebitne in gladio conversari, Domino pronuntiante gladio periturum qui gladio fuerit usus? Et proelio operabitur filius pacis, cui nec litigare conveniet?”

¹⁰⁸A defesa da licitude do emprego das armas por parte dos cristãos foi defendida por Sto. Agostinho nestas passagens: *Contra Faustum Manicheum*, 22, 75; *De diversis quaestionibus* 83, 31; *Sermo* 82; *Contra Faustum Manicheum*, 22, 74; *Ad Marcellinum*, epist. 138, 15; *Ad Bonifacium*, epist. 189. Essas sentenças de Sto. Agostinho estão presentes em *Decretum* C.23 e Vitória cita-as a partir dele: é por esse razão que Vitória cita de outro modo os títulos de algumas obras, p.e., *Contra Manicheos* = *Contra Faustum Manicheum*, *Liber 83 Quaestionum* = *Quaestiones in Heptateucum*, *De Verbis Domini* = *Sermo* 82 e *De Puero Centurionis* = *Ad Marcellinum*, epist. 138 (Vd. Vitória, 1991: 297, n.6).

¹⁰⁹A sentença original de Sto. Agostinho é: “*Nam si christiana disciplina omnia bella culparet, hoc potius militibus salutis petentibus in Evangelio diceretur, ut abiecerent arma, seque omnino militia subtraherent. Dictum est autem eis: ‘Neminem concusseritis, nulli calumniam feceritis, sufficiat vobis stipendium vestrum’*. Quibus proprium stipendium sufficere debere praecepit, militare utique non prohibuit” (Cf. *Ad Marcellinum*, epist. 138, 15).

¹¹⁰Na *Secunda Secundae* de S. Tomás lê-se: “*Et sicut licite defendunt eam rempublicam materiali gladio contra interiores quidem perturbatores, dum malefactores puniunt, secundum illud Apostoli: ‘Non sine causa gladium portat; minister enim Dei est, vindex in iram ei qui male agit’; ita etiam gladio bellico ad eos pertinet rempublicam tueri ab exterioribus hostibus*” (Cf. *II^a II^a*, q. 40, a. 1).

Em terceiro, a guerra foi lícita de acordo com a lei natural. Isso é claro de acordo com o exemplo de Abraão, que combateu contra quatro reis¹¹¹. O mesmo sucede com o exemplo de David e dos Macabeus. No entanto a lei evangélica não proíbe nada que seja permitido pelo direito natural, como São Tomás elegantemente mostra¹¹². Por essa razão também se chama lei da liberdade¹¹³. Desse modo, o que era lícito pelo direito natural e escrito, não o é menos na lei evangélica. Além disso não se pode pôr em dúvida a legitimidade da guerra defensiva, visto que *é lícito combater a força com a força*¹¹⁴.

Em quarto, também defendemos a legitimidade da guerra ofensiva, ou seja, daquela em que não só se ofende, como também se exige a reparação de uma injúria recebida. Isso é comprovado pela autoridade de Agostinho, e que se encontra no capítulo *Dominus* [do *Decretum*]: *As guerras justas costumam definir-se dizendo que são aquelas em que se exige a reparação das injúrias, quer seja a um povo quer seja a uma cidade, quando ela deve ser punida pela acção reprovável dos seus cidadãos, ou para devolver o que foi tomado injustamente*¹¹⁵.

Prova-se também, com um quinto argumento, acerca da guerra ofensiva, porque a guerra, mesmo a defensiva, não pode conduzir-se bem, a não ser que também haja uma punição dos inimigos que cometeram ou tentaram cometer a injúria. Se não temerem cometer injúrias por receio da punição, os inimigos tornar-se-ão então mais ousados para invadir uma vez mais.

Sexto argumento: o objectivo da guerra é a paz e a segurança do Estado, tal como afirma Agostinho no *De verbis Domini*¹¹⁶ e na carta *Ad Bonifacium*¹¹⁷. Porém não pode existir segurança no Estado se os inimigos não forem obrigados a não cometer injúrias por receio da guerra. Seria de facto totalmente injusta a condição de guerra se, quando os

¹¹¹ Alusão ao episódio bíblico em que Abraão derrota os reis que tinham saqueado Sodoma e Gomorra e capturado o seu sobrinho Lot, que vivia em Sodoma (Gn 14, 1-17).

¹¹² *I^a II^a*, q. 107, a. 4.

¹¹³ A lei da liberdade encontra-se em dois versículos de Tiago: Tg 1, 25: “*Qui autem perspexerit in lege perfecta libertatis et permanserit non auditor obliviosus factus sed factor operis hic beatus in facto suo erit*”; Tg 2, 12: “*Sic loquimini et sic facite sicut per legem libertatis incipientes iudicari*” (Consultado a 07/09/2016).

¹¹⁴ No original lê-se *vim vi repellere licet*. Esse princípio encontra-se nos *Digesta*: “*Ut vim atque iniuriam propulsemus: nam iure hoc evenit, ut quod quisque ob tutelam corporis sui fecerit, iure fecisse existimetur, et cum inter nos cognitionem quandam natura constituit, consequens est hominem homini insidiari nefas esse*” (Cf. *Dig.* 1. 1. 3).

¹¹⁵ A sentença original de Sto. Agostinho encontra-se em *Quaestiones in Heptateucum*, 6, 10, e está inserida no *Decretum*: “*Iusta autem bella solent deffiniri, que ulciscuntur iniurias, sic gens et civitas, petenda est, que vel uindicare neglexerit quod a suis improbe factum est, vel reddere quod per iniurias ablatum est*” (Cf. *Decretum* C. 23, q. 2, c. 2).

¹¹⁶ Apesar de indicar o *sermo* 82 (*De verbis domini*), Vitória poderá referir-se a duas passagens presentes em *De Civitate Dei* (15, 4; 19, 13). Cf. Vitória, 1981: 106-107, n.22.

¹¹⁷ Agostinho, *Ad Bonifacium*, epist. 189, 6.

inimigos invadem injustamente o país, unicamente fosse permitido ao Estado repelir os invasores, sem poder persegui-los depois.

O sétimo argumento prova-se a partir do fim e do bem de todo o orbe. Seria de todo impossível ao mundo manter a ordem, e a condição de todas as coisas seria péssima, se os tiranos, os ladrões e os sequestradores pudessem cometer injúrias impunemente e oprimir os bons e inocentes e se, por sua vez, não fosse permitido aos inocentes castigar os culpados.

Em último lugar defendo que, como já foi dito inúmeras vezes, em matéria de moral o argumento com maior peso é o exemplo dos santos e dos homens bons. Muitos deles não só na guerra defensiva lutaram pela sua pátria e pelos seus bens, como também na guerra ofensiva perseguiram as injúrias cometidas ou intentadas pelos inimigos. É o caso de Jónatas e Simão, que vingaram a morte do seu irmão João contra os filhos de Iambri¹¹⁸. E na Igreja cristã também se encontram os exemplos de Constantino, o Grande, e de Teodósio Maior e de outros sapientíssimos e cristianíssimos imperadores que praticaram muitas guerras de ambos os géneros, quando tinham como conselheiros os bispos mais esclarecidos e santos¹¹⁹. Por isso não há que por em causa o que já foi concluído.

¹¹⁸ Jónatas Macabeu tinha-se tornado o líder do exército israelita depois da morte do seu irmão Judas Macabeu (1 Mac 9, 28-30). Num certo dia as tropas de João, irmão de Jónatas e Simão, são atacadas pelas tropas de Iambri e João é capturado e assassinado. Quando os dois irmãos souberam que a gente de Iambri ia fazer uma grande festa de casamento, prepararam uma cilada, escondendo-se num monte, e no momento oportuno atacaram os participantes da boda (1 Mac 9, 32-42).

¹¹⁹ Constantino, o Grande (272-337), promulgou o Édito de Milão (313 d.C.). Participou em várias batalhas durante o seu dominato, sendo a batalha da Ponte Mílvia (312 d.C.) a mais conhecida. Um dos bispos mais famosos da sua época foi Eusébio de Cesareia (ca. 265-339), que também foi o biógrafo de Constantino. Teodósio Maior (ca. 346-395) foi o imperador que instituiu o cristianismo como religião oficial do Império Romano com o Édito de Tessalónica (380 d.C.). Durante o seu reinado houve várias guerras civis e contra os Godos. Um dos bispos mais conhecidos da sua época foi Santo Ambrósio, bispo de Milão, que excomungou o próprio imperador na sequência do massacre de Tessalónica em 390 d.C (N.T).

Segunda questão

Em quem reside a autoridade legítima para declarar e fazer a guerra?

1. A guerra defensiva pode ser empreendida por qualquer um, até por um simples particular.
2. Qualquer Estado tem a autoridade para declarar e fazer a guerra.
3. Os príncipes têm a mesma autoridade dos Estados nesta questão.

1. Para esta questão, tomemos a **primeira proposição**: *A guerra defensiva pode ser empreendida por qualquer um, até por um simples particular.*

Isso é evidente, uma vez que é *lícito combater a força com a força* (*ff. ubi supra*)¹²⁰. Daí que qualquer um pode fazer este género de guerra sem a autoridade de mais ninguém, não só para defesa de si próprio, como dos seus bens.

Contudo sobre esta conclusão surge uma primeira dúvida: se alguém atacado por um ladrão ou um inimigo deve ou não retaliar, no caso de o poder evitar por meio da fuga. Um certo arcebispo responde que não, porque já não existiria uma autodefesa com a moderação de uma defesa inculpada¹²¹. Portanto qualquer um deve defender-se infligindo o menor dano possível ao agressor. Assim se, ao resistir tiver de matar ou ferir gravemente o agressor podendo libertar-se pela fuga, então está obrigado a fazê-lo. Mas o Panormitano faz uma distinção: se, na verdade, a fuga for uma grande desonra para o agredido, este não terá de fugir e pode repelir a injúria retaliando. Se, contudo, o agredido não sofresse um descrédito da sua fama ou honra, como seria o caso de um monge ou de um plebeu atacado por um cavaleiro nobre e poderoso, teria de fugir¹²².

Bártolo de Sassoferrato, por outro lado, sustenta sem distinções (no comentário à primeira lei, *ff. De poenis*, e na lei *Furem* em *De sicariis*) ser legítimo defender-se sem recorrer à fuga, pois a fuga é uma injúria, como se pode ver na lei *Item apud Labeonem*, *ff. De iniuriis* [nos *Digesta*]¹²³. Se é legítimo resistir com as armas para defender os bens, como está claro no capítulo *Olim*¹²⁴[das Decretais] e no capítulo *Dilecto* em *De sententia*

¹²⁰ Vd. supra n. 114.

¹²¹ O arcebispo é Antonino de Florença (Vd. supra n.81). O passo a que Vitória se refere encontra-se em *Summa Theologica, pars secunda*, t. VII, c. 8, § 1 (s.p.).

¹²² O panormitano é Nicolau de Tudesco (Vd. supra n.82): Vitória refere-se a um comentário que o panormitano fez décimo terceiro título (*De restitutione spoliatorum*) do segundo livro das decretais (X 2, 13, 12). Cf. *Commentaria Primae Partis in Secundum Decretalium Librum, De restitutione spoliatorum* (s.p.).

¹²³ Vitória refere-se aos comentários que Bártolo de Sassoferrato (Vd. supra n. 83) fez dos *Digesta*, sendo esta a correspondência: *De poenis* (Dig. 48, 19, 1), *De sicariis* (Dig. 48, 8, 9), *De iniuriis* (Dig. 47, 10, 15, 1 e 5).

¹²⁴Cf. X 2, 13, 12.

excommunicationis [do *Liber Sextus* de Bonifácio VIII]¹²⁵, então muito mais o será para a defesa de si próprio, que é bem mais importante do que a perda dos bens¹²⁶. Certamente que este argumento pode ser sustentado com bastante segurança, sobretudo porque ele é reconhecido pelo direito civil, como se verifica na lei *Furem*¹²⁷. Na verdade, ninguém peca seguindo a autoridade da lei, pois as leis dão o direito no foro da consciência. Portanto, ainda que, segundo o direito natural, não seja lícito matar pela defesa dos bens, parece que o direito civil legitimou-o. E isto parece ser lícito, desde que se evite o escândalo, não só ao homem laico, como também ao clérigo e ao homem religioso¹²⁸.

2. Segunda proposição: *Qualquer Estado tem autoridade para declarar e empreender a guerra.*

Para a justificação desta proposição deve-se observar que existe diferença entre um particular e o Estado¹²⁹. Um particular certamente que tem o direito de defender-se a si mesmo e aos seus bens, como já foi dito, porém não tem o direito de vingar as injúrias, nem sequer de, passado algum tempo, reclamar o que lhe foi extorquido. É necessário que a defesa ocorra no exacto momento do perigo, o que os juristas definem como *in continenti*¹³⁰, ou seja, quando expira a necessidade de defesa, cessa a causa de guerra. No entanto creio que quem foi agredido injustamente pode retaliar nesse exacto momento, mesmo quando o agressor deixe de ser uma ameaça. Mas para evitar a injúria, aquele que

¹²⁵ Cf. VI 5, 11, 6.

¹²⁶ Referência a *Dig.* 48, 19, 10.

¹²⁷ A lei *Furem* permitia matar impunemente um ladrão nocturno: “*Furem nocturnum si quis occiderit; ita demum impune feret, si parcere ei sine periculo suo non potuit*” (Cf. *Dig.* 48, 8, 9).

¹²⁸ Cf. VI 5, 11, 6: “*Praeterea cum omnes leges omniaque iura vim vi repellere, cunctisque sese defensare permittant: licuit utique ipsi decano, si praedictus ballivus eum suis mundanis iniuriose spoliare, vel ea violenter occupare praesumpserit, ut superius est expressum, contra illius violentiam iniuriamque se tueri*”.

¹²⁹ A tradução de *respublica* (coisa pública) para ‘Estado’ exige uma advertência da nossa parte, para que não seja interpretado anacrónicamente: o seu emprego (de Estado) não é contemporâneo de Vitória e só seria definido posteriormente (Cf. Schmitt, 2006: 127). O vocábulo *respublica* é polissémico, e pode ser traduzido desde ‘comunidade’, a ‘república’ ou ‘Estado’, e é segundo esse sentido lato que Vitória emprega *respublica*. A tradução em espanhol presente na tradução do *Corpus Hispanorum de Pace* manteve a tradução para ‘república’; a tradução que se encontra em *Vitoria Political Writings* (1991) optou por ‘Commonwealth’. Nesta tradução decidimos optar por ‘Estado’, tal como a tradução de 1917 por John Pawley Bate. Justificamos a nossa escolha por duas razões: a) devido ao valor englobante do vocábulo ‘Estado’, que não é mais do que a sociedade política – independentemente do tipo de regime –, aproximando-se assim ao sentido de *respublica* presente no original; b) o emprego de ‘república’ para designar Estados que não são monarquias tem origem em Maquiavel, e foi determinado assim até hoje (Cf. Schmitt, 2015: 59, n.vii).

¹³⁰ *In continenti* significa ‘imediatamente’. Vitória quer dizer que o agredido teria que defender-se sem demora, caso contrário deixaria de ter legitimidade de vingar a injúria após o momento da agressão. Nas decretais encontra-se uma definição dessa fórmula: “*Si vero clericum, vim sibi inferentem, vi quis repellat vel laedat, non debet propter hoc ad sedem apostolicam transmitti, si in continenti vim vi repellat, cum vim vi repellere omnes leges omniaque iura permittant*” (Cf. X 5, 39, 3).

recebeu uma bofetada, por exemplo, poderá retaliar imediatamente, não para vingar-se, mas, como já foi dito, para livrar-se da infâmia e da desonra.

Porém, o Estado tem a autoridade não só para se autodefender, como ainda de vingar e perseguir as injúrias cometidas contra si próprio e contra os seus [cidadãos]. Quem o defende é Aristóteles (*Pol.* 3), que afirmou: *O Estado deve ser autossuficiente*¹³¹. Ora, não seria possível preservar competentemente o bem público e a ordem do Estado se não fosse possível reclamar as injúrias feitas e advertir os inimigos, pois estes tornar-se-iam mais poderosos e mais ousados para infligir uma injúria, se pudessem fazê-lo impunemente. Portanto: para haver um governo eficiente dos assuntos morais é necessário reconhecer esta autoridade ao Estado.

3. Terceira proposição: *Os príncipes têm a mesma autoridade dos Estados nesta questão.*

Agostinho afirma-o expressamente: *A ordem natural aliada com a paz – diz ele – requer que a autoridade e a competência de declarar a guerra pertençam aos príncipes*¹³². E isso justifica-se com o seguinte fundamento: o príncipe¹³³ não existe a não ser por eleição do Estado. Por isso ele tem a sua autoridade e representa-o. E mais, onde já existem príncipes legítimos, toda a autoridade reside à volta deles, pois sem eles nenhum assunto público sobre a guerra e a paz poderá ser gerido.

Contudo o problema consiste em determinar o que é o Estado e a quem se pode nomear como príncipe. A isto responder-se-á resumidamente que o Estado é propriamente chamado de comunidade perfeita. Mas determinar o que é uma comunidade perfeita já é algo duvidoso.

¹³¹ O princípio da autossuficiência encontra-se em *Política*, I, 2 (1252 b 27-30): “...ἢ δ’ ἐκ πλειόνων κομῶν κοινωνία τέλειος πόλις, ἥδη πάσης ἔχουσα πέρας τῆς αὐταρκειᾶς ὡς ἔπος εἰπεῖν, γινομένη μὲν τοῦ”; e também em *Política*, III, 1 (1275 b 17-21): “...τίς μὲν οὖν ἐστὶν ὁ πολίτης, ἐκ τούτων φανερόν: ὃ γὰρ ἐξουσία κοινωνεῖν ἀρχῆς βουλευτικῆς ἢ κριτικῆς, πολίτην ἥδη λέγομεν εἶναι ταύτης τῆς πόλεως, πόλιν δὲ τὸ τῶν τοιούτων πλῆθος ἰκανὸν πρὸς αὐτάρκειαν ζωῆς, ὡς ἀπλῶς εἰπεῖν”.

¹³² A afirmação original de Agostinho é: “...*ordo tamen ille naturalis mortalium paci accommodatus hoc poscit, ut suscipiendi belli auctoritas atque consilium penes Principem sit*” (Cf. *Contra Faustum*, 22,75; Cf. *Decretum* C. 23, q. 1, c. 4.)

¹³³ Embora a tradução portuguesa ‘príncipe’ seja próxima da original latina, o vocábulo original *princeps* tem uma definição mais lata, não significando o filho de um monarca, mas identificando o que hoje chamamos de ‘líder’ ou ‘soberano’. Nesse contexto o título *princeps*, que por extenso significa *primus inter pares* (o primeiro entre iguais ou o primeiro cidadão), poderia ser traduzido politicamente para “chefe de Estado” ou “soberano” se fosse referido a um regime actual. No entanto optámos por traduzir para ‘príncipe’ por ser um título frequentemente utilizado nas teorizações políticas do renascimento, designando um líder político, independentemente do tipo de regime – monárquico ou republicano – em que ele se encontrasse, sendo o *magnum opus* de Maquiavél o maior exemplo desse emprego (Vd. Maquiavel, 1532, *Il principe*). No entanto também optámos em traduzir o mesmo vocábulo por ‘soberano’ nas passagens em que Vit++ória se refere a um líder político comum a vários Estados.

Para isso deve-se ter em conta que ‘perfeito’¹³⁴ é aquilo ao qual não nada falta, e ‘imperfeito’ é aquilo a que falta algo. Logo a comunidade perfeita, ou Estado, é aquela que é por si toda una, e que não faz parte de um outro Estado, mas possui leis próprias, um Conselho próprio e magistrados próprios, como acontece com o reino de Castela e de Aragão e outros do mesmo género.

Mas isso não impede que haja vários principados e Estados perfeitos sob um único soberano¹³⁵. Nessas condições, um tal Estado, ou o seu príncipe, tem a autoridade para declarar a guerra, e apenas ele. Mas nesse caso podemos duvidar se os diversos Estados e príncipes desse género, que têm um único príncipe ou soberano, podem declarar guerra por si próprios, sem a autoridade do soberano.

A essa questão responde-se sem dúvida que podem, tal como os reis que estão submetidos ao imperador podem guerrear por si mesmos, sem esperarem pela autorização superior do soberano. Isso acontece porque, como já foi dito, o Estado deve ser autossuficiente; e não o seria se lhe faltasse essa faculdade.

Daqui segue-se que outros pequenos reis [ou reis de pequenos reinos] ou príncipes que não estão à frente de um Estado perfeito, mas que fazem parte de outro Estado, não podem declarar e empreender guerra, como acontece com o Duque de Alba e o Conde de Benavente¹³⁶. Os seus territórios são partes do reino de Castela e, por consequência, não possuem Estados perfeitos, mas ‘imperfeitos’¹³⁷. Observe-se porém que sendo estas faculdades na sua maioria parte do direito das gentes ou do direito humano, o costume pode alcançar a faculdade de empreender guerra. De onde se conclui que se alguma cidade ou algum príncipe obteve por algum costume antigo o direito de empreender a guerra por si próprio, não se deverá negar essa autoridade, mesmo quando não se trata de um Estado perfeito.

Do mesmo modo a necessidade também poderia conceder essa licença e autoridade. Com efeito, se, no mesmo reino uma cidade atacasse outra, ou se algum duque atacasse outro duque, e o rei ignorasse ou não ousasse castigar as injúrias cometidas, a cidade ou

¹³⁴ O emprego de ‘perfeito’ aqui segue o sentido da sua raiz etimológica latina do participio/adjectivo *perfectum* (de *perficere*), que significa ‘completo’, ‘total’, ‘concluído’, etc., e não o sentido abstracto de algo sem defeitos, erros ou falhas.

¹³⁵ Optámos pelo vocábulo ‘soberano’ nesta obra para designar um príncipe que ‘detém autoridade suprema’ quando se refere a uma entidade política comum a mais do que um Estado, salientando a assim uma hierarquia de poder quando mais do que um Estado se encontrava sob a autoridade de um *principis superioris* ou *communis domini*. Conquanto o desenvolvimento do conceito de soberania seja posterior a Vitória, o seu emprego revela-nos útil para hierarquizar essa relação de poderes.

¹³⁶ Vd. supra n. 61

¹³⁷ No original lê-se *truncatas*. Tal como ‘perfeito’ nesta tradução significa ‘completo’, por seu lado ‘imperfeito’ deve-se entender por ‘incompleto’.

o duque que sofreu a injúria poderia não só defender-se, como ainda declarar guerra e castigar os inimigos e malfeitores, e até matá-los, porque de outra forma não poderia defender-se adequadamente. Na verdade, os inimigos não abdicariam da agressão se aqueles que sofreram a injúria ficassem satisfeitos simplesmente em defender-se. Por esta razão também a um particular se concede a capacidade de castigar o inimigo, se de outro modo não estiver aberta para ele a hipótese de se defender da injúria.

E sobre esta questão, basta que fiquemos por aqui.

Terceira Questão

Qual pode ser a razão e a causa da guerra justa?

1. As diferenças de religião não são causa de guerra justa.
2. Não é causa justa de guerra a expansão imperial.
3. Não é causa justa de guerra a glória ou algum outro desejo pessoal do soberano.
4. Só existe uma causa de guerra justa, a saber: a injúria recebida.
5. Não é suficiente qualquer injúria ou de qualquer gravidade para declarar a guerra.

Esta é a questão que diz mais respeito à presente controvérsia sobre os bárbaros.

1. Para esta questão tomemos como **primeira proposição**: *A causa de guerra justa não é a diversidade de religiões.*

Isso foi amplamente sustentado na *relectio* anterior, onde contestámos o quarto título que poderia ser alegado para tomar posse dos bárbaros, por eles recusarem aceitar a fé cristã¹³⁸. E é a opinião de São Tomás¹³⁹, e a opinião comum dos Doutores, e desconheço alguém que discorde.

2. Segunda proposição: *Não é causa justa de guerra a expansão imperial.*

Este argumento é demasiado claro por si só para exigir demonstração, pois se houvesse uma causa de guerra igualmente justa de ambas as partes beligerantes, então as duas partes seriam inocentes. Seria maravilhoso! Daí resulta ainda que seria ilícito matá-los [os inimigos] e implica contradição: porque seria uma guerra justa e porque não seria lícito matá-los.

3. Terceira proposição: *Também não é causa justa de guerra a glória própria ou algum outro interesse pessoal do príncipe.*

Este argumento também é óbvio, pois o príncipe deve administrar a paz e a guerra para o bem comum do Estado, e não deve requerer os bens públicos para glorificação ou concretização dos seus interesses pessoais, e muito menos expor os seus cidadãos aos perigos. Essa é na verdade a diferença entre um rei legítimo e um tirano: o tirano administra o regime para o seu próprio benefício e interesse, e o rei legítimo, para o bem público, tal como nos legou Aristóteles (*Pol.* 4, 10)¹⁴⁰.

¹³⁸ Tese que já tinha sido amplamente defendida em *RI* I, 2, 11-20.

¹³⁹ Vitória reporta-se a *IIª IIª*, q. 66, a.8.

¹⁴⁰ Aristóteles refere-se ao tipo de tirania que se opõe ao poder régio e que usa as leis para utilidade própria e não dos súbditos (Vd. *Política*, 4, 10 1295a 17-22).

É por essa razão que [o príncipe] adquire a autoridade do Estado: logo, deve usá-la para o bem do Estado.

Do mesmo modo as leis devem ser escritas não com algum interesse pessoal, mas para a utilidade comum dos cidadãos, como defende Isidoro¹⁴¹. Logo a lei da guerra deve servir a utilidade comum, e não para o interesse pessoal do príncipe.

E é ainda aí que reside a diferença entre homens livres e escravos, como nos legou Aristóteles (I *Pol. Cap. 3 et 4*), pois os senhores usam os escravos para seu próprio benefício, e não para benefício deles¹⁴², enquanto os homens livres não existem por causa de outros, mas por si. Quando os príncipes abusam dos cidadãos ao coagi-los a pegar nas armas e a pagar impostos de guerra, não pelo bem público, mas por interesses privados, isso é tornar cidadãos em escravos.

4. Quarta proposição: *Só existe uma única causa de guerra justa, a saber: a injúria recebida.*

Isso é sustentado em primeiro lugar pela autoridade de Agostinho (*lib. 83 Quaestionum*) que o afirma claramente¹⁴³. E o mesmo é confirmado por São Tomás (*IIª IIæ q. 40, a. 1*) e por todos os doutores¹⁴⁴. E também confirmam que o objectivo da guerra ofensiva é a punição das injúrias recebidas e dos inimigos, como já foi dito. Ora, não pode haver um castigo se em primeiro lugar não lhe tenha precedido culpa e injúria.

Além disso, o príncipe não tem maior autoridade sobre os estrangeiros do que sobre os seus. E contra os seus não pode ele desembainhar a espada, a não ser que cometam uma injúria; portanto também não o pode fazer contra os estrangeiros.

E confirma-se por aquele passo, que acima aduzimos de Paulo, a propósito do príncipe (*Rm 13, 4*): *Pois não é à toa que [a autoridade] usa a espada; quando castiga, ela está ao serviço de Deus, para manifestar a sua ira contra o malfeitor.* Daí se deduz que não é lícito usar a espada contra aqueles que não nos prejudicaram, pois é proibido pelo direito natural matar inocentes. Deixo de lado, contudo, a hipótese de Deus poder ordenar

¹⁴¹ O princípio de Isidoro de Sevilha encontra-se escrita de igual modo em dois passos das *Etymologiae* (2, 10, 6; 5, 21): “*Erit autem lex honesta, iusta, possibilis, secundum naturam, secundum consuetudinem patriae, loco temporique conveniens, necessária, utilis, manifesta quoque, ne aliquid per obscuritatem inconveniens contineat, nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium conscripta*”. O mesmo princípio foi inserido no *Decretum*. (Cf. D. 4 c. 2).

¹⁴² Vitória alude à tese aristoteliana de que segundo a natureza o escravo não pertence a si mesmo, mas ao seu senhor (Vd. *Politica*, I, 4 1294a 13-15). A mesma tese tinha sido já reinterpretada por Vitória em *De Indis* quando trata a questão do *Dominium* dos índios antes da chegada dos espanhóis (Vd. *RI I*, 1, 16).

¹⁴³ Vd. supra n. 115.

¹⁴⁴ Vitória refere-se à segunda condição de S. Tomás para o empreendimento de uma guerra justa em *IIª IIæ*, q. 40, a. 1.

excepcionalmente outra coisa: pois ele próprio é senhor da vida e da morte e pode, segundo o seu direito, dispor as coisas de outra maneira.

5. Quinta proposição: *Não é suficiente qualquer injúria, e de qualquer gravidade, para declarar a guerra.*

Defendemos isso porque nem sequer é lícito condenar os leigos e naturais [do Reino] com penas cruéis por qualquer delito, como a morte ou o exílio, ou ainda com a confiscação dos bens. E uma vez que que tudo o que é praticado na guerra é penoso e cruel, como os massacres, incêndios, devastações, etc., não é lícito castigar os autores das injúrias leves com a guerra: pois *de acordo com a medida do delito assim deve ser o número de açoites*¹⁴⁵; logo não é lícito declarar guerra por qualquer culpa ou injúria. E já foi dito o suficiente sobre esta questão.

¹⁴⁵ Sentença presente em Dt 25,2: “*Sin autem eum qui peccavit dignum viderint plagis prosternent et coram se facient verberari pro mensura peccati erit et plagarum modus*” (Consultado a 07/09/2016).

Quarta Questão

Que coisas e em que medida são lícitas na guerra justa?

[Parte I]

1. Na guerra justa é lícito fazer tudo o que for necessário ao bem público e para defesa do bem público.
2. Na guerra justa também é lícito recuperar todas as coisas perdidas ou o valor delas.
3. É lícito ressarcir as despesas da guerra e todos os danos com os bens dos inimigos
4. Não só estas coisas são permitidas, mas o príncipe da guerra justa pode ir também mais longe, a saber, o quanto for necessário para obter dos inimigos a paz e a segurança, por exemplo, destruir cidadelas e erigir fortalezas em terreno inimigo, se isso for necessário para evitar o perigo que decorre dos inimigos.
5. É lícito castigar a injúria recebida dos inimigos e puni-los pelas injúrias do mesmo género.
6. Primeira dúvida: é suficiente para a guerra justa que o príncipe considere ter uma causa justa?
7. Segunda dúvida: os súbditos devem examinar a causa, ou podem servir militarmente sem nenhuma preocupação acerca disso?
8. Terceira dúvida: O que deve ser feito quando a justiça da guerra é duvidosa, isto é, quando existem razões aparentes e prováveis de ambos os lados?
9. Quarta dúvida: pode haver uma guerra justa de ambas as partes?
10. Quinta dúvida: aquele que por ignorância fez parte de uma guerra injusta, depois de dar-se conta da injustiça da guerra, deve dar alguma indemnização, seja ao príncipe seja a um súbdito?

1. Primeira proposição: *Na guerra justa é lícito fazer tudo o que for necessário ao bem público e para defesa do bem público.*

Isso é evidente, pois o objectivo da guerra é defender e conservar o Estado. Além disso o mesmo é permitido aos simples particulares na sua defesa, como já foi sustentado, logo muito mais o é ao Estado e ao príncipe.

2. Segunda proposição: *Na guerra justa também é lícito recuperar todas as coisas perdidas ou o valor delas.*

Isso é demasiado evidente para exigir demonstração. De facto, é precisamente para isso que se declara e se faz-se a guerra.

3. Terceira proposição: *É lícito ressarcir as despesas da guerra e todos os danos com os bens dos inimigos.*

Isso é evidente porque a tudo isso estão obrigados os inimigos que cometeram a injúria. Portanto os príncipes podem receber toda a indemnização, e exigi-la com a guerra.

Assim, se existisse um juiz legítimo de ambas as partes em guerra, ele poderia condenar os agressores injustos e os autores da injúria não só a restituir os bens tomados, mas ainda a indemnizar as despesas de guerra e todos os danos. Ora, o príncipe que lidera uma guerra justa tem o papel de juiz no que toca à guerra, como iremos tratar mais à frente. Logo também ele pode exigir aos inimigos todas as indemnizações.

Do mesmo modo, como dizíamos, é lícito a um particular tomar posse de tudo quanto o devedor lhe deve, quando não pode ser de outra maneira. Portanto também é lícito ao príncipe.

4. Quarta proposição: *Não só estas coisas são permitidas, mas o príncipe da guerra justa pode ir também mais longe, a saber, o quanto for necessário para obter dos inimigos a paz e a segurança, por exemplo, destruir cidadelas e erigir fortalezas em terreno inimigo, se isso for necessário para evitar o perigo que decorre dos inimigos.*

Este é o argumento: como já foi dito, o objectivo da guerra é a paz. Logo o beligerante tem permissão para fazer o que for necessário, de forma a garantir a segurança e a paz.

Mais: a tranquilidade e a paz estão consideradas entre os bens humanos; daí que nem os bens superiores garantem o estado de felicidade quando falta a segurança. Por isso mesmo é lícito punir com os meios adequados os inimigos que perturbam a tranquilidade do Estado. Igualmente é lícito fazer tudo contra os inimigos internos, isto é, contra os maus cidadãos. Portanto também é lícito contra os inimigos externos. O antecedente é evidente: se alguém em um Estado injuriou um cidadão, o magistrado não só coage o autor da injúria a compensar o lesado, como também o coage, se desconfiar dele, a arranjar fiadores ou a exilar-se da cidade, para que se evite todo o perigo que possa advir dele.

Portanto é evidente que, depois de alcançar a vitória e de recuperar os bens, é lícito exigir aos inimigos reféns, navios, armamento e outras coisas, que são necessárias para manter os inimigos no [cumprimento do] seu dever, sem fraude nem artifício, e impedir que eles se tornem de novo um perigo.

5. Quinta proposição: *Não só isso é lícito durante a guerra justa, como ainda é lícito castigar a injúria recebida dos inimigos e puni-los com injúria do mesmo género, após a vitória, após a recuperação dos bens e alcançada a paz e a segurança.*

Para a sustentação desta proposição deve-se observar que o príncipe não só possui autoridade sobre os seus, como também sobre [cidadãos] estrangeiros, para os demover

de cometerem injúrias, de acordo com o direito das gentes e a autoridade de todo o orbe¹⁴⁶; mais, parece que também de acordo com o direito natural: pois vê-se que de outro modo o orbe não poderia conservar-se, se não residisse nas mãos de alguns a força e a autoridade para desencorajar os delinquentes de prejudicarem os inocentes. Agora, tudo aquilo que é imprescindível ao governo e conservação do orbe pertence à esfera do direito natural. Nem pode provar-se por outra razão, a não ser porque, pelo direito natural, o Estado tem autoridade para condenar com torturas e punições os seus cidadãos que lhe são prejudiciais. E se o Estado tem a competência de agir assim sobre os seus, então não há dúvida de que também o orbe pode fazer o mesmo a todo o género de homens nefastos; ora, tal não seria possível se não fosse por intermédio dos príncipes. Portanto não há dúvida de que os príncipes podem efectivamente punir os inimigos que ameaçaram o [seu] Estado. Sobretudo depois de terem declarado guerra formalmente e com justiça, os inimigos ficam sujeitos ao príncipe como ao seu próprio juiz. A prova disso é que nem a paz e nem a tranquilidade, que são o objectivo da guerra, são possíveis de obter se os inimigos não forem punidos com castigos e prejuízos, para que fiquem desencorajados de cometer outra vez tais actos.

O mesmo encontra fundamento e confirmação na autoridade dos bons, como já foi referido acima, sobre os Macabeus¹⁴⁷, que batalharam não só para recuperar os bens perdidos, mas também para reparação das injúrias. Assim fizeram os príncipes cristianíssimos. E, além disso, não se apaga a desonra e a vergonha do Estado com a mera derrota dos inimigos; para os maltratados e para os castigados é também necessária a severidade das penas. De facto o príncipe não só tem o dever de defender os bens materiais, mas também a honra e a autoridade do Estado.

6. No entanto de tudo o que foi defendido surgem muitas dúvidas. A **primeira** é sobre a justiça da guerra: Para que uma guerra seja justa, será *suficiente que o príncipe considere ter uma causa justa?*

Para isso consideremos como **primeira proposição**: *Nem sempre isso é suficiente.*

O primeiro argumento é este: na verdade, em outras causas ou assuntos de menor importância não é suficiente aos príncipes, nem aos particulares, julgarem estar a agir corretamente, como já foi observado. Podem efectivamente cometer um erro vencível e

¹⁴⁶ Pode-se ler em *RPC*, 21: “*Neque licet uni regno nolle teneri iure gentium: est enim latum totius orbis auctoritate*”.

¹⁴⁷ Vd. supra n. 118.

passional. É que, para determinar se uma acção boa não basta a opinião de qualquer um; requer-se a sentença de um sábio, como é óbvio (2 *Ethicorum*)¹⁴⁸.

Mais: se fosse de outro modo aconteceria que as guerras seriam justas de ambos os lados. Geralmente não acontece que os príncipes façam guerra com má-fé, mas cada um acredita ter a justa causa no seu lado. E assim todos os beligerantes seriam inocentes e, por consequência, a nenhum exército seria lícito matar alguém do outro exército. Além disso, se não fosse assim, os turcos e os sarracenos fariam guerras justas contra os cristãos, pois acreditam que prestam um serviço a Deus.

Segunda proposição: *Para determinar se uma guerra é justa é essencial examinar com muito cuidado a justiça e a causa da guerra e ouvir as justificações dos adversários, se quiserem conforme o correcto e válido.*

Como diz o poeta cómico [Terêncio]: *Antes de usar as armas, o sábio tenta tudo pelas palavras*¹⁴⁹. E é necessário consultar os homens prudentes e sábios, aqueles que sabem falar com liberdade, sem ira nem ódio. Este argumento é evidente. Na verdade, tendo em conta que, em assuntos morais é tão difícil alcançar a verdade e a justiça, se esses assuntos forem tratados com negligência, será fácil errar, e tal erro não desculpará os seus autores, principalmente em assunto tão importante, quando se trata do perigo e da destruição de muitos que nos são chegados e aos quais temos de cuidar como se fossemos nós próprios¹⁵⁰.

7. A segunda dúvida é: *Os súbditos devem examinar a causa da guerra, ou podem servir militarmente sem realizarem alguma diligência acerca disso, pela mesma razão pela qual os magistrados¹⁵¹ podem executar a sentença do juiz sem outro exame?*

Sobre esta questão tomemos como **primeira proposição:** *Se o súbdito tiver conhecimento da injustiça da guerra, não lhe é lícito servir militarmente, ainda que seja para seguir o mandato do príncipe.* Isso é óbvio porque em caso algum e sob ordem

¹⁴⁸ Vitória já se tinha referido na introdução do *De Indis* a este passo do segundo livro da *Ética a Nicómaco* de Aristóteles (Vd. *Ethica*, II, 6 1106b 35 – 1107a 2). A tese implícita é: para que o acto seja bom no caso de incerteza é imprescindível o parecer dos sábios (Cf. *RI*, p.6).

¹⁴⁹ A sentença original de Terêncio é: “*Omnia prius experiri quam armis sapientem decet*” (Cf. *Eunuchus*, IV, 7, vv. 789)

¹⁵⁰ Pode-se ler em Mt 22, 39: “*Secundum autem simile est huic diliges proximum tuum sicut te ipsum*” (Consultado a 07/09/2016).

¹⁵¹ No original encontra-se *Lictores*. Os *lictors* eram oficiais da justiça romana aos quais competia encarcerar os criminosos condenados por um juiz legítimo. Eles transportavam uma machadinha envolta num feixe de varas, conhecida como *fascis*, que precediam os cônsules ou o ditador.

alguma seria lícito dar a morte a um inocente. Nesse caso [no caso de a guerra ser injusta] os inimigos seriam inocentes. Logo não é lícito matá-los.

Igualmente os príncipes pecam ao fazer a guerra neste caso: *E é digno de morte não só quem age mal como também os que aprovam*¹⁵². Logo também não têm desculpa os soldados que lutam de má-fé, nem é lícito matar os cidadãos inocentes por ordem do soberano, logo também nem os estrangeiros.

Daí segue-se um **corolário**: *Os súbditos que tiverem consciência da causa injusta de guerra, não podem envolver-se na guerra, quer estejam errados quer não estejam, pois tudo o que não provém da fé é pecado (Rm. 14, 23).*

Segunda proposição: *Os membros da Assembleia e os generais, de um modo geral, todos aqueles que são admitidos, quer os que são chamados, quer os que vêm por sua livre vontade ao Conselho público ou do príncipe, têm o dever e são obrigados a examinar a causa da guerra justa.*

Assim é porque aquele que pode impedir o perigo e o dano dos mais chegados, tem a obrigação disso, principalmente quando se trata de perigo de morte e de males maiores, tal como sucede na guerra. Mas eles podem com a sua opinião e autoridade, examinando as causas da guerra, impedir a guerra, no caso de ser injusta. Logo estão obrigados a isso.

Assim se a guerra for feita por negligência deles todos, irá parecer que eles consentiram, pois aquilo que pode e deve ser impedido, se o não é, acaba por ser imputado a alguém.

Portanto, não é suficiente que seja só o rei a examinar as causas da guerra justa, pois pode errar com grande prejuízo de muitos. Logo não se deve fazer a guerra só com o parecer do rei, e muito menos com o parecer de poucos, mas de muitos, não só sábios, mas também probos.

Terceira proposição: *Os restantes súbditos que não são admitidos nem ouvidos pelo rei, nem pelos Conselhos do governo, não estão obrigados a examinar as causas de guerra, mas podem servir militarmente confiando nos seus superiores.*

A primeira razão é esta: não é possível, e seria escusado, dar satisfação de todos os assuntos de Estado a cada plebeu.

¹⁵² Rm 1, 32: “*Qui cum iustitiam Dei cognovissent non intellexerunt quoniam qui talia agunt digni sunt morte non solum ea faciunt sed et consentiunt facientibus*” (Consultado a 07/09/2016).

Além disso, os homens de condição e classe mais baixa, mesmo que compreendessem a injustiça da guerra, não poderiam evitá-la e a sua opinião não seria tida em conta. Por isso em vão examinariam as causas de guerra.

Para estes homens, se não tiver sido averiguado o contrário, deve ser um argumento satisfatório em nome da justiça da guerra agir de acordo com o conselho público e a autoridade pública. Logo não lhes é necessária mais reflexão...

Quarta proposição: *Não obstante, os argumentos e os indícios da injustiça da guerra poderiam ser tais que nem a ignorância desculparia esses cidadãos e súbditos que servem como soldados.*

Esta ignorância poderia ser falsa e alimentada por uma paixão perversa contra os inimigos.

Ora, se fosse de outro modo, os infiéis estariam desculpados ao seguir os seus príncipes na guerra contra os cristãos e não seria lícito matá-los [os infiéis], pois é sabido que eles acreditam ter causa justa de guerra.

Mais, se assim não fosse, os soldados que crucificaram Cristo seriam desculpados por causa da ignorância, pois seguiam as ordens de Pilatos.

E ainda seria desculpado o povo judeu que, persuadido pelos líderes, gritava *crucifica-o, crucifica-o!*¹⁵³. E isso tudo não deve ser tolerado, logo...

8. A terceira dúvida é: *O que deve ser feito quando a justiça da guerra é duvidosa, isto é, quando existem razões aparentes e prováveis de ambos os lados?*

Para esta dúvida tomemos como **primeira proposição:** *No que diz respeito aos próprios príncipes, parece que se um deles se encontra em posse legítima [de uma cidade ou uma província], o outro não pode, enquanto a dúvida permanecer, reclamar nada por meio da guerra e das armas.*

Por exemplo, se o rei de França possui autoridade legítima sobre a Borgonha, mesmo que seja duvidoso o seu direito quanto a ela, não parece que o nosso imperador possa reclamá-la com as armas; nem o rei de França poderia fazer o mesmo com Nápoles e Milão, se há dúvida relativamente a quem pertence o direito¹⁵⁴.

¹⁵³ Lê-se em Jo 19, 15: “*Illi autem clamabant tolle tolle crucifige eum dixit eis Pilatus regem vestrum crucifigam responderunt pontifices non habemus regem nisi Caesarem*” (Consultado a 07/09/2016).

¹⁵⁴ Vitória alude à disputa existente entre Carlos V e Francisco I de França quanto aos direitos das regiões de Borgonha e de Milão, que originaram conflitos entre os dois Estados. O tratado de Cambrai (1529), que deu término à guerra da Liga de Cognac, reconhecia os direitos da Borgonha a Francisco I e os de Milão a

Isto é sustentado porque, nas questões dúbias, é melhor a condição do que possui. Portanto não é lícito despojar o possessor quando o caso é duvidoso.

Mais, se o assunto for resolvido perante um juiz legítimo, nunca num caso duvidoso o possessor será espoliado. Portanto, mesmo no caso em que esse príncipe que pretende ter direito, e seja juiz nessa causa, não pode espoliar licitamente o possessor enquanto a dúvida permanecer.

E mesmo nos assuntos e casos dos particulares, num caso duvidoso, nunca é lícito espoliar o possessor legítimo, logo também não o é nos casos dos príncipes, pois as leis são dos príncipes. Assim, se segundo as leis humanas é ilícito espoliar o possessor, do mesmo modo se pode objectar com razão aos príncipes: *aceita a lei que tu mesmo outorgaste*¹⁵⁵; *pois cada um deve submeter-se ao mesmo direito que estabeleceu para a comunidade*¹⁵⁶.

Se assim não fosse, a guerra seria justa de ambos os lados, e o conflito nunca seria resolvido. Pois se num caso duvidoso fosse lícito a um reclamar pelo uso das armas, também seria para o outro defender-se. E depois de um deles vencer, o outro poderia reclamar outra vez, e assim as guerras nunca teriam fim, com desastre e ruína para os povos.

Segunda proposição: *Se a cidade ou a provincia, sobre a qual permanece a dúvida, não tem um legítimo possessor - como no caso de ficar desocupada devido à morte do legítimo senhor -, e se se duvida se o seu herdeiro é o rei de Espanha ou o rei de França, sem se poder saber com certeza, parece que, segundo o direito, se uma das partes quiser fazer um acordo, ou fazer uma partilha e dar uma compensação equitativa, a outra [parte] está obrigada a aceitar essa condição, mesmo que seja mais poderosa e tenha poder para ocupar todo o território com as armas. Nesse caso, ela não teria causa justa de guerra.*

Carlos V. No entanto as hostilidades entre os dois monarcas recomeçaram em 1536, três anos antes da RIB. Luciano Pereña afirma que o propósito do mestre salmantino com a RIB era o estabelecimento de um sistema de paz dinâmica que assegura-se a unidade europeia: sistema esse que exigia a reconciliação das relações franco-espanholas (Cf. Pereña, 1981: 46-63).

¹⁵⁵ A sentença “*pareto legi, quisquis legem sanxeris*” é atribuída a Pítaco, um dos sete sábios da Grécia antiga. A frase foi registada por Ausónio (Cf. *Ausonii Septem Sapientium Sententiae*, vv. 12; disponível: <http://www.thelatinlibrary.com/aus.sept.sent.html>; consultado a 23/08/2016).

¹⁵⁶ Vitória baseou-se numa formula presente em *Dig. 2, 2, 0*: “*Quod quisque iuris in alterum statuerit, ut ipse eodem iure utatur*”; O *Decretum* e as decretais adoptaram sentenças semelhantes Cf. *Decretum* D. 9 c. 2; X 1, 2, 6.

Na verdade, o primeiro não faz afronta alguma ao segundo por pedir uma parte igual num caso de igualdade de direitos.

Também nos casos dos particulares, num assunto duvidoso, não seria lícito ocupar tudo; portanto, nem no caso dos príncipes.

Seria, aliás, uma guerra justa de ambas as partes, e assim um juiz justo não atribuiria a totalidade a nenhuma das partes, mas faria antes uma distribuição.

Terceira proposição: *Aquele que duvida do seu direito, mesmo que possua pacificamente, é obrigado examinar diligentemente a causa e ouvir pacificamente as razões da outra parte, pois talvez possa chegar a uma certeza, tanto a seu favor, como a favor do outro.*

Assim é porque de outro modo já não possui de boa-fé aquele que dúvida e negligencia saber a verdade.

O mesmo se passa numa causa matrimonial: se aquele que é o legítimo senhor começa a duvidar se tal mulher é ou não sua, é claro que deve investigar o assunto. Logo, utiliza-se a mesma razão nas restantes causas.

Assim os príncipes são juízes nas suas próprias causas, porque não têm superiores. É porém evidente que, se alguém opuser algo contra o legítimo possessor, o juiz tem o dever de examinar o assunto. Logo, em assunto duvidoso, também os príncipes têm o dever de examinar a sua causa.

Quarta proposição: *Depois de examinar a causa, enquanto persistam uma dúvida razoável, o legítimo possessor não deve ceder a sua possessão; pode retê-la licitamente.*

Primeiro porque o juiz não tem poder para espoliar. Logo o próprio também não está obrigado a ceder, nem a totalidade nem uma parte.

E o mesmo acontece nos casos matrimoniais: em assunto duvidoso, não existe a obrigação (c. *Inquisitioni, de sententia excommunicationis, et in c. Dominus, de secundis nuptiis*)¹⁵⁷. Logo também não existe em outros assuntos. E Adriano (*Quodlibeta, q. 2*) diz expressamente que aquele que duvida pode reter a coisa possuída¹⁵⁸. Nas questões duvidosas isto é o que se diz respeito aos príncipes.

¹⁵⁷ A questão da dúvida no âmbito de um matrimónio é tratada em dois passos do *Liber extra* (Cf. X 5, 39, 44 e X 4, 21).

¹⁵⁸ Vitória refere-se à q. 2 das *Quaestiones duodecim quodlibeticae* de Adriano VI. Não tivemos acesso à obra.

No que diz respeito aos súbditos quando há dúvidas sobre a justiça da guerra, o próprio Adriano (*Quodlibeta 2 ad primum argumentum principale*) defende que se o súbdito duvida da justiça de guerra - isso é, se a causa alegada parece suficiente, ou se simplesmente não falta causa suficiente para declarar guerra – então ele não pode licitamente servir no exército, por ordem superior¹⁵⁹. O que sustenta isso é que o súbdito não estaria a agir de boa-fé. E também porque estaria a expor-se ao perigo de pecar mortalmente. E parece que Silvestre (v. *bellum* 1 § 9) defende o mesmo¹⁶⁰.

Mas tomemos como **quinta proposição**: *Primeiro, não há dúvida de que numa guerra defensiva é lícito aos súbditos servir militarmente mesmo em caso duvidoso, e seguir o seu príncipe na guerra; aliás, [os súbditos] são obrigados a segui-lo. Portanto, também é lícito numa guerra ofensiva.*

Primeiro, porque o príncipe nem sempre pode, nem deve, dar justificações aos seus súbditos; e se os súbditos não pudessem servir militarmente, a não ser depois de conhecerem a causa justa da guerra, o Estado estaria gravemente em perigo e sofreria as injúrias dos inimigos.

Assim, nos casos duvidosos deve ser seguida a parte mais segura; mas se os súbditos, em caso de dúvida, não seguirem o seu príncipe, expõem-se ao perigo de abandonar o Estado aos inimigos, o que é bem pior do que lutar contra os inimigos em dúvida. Portanto devem preferivelmente lutar.

Além disso, é abertamente manifesto que o magistrado deve executar a sentença do juiz, mesmo que duvide de ela ser justa, pois o contrário é bastante perigoso.

E ainda parece que Agostinho (*Contra manichaeos*) diz isso abertamente: *Se o justo, por acaso combater por um rei sacrílego, pode lutar retamente, desde que o que ele ordenar não vá contra algum preceito de Deus, ou desde que não seja certo que vá* (21, q.1, c. *Quid culpatur*)¹⁶¹. Que de facto, Agostinho definiu expressamente que, *se não é certo*, isso é, se a dúvida recai sobre o que vai contra um preceito de Deus, é lícito ao

¹⁵⁹ *Ibidem*.

¹⁶⁰ Vitória refere-se à oitava questão da entrada *bellum* na *Summa summarum* de Silvestre Mazzolini, onde se questiona sobre *o que é lícito numa guerra justa*, Cf. *Sylvestrinae summae quae summa summarum merito nuncupatur*, parte. I, v. *bellum* q. 8, p.93.

¹⁶¹ Cf. *Contra Faustum*, 22, 75: “*Cum ergo vir iustus, si forte sub rege homine etiam sacrilego militet, recte poscit illo iubente bellare civivae pacis ordinem servans; cui quod iubetur, vel non esse contra Dei praeceptum certum est, vel utrum sit, certum non est...*”. O mesmo encontra-se no *Decretum* (Cf. C. 23 q. 1 c. 4).

súbdito combater. Nem Adriano conseguiu livrar-se da autoridade de Agostinho; embora ele o diga em toda a parte, a nossa conclusão é sem dúvida a de Agostinho.

Nem vale a pena dizer que esse [súbdito] deveria eliminar a dúvida e formar para si a consciência de que a guerra é justa. A verdade é que, moralmente falando, ele não pode, como acontece com outras dúvidas.

No entanto Adriano parece ter errado nisso quando pensou o seguinte: se eu duvido que esta guerra seja justa para o príncipe, ou que haja causa justa para esta guerra, o que se segue imediatamente é que eu duvido que me seja lícito ou não ir a esta guerra. Confesso, com efeito, que de nenhum modo se pode ir contra a dúvida da consciência; e se eu duvidar que me seja lícito fazer algo ou não, eu peço se fizer. Mas a consequência não é: duvido que seja justa a causa de guerra, logo duvido que me seja lícito combater, ou combater nesta guerra. Pelo contrário, a consequência é: pois se duvido que a guerra seja justa, segue-se que me é lícito combater às ordens do meu príncipe. Assim como não se segue: o magistrado duvida de a sentença do juiz ser justa, logo duvida que lhe seja lícito executar a sentença. A consequência é absolutamente inválida. Pelo contrário, sabe que deve executar a sentença do seu superior. Do mesmo modo seria: duvido se esta é a minha mulher, logo não estou obrigado a dar-lhe pensão (*debitum*). Com certeza que não é válida.

9. A quarta dúvida é: *Pode a guerra ser justa de ambas as partes?*

Tomemos como **primeira proposição**: *Excepto em caso de ignorância, é evidente que isso não pode acontecer.*

Porque se consta o direito e a justiça de ambas as partes, então não é lícito ao adversário guerrear, nem atacando, nem defendendo.

Segunda proposição: *Admitida a ignorância provável de um facto ou de um direito, a guerra pode ser justa em si mesma para aquela parte que está do lado da verdadeira justiça; mas também para a outra parte [ela é justa], isto é, é isenta de pecado, graças à boa-fé.*

Porque a ignorância invencível de tudo desculpa. É algo que pode acontecer frequentemente por parte dos súbditos. Portanto, mesmo que o príncipe pratique uma guerra injusta e tenha conhecimento da sua injustiça, contudo, os súbditos (como já foi dito) podem seguir de boa-fé o seu príncipe. E assim os súbditos lutam licitamente de ambos os lados, como é óbvio.

10. E daí segue-se a **quinta dúvida**: *Aquele que por ignorância participou numa guerra injusta, ao dar-se conta da injustiça da guerra, é obrigado ou não, seja ele o príncipe ou um súbdito, a restituir?*

Tomemos como **primeira proposição**: *Se algum admitia a probabilidade acerca da justiça de guerra, ao dar-se conta da sua injustiça é obrigado restituir o que ainda não foi dissipado, isso é, tudo aquilo que o tornou mais rico; mas não o que já foi dissipado.*

De facto a regra do direito é que aquele que não tem culpa, não deve ter dano; do mesmo modo aquele que de boa-fé participou num lauto banquete de um ladrão, onde obviamente foram consumidas provisões roubadas, não é obrigado a restituir, a não ser talvez a quantidade que tivesse sido consumida em sua casa e nas suas próprias refeições. Mas se alguém duvidou da justiça da guerra e seguiu a autoridade do príncipe, Silvestre (v. *bellum* 1 § 9) diz que deve restituir tudo, pois lutou de má-fé¹⁶².

Mas tomemos como **segunda proposição**: *Nem este nem os outros são obrigados a restituir o que foi dissipado.*

Na verdade, como já foi dito, também ele lutou licitamente e de boa-fé. Contudo seria verdade o que diz Silvestre, se de facto ele tivesse duvidado de lhe ser lícito ir à guerra, porque assim já agiria contra a consciência. Porém devemos observar que uma guerra pode ser justa em si mesma, e ilícita e injusta por acidente. Com efeito, é possível que alguém tenha o direito de recuperar uma cidade ou uma província e, no entanto, isso se lhe torne inteiramente ilícito por ser causa de escândalo. Tal como mencionamos acima, as guerras devem ser feitas pelo bem comum. Assim, se, para recuperar uma cidade, for necessário arrastar males maiores para o reino – como a devastação de muitas cidades, a provocação dos príncipes e a o nascimento de novas guerras -, não há dúvida de que esse príncipe deve ceder o seu direito e abster-se da guerra. Isso é claríssimo, pois se o rei de França, por exemplo, tivesse o direito de recuperar Milão, o reino de França e a própria província de Milão sofreriam grandes males e pesados prejuízos devido a essa guerra. Por isso, não lhe é lícito recuperar Milão, uma vez que essa guerra deve-se fazer ou pelo bem da França ou de Milão. Quando para ambos os lados se adivinham grandes males devido à guerra, essa guerra não pode ser justa¹⁶³.

¹⁶² Vd. Silvestre Priério, op. cit., v. *bellum* q. 9, p.93.

¹⁶³ Quanto à disputa por Milão e ao projecto vitoriano de reconciliação franco-espanhola Vd. n. 154.

Quarta Questão

QUANTO É LÍCITO NA GUERRA JUSTA?

[II PARTE]

1. Primeira dúvida: é lícito na guerra dar a morte a inocentes?
2. Segunda dúvida: numa guerra justa, é lícito pelo menos espoliar os inocentes?
3. Terceira dúvida: dado que não é lícito matar crianças e inocentes, será pelo menos lícito torná-los prisioneiros?
4. Quarta dúvida: Se, no momento das tréguas ou findada a guerra, os inimigos faltarem à palavra, pode-se ao menos executar os seus reféns?
5. Quinta dúvida: na guerra justa é lícito pelo menos matar ao menos todos os culpados?
6. Sexta dúvida: é lícito executar os prisioneiros, supondo também que foram culpados?
7. Sétima dúvida: tudo o que foi capturado na guerra passa a ser de quem capturou e ocupou?
8. Oitava dúvida: é lícito impor tributos aos inimigos vencidos?
9. Nona dúvida: é lícito destituir os príncipes dos inimigos e instituir novos ou ficar com a soberania?

Acerca da primeira questão, existem muitas dúvidas: *Quanto é lícito na guerra justa?*

1. Primeira dúvida e de grande importância, é esta: *é lícito na guerra dar a morte aos inocentes?*

Pode ser defendido afirmativamente assim: em primeiro lugar porque os filhos de Israel mataram as crianças em Jericó (Js 6)¹⁶⁴ e depois em Amalec, Saul também matou as crianças; num e noutros caso sob a autoridade e mandato do Senhor (1 Rg 15)¹⁶⁵: *pois tudo o que foi escrito no passado, foi escrito para nos ensinar* [Rom 15,4]. Logo, se agora a guerra for justa, também será lícito matar inocentes.

Mas sobre esta dúvida tomemos como **primeira proposição**: *nunca é lícito em si mesmo matar intencionalmente um inocente*. Provamo-lo em primeiro lugar no *Êxodo*, onde se ordena: *não matarás o inocente e o justo* (Ex 23, 7).

Em segundo, porque o fundamento da guerra justa é a injúria, como já foi dito antes. Contudo um inocente não fez nenhuma injúria. Logo não é lícito usar a guerra contra ele.

¹⁶⁴ Js 6, 21: “*Et interfecerunt omnia quae erant in ea a viro usque ad mulierem ab infante usque ad senem boves quoque et oves et asinos in ore gladii percusserunt*” (Consultado a 07/09/2016).

¹⁶⁵ 1Sm 15, 7-8: “*Percussitque Saul Amalech ab Evila donec venias Sur quae est e regione Aegypti et adprehendit Agag regem Amalech vivum omne autem vulgus interfecit in ore gladii*” (Consultado a 07/09/2016).

Em terceiro: não é lícito num Estado por causa dos delitos dos maus punir os inocentes. Portanto também pela injúria dos maus não é lícito matar os inocentes que estejam entre os inimigos.

Em quarto lugar porque, se fosse de outro modo, a guerra seria justa de ambos os lados (excluimos o caso da ignorância): o que é óbvio, pois também aos inocentes seria lícito defenderem-se. E isso tudo é confirmado porque aos filhos de Israel foi ordenado que, se conquistassem uma cidade à força, matassem os seus habitantes, mas poupassem as mulheres e as crianças (Dt 20)¹⁶⁶.

Portanto, também na guerra contra os turcos não será lícito matar as crianças. É evidente que são inocentes. Nem sequer as mulheres - o que é óbvio, pois, no que diz respeito à guerra, pressupõe-se que elas estão inocentes, a menos que haja notícia de alguma ser culpada.

O mesmo critério parece aplicar-se ainda aos lavradores inofensivos [que se encontrarem] entre os cristãos, bem como à restante população culta e pacífica, pois todos eles se presumem inocentes a não ser que conste o contrário.

Pela mesma razão não é lícito matar os estrangeiros nem os convidados que se encontrem entre os inimigos, pois presume-se a sua inocência.

Segue-se que o mesmo se aplica aos clérigos e aos religiosos, a não ser que se prove o contrário ou que se descobre que eles na verdade lutavam na guerra. Sobre isso não resta dúvida alguma.

Segunda proposição: *No entanto, por acidente, também é lícito matar inocentes propositadamente; por exemplo, quando se ataca legitimamente uma fortaleza ou uma cidade, onde se encontram muitos inocentes, e não se pode utilizar os canhões, ou outros projecteis, ou ainda incendiar os edifícios, sem que se prejudique tanto os inocentes, como os inimigos.*

A prova disso é que, se fosse de outro modo, a guerra não se poderia fazer contra os próprios culpados, e a justiça dos que fazem a guerra ficaria frustrada. Assim como na situação oposta - se a cidade é atacada injustamente e defendida legitimamente – é lícito

¹⁶⁶ Dt 20, 13-14: “Cumque tradiderit Dominus Deus tuus illam in manu tua percuties omne quod in ea generis masculini est in ore gladii, absque mulieribus et infantibus iumentis et ceteris quae in civitate sunt omnem praedam exercitui divides et comedes de spoliis hostium tuorum quae Dominus Deus tuus dederit tibi” (Consultado a 08/09/2016).

utilizar os canhões e outros projéteis contra os sitiadores e os seus acampamentos, mesmo que entre eles haja crianças e inocentes.

Mas devemos considerar o que antes ficou dito: convém ter cuidado, para que da guerra não se sigam males maiores do que aqueles que se pretende evitar com a própria guerra. Pois, se para alcançar a vitória é de pouca importância derrotar uma fortaleza ou uma cidade onde se encontra a guarnição inimiga e muitos inocentes, não parece que seja lícito matar muitos inocentes – para derrotar poucos inimigos – aplicando fogo ou canhões, com os quais são suprimidos inocentes com inimigos. E, por fim, parece que nunca é lícito suprimir os inocentes, por acidente e sem intenção, a não ser que a guerra justa o exija e não se possa fazer de outro modo, segundo as palavras [do Apóstolo] (Mt 13): *Deixai crescer o joio, para que não arranqueis com ele o trigo*¹⁶⁷.

Mas acerca disso poderá colocar-se a dúvida: *Será lícito matar inocentes que possam constituir um perigo no futuro? Por exemplo, os filhos dos sarracenos são inocentes, mas devemos temer que chegados à idade adulta lutem contra os cristãos. E além disso os jovens cultos que se encontram entre os inimigos também se supõe que sejam inocentes, mas estes mais tarde pegarão nas armas e lutarão contra os cristãos. Questiona-se: é então lícito dar-lhes a morte?*

E parece que sim: pois, por acidente também é lícito matar outros inocentes. Assim em Deuteronómio 20 é ordenado aos filhos de Israel que, depois de terem derrotado alguma cidade, matem todos os jovens¹⁶⁸. Não podemos presumir que fossem todos inimigos. Logo...

A isto, deve-se porém responder o seguinte: talvez possa defender-se a opinião de que em tal caso é lícito matá-los, porém eu creio que de modo algum isso é lícito, pois não se podem justificar males para evitar outros males maiores. E é certamente intolerável que alguém seja morto por causa de um pecado futuro. Além disso existem muitos outros remédios para prevenir-se deles no futuro, como o cativo, o exílio, etc. Assim, não é lícito fazer isso aos próprios cidadãos, matar alguém por um pecado futuro: logo também não é lícito fazê-lo aos estrangeiros. Não restam dúvidas sobre isso. De onde se segue que, se após alcançarem a vitória ou durante o curso da guerra, os soldados descobrirem a inocência de alguém, e podendo libertá-lo, estão obrigados a fazê-lo.

¹⁶⁷ Mt 13, 29: “*Et ait non ne forte colligentes zizania eradicetis simul cum eis et triticum*” (Consultado a 07/09/2016).

¹⁶⁸ Vd. supra n. 166.

Como argumento para os que pensam no sentido oposto, responda-se: aquilo foi feito por uma ordem especial de Deus que, indignado com aqueles povos, quis destruí-los completamente, assim como lançou fogo em Sodoma e Gomorra, para devorar tanto pecadores como inocentes¹⁶⁹. Ele próprio era senhor de todos, e não quis que esta lei fosse comum.

E àquele argumento do Deuteronómio (20, 13) poderia responder-se do mesmo modo; mas como ali é dada a lei comum da guerra para todo o tempo futuro, parece antes que o Senhor disse aquilo porque realmente todos os jovens naquela cidade inimiga eram considerados pecadores, e não podiam ser distinguidos os inocentes dos pecadores. E por essa razão todos puderam ser mortos.

2. Segunda dúvida de grande importância: *Numa guerra justa, é lícito pelo menos espoliar os inocentes?*

Tomemos como **primeira proposição**: *É lícito, sem dúvida, apoderar-se dos bens e recursos que os inimigos empregaram contra nós, como armas, navios e artilharia.*

É evidente porque de outro modo não poderíamos alcançar a vitória. Na verdade também é lícito receber as riquezas dos inocentes, queimar e destruir os seus cultivos, e abater os seus cavalos, e é necessário fazer desse modo para debilitar o poder do inimigo. Não se duvida sobre isso.

Daí segue-se um **corolário**: *Se a guerra for perpétua, é lícito espoliar todos indiferentemente - tanto culpados como inocentes -, porque com as suas riquezas o inimigo alimenta a guerra injusta, enquanto, pelo contrário, se os seus cidadãos forem espoliados o seu poder fica debilitado.*

Segunda proposição: *Se a guerra puder ser empreendida de um modo suficientemente cómodo, sem ser necessário espoliar camponeses ou outros inocentes, não parece que seja lícito espoliar-los.*

Silvestre (v. *bellum* 1 § 10) sustém essa opinião porque a guerra decorre da injúria. Logo não é lícito pelo direito de guerra matar e espoliar os inocentes, se a injúria puder ser indemnizada de outro modo. E Silvestre acrescenta ainda que, mesmo existindo uma

¹⁶⁹ Gn 19, 24-25: “*Igitur Dominus pluit super Sodomam et Gomorram sulphur et ignem a Domino de caelo, et subvertit civitates has et omnem circa regionem universos habitatores urbium et cuncta terrae virentia*” (Consultado a 07/09/2016).

causa justa para espoliar os inocentes, após a guerra o vencedor deve devolver-lhes tudo quanto sobrar¹⁷⁰.

Porém, não julgo que seja necessário restituir porque, como se dirá adiante, se os despojos tiverem sido feitos segundo o direito de guerra, tudo será a favor dos que empreendem a guerra justa. Daí que, se as coisas foram tomadas legitimamente, julgo que não se deva restituí-las. Porém, a opinião de Dom Silvestre é piedosa e não improvável. Na verdade, espoliar os estrangeiros e os convidados que se encontrem entre os inimigos, não é lícito de modo algum, a não ser que se prove a culpa deles, pois eles não são tidos entre o número dos inimigos; mas preferivelmente como inocentes.

Terceira proposição: *Se os inimigos não quiserem devolver os bens arrebatados injustamente, e se o que foi lesado não os puder recuperar de outro modo, pode tomar satisfação de qualquer lado, quer dos culpados quer dos inocentes.*

Por exemplo, se ladrões franceses tivessem feito assaltos em território espanhol, e o rei de França se recusasse a obrigá-los a devolver [os bens] - enquanto tem o poder para isso -, os espanhóis poderiam, segundo a autoridade do seu soberano, espoliar os mercadores e camponeses franceses, por muito inocentes que fossem. Pois embora ao início o Estado ou o príncipe francês não tivessem culpa, já a teriam quando negligenciaram o castigo a dar, como afirma Agostinho, em relação às transgressões praticadas pelos seus cidadãos¹⁷¹; e o príncipe lesado pode tomar satisfação de toda a parte. Daí que as cartas de corso ou represália que são concedidas pelos príncipes em casos desta natureza não são totalmente injustas, porque é por negligência e injustiça do outro soberano que o próprio as concede ao lesado, para poder recuperar os seus bens, ainda que seja à custa dos inocentes¹⁷². São contudo perigosas e fomentam as ocasiões de rapinas.

¹⁷⁰ Silvestre Priério, op. cit., v. *bellum*, q.10, pp. 94-95.

¹⁷¹ Sto. Agostinho, *Quaestiones in Heptateucum*, 4, 10.

¹⁷² As cartas de corso eram outorgadas pelos monarcas de um país e tornavam legais as acções de *corso* contra os navios de um país inimigo (Cf. Guerreiro, 1999: 119-147).

3. Terceira dúvida: *Dado que não é lícito matar as crianças e os inocentes, será pelo menos lícito torná-los prisioneiros?*

Para esta questão tomemos como **primeira proposição:** *É lícito torná-los prisioneiros do mesmo modo que é lícito espoliá-los, porque liberdade e cativo são considerados bens da fortuna.*

Daí que, quando a guerra é de tal condição que é lícito espoliar indiferentemente todos os inimigos e tomar posse de todos os seus bens, também é lícito reduzi-los todos ao cativo, sejam culpados ou inocentes. E como a guerra contra os pagãos é desse género, porque é permanente e nunca dá satisfação pelas injúrias e danos cometidos, não há dúvida de que é lícito reduzir ao cativo as crianças e as mulheres dos sarracenos. Mas como, segundo o direito das gentes, parece aceite que os cristãos não escravizem outros cristãos, num guerra entre os cristãos, se for necessário ao fim à guerra, será lícito reduzir ao cativo os inocentes como mulheres e crianças, não para os reduzir à escravidão, mas para exigir um resgate pela sua libertação. O que no entanto não deve ser levado mais além do que o exigido pela necessidade da guerra, e o que o costume entre os beligerantes legitimamente mantém.

4. Quarta dúvida: *Se feitas as tréguas ou findada a guerra os inimigos faltarem à palavra, pode-se pelo menos executar os seus reféns recebidos do inimigo?*

Responda-se com uma única conclusão: *Se os reféns estiveram por outra razão entre os culpados, por exemplo, que pegaram em armas contra [nós], neste caso poderão ser executados legitimamente. Porém se forem inocentes, como já foi dito, não poderão ser executados. Não restam dúvidas sobre isso.*

5. Quinta dúvida: *É lícito pelo menos matar todos os culpados na guerra justa?*

Para responder deve-se observar que a guerra se faz em primeiro lugar, para defesa de nós próprios e dos nossos bens. Em segundo, para recuperar os bens de que fomos destituídos. Em terceiro, para punir a injúria recebida. Em quarto, para alcançar a paz e a segurança.

Com este pressuposto, tomemos como **primeira proposição:** *No momento do próprio confronto militar, seja num ataque, seja na defesa de uma cidade, é lícito matar indiferentemente todos os que lutam contra nós, enquanto dure a situação de risco.*

Isso é óbvio porque os beligerantes não poderiam fazer a guerra de outro modo, a não ser eliminando todos aqueles com quem se luta defronte.

Mas a grande dúvida é se uma vez alcançada a vitória, é lícito matar todos aqueles que pegaram nas armas, quando já não representam perigo algum? E parece que sim, pois, como foi dito, entre os preceitos que o senhor deu (Dt 20) existe um que merece ser destacado: que após a derrota de uma cidade inimiga fossem mortos todos os habitantes dela. Estas são as palavras daquele passo: *Quando te aproximares para atacar uma cidade, primeiro oferecer-lhe-ás a paz. Se ela te receber e te abrir as portas, todos os habitantes que estiverem nela serão salvos e servirão mediante um tributo. Todavia, se [a cidade] não aceitar e começar uma guerra contra ti, então combaterás contra ela. O Senhor teu Deus entregar-te-á e passarás a fio de espada todos os homens que estiverem nela, excepto as mulheres e as crianças* [Dt 20, 10-14].

Mas tomemos como **segunda proposição**: *Após a vitória e estando fora da situação de perigo, é lícito dar a morte aos culpados.*

A prova disso é que a guerra não só é organizada para recuperar os bens, mas também para punir as injúrias. Logo é lícito executar os autores devido à injúria passada.

E o mesmo é lícito em relação aos cidadãos criminosos; portanto, também em relação aos estrangeiros uma vez que, como já foi dito, na guerra, os príncipes têm, pelo direito de guerra, autoridade sobre os inimigos, como [seus] príncipes legítimos e juízes.

Assim, ainda que no momento não existisse perigo, contudo, no futuro a segurança não estaria assegurada.

Terceira proposição: *Nem sempre é lícito executar todos os inimigos só para punir a injúria.*

Isso é óbvio porque entre cidadãos também não seria lícito matar todos os delinquentes, mesmo se o delito fosse de toda a cidade; nem numa revolta popular seria lícito aniquilar toda a população. Daí Teodósio ter sido excomungado por Ambrósio e pela Igreja, devido a uma acção idêntica¹⁷³. Seria pois [um acto] contra o bem público, que é na verdade o objectivo da guerra e da paz. Logo também não é lícito matar todos os culpados de entre os inimigos.

Convém, portanto, ter em conta a injúria recebida dos inimigos, os danos sofridos e os demais delitos, e a partir dessa consideração proceder à punição, sem qualquer crueldade ou barbaridade. A este propósito, Cícero (*De officiis*) diz que *deve-se repreender os*

¹⁷³ Alusão ao episódio da matança de Tessalónica, sob as ordens do imperador Teodósio, que resultaram na sua excomunicação por S. Ambrósio (Cfr. Ambrósio, *Epistolae*, epist. 51).

*culpados na medida em que a equidade e a humanidade o permitam*¹⁷⁴. E Salústio por seu turno: *os nossos varões, que eram homens da maior religiosidade, não exigiam nada mais aos derrotados do que aquilo que fosse permitido em razão da injúria*¹⁷⁵.

Quarta proposição: *Em certos casos é lícito e conveniente executar todos os culpados.*

É óbvio porque a guerra também é feita para alcançar a paz. Mas de vez em quando não é possível obter a segurança se não se esmagar todo o inimigo; e isso parece mais evidente contra os infiéis, dos quais nunca se pode esperar a paz sob qualquer gênero de condições. Por isso, o único remédio é executar todos aqueles que podem empunhar armas, desde que já sejam culpados. E é deste modo que deve ser interpretado aquele preceito do Deuteronómio¹⁷⁶.

Por outro lado, no caso de guerra entre cristãos, não julgo que isso seja lícito. Quando é inevitável que haja alvoroços e guerras entre príncipes (Mt 18)¹⁷⁷, se o vencedor matasse sempre todos os adversários, seria uma grande perda para o gênero humano e para a religião cristã, e em breve o mundo se converteria num deserto. Nem as guerras seriam empreendidas para o bem público, mas para o desastre e calamidades públicas. É preciso pois *de acordo com a medida do delito assim deve ser o número de açoites* [Dt 25, 2], e que a punição não ultrapasse esse valor.

Também se deve considerar que, como foi dito acima, os súbditos não são obrigados nem devem analisar as causas de guerra, mas podem seguir o seu príncipe na guerra, confiados na autoridade do príncipe e Conselhos do governo. Na verdade, embora a guerra seja injusta por um dos lados, a maioria dos soldados que vão à guerra e atacam ou defendem as cidades são inocentes, quer de um quer de outro lado. Por isso quando já estão vencidos e não existe perigo da parte deles, creio que não seja lícito matá-los, nem sequer a um entre eles, se se presume que foram para guerra de boa-fé.

¹⁷⁴ Princípio de Cícero que se encontra em *De officiis*, 2, 18: “...propulsemus ulciscamurque eos qui nocere nobis conati sunt, tantaque poena afficiamus quantam aequitas humanitasque patitur”.

¹⁷⁵ Salústio, *De coniuratione Catilinae*, 12: “Operae pretium est, cum domos atque villas cognoveris in urbis modum exaedificatas, visere templa deorum quae nostri maiores, religiosissimi mortales, fecere. Verum illi delubra deorum pietate, domus gloria decorabant; neque victis quicquam praeter iniuriae licentiam eripiebant”.

¹⁷⁶ Vid. Supra n. 166.

¹⁷⁷ Referência a Mt 18, 7: “Vae mundo ab scandalis, necesse est enim ut veniant scandala, verumtamen vae homini per quem scandalum venit” (consultado: 07/09/2016).

6. Sexta dúvida: *É lícito executar os prisioneiros, supondo também que foram culpados?*

Responde-se que, naturalmente falando, nada impede que se execute aqueles que se entregaram ou que foram feitos prisioneiros numa guerra justa, desde que tenham sido culpados - conservando, no entanto, a equidade. Mas como na guerra existem muitas coisas instituídas pelo direito das gentes, parece que é aceite por costume que os prisioneiros, após a vitória e passado o perigo, não sejam mortos, a não ser que eventualmente sejam fugitivos. Este direito das gentes deve ser respeitado do mesmo modo que ele se conserva entre os homens bons. Contudo nunca li nem ouvi nada sobre tal costume quanto àqueles que se entregam. Mais: nas rendições das cidadelas, os que se entregaram costumam ter o cuidado de colocar condições, para salvarem a vida e para serem entregues salvos, isso é, com medo de lhes darem a morte se se entregarem simplesmente [ao inimigo], sem quaisquer condições. E lemos que isso foi feito algumas vezes. Portanto não parece iníquo que, se uma cidade se tiver entregado sem quaisquer condições, alguns dos mais culpados venham a ser executados, por ordem do príncipe ou do juiz.

7. Segue-se a sétima dúvida: *Tudo o que foi capturado na guerra passa a ser de quem capturou e ocupou?*

Quanto a este assunto tomemos como **primeira proposição:** *Não restam dúvidas de que tudo o que foi capturado numa guerra justa é dos ocupantes até que haja uma compensação satisfatória dos bens injustamente arrebatados e também das despesas de guerra.*

Esta conclusão não exige justificação, pois nele consiste o próprio objectivo da guerra. Mas, deixando de parte a consideração da restituição, focando-nos só no direito de guerra, é essencial fazer a distinção entre os bens móveis capturados na guerra - como dinheiro, vestidos, ouro -, ou bens imóveis – como campos, cidades, fortalezas, etc.

Com esse pressuposto, tomemos como **segunda proposição:** *Certamente que os bens móveis tornam-se do ocupante, segundo o direito das gentes, mesmo se o seu valor ultrapassar a compensação dos danos.*

Isso é evidente segundo as leis presentes [nos *Digesta*] em *Si quid bello*¹⁷⁸ e *Hostes - ff. De captivis*¹⁷⁹-, e no capítulo *Ius gentium, prima dist.*¹⁸⁰[do *Decretum*]. Ainda se encontra de forma mais visível nos *Instituta (De rerum divisione § Item ea quae ab hostibus)*, onde se afirma que *segundo o direito das gentes o que é capturado ao inimigo, passa a ser imediatamente nosso, de tal maneira que até os homens livres passam a ser nossos escravos*¹⁸¹. E Ambrósio (lib. *De patriarchis*) afirma que, quando Abraão (Gn 14) matou os quatro reis, o espólio pertencia-lhe por direito da vitória, embora ele tenha recusado recebê-lo (24, q. 5, c. *Dicat*)¹⁸².

Isso é confirmado pela autoridade do Senhor, quando, acerca da cidade a derrotar Ele diz: *dividirás todo o espólio pelo teu exército, e consumirás os despojos dos teus inimigos (Dt 20, 14)*. A mesma opinião partilha Adriano nas questões *De restitutione (quaest. speciali de bello)*¹⁸³, e Silvestre (v. *bellum* § 1 et § 9) afirma que aquele que lutou legitimamente não está obrigado a devolver o espólio¹⁸⁴. (24, q. 2, c. *Si de rebus*)¹⁸⁵. Daí se infere que o espólio de uma guerra justa não é recompensa da dívida principal, tal como defende o arqui-diácono (23, q. 2, c. *Dominus noster*)¹⁸⁶ e Bártolo de Saxoferrato (*Si quid in bello*)¹⁸⁷. E isso também será válido ainda que os inimigos estejam dispostos a indemnizar o prejuízo e a injúria. No entanto Silvestre estabelece um limite legítimo: até onde a equidade do senhor seja suficientemente indemnizada do prejuízo e das injúrias¹⁸⁸. Pois não é compreensível que, se os franceses destruíssem uma aldeia ou uma cidade insignificante dos espanhóis, fosse lícito a estes, mesmo que pudessem, saquear toda a França, mas sim tendo em conta o modo e a qualidade da injúria.

Mas desta disposição advém uma dúvida: *É lícito permitir que os soldados saqueiem uma cidade?*

¹⁷⁸ *Dig.* 49, 15, 28.

¹⁷⁹ *Dig.* 49, 15, 24.

¹⁸⁰ *Decretum* D. 1 c. 9.

¹⁸¹ Sentença presente no segundo livro dos *Instituta*: “*Item ea, quae ex hostibus capimus, iure gentium statim nostra fiunt. Adeo quidem, ut et liberi homines in servitute nostram deducantur, qui tamen, si evaserint nostram potestatem et ad suos reversi fuerint, pristinum statum recipiunt*” (Cf. *Inst.* 2, 1, 17).

¹⁸² O comentário de Ambrósio refere-se a Gn 14, 1-17 (Vd. supra n. 111) na obra *De Abraham*, 1, 3. O mesmo episódio bíblico encontra-se referido em *Decretum* C. 23 q. 5 c. 25.

¹⁸³ Vitória alude a uma questão de Adriano VI em *Quaestiones in IV Sententiarum. De sacramento poenitentiae: de restitutione*. Não tivemos acesso à obra.

¹⁸⁴ As afirmações de Silvestre Priério encontram-se na primeira e na nona questão. Vd. Silvestre Priério, op. cit., v. *bellum*, q. 1 (p. 90) e q. 9 (p. 93).

¹⁸⁵ Alusão ao capítulo *Si de rebus*. Cf. *Decretum* C. 23 q. 7 c. 2.

¹⁸⁶ O arqui-diácono é Guido de Baysio (Vd. supra n. 84) e Vitória refere-se ao comentário a *Dominus noster* em *Decretum* C. 23 Q. 2 c. 2. O comentário encontra-se in *Rosarium seu in Decretorum volumen Commentaria*. Não tivemos acesso à obra.

¹⁸⁷ O comentário de Bártolo de Saxoferrato refere-se à lei *Si quid in bello* (*Dig.* 49, 15, 28).

¹⁸⁸ Silvestre Priério, op. cit., v. *bellum*, q. 9, p.93.

Respondamos e tomemos como **terceira proposição**: *Isso por si só não é ilícito, se for inevitável para o empreendimento da guerra, para demover os inimigos ou para erguer o ânimo dos soldados.*

É a opinião de Silvestre¹⁸⁹. Assim como também é lícito incendiar uma cidade por uma causa razoável. Mas como deste género de permissões se seguem várias atrocidades e crueldades desprovidas de toda a humanidade, que são cometidas por soldados incivilizados, assassínios e torturas de inocentes, rapto de donzelas, estupro de mulheres, pilhagens de templos, por tudo isso é sem dúvida iniquo devastar uma cidade cristã sem necessidade e causa maior. Mas se a necessidade assim o exigir, não é ilícito, mesmo que seja previsível que os soldados possam cometer algumas acções desse género, as quais os generais estão obrigados a proibir.

Quarta conclusão: *Apesar de tudo o que foi dito, não é lícito aos militares, sem a autoridade do príncipe ou do general, pilhar ou incendiar, porque eles próprios não são juízes, mas apenas executores da lei, e de outro modo ficam obrigados a indemnizar e a restituir.*

Mas a grande questão diz respeito aos bens móveis e imóveis.

Assim que seja esta a **quinta proposição**: *Não se dúvida que seja lícito ocupar e reter o território e as fortalezas, e quanto seja necessário para compensação dos prejuízos.*

Se os inimigos tivessem, por exemplo, destruído uma fortaleza nossa, incendiado uma cidade, os seus bosques, vinhas e olivais, seria lícito por seu turno ocupar e reter o território inimigo, a fortaleza ou a cidade. Pois se é lícito tomar compensação dos inimigos pelas coisas de que fomos despojados, também é certo que, de acordo com o direito divino ou natural, é igualmente lícito receber essa compensação, tanto por bens móveis, como imóveis.

Sexta conclusão: *Além disso, para assegurar a segurança e evitar o perigo da parte dos inimigos, é lícito ocupar ou reter alguma fortaleza ou cidade dos inimigos necessária para a nossa defesa, ou para lhes retirar a ocasião de nos infligirem danos.*

¹⁸⁹Silvestre Priério, op. cit., v. *bellum*, q.10, pp. 94-95.

Sétima conclusão: *Do mesmo modo, pela injúria inferida e em nome da pena, isto é, do castigo, é lícito condenar os inimigos segundo a gravidade da injúria cometida, com a ocupação de uma parte do seu território ou, pela mesma razão, com a ocupação de uma fortaleza ou de uma cidade.*

Mas isso deve ser feito com moderação e não na medida do poder das nossas armas. E se a necessidade e a razão de guerra exigirem que a maior parte do território inimigo seja ocupado ou que grande parte das cidades sejam capturadas, convém que sejam devolvidas quando a paz for restabelecida e a guerra terminar, retendo apenas quanto for justo para compensação dos danos e castigo da injúria, conservando no entanto a equidade e humanidade. Porque a pena deve ser proporcional à culpa. E seria intolerável que, se os franceses saqueassem algumas cabeças de gado dos espanhóis, ou incendiassem uma aldeia, fosse lícito ocupar todo o reino de França.

Porém que seja lícito, por esse motivo, ocupar uma parte do território ou alguma cidade inimiga é admitido por aquele passo do Deuteronomio onde é dada a autorização de ocupar uma cidade em guerra desde que ela se tenha recusado aceitar a paz¹⁹⁰.

Até porque, entre nós é lícito punir os malfeitores do mesmo modo, por exemplo, confiscando-lhes a cidadela ou a morada, de acordo com a gravidade do delito. Logo também o é aos estrangeiros.

Assim, um soberano e um juiz legítimo poderiam condenar convenientemente o autor da injúria, confiscando-lhe a sua cidade ou fortaleza. Logo, também o príncipe que foi lesado poderá fazer o mesmo, pois segundo o direito de guerra foi estabelecido como juiz.

Mais ainda: o Império Romano cresceu e estendeu-se do mesmo modo e segundo esse título, a saber, ocupando segundo o direito de guerra as cidades e as províncias inimigas, das quais havia recebido injúria. E mesmo assim o Império Romano é defendido como justo e legítimo por Agostinho, Jerónimo, Ambrósio, São Tomás, e ainda por outros santos doutores¹⁹¹.

O princípio poderia, aliás, parecer aprovado por nosso Senhor e Redentor Jesus Cristo, naquele passo: *dai a César o que é de César, etc...* [Mt 22,21; Lc 20,25]; e Paulo (*Act 25, 10; Rom 13, 1;7*), ao apelar a César, aconselha-nos à submissão às autoridades superiores

¹⁹⁰ Dt 20, 10-12: “*Si quando accesseris ad expugnandam civitatem offeres ei primum pacem; si receperit et aperuerit tibi portas cunctus populus qui in ea est salvabitur et serviet tibi sub tributo, sin autem foedus inire noluerint et receperint contra te bellum obpugnabis eam*” (Consultado a 08/09/2016).

¹⁹¹ Sobre a legitimidade do Império Romano segundo as autoridades referidas por Vitória: Vd. Sto. Agostinho, *De civitate Dei*, 3, 10; S. Jerónimo, *Commentaria in Isaiam Prophetam*, 17, 40; Ambrósio, *Epistolae*, epist. 61; S. Tomás, *De regimine principum*, 3, 4.

e aos soberanos, e a pagar-lhes os tributos¹⁹². Todos eles naquela época recebiam a sua autoridade do Império Romano.

8. Oitava dúvida: *É lícito impor tributos aos inimigos derrotados?*

Sem dúvida que é lícito, não só para indemnização dos danos, como também em razão da pena e do castigo. Isso fica suficientemente claro o naquele passo do Deuteronomio, onde se diz que quando se acercarem de uma cidade para a atacar por justa causa, se tiverem sido bem recebidos e lhes tiverem aberto as portas, todos os habitantes que aí viverem serão poupados e irão servi-los mediante um tributo¹⁹³. É isso que se tem como direito e costume de guerra. Quanto a isso não há dúvidas.

9. Nona dúvida: *É lícito destituir os príncipes dos inimigos e instituir novos ou ficar com a soberania?*

Quanto a isso tomemos como **primeira proposição:** *Não é lícito fazer isso aleatoriamente nem por qualquer causa de guerra justa.*

É evidente pelo que já foi dito, pois a pena não deve ultrapassar a medida da injúria; mais ainda, as penas devem ser restringidas e os favores ampliados, regra que não pertence apenas ao direito humano, mas ao direito natural e divino¹⁹⁴. Portanto, ainda que a injúria recebida dos inimigos seja causa legítima de guerra, nem sempre será legítimo aniquilar o Estado inimigo e destituir os seus soberanos legítimos e naturais. Isso seria totalmente cruel e desumano.

Segunda conclusão: *Não se pode negar que por vezes existam causas legítimas para mudar o regime, ou os seus governantes. E isso pode acontecer com uma grande quantidade de atrocidades, danos e injúrias, ou ainda pior quando de outro modo não se pode alcançar dos inimigos a paz e a segurança, e um grande perigo seria eminente ao Estado se isso não fosse feito.*

¹⁹² Act 25, 10: “*Dixit autem Paulus: ad tribunal Caesaris sto: ubi me oportet iudicari Iudaeis non nocui, sicut tu melius nosti*” E lê-se em Rom 13, 1: “*Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit: non est enim potestas nisi a Deo: quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt*”. E ainda em Rom 13, 7: “*Reddite omnibus debita: cui tributum, tributum: cui vectigal, vectigal cui timorem, timorem cui honorem, honorem*” (Consultado a 08/09/2016).

¹⁹³ Vd. supra n. 190.

¹⁹⁴ Nos *Digesta*, por exemplo, lê-se: “*Interpretatione legum poenae molliendae sunt potius quam asperandae*” (Cf. *Dig.* 48, 19, 42).

É evidente: se é lícito ocupar uma cidade por uma causa justa, como já foi dito, logo também será lícito ocupar a cidade e destituir o seu governante. E o mesmo se aplica à província e ao governante da província, se existir uma causa maior.

Porém deve-se observar a propósito das dúvidas sétima e oitava que às vezes, aliás com frequência, não só os próprios príncipes, mas também os súbditos, que realmente não têm causa justa, não deixam de fazer a guerra de boa-fé, e devido a essa boa-fé ficam isentos de qualquer culpa: por exemplo quando a guerra é feita após um exame não idóneo, por decisão e juízo dos sábios. Ora, como ninguém deve ser punido sem culpa, em tal caso, embora seja lícito ao vencedor recuperar os bens arrebatados e talvez receber uma indemnização dos prejuízos da guerra, acontece que, assim como não é lícito matar alguém após a vitória, também não o é receber uma satisfação injusta nem exigí-la em bens materiais. Pois tais coisas não podem ser feitas a não ser em nome da pena, que não deve cair sobre os inocentes, como foi demonstrado.

CONCLUSÕES

De tudo o que foi dito pode-se compor algumas normas e regras para gerir uma guerra.

Primeira norma: *Supondo que os príncipes têm autoridade para travar uma guerra, antes de tudo não procurem eles as ocasiões e os pretextos para a guerra mas, se for possível, procurem viver em paz com todos os homens, como recomenda Paulo (Rom 12)*¹⁹⁵.

Ora deve-se considerar que os outros são próximos, que devemos amar como a nós próprios¹⁹⁶, e que todos nós temos um só Senhor comum diante de cujo tribunal temos de dar justificação dos nossos actos. É de extrema desumanidade procurar pretextos e alegrar-se que existam [pretextos] para matar e perseguir homens que Deus criou e pelos quais Cristo morreu. Só coagido e involuntariamente se pode chegar à necessidade da guerra.

Segunda norma: *Declarada uma guerra por causas justas, é imperativo empreendê-la não para prejuízo do povo contra o qual se deve lutar, mas para a aplicação do próprio direito e defesa da pátria, para que dessa guerra se alcance finalmente a paz e a segurança.*

Terceira norma: *Alcançada a vitória e terminada a guerra, deve-se usar de modéstia e moderação cristã na vitória, e o vencedor deve considerar-se a si mesmo um juiz sentado entre dois Estados: um que foi injuriado, e o outro que cometeu a injúria, a fim de não proferir uma sentença de acusador mas antes de juiz que dá satisfação ao Estado que foi injuriado. Quanto possível, faça-o sem a ruína do Estado inimigo, e acima de tudo porque na maior parte dos casos, principalmente entre os cristãos, toda a culpa pertence aos príncipes, pois os súbditos lutam de boa-fé pelos seus príncipes. E, como diz o poeta, é uma injustiça que paguem os aqueus pelos desvarios dos seus reis*¹⁹⁷.

E assim termina todo este debate sobre os índios que propusemos submeter à discussão, para glória de Deus e utilidade do próximo.

¹⁹⁵ Rom 12, 18: “*Si fieri potest, quod ex vobis est, cum omnibus hominibus pacem habentes*” (Consultado a 08/09/2016).

¹⁹⁶ Vd. supra n. 150.

¹⁹⁷ A citação original é de Horácio: “*Quicquid deliberant reges, plectuntur Achivi*” (Cf. *Epistolae* 1, 2, vv. 14).

E aqui termina a segunda *relectio* sobre os índios que o reverendo Padre Francisco de Vitória, mestre eruditíssimo, teve em Salamanca no ano do Senhor de 1539, a 19 de Junho, para glória de Deus Omnipotente, e da Santíssima Virgem Maria, sua Mãe, e para erudição do nosso próximo. Frei Juan de Heredia.

Bibliografia

a) *Obras de Francisco de Vitória*

- (1557) *Reverendi patris F. Francisci de Victoriae, ordinis Praedicatorum sacrae Theologiae in Salmanticensi Academia quondam primarii professoris, Relectiones Theologicae XII, in duos Tomos divisae*, Lyon: Iacobum Boyerium
- (1917) *De Indis et De iure belli: being parts of 'Relectiones Theologicae XII'*, introduction by Ernest Nys, translated by John Pawley Bate, edited by Herbert Francis Wright, Classics of International Law, Washington: Carnegie Institution.
- (1967) *Relectio de Indis, o, La libertad de los Indios*, Luciano Pereña & José M. Pérez Prendes (eds.), *Corpus Hispanorum de Pace*, vol. V, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- (1975) *Relecciones sobre los Indios y el derecho de guerra*, Madrid: Espasa-Calpe, S.A.
- (1981) *Relectio de iure belli, o, Paz dinámica*, Luciano Pereña (dir.), V. Abril, C. Baciero, A. Garcia y F. Maseda, *Corpus Hispanorum de Pace*, vol. VI, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- (1991) *Vitoria: Political Writings*, Anthony Pagden and Jeremy Lawrence (eds.), Cambridge Texts in the History of Political Thought, Cambridge: University Press, reimp. 2010.
- (2008) *Relectio de potestate civili: Estudios sobre su filosofía política*, edição crítica por Jesús Cordero Pando, *Corpus Hispanorum de Pace*, segunda serie, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

b) *Fontes jurídicas*

Antonino de Florença, *Secunda pars totius summae maioris beati Antonini*, J. Grüninger, 1496.

[Disponível]: https://books.google.pt/books?id=MzJNAAAcAAJ&printsec=frontcover&hl=pt-PT&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false

Bártolo de Sassoferrato, *Commentaria in secundam digesti novi partem*, Lugduni, 1555.

[Disponível]: <http://hdl.handle.net/10481/37729>

Decretales Gregorii IX, Aemilius Friedberg (ed.), in *Corpus Iuris Canonici*, pars secunda, Graz: Akademische Druck - U. Verlagsanstalt, 1959.

Decretum Magistri Gratiani, Aemilius Friedberg (ed.), in *Corpus Iuris Canonici*, pars prior, Graz: Akademische Druck - U. Verlagsanstalt, 1959.

Iustiniani Digesta, Theodorus Mommsen (ed.), in *Corpus Iuris Civilis*, volumen prius, Berolini: Apud Weidmannos, 1872.

Iustiniani Institutiones, Paulus Krüger (ed.), *Corpus Iuris Civilis*, volumen prius, Berolini: Apud Weidmannos, 1872.

Liber sextus Decretalium Bonifacii VIII, Aemilius Friedberg (ed.), in *Corpus Iuris Canonici*, pars secunda, Graz: Akademische Druck - U. Verlagsanstalt, 1959.

Nicolau de Tudesco, *Lectura super quinque libros Decretalium*, Basel: Johann Amerbach, 1487.

[Disponível]: <http://bildsuche.digitale-sammlungen.de/index.html?c=viewer&bandnummer=bsb00082658&pimage=00001&v=100&nav=&l=en>

Silvestre Priério, *Sylvestrinae summae quae summa summarum merito nuncupatur*, pars prima, Antuerpiae: officina Petri Belleri, 1581.

[Disponível]: <http://bsb3.bsb.lrz.de/~db/1068/bsb10686036/images/index.html?id=10686036&fip=xdsydqrsensdasxseayaeayasd&no=18&seite=1>

S. Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, vol. 3, ed. Nicolai, Sylvii, Billuart, et C.-J. Drioux, Paris: Bloud et Barral, 1880.

S. Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, vol. 4, ed. Nicolai, Sylvii, Billuart, et C.-J. Drioux, Paris: Bloud et Barral, 1880.

Vulgata de S. Jerónimo, *The Holy Bible in Latin Language with Douay-Rheims English Translation*. [Endereço]: <http://vulgate.org/>

c) Autores antigos e modernos

Sto. Agostinho, *De diversis quaestionibus LXXXIII*, J.-P. Migne (ed.), Patrologia Latina, vol. 40, Parisiis, 1841.

Sto. Agostinho, *Contra Faustum Manicheum*, J.-P. Migne (ed.), Patrologia Latina, vol. 42, Parisiis, 1845.

Sto. Agostinho, *Ad Marcellinum*, J.-P. Migne (ed.), Patrologia Latina, vol. 33, Parisiis, 1845.

Sto. Agostinho, *Ad Bonifacium*, J.-P. Migne (ed.), Patrologia Latina, vol. 33, Parisiis, 1845.

Sto. Agostinho, *Quaestiones in Heptateucum*, J.-P. Migne (ed.), Patrologia Latina, vol. 34, Parisiis, 1845.

- Sto. Agostinho, *De Civitate Dei*, J.-P. Migne (ed.), Patrologia Latina, vol. 41, Parisiis, 1845.
- Sto. Agostinho, *Sermo LXXXII*, J.-P. Migne (ed.), Patrologia Latina, vol. 39, Parisiis, 1863.
- Sto. Ambrósio, *Epistolae*, J.-P. Migne (ed.), Patrologia Latina, vol. 16, Parisiis, 1880.
- Sto. Ambrósio, *De Abraham*, J.-P. Migne (ed.), Patrologia Latina, vol. 14, Parisiis, 1882.
- Aristóteles, *Politica*, W. D. Ross (ed.), Oxford: Clarendon Press, 1957.
- Ausónio, *Septem Sapientium Sententiae*
- [Disponível]: <http://www.thelatinlibrary.com/aus.sept.sent.html>
- Bodin, Jean, *De Republica Libri Sex*, Paris: Apud Iacobum Du-Puys sub signo Samaritanae, 1586. [1ª ed. 1576]
- Cicero, *De officiis*, translated by Walter Miller, London: William Heinemann, 1928.
- Gaio, *Institutiones*, translated by Edward Poste, M. A, Oxford: Clarendon Press, 1904.
- Grócio, Hugo, *The Freedom of the Seas, or the Right Which Belongs to the Dutch to take part in the East Indian Trade*, Translated by Ralph Van Deman Magoffin, Introduction by James Brown Scott, New York: Oxford University Press, 1916. [1ª ed. 1609; Título original: *Mare liberum sive de iure quod batavis competit ad indicana commercia dissertatio*]
- [Disponível]: <http://oll.libertyfund.org/titles/552>
- Grócio, Hugo, *De Jure Belli ac Pacis Libri Tres, in quibus Jus Naturae & Gentium, item Juris Publici praecipua explicantur*, vol. I (reproduction of the edition of 1646), James Brown Scott (ed.), Washington: Carnegie Institution, 1913. [1ª ed. 1625]
- Hobbes, Thomas, *Of Man, Being the First Part of Leviathan*, Charles W. Eliot (ed.), The Harvard Classics, Vol. 34, Part 5, New York: P.F. Collier & Son, 1909-1914; Bartleby.com, 2001. [1ª ed. 1651]
- [Disponível]: www.bartleby.com/34/5/
- Horácio, *Epistulae*, vol.1, Jean Préaux (ed.), Paris: PUF, 1968.
- Isidoro de Sevilha, *Etymologiarum sive Originum libri XX*, W. M. Lindsay (ed.), published by Oxford University Press, Oxford, 1911.
- S. Jerónimo, *Commentaria in Isaiam Prophetam*, J.-P. Migne (ed.), Patrologia Latina, vol. 14, Parisiis, 1865.
- Lopez de Haro, Alonso (1622), *Nobiliario genealógico de los reyes y títulos de España*, Madrid: Luis Sanchez impressor Real.
- Maquiavel, Nicolau, *The Prince*, translated by Luigi Ricci, Oxford: University Press, 1903; 1909; 1921. [1ª ed. 1532; Título original: *Il principe*]

- Martinho Lutero, *Ad Leonem X. Pontif. Maxim. Resolutiones disputationum de virtute indulgentiarum virtute*, Basel: Froben, 1518.
- Martinho Lutero, *Assertio Omnium Articulorum M. Lutheri, per Bullam Leonis X. novissimam damnatorum*, Basileae, 1521.
- Salústio, *La congiura di Catilina*, Luigi dal Santo (ed.), Milano: Istituto Editoriale Cisalpino, 1941.
- Suárez, Francisco, *De Legibus ac Deo Legislatore*, pars prima, Neapoli: Ex Typis Fibrenianis, 1872. [1ª ed. 1612]
- Suárez, Francisco, *De Legibus ac Deo Legislatore*, pars secunda, Neapoli: Ex Typis Fibrenianis, 1872. [1ª ed. 1612]
- Terêncio, *L'Eunuque*, trad. J. Marouzeau, *Térence Comédies*, vol. 1, Paris, Les Belles Lettres, 1942.
- Tertuliano, *De corona militis*, J.-P. Migne (ed.), *Patrologia Latina*, vol. 2, Paris, 1879.
- S. Tomás de Aquino, *De regimine principum*, Joseph Mathis (ed.), Torino: Marietti, 1924.

d) Autores contemporâneos

- Anghie, Antony (1996), “Francisco De Vitoria and the Colonial Origins of International Law”, *Social Legal Studies* 1996, 5, pp. 321-336.
- Anghie, Antony (2004), *Imperialism, Sovereignty and the Making of International Law*, Cambridge Studies in International and Comparative Law, New York: Cambridge University Press.
- Beltrán de Heredia, R. P. Vicente (1939), *Francisco de Vitoria*, Madrid: Editorial Labor.
- Beltrán de Heredia, R. P. Vicente (1967), “Personalidad del maestro Francisco de Vitoria y transcendencia de su obra doctrinal” in Luciano Pereña & José M. Pérez Prendes (eds.)
- Bobbio, Norberto (1991), *Una guerra giusta? Sul conflitto del Golfo*, Venezia, pp. 55-56.
- Borges de Macedo, Paulo Emílio Vauthier (2012), “The Law of War in Francisco Suárez: The Civilizing Project of Spanish Scholasticism”, *Revista da Faculdade de Direito da UERJ*, V. 2, n. 22, jul. /dez. 2012, pp. 1-25.
- Brundage, James A. (1976), “Holy War and the Medieval Lawyers”, in Thomas P. Murphy (ed.), *The Holy War, Ohio State University Center for Medieval and Renaissance Studies 5th Conference on Medieval Studies*, Columbus: Ohio State University Press, pp. 99-140.
- Calafate, Pedro (2014), “A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora (século XVI)”, *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 44, n. 1, pp. 78-96.

- Calafate, Pedro (dir.) (2015), *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora (século XVI)*, vol. 1, Coimbra: Edições Almedina.
- Cuéllar Real, Ricardo José (2015), *Francisco de Vitoria y las cuestiones de Indias*, Sevilla: Punto Rojo Libros.
- Ferrajoli, Luigi (1992), “L'America, la conquista, il diritto. L'idea di sovranità nel mondo moderno”, in *Meridiana (Rivista di Storia e Scienze Sociali)*, n.15, pp. 17-52.
- Francis, John Michael (ed.) (2006), *Iberia and the Americas: culture, politics, and history*, vol. 1, Santa Barbara: ABC-CLIO.
- Grice-Hutchinson, Marjorie (1989), “El concepto de la Escuela de Salamanca: sus orígenes y su desarrollo”, *Revista de Historia Económica*, VII, n. 2, pp. 21-16.
- Guerreiro, Luís R. (1999), “Pirataria, corso e beligerância estatal no Sudoeste peninsular e ilhas adjacentes (1550-1600)”, in Maria da Graça e A. Mateus Ventura (eds.), *As rotas oceânicas (sécs. XV-XVII)*, Lisboa: Ed. Colibri, pp.119-147.
- Hernández Martín, Ramón (1990), *Documento más antiguo, inédito de Francisco de Vitoria*, *Archivo Dominicano*, 11.
- Hernández Martín, Ramon (1991), “The Internationalization of Francisco de Vitoria and Domingo de Soto”, translated by Jay J. Aragonés, *Fordham International Law Journal*, Vol.15, Issue 4, pp. 1031-1059.
- Kennedy, David W. (1986), “Primitive Legal Scholarship”, *Harvard International Law Journal*, vol. 27, nº1, pp. 1-98.
- Koskenniemi, Martti (2009), “Colonization of the ‘Indies’ – the origin of international law?”, *Talk at the University of Zaragoza*, pp.1-24.
- Lorimer, James (1883), *The Institutes of the Law of Nations: A Treatise of the Jural Relations of Separate Political Communities*, vol. 1, Edinburgh and London: William Blackwood and Sons.
- Maldonado Simán, Beatriz (2006), “La Guerra Justa en Francisco de Vitoria”, *Anuario Mexicano de Derecho Internacional*, vol. 6, pp. 679-701.
- Naszalyi, R. P. Emilio (1948), *El Estado segun Vitória*, trad. R. P. Ignacio G. Menendez-Reigada, Madrid: Ediciones Cultura Hispanica.
- Pereña, Luciano (1981), “La tesis de la paz dinamica”, in Luciano Pereña (dir.), V. Abril, C. Baciero, A. Garcia y F. Maseda, *Relectio de iure belli, o, Paz dinámica, Corpus Hispanorum de Pace*, vol. VI, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 29-94
- Pinto, Miguel Nogueira (2014), “A primeira fundação do direito internacional moderno” in Calafate, Pedro (dir.), *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora (Século XVI)*, vol. 1, Coimbra: Edições Almedina, pp. 59-62.
- Rawls, John (2014), *A Lei dos Povos e a Ideia de Razão Pública Revisitada*, trad. por Paulo Barcelos, Lisboa: Edições 70.

- Schmitt, Carl (1985), *Political Theology: four chapter on the Concept of the Sovereignty*, translated by George Schwab, Baskerville: The MIT Press.
- Schmitt, Carl (2006), *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publican Europaeum*, Translated by G. L. Ulmen, New York: Telos Press Publishing.
- Schmitt, Carl (2009), *O Conceito do Político*, tradução, introdução e notas de Alexandre Franco de Sá, Lisboa: Edições 70.
- Scott, J. B. (1928), *El origen español del derecho internacional moderno*, Cuesta, Valladolid, p.131.
- Scott, J. B. (1934), *The Spanish Origin of International Law: Francisco de Vitoria and his Law of Nations*, New Jersey: The Lawbook Exchange (reimp. 2014).
- Strauss, Leo (2009), *História e Direito Natural*, trad. e introd. por Miguel Morgado, Lisboa: Edições 70.
- Teixeira, Helio Aparecido (2011), “Aproximações entre Francisco de Vitoria e a sua crítica ao pacifismo de Lutero”, in *Cauriensia*, Vol. VI, pp. 223-243.
- Todorov, Tzevan (1999), *The conquest of America: the question of the other*, translated by Richard Howard, Norman: University of Oklahoma Press.
- Tosi, Giuseppe (2006), “Guerra e Direito no debate sobre a conquista da América (século XVI)”, *Verba Juris*, ano 5, n. 5, jan./dez. 2006, pp. 277-320.
- Truyol y Serra, A. (s.d.), “Premisses filosófiques et historiques du "totus orbis" de Vitoria”, *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, II, pp. 179.
- Winroth, Anders (2004) *The Making of Gratian's Decretum*, Cambridge: University Press.
- Wright, Herbert Francis (1916), *Francisci de Vitoria: De iure belli relectio*, Dissertation submitted to the Faculty of Letters of the Catholic University of America in partial fulfillment of the requirements for the degree of doctor of Philosophy, Washington: Published by the author.