

2

O desenho institucional da guerra justa na Espanha do século XVI

2.1

Introdução

Este capítulo possui dois objetivos. Em primeiro lugar, apresentarei a gestação das teorizações a respeito da guerra justa contra os ameríndios, na Espanha do século XVI, no contexto dos Descobrimentos e da conquista da América⁴. Diante do objetivo principal deste trabalho, que consiste em caracterizar a guerra justa como uma instituição constitutiva do internacional moderno, é importante dedicar a parte inicial desta dissertação a uma discussão sobre a relação do pensamento político, teológico e jurídico dos intelectuais espanhóis do século XVI com as contingências históricas e as transformações políticas da época. Dentre os fatores e peculiaridades que merecem destaque, cito a emergência do Estado territorial espanhol no início do período moderno, após cerca de oito séculos de guerras contra os ocupantes muçulmanos do território peninsular; a eleição do rei Carlos I da Espanha à coroa imperial do Sacro Império Romano-Germânico; os Descobrimentos e o início da expansão colonial européia para os territórios recém descobertos, com o surgimento de uma nova forma de império, na qual a Espanha ocupava uma posição nuclear.

O segundo objetivo do presente capítulo será apresentar o processo de transformação da guerra justa em uma instituição política, ao invés de uma teoria, doutrina ou conjunto de preceitos para regular o uso da força e orientar ações e condutas em circunstâncias de conflito. Durante o período medieval, não havia

⁴ Além dos autores espanhóis, outros pensadores europeus ocuparam-se do tema da guerra justa no século XVI. Cabe destacar o exemplo do jurista italiano Alberico Gentili (1552-1608), que desenvolveu uma abordagem normativa sobre as causas justas e injustas da guerra em sua obra *De Iure Belli Libri Tres* (Sobre o Direito da Guerra em Três Livros). Gentili influenciou os trabalhos posteriores de Hugo Grotius (1583-1645) e antecipou o conceito de guerra regular, de Emerich de Vattel (1714-1767), que aplica-se à guerra quando entendida como justa para os dois lados envolvidos no conflito (REICHBERG *et al*, 2006, p. 371-372). Entretanto, para os propósitos desta dissertação, optei por ater-me, neste capítulo, ao pensamento espanhol do século XVI, dado que trato especificamente da guerra justa contra os ameríndios e, nos capítulos subsequentes, explorarei a relação entre a expansão colonial e a construção do internacional moderno.

uma distinção teórica clara entre os conceitos de guerra justa, guerra santa e cruzada, que eram utilizados de acordo com os interesses das partes envolvidas, com o propósito de justificar guerras específicas e interesses particulares (RUSSELL, 1975, p. 2). Tal situação, entretanto, modificou-se no contexto dos Descobrimentos, no final do século XV e início do século XVI. Nesse momento, a guerra justa passou por um processo de desenho institucional, movido pelas diversas discussões e controvérsias políticas, jurídicas e teológicas a respeito da natureza dos ameríndios. Como resultado desse processo, a guerra justa passou a servir para legitimar as práticas da conquista e a expansão colonial européia.

Baseio meu tratamento das instituições internacionais nas propostas teóricas de Christian Reus-Smit, autor que defende a existência de uma relação mutuamente constitutiva entre as instituições internacionais e as práticas institucionais, as quais podem ocorrer em domínios ou aspectos específicos das relações entre os Estados (REUS-SMIT, 1997, p. 557-558). Assim, um dos pressupostos teóricos para este trabalho de pesquisa é que as instituições constituem e legitimam práticas e que estas, por sua vez, participam da constituição das instituições. Dessa maneira, as práticas dos espanhóis nas guerras contra os ameríndios, durante o processo de conquista da América, no início da expansão colonial européia, podem ser entendidas como práticas institucionais cujo significado decorre do processo de constituição de um determinado sistema político em um contexto cultural e sócio-histórico particular. Ao mesmo tempo, as motivações e os mecanismos pelos quais desenvolveram-se justificações de caráter moral para tais guerras, na tentativa de legitimar a colonização dos territórios recém descobertos, dependem de processos de natureza histórica e contingencial, sendo portanto indissociáveis dos valores e dos conjuntos de crenças que informavam o pensamento político, jurídico e teológico dos intelectuais espanhóis no século XVI.

Parto, portanto, de uma perspectiva analítica que valoriza as contingências históricas, culturais e morais no desenvolvimento de teorizações acerca do internacional. Assim, estou de acordo com a afirmação de Terry Nardin acerca da centralidade das ideias a respeito da Lei e da moralidade no estudo das relações internacionais (NARDIN, 1987, p. 9). Também compartilho da postura de Jean B. Elshtain, que resgata a importância da dimensão moral e dos aspectos teológicos presentes em diversos temas do pensamento político ocidental (ELSHTAIN,

2008). É a partir de uma consideração do papel que a moralidade desempenha no desenvolvimento das relações internacionais que sugiro que a guerra justa pode ser entendida como uma instituição constitutiva do internacional moderno. Dessa maneira, esta dissertação explora a relação entre ética, moral e teoria política no estudo das relações internacionais.

Com a paulatina afirmação do positivismo jurídico como marco interpretativo no campo teórico do direito internacional, considerações de caráter moral passaram a ser cada vez menos importantes, por serem consideradas ambíguas, vagas e despidas da pretensão de cientificidade que rege o ideal investigativo positivista. Assim, os temas relacionados à tradição da lei natural adquiriram, nos debates teóricos disciplinares, o caráter de relíquias, com valor quase unicamente arqueológico. No próximo capítulo, argumentarei que, mesmo durante e após o século XVII, no contexto pós-westphaliano, a lei natural continuou desempenhando um papel central na estrutura normativa da ordem moderna extra-européia, mais especificamente no desenvolvimento dos sistemas colonial e imperial. Neste capítulo, discuto o papel central da lei natural no processo de desenho institucional da guerra justa no início da modernidade. Meu argumento é que esse processo alinhou-se ao propósito moral do nascente Estado espanhol. Dessa maneira, as discussões a respeito da guerra justa contribuíram para afirmar um determinado ideal civilizatório, garantindo os instrumentos teóricos e retóricos necessários para legitimar a ocupação dos territórios americanos e sustentar a empresa colonial.

Na seção seguinte, apresento e discuto alguns aspectos do pensamento político espanhol à época dos Descobrimentos, buscando elucidar por que, naquele contexto histórico e político particular, o tema da guerra justa mereceu a atenção de diversos pensadores. A seção 2.3 tratará de Francisco de Vitoria e o desenvolvimento de sua doutrina da guerra justa. Na seção 2.4, discuto o papel que os debates sobre a legitimidade da conquista dos territórios americanos desempenharam no processo de desenho institucional da guerra justa. Tais debates foram articulados em torno das interpretações a respeito da lei natural, em face ao propósito moral do Estado espanhol emergente e à necessidade de justificar as ações de guerra contra os ameríndios. Ao mesmo tempo, desenvolvo meu argumento de que a guerra justa surgiu como uma instituição política, no início da modernidade, para legitimar as práticas da conquista da América e, dessa maneira,

sustentar a ocupação dos territórios recém-descobertos e a consequente expansão colonial européia, mediante a afirmação de um determinado entendimento de civilização. A seção 2.5 será dedicada às minhas conclusões.

2.2

O contexto histórico e cultural do pensamento político espanhol no início da modernidade

O ano de 1492 constitui um marco histórico significativo na transição do período medieval para a modernidade⁵. Para a Espanha, em particular, o ano de 1492 foi o palco de diversos eventos que representaram tanto o término de longos processos quanto a abertura de novas perspectivas. Dentre esses eventos, destaco o fim da empresa de Reconquista, com a queda de Granada diante dos Reis Católicos Isabel I de Castela e Fernando II de Aragão e a chegada do navegador genovês Cristóvão Colombo ao Novo Mundo. No contexto mais amplo do final do século XV e início do século XVI, cabe ainda chamar a atenção para a eleição do rei Carlos I da Espanha como imperador Carlos V do Sacro Império Romano-Germânico, em 1519. Dessa maneira, a época em questão encerra diversas transformações políticas e contingências históricas que impactaram no pensamento político, jurídico e teológico dos teóricos espanhóis do século XVI.

No dia 2 de janeiro de 1492, o reino muçulmano de Granada (1232 - 1492) foi reconquistado pelos Reis Católicos, marcando assim o fim de cerca de oito

⁵ A esse respeito, Hayward R. Alker afirma que “(...) *we may rightly consider ‘1492’ as a major world historical turning point, symbolizing a more complex transition from the pre-modern to the modern age*” (ALKER, 1996, p. 147). De acordo com Alker, o ano de 1492 possui tal importância porque os Descobrimentos representaram um choque decisivo para as ordens até então vigentes na Europa, na Ásia e nas Américas. Barbara Fuchs, contudo, mostra-se reticente diante da prática de considerar 1492 como um divisor de águas arbitrário entre a época medieval e a modernidade. Fuchs atenta para o fato de que há mais elementos compartilhados do que diferenças no mundo ibérico antes e depois de 1492. Dessa maneira, o estabelecimento de uma linha divisória, em 1492, entre o medieval e o moderno implica na eliminação de continuidades fundamentais presentes no processo de consolidação de uma identidade nacional e de afirmação da soberania. Ao mesmo tempo, tomar o ano de 1492 como ponto de partida para a empresa imperial espanhola implica no esquecimento da conquista castelhana das Ilhas Canárias, no século XV, e do estabelecimento de um império aragonês no Mediterrâneo, no mesmo século. Apesar dessas observações, Fuchs admite que, devido à descoberta do Novo Mundo, o ano de 1492 marca o início de uma era tremendamente importante (FUCHS, 2007).

séculos de um movimento de recristianização que tinha por objetivo recuperar os territórios da Península Ibérica que estavam ocupados pelos árabes desde o ano de 711. Paralelamente ao progressivo desgaste do reino de Granada, ao longo das últimas décadas do século XV, a Espanha cristã caminhava para a consolidação de sua unidade através da aproximação dos reinos de Castela e Aragão. Em 1469, Fernando, herdeiro do trono de Aragão e a princesa Isabel de Castela contraíram matrimônio, prenunciando uma maior integração dos reinos cristãos ibéricos. Com a morte de Henrique IV em 1474, Isabela ascendeu ao trono de Castela e, em 1479, com a morte de João II, Fernando herdou a coroa de Aragão. Juntos, os Reis Católicos empreenderam a Guerra de Granada com os objetivos de expandir as fronteiras da cristandade e derrubar o último bastião muçulmano na Península Ibérica (ARIÉ, 1992, p. 78 - 80).

Com a queda de Granada, a união pessoal e política dos Reis Católicos Isabel e Fernando adquiriu uma nova dimensão. O fim da Reconquista representou, para o reino de Castela, um novo espaço para a expansão demográfica. A derrota definitiva do inimigo muçulmano significou ainda a afirmação do domínio cristão sobre a Península Ibérica, elemento indispensável para a construção identitária espanhola, porém também contribuiu para intensificar as tensões religiosas internas (DOMÍNGUEZ ORTIZ, 1981, p. 21-28). Nesse contexto, a descoberta do Novo Mundo contribuiu para alterar as relações entre a Espanha e o norte da África. Fernando de Aragão nunca deixou de lado suas preocupações com respeito ao norte da África e Isabel de Castela manteve sempre firme a sua posição de combate ao Islamismo. Contudo, a conquista da África não trazia as mesmas oportunidades que a conquista mais fácil e frutífera dos recém descobertos territórios americanos. Posteriormente, com a ascensão da Casa da Áustria ao trono, a Espanha passaria a preocupar-se mais com os assuntos europeus (DOMÍNGUEZ ORTIZ, 1981, p. 44-45).

Conforme observa J. A. Fernández-Santamaría, à época dos Descobrimentos, os pensadores políticos espanhóis viam-se diante de uma conjuntura política peculiar: ao mesmo tempo em que a Espanha caminhava na direção de tornar-se um Estado moderno, uma complexa combinação de fatores dinásticos colocavam-na ainda no marco das concepções imperiais medievais e, simultaneamente, a Espanha tornava-se o centro de uma nova forma de império que estava emergindo. Todo esse contexto impactou na evolução do pensamento

político espanhol do século XVI, porém um fator específico assume uma posição de destaque: a descoberta e aquisição de extensos territórios extra-europeus, já ocupados por populações dotadas de suas próprias organizações sociais e políticas (FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, 1977, p. 1). Assim, no cenário das transformações políticas e contingências históricas que marcaram o final do século XV e o início do século XVI, a descoberta do Novo Mundo, em 1492, foi um evento crucial na passagem do período medieval para a era moderna⁶.

Pode-se questionar em que medida a conquista do Novo Mundo foi uma continuação da Reconquista na Península Ibérica. À época dos Reis Católicos, havia um claro espírito missionário e um impulso na direção de uma afirmação cada vez maior da fé cristã. Durante o reinado de Isabel e Fernando, a Inquisição foi instituída e maiores restrições foram impostas às minorias religiosas (DOMÍNGUEZ ORTIZ, 1981, p. 21). Contudo, tal espírito missionário não se mantinha isolado de considerações de natureza política e, no final do século XV, a política de intolerância religiosa servia ao propósito de eliminar dissidências para fortalecer o Estado emergente. A religiosidade estava presente nos esforços que os espanhóis empreenderam para converter os ameríndios, principalmente nas primeiras décadas da conquista da América, porém seria leviano dissociar os esforços pela evangelização do Novo Mundo dos objetivos políticos dos Reis Católicos, dado que, na Espanha do início da modernidade, não havia uma distinção clara entre as motivações políticas e religiosas. A política e a religião reforçavam-se mutuamente na medida em que o avanço político ampliava as fronteiras de religião e a expansão da fé, por sua vez, ajudava a fortalecer as posições políticas (HANKE, 1994, p. 5).

Após a morte de Isabel, em 1504, a união política entre Castela e Aragão tornou-se mais tênue. Ao invés de Fernando, Isabel contemplou a sua filha Joana em seu testamento. Joana era esposa de Felipe, o Belo, filho do imperador

⁶ Em um contexto mais amplo, pode-se afirmar que os Descobrimentos participaram da crise da tradição e da antiga ordem medieval na Europa. Paralelamente à Reforma Protestante e ao início do desenvolvimento do que viria a ser uma Nova Ciência, os europeus viam-se diante de um Novo Mundo habitado. Essa confluência de fatores impactou no próprio auto-entendimento da identidade européia, dado que as fronteiras do pensamento tradicional não eram mais suficientes para dar conta das transformações e dos novos elementos que se apresentavam. O sentimento das sociedades européias diante da descoberta dos habitantes do Novo Mundo expressa-se claramente em obras de autores tais como Michel de Montaigne (1533-1592) e Sir Thomas Morus (1478-1535).

Maximiliano I. Dom Fernando, por sua vez, contraiu matrimônio com Germana de Foix, sobrinha do rei Luís XII da França (DOMÍNGUEZ ORTIZ, 1981, p. 37-38). Após uma série de circunstâncias pessoais e dinásticas, em 1516 o filho de Joana e neto do imperador Maximiliano I assumiu o trono da Espanha com o nome de Carlos I da Espanha, consolidando assim a união dos reinos ibéricos. Em 1519, com a morte de Maximiliano I, Carlos I herdou as terras dos Habsburgo na Áustria e assumiu a coroa do Sacro Império Romano-Germânico, com o nome de Carlos V. Dessa maneira, a Espanha consolidou seu território e emergiu como Estado no torvelinho das relações dinásticas européias, ao mesmo tempo em que ampliava o seu império através da expansão atlântica.

Assim, com a entrada da dinastia dos Habsburgo, a Espanha viu-se a um só tempo no núcleo de dois impérios. De um lado, os domínios espanhóis incorporavam-se à complexidade do Sacro Império Romano-Germânico, no qual ainda sobreviviam características medievais; do outro lado, a incorporação dos vastos territórios do Novo Mundo representava o nascimento de um novo tipo de império. Tal dualidade, contudo, colocava diversas dificuldades para o pensamento político da época. Enquanto Alonso de Castrillo expressava a sua nostalgia da época dos Reis Católicos, manifestando a sua oposição ao império, autores tais como Antonio de Guevara (c. 1481-1545), Alfonso de Valdés (1490-1532) e Juan Luis Vives (1492-1540) viam, no Império, uma oportunidade de proteger e avançar as ideias e ideais da cristandade. Contudo, é importante esclarecer que Castrillo opunha-se à ideia medieval de império, representada pelos Habsburgo. Durante a época dos Reis Católicos, já havia uma concepção hispânica de expansionismo imperial⁷ que se expressava através dos interesses de Castela na América, as políticas de Aragão no Mediterrâneo e os objetivos de expansão no Maghreb (FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, 1977, p. 14).

Diante do exposto, não é difícil constatar que as mudanças no cenário político e as contingências históricas do final do século XV e início do século XVI impactaram diretamente no pensamento político e jurídico da época. O fim da

⁷ É importante observar que o termo “imperialismo” possui um significado preciso e denota uma política de expansão do capitalismo industrial, a partir do século XIX. Entretanto, costuma-se também denominar o início da expansão colonial européia, a partir do século XVI, como a formação de impérios ultramarinos. É nesse sentido que o termo “império” está sendo utilizado aqui.

Reconquista, a progressiva consolidação da unidade territorial do nascente Estado espanhol, a afirmação da cristandade, o surgimento de novas possibilidades de expansão com a empresa colonial e a experiência de uma dualidade imperial, com a entrada da Casa da Áustria na Espanha, são fatores que conformam um cenário que colocava diversas questões para os teóricos mais representativos do pensamento espanhol do início da modernidade. O impacto das contingências do início da modernidade sobre o pensamento político espanhol observa-se, principalmente, na questão de como conciliar o pertencimento ao Sacro Império Romano-Germânico, marcado pelos arranjos dinásticos medievais, com a formação de um império ultramarino. De acordo com Fernández-Santamaría:

In less than a generation after the death of Isabel in 1504, Castile - as indeed the remaining realms of the union - found herself with a Holy Roman Emperor sitting on her throne and mistress of an ever-growing assortment of overseas territories which did not fit into any known political system. Torn between two versions of empire, Castile was forced to depart from the straight road leading toward the modern state and steer an ambiguous middle course. (FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, 1977, p. 6)

É a partir desse problema, diretamente relacionado aos Descobrimentos, que o pensamento político espanhol do início do século XVI desenvolveu suas peculiaridades no contexto intelectual mais amplo do Renascimento europeu. Assim, enquanto a crise da cristandade medieval influenciou o pensamento de Erasmo de Rotterdam (1466-1536), a situação conflituosa do sistema político italiano levou Nicolau Maquiavel (1469-1527) a pensar os fundamentos da doutrina da *raison d'état*⁸ e Jean Bodin (1530-1596) preocupou-se com o problema das limitações do poder político em um momento de crise civil e religiosa na França (FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, 1977, p. 5), os teóricos espanhóis também enfrentaram as questões concretas de sua época para a formulação de suas doutrinas políticas e jurídicas. Dessa maneira, o pensamento político espanhol do início da modernidade viu-se diante de duas crises

⁸ É importante observar que o pensador italiano Giovanni Botero (c. 1544-1617) também lidou com o tema da razão de Estado e desenvolveu um posicionamento contrário ao de Maquiavel. O pensamento de Botero recebeu influência direta dos autores da Escola de Salamanca, especialmente dos dominicanos Francisco de Vitoria (1483-1512) e Domingo de Soto (1494-1560), bem como do jesuíta Juan de Mariana (1536-1624), defensor do tiranicídio.

constitucionais, provocadas pela ascensão da Casa da Áustria e pela descoberta da América.

A respeito da sucessão dos Habsburgo, seu impacto sobre o pensamento político e jurídico espanhol pode ser observado nas posições antagônicas de autores tais como Antonio de Castrillo, que rejeitava a ideia imperial de Carlos V e Alfonso de Valdés, Antonio Guevara e Juan Luis Vives, que, influenciados pelo humanismo cristão, defendiam a incorporação da Espanha ao império da dinastia Habsburgo (BERNAL, 2005, p. 55). A descoberta dos territórios americanos, por sua vez, impactou no pensamento jurídico-teológico de autores tais como o tomista tardio Francisco de Vitoria, cujas propostas teóricas serão discutidas com mais detalhes no decorrer deste capítulo e Juan Ginés de Sepúlveda (1489-1573), que, influenciado pelo humanismo italiano, pelo estoicismo e pelo aristotelismo, defendia a submissão dos ameríndios à cristandade para evitar que eles impedissem a propagação da fé (FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, 1977, p. 167-171).

É importante ressaltar que o pensamento do início do século XVI não apresentava separações bem definidas e combinava, a um só tempo, aspectos políticos, jurídicos e teológicos. Os esforços para entender e justificar determinados eventos ou processos envolviam a combinação de todos esses aspectos. Assim, se havia a necessidade de justificar a ocupação dos territórios do Novo Mundo, as justificativas deveriam emergir de um complexo sistema de crenças. Não se tratava somente de exercitar a retórica para favorecer a afirmação da Espanha enquanto Estado dentro do jogo político que estava sendo constituído na Europa, ou de subjugar as dinâmicas políticas aos preceitos doutrinários da Igreja Católica.

Como as ações dos conquistadores no Novo Mundo foram muito distintas dos resultados das elucubrações dos teóricos e mesmo das preocupações da coroa (HANKE, 1965, p. 4), é pertinente questionar a relevância de discutir o pensamento político e jurídico espanhol do século XVI com relação à justiça nos processos da conquista e da colonização da América. Tal questionamento, que aponta para um abismo entre a teoria e a realidade, impacta no entendimento das práticas da conquista como práticas institucionais e na interpretação da guerra justa como uma instituição desenhada com o propósito de legitimar tais práticas. Mesmo admitindo que as motivações dos pensadores espanhóis do início da

modernidade fossem legitimamente de natureza moral, ainda assim a distância entre o que era debatido na Espanha e o que era realizado na América lança dúvidas a respeito da pertinência, para a disciplina de Relações Internacionais, das teses defendidas por tais pensadores.

De acordo com Lewis Hanke, os espanhóis do século XVI eram afeitos à legalidade e às formalidades jurídicas (HANKE, 1965, p. 6). Dessa maneira, independente das motivações que orientavam as ações da conquista, a fundamentação das interpretações a respeito da justiça de tais ações eram relevantes para o pensamento da época. Além do mais, não havia um único propósito para todos os conquistadores e *"all the great figures of the conquest were moved by one or the other of two dominant and diametrically opposed motives"* (HANKE, 1965, p. 6). Quais eram esses motivos, que Hanke caracteriza como diametralmente opostos? De um lado, o desejo de obter metais preciosos. Do outro lado, o ímpeto missionário de levar o Evangelho aos ameríndios. Francisco Pizarro, conquistador do império Inca, foi um nítido representante do primeiro extremo e chegou a afirmar explicitamente que seu único propósito era tirar o ouro dos indígenas. O frei Bartolomé de Las Casas (1474-1566), por sua vez, ilustra a posição dos missionários. Para Las Casas, a pilhagem, a escravidão, a matança e a ocupação das terras indígenas fariam com que os ameríndios abominassem a fé cristã, dificultando assim a tarefa evangelizadora (HANKE, 1965, p. 7):

The aim which Christ and the Pope seek and ought to seek in the Indies – and which the Christian Kings of Castile should likewise strive for – is that the natives of those regions shall hear the faith preached in order that they may be saved. And the means to effect this end are not to rob, to scandalize, to capture or destroy them, or to lay waste their lands, for this would cause the infidels to abominate our faith. (LAS CASAS *apud* HANKE, 1965, p. 7)

Assim, apesar de haver um distanciamento entre o que era debatido na Espanha e o que de fato acontecia nos territórios americanos, esses dois aspectos do caráter espanhol - o espírito de formalismo jurídico e a polarização das motivações para a conquista - tornavam as discussões teóricas pertinentes, pois havia interpretações conflitantes acerca do que seria justo ou não fazer no Novo Mundo. Os habitantes nativos dos territórios americanos, por sua vez, encontravam-se no meio das motivações espirituais e materiais que guiavam as

ações dos conquistadores espanhóis e, portanto, ocupavam um lugar de destaque nos debates. Para os defensores das motivações materiais, a escravização dos indígenas poderia proporcionar as riquezas necessárias para a afirmação do Estado espanhol no cenário político europeu. Os defensores da importância de evangelizar os ameríndios, por sua vez, colocavam em segundo plano o desenvolvimento material. A disputa entre esses dois grupos refletia o embate, no início da modernidade, entre os limites do poder espiritual e do poder secular⁹. Assim, o pensamento político e jurídico espanhol do século XVI também é relevante para a disciplina de Relações Internacionais, pois permite entender melhor como a dimensão moral participa do desenvolvimento de teorias a respeito da política e da justiça.

Apesar dos europeus não desconhecem a existência de outros povos fora da Europa, a humanidade dos povos que habitavam o novo continente colocava-se como um problema. Dentre os questionamentos levantados na época, indagava-se se os ameríndios eram de fato seres humanos idênticos aos europeus, ou se eram desprovidos de razão. A resposta a essa indagação era crucial para determinar se os europeus detinham ou não o direito de ocupar os territórios recém descobertos, ou se era lícito empreender guerras contra os nativos. Caso os ameríndios fossem considerados incapazes de compreender a doutrina cristã, abriria-se a possibilidade de exterminá-los ou de forçá-los à escravidão. Por outra parte, caso os ameríndios fossem considerados aptos a receber os ensinamentos do Cristianismo, surgia a questão de como proceder diante da resistência aos esforços de evangelização.

Diante das matanças indiscriminadas dos ameríndios, do trabalho forçado e do confisco de terras, colocava-se em dúvida o próprio processo de expansão colonial. Durante os primeiros anos da conquista, certas interpretações da fé cristã permitiam caracterizar os ameríndios como inimigos da religião verdadeira, validando assim a prática da escravidão. Outra possibilidade era o recurso às concepções aristotélicas sobre a escravidão natural, alegando que os ameríndios possuíam inteligência inferior e, por conseguinte, deveriam ser governados por pessoas dotadas de capacidade mental superior. Entretanto, se tais linhas de

⁹ Na seção seguinte, que trata do pensamento de Francisco de Vitoria, discuto como as questões teológicas da época relacionavam-se com os problemas que mereciam a atenção da teoria política.

argumentação deram algum resultado no que diz respeito à ocupação das ilhas e costas do Caribe, a partir da década de 1520, com a descoberta dos grandes impérios indígenas no México e no Peru, tornou-se mais difícil alegar o atraso cultural para justificar a escravidão (REICHBERG *et al*, 2006, p. 288-289). As peculiaridades do contexto histórico, político e cultural colocavam a necessidade de justificar a conquista em termos morais, resultando em intensos debates entre diversos intelectuais espanhóis do século XVI. A esse respeito, Fernández-Santamaría afirma explicitamente que:

No one who reads the account of the controversies over the nature and political fate of the Indians which rocked Spain's learned world during the first decades of the sixteenth century can possibly doubt that in the eyes of the Spanish publicists and of the government itself the questions over discussion were of the utmost gravity and import not only for Spain but, more significantly, for the whole political universe of man. (FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, 1977, p. 58)

O tema da guerra justa contra os ameríndios ocupava um lugar de destaque nesses debates e controvérsias. Nesse contexto, é importante destacar o papel da Escola de Salamanca e, em particular, do frei dominicano Francisco de Vitoria, cujas preocupações morais e teológicas resultaram na produção de um rico pensamento político e jurídico no início da modernidade.

2.3

Francisco de Vitoria e a guerra justa contra os ameríndios

A Escola de Salamanca foi fundada pelo frei dominicano Francisco de Vitoria e compreende um grupo de jusnaturalistas e moralistas espanhóis do século XVI que ocuparam cátedras de Teologia e Direito na Universidade de Salamanca (GRICE-HUTCHINSON, 1989). Foi através de Vitoria¹⁰ e da Escola

¹⁰ Dentre os representantes da Escola de Salamanca, concentrarei a minha discussão essencialmente em Francisco de Vitoria, que foi o autor mais importante e representativo do movimento. Outros expoentes da Escola, como por exemplo Domingo de Soto, Melchor Cano (1509-1560), Diego de Covarrubias y Leyva (1512-1577), Juan de Mariana, Luis de Molina (1535-1600), Bartolomé de Las Casas e Francisco Suárez (1548-1617) foram, direta ou indiretamente, influenciados pelo pensamento de Vitoria, cujas teses repercutiram inclusive no célebre Debate de Valladolid (1550-1551), entre Bartolomé de Las Casas e o humanista Juan Ginés de Sepúlveda, a respeito do tratamento dos indígenas da América. Além do mais, Vitoria contribuiu para o

de Salamanca que o racionalismo aristotélico incorporou-se ao pensamento político espanhol do século XVI, dado que os representantes dessa escola, também denominados de escolásticos tardios, baseavam-se essencialmente nas implicações da teoria aristotélico-tomista da lei natural para discutir questões políticas, teológicas e jurídicas. Em um contexto intelectual marcado pela ascensão do pensamento humanista e pela proliferação de teses reformistas, a Escola de Salamanca emergiu como uma reação que buscava reconciliar as transformações políticas e econômicas do início da modernidade com elementos do pensamento tradicional e com os ensinamentos teológicos da doutrina de Tomás de Aquino (1225-1274).

Francisco de Vitoria viveu em uma época na qual as circunstâncias favoreciam uma exacerbação do pensamento religioso. O pensamento reformista já fazia-se sentir na realidade, indicando uma fragmentação da cristandade e inspirando o movimento de Contra-Reforma; o Cristianismo afirmava-se nas terras ibéricas após o fim da Reconquista; a Inquisição Espanhola, instituída durante o reinado dos Reis Católicos, zelava pela ortodoxia católica; dentro da Igreja, ainda sentiam-se os ecos do movimento conciliarista do final do século XIV e início do século XV¹¹. Nesse contexto, Vitoria foi um dos principais pensadores católicos de seu tempo e, apesar de sua clara herança teológica medieval, ele antecipou em suas obras diversos temas da teoria política e jurídica moderna, chegando a ser considerado por alguns autores como o verdadeiro pai do direito internacional moderno¹².

desenvolvimento da jurisprudência internacional através de sua influência sobre autores tais como Alberico Gentili e Hugo Grotius (DOYLE, 2007, p. 251). Observo, ainda, que o pensamento político espanhol do século XVI não se resume a Vitoria e seus seguidores. Contudo, para os propósitos desta dissertação, será suficiente tratar das colocações de Vitoria a respeito da conquista da América e suas propostas acerca da guerra justa. Um tratamento mais detalhado da escolástica espanhola e seu impacto no pensamento político moderno, inclusive a respeito de temas tais como a origem da autoridade civil e o princípio de soberania, será realizado em trabalhos futuros.

¹¹ O movimento conciliarista que tinha por objetivo limitar o poder papal e resultou, em termos práticos, em uma reestruturação da cristandade medieval e na devolução de poder aos governantes seculares, com repercussões inclusive no constitucionalismo ocidental e na conformação das estruturas políticas dos séculos subsequentes (BLACK, 1988).

¹² A esse respeito, remeto o leitor aos trabalhos de Camilo Barcía Trelles (1928) e James Brown Scott (1928), que discutem a importância de Francisco de Vitoria para o desenvolvimento do direito internacional moderno.

No que diz respeito ao arcabouço ideológico no qual Vitoria desenvolveu seu pensamento, ao mesmo tempo em que os valores cristãos não podiam ser violados, a conquista e a colonização da América impunham a necessidade de modificar a visão de mundo centrada no Cristianismo, dado que os povos a serem absorvidos e assimilados desconheciam a fé cristã. Assim, era necessário abandonar a perspectiva teológica dominante durante o período medieval, que subjugava o particular ao universal, para dar conta das ameaças colocadas pela mudança, um problema crucial para o pensamento medieval e que costumava ser associada à irracionalidade:

In other words, it became necessary to pass from a traditionally tested and thus satisfactory worldview centered around an exclusively Christian scheme of things in which reason and experience successfully harnessed the particular to the universal, into another which remained as yet formally undefined but which seemed more threat than reassurance. The source of this menace was unmistakably identified as change, the Nemesis of the medieval consciousness. Change which, for the moment at least, had to be equated with irrationality because, by the very uniqueness of the event to which it owed its existence, it remained a distinctly singular species free from any subordinate attachment to the accepted and comprehensive universal. (FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, 1977, p. 60)

Dessa maneira, as mudanças experimentadas na passagem do século XV para o XVI, discutidas anteriormente neste capítulo, representavam ameaças às concepções de ordem e racionalidade caras ao pensamento teológico medieval. O contexto geral no qual desenvolveu-se o pensamento político da Escola de Salamanca, portanto, refletia os problemas que a questão do tempo colocava aos fundamentos da teorização medieval a respeito da política. Segundo Bartelson, no nível metahistórico existe uma relação imediata entre a questão da mudança e a questão do tempo (BARTELSON, 1995, p. 95). A partir do tratamento desse problema pela filosofia política ocidental, emergem os elementos necessários para entender as teorias acerca da origem do Estado e as concepções acerca da soberania.

Apesar da forte presença de elementos da tradição teológica medieval no pensamento de Vitoria, é possível identificar três aspectos que o diferenciam dos teólogos medievais: seu interesse por questões concretas, sua concepção de mundo como realidade geográfica e sua ênfase na distinção entre o governo secular e espiritual. Enquanto o pensamento teológico da Idade Média caracteriza-

se pela importância concedida a questões de caráter especulativo, Vitoria articulou grande parte de seu pensamento como uma reação moral aos acontecimentos nos territórios americanos. Dessa maneira, seu pensamento encontrava inspiração na prática e ele restaurou a relação, identificada por Aristóteles, porém posteriormente esquecida, entre a ética e a política (ORTEGA, 1999, p. 99-100). A reação moral de Vitoria, contudo, apesar de inspirada a partir de questões de ordem prática, possuía uma sólida fundamentação teórica baseada na concepção tomista da lei natural como uma teoria da ação racional (DAVIS, 1997, p. 477). Tal fundamentação é crucial para compreender as teorizações de Vitoria a respeito da guerra justa, dado que a relação entre o conhecimento prático e a prudência, no pensamento do Aquinate¹³, conformava as bases para conferir um conteúdo racional para a ação humana.

Para o filósofo catalão Xavier Zubiri, a *phrónesis* aristotélica denota um saber universal que se refere às maneiras como agimos na totalidade da vida, tendo como objeto preciso a distinção entre o bem e o mal:

(...) el hombre tiene también un saber montado en la razón de ser y en lo universal, pero que concierne no a las *operaciones*, a la *poíesis* que el hombre ejecuta sobre las cosas o sobre sí mismo en tanto que cosa, sino un saber que concierne a las *acciones* de su propia vida. Es el saber de la *phrónesis*, que los latinos llamaron *prudencia*.

(...)

Es un saber universal, porque se refiere a la totalidad de la vida y del bien del hombre: saber la manera de actuar en la vida en su conjunto total. Este saber no existiría si no tuviera un objeto preciso. Y este objeto preciso es el bien y el mal (*ἀγαθόν καὶ κακόν*). Saber la manera de actuar en la vida según el bien y el mal del hombre, esto es la *phrónesis*, la prudencia, para Aristóteles. (ZUBIRI, 2002, p. 23-24)

A *phrónesis* aristotélica representa um dos modos exclusivamente humanos de conhecer e denota um movimento de intelecção que coloca o homem diante da verdade das coisas. No pensamento tomista, a relação entre a *phrónesis* e a prudência estabelece uma conexão imediata entre o conhecimento prático e o conhecimento moral, garantindo assim a possibilidade de pensar o conteúdo moral presente na vida política. No que diz respeito especificamente às teses de Vitoria sobre a guerra justa, caso houvesse dúvidas com respeito à moralidade de um

¹³ Tomás de Aquino também é conhecido como Aquinate, por ter nascido na comuna de Aquino, situada na região italiana do Lácio.

empreendimento bélico, seria necessário buscar um caminho adequado para a realização de ações moralmente virtuosas. Assim, o governante deveria submeter-se ao julgamento de um *phrónimos*, isto é, um homem dotado de sabedoria prática. Caso a prudência não fosse devidamente exercitada, a intenção de fazer a guerra seria imprópria (DAVIS, 1997, p. 476). Assim, em Vitoria, a influência aristotélico-tomista informa a sua concepção dos seres humanos como sendo naturalmente orientados, pela lei natural, para a vida em sociedade e para a ação racional.

Outro aspecto que coloca Vitoria no início da modernidade, ao invés de no final do medievo, é a sua concepção de mundo como realidade geográfica, na qual encerra uma idealização universalista das relações internacionais. Através da expressão “a orbe, em sua totalidade, é uma república” (*totus orbis, qui aliquo modo est una republica*), Vitoria debruça-se sobre o tema da expansão atlântica a partir da ideia de que o mundo forma uma comunidade política que inclui as relações dos europeus com os outros povos e culturas que estavam sendo colonizados (ORTEGA, 1999, p. 100). Assim, Vitoria entendia o mundo como formado por uma comunidade de Estados cristãos, autônomos na esfera temporal, porém coexistindo em harmonia com outras comunidades políticas de diferentes confissões religiosas. Apesar de entender que somente os cristãos poderiam ser iluminados pela lei divina, as relações entre os povos humanos seriam reguladas por uma lei das nações (*ius gentium*) comum a toda a humanidade e derivado diretamente da natureza racional do ser humano, isto é, da lei natural (ORTEGA, 1999, p. 103). A respeito da concepção universalista de Vitoria, Ortega afirma que:

Vitoria's contribution to the thought on relations among peoples was his realisation that the whole world was inhabited by people who were equal in essence and in their rational nature, which conferred on them rights, property and free will. Natural law, which proceeded from the common nature of all men, embodied norms applicable to all, and *ius gentium*, a derivation from natural law, permitted men to relate to each other freely and to trade. Vitoria constructed a universalist - although rather advantageous for the powerful - vision of the world which is in sharp contrast with the statist conception dominant from the beginning of the modern age. (ORTEGA, 1999, p. 114-115)

Assim, a visão de mundo de Vitoria o afasta do pensamento medieval, na medida em que acrescenta uma dimensão política à ordem teológica tomista,

porém ao mesmo tempo Vitoria distingue-se entre os pensadores do início da modernidade, dado que suas preocupações eram mais amplas e transcendiam as fronteiras das relações intra-européias¹⁴. Ao entender o mundo como uma reunião de povos, Vitoria estabelece, no *ius gentium*, um conjunto de princípios universais, no sentido de que devem ser entendidos e aceitos por todos os seres humanos dotados naturalmente de razão, porém ao mesmo tempo ele não defende a dissolução das diferenças e particularidades que conformam a realidade plural das comunidades humanas.

O terceiro ponto de afastamento de Vitoria dos teólogos medievais é a sua ênfase na distinção entre o governo espiritual e secular, que conforma uma característica distintiva entre a teoria política medieval e a moderna. É a partir dessa distinção que emergem as concepções modernas de Estado secular. Os temas que informam o pensamento de Vitoria a respeito do poder político secular, contudo, envolvem questões tais como a estrutura e o poder do governo eclesiástico e a autoridade da Igreja, do Papa e do concílio de bispos. É importante ressaltar que, para Vitoria, havia uma ligação inextrincável entre o poder eclesiástico e o poder secular. Dessa maneira, a teorização a respeito de uma dessas esferas invariavelmente teria implicações sobre a outra. As ideias que Vitoria desenvolveu a respeito das origens naturais da autoridade política secular não foram somente inspiradas pela preocupação do pensador a respeito do que ocorria com os ameríndios sob o jugo colonial espanhol. Suas ideias também foram moldadas pela sua dedicação ao tema das implicações teológicas da teoria da lei natural sobre o caráter e os limites do poder eclesiástico (VAN LIERE, 1997, p. 598-599).

Para entender a origem dos problemas teóricos que ocupavam a atenção de Vitoria, bem como a sua abordagem, é importante discutir brevemente a analogia corporal estabelecida entre a comunidade política secular e a espiritual. Mark Neocleous discute essa analogia em sua análise a respeito da imaginação do Estado através de representações antropomórficas e de associações com determinados aspectos da subjetividade humana. Assim, a imagem de corpo

¹⁴ No capítulo 2 desta dissertação, explorarei os dois aspectos do internacional moderno aos quais Edward Keene (2002) chama a atenção, a saber: o desenvolvimento, na Europa, de um sistema de Estados autônomos e soberanos, em paralelo à formação de um sistema extra-europeu que expressa-se através da expansão colonial e do imperialismo.

político (*corpus politicum*) desenvolveu-se como mecanismo de legitimação do poder estatal, por transmitir a ideia de unidade e coerência estrutural em um todo ordenado e indivisível (NEOCLEOUS, 2003, p. 9). Apesar de, originalmente, a ideia de corpo místico (*corpus mysticum*) referir-se unicamente à hóstia consagrada, a partir do século XIII ela começou a adquirir uma conotação política e passou também a ser entendida como uma forma de referir-se à comunidade eclesial, permitindo assim uma comparação, em termos políticos, entre a Igreja e o Estado (VAN LIERE, 1997, p. 599).

O movimento de corporificação do Estado através do desenvolvimento do conceito de *corpus politicum*, portanto, participou do processo de afirmação do poder secular, abrindo o caminho para separar a autoridade política secular da autoridade da Igreja visível. Para Neocleous, a gênese do Estado dependeu de um processo de reinvenção do corpo sagrado do soberano político, de modo a formar um corpo abstrato:

The evidence suggests that the long process which saw the gradual secularization and depersonalization of sovereign power - the process, in other words, of state formation - involved a shift from the sacred body of the king to the abstract body of the state. (...) The modern concept of state thus inherited the 'body' of the monarchic state and reinvented it in a new form. (NEOCLEOUS, 2003, p. 18)

Enquanto Neocleous coloca a ênfase nos aspectos materiais dessa corporificação e identifica, nesse processo, o início do desenvolvimento do capitalismo e da afirmação de um sistema de propriedade privada, que desempenhou um papel fundamental para a consolidação do Estado como um corpo político, van Liere discute as implicações teológicas e observa que Tomás de Aquino, ao reavivar a doutrina aristotélica acerca da origem natural da sociedade civil, contribuiu para o tratamento tanto da Igreja quanto do Estado em termos orgânicos. Para Tomás de Aquino, a comunidade civil estaria sujeita à lei natural, enquanto a Igreja, por ser o corpo místico de Cristo e, portanto, de natureza sobrenatural, estava sujeita à lei divina¹⁵ (VAN LIERE, 1997, p. 600).

¹⁵ De acordo com Tomás de Aquino, a lei natural é a participação das criaturas racionais na lei eterna (derivada da razão divina) e é através dela que somos capazes de distinguir o que é certo do que é errado. Já a lei divina, acessível mediante a revelação, contém os preceitos que orientam os homens para os fins sobrenaturais (AQUINAS, 1998, p. 611-652). Observo ainda que uma investigação mais cuidadosa da filosofia tomista faz-se necessária para explorar adequadamente a influência do pensamento do Aquinate no desenvolvimento da teoria política moderna. Tal

Após Tomás de Aquino, contudo, essa distinção tornou-se controversa e a afirmação de uma analogia implícita entre as comunidades secular e eclesiástica teve profundas consequências no pensamento político subsequente, por exemplo através dos debates a respeito do conciliarismo.

O conciliarismo baseava-se na analogia entre a Igreja e o governo secular e pode ser entendido como a ideia de que a Igreja constituiria uma comunidade limitada, com a autoridade papal sendo decorrente de sua posição enquanto líder eleito da comunidade cristã. Seria nessa comunidade, portanto, representada pelo concílio geral de bispos, que residiria, em última análise, o poder da Igreja. Apesar do movimento conciliarista ter perdido força nas últimas décadas do século XV, Vitoria estava familiarizado com as suas propostas e, na Escola de Salamanca, observa-se uma postura aparentemente ambígua a respeito das teses conciliaristas. Se o tratamento conciliarista do poder político secular aproximava-se das posições neotomistas, por outro lado as implicações teológicas do conciliarismo abriam possibilidades indesejáveis, principalmente em meio ao clima da Reforma Protestante (VAN LIERE, 1997, p. 600-601). Através da interpretação de que a Igreja seria uma comunidade de indivíduos iguais, abria-se o caminho para as teses luteranas a respeito do sacerdócio de todos os cristãos. Levada ao extremo, tal analogia poderia resultar na negação do próprio poder sacramental, o que constituiria uma heresia. Consciente desse perigo, em sua *relectio*¹⁶ sobre o poder eclesiástico, (*De Potestate Ecclesiastica*), de 1533, Vitoria estabelece a tese de que nem todos os cristãos são iguais e de há diversos graus no poder eclesiástico:

Contra todos los herejes establezco la siguiente tesis: *No todos los cristianos son sacerdotes a la manera de los que están ordenados por la Iglesia*, esto es: que tengan potestad para consagrar la Eucaristía y absolver de los pecados. O digámoslo mejor con otras palabras: *Ni todos los cristianos son sacerdotes ni*

abordagem, contudo, fugiria ao escopo desta dissertação e, portanto, será reservada para trabalhos futuros.

¹⁶ Uma *relectio* (nova leitura) era uma dissertação destinada a aprofundar o conteúdo de um curso. Em geral, era proferida ao término do ano universitário. A chegada de Vitoria à Universidade de Salamanca resultou em duas inovações. A primeira foi a substituição dos comentários às sentenças de Pedro Lombardo (c. 1095-1160) por comentários à *Summa Teologica* de Tomás de Aquino. A segunda inovação foi que os alunos iniciaram a prática de tomarem notas, evidenciando assim o interesse de preservar o conteúdo das lições (ARAÚJO, 1948, p. 33-34).

todos son iguales, sino que hay gradación en la Iglesia y diversos grados en la potestad eclesiástica. (VITORIA, 1934, p. 131)

Após colocar a sua tese, Vitoria contesta explicitamente as posições de Martinho Lutero (1483-1546):

Pregunto ahora a las almas piadosas y creyentes que me escuchan: Si en la Iglesia todos son iguales, ¿cómo puso Dios en el cuerpo de ella, al decir de San Pablo, diferentes miembros: manos, pies, ojos y oídos? Para Lutero todos somos ojos: ¿dónde están, pues, los pies?

(...)

A la verdad, si creemos a Lutero, los pies podrán decir a la cabeza: no te necesitamos; ya que él enseña que los pies, esto es, la plebe, no necesitan de la cabeza, esto es, de los sacerdotes, puesto que todos son sacerdotes.

(...)

¿Qué clase de ciudad seria la Iglesia, sin magistrados, sin directores y sin ningún orden entre los ciudadanos, sino en completa igualdad, o mejor dicho, en verdadera confusión, como una turba que obra por su voluntad y por su capricho? Para que haya una ciudad no basta, como dice el orador, que se junte en un lugar una multitud de hombres. (VITORIA, 1934, p. 132-133)

Para Vitoria, estava suficientemente claro que a lei natural não seria adequada e nem suficiente para reger o poder eclesiástico, pertencente à esfera do sobrenatural. Contudo, as argumentações conciliaristas para sustentar o poder do concílio partiam do pressuposto de que a Igreja seria uma comunidade de indivíduos iguais, tal como a comunidade civil. Assim, a Igreja estaria também sujeita à lei natural. Como Lutero também baseava-se nesse pressuposto, Vitoria identificou, no conciliarismo, um primeiro passo na direção do abismo protestante (VAN LIERE, 1997, p. 610). Ao mesmo tempo, o pensador espanhol baseou seu tratamento do poder político civil na doutrina aristotélico-tomista da sociedade política como parte da ordem natural do mundo, dotada do propósito de garantir e preservar o bem-estar de toda a comunidade. A autoridade papal sobre os assuntos da política secular seria seriamente limitada e as comunidades seculares civis, independente da confissão religiosa, constituiriam entidades legítimas, dotadas do direito de se governarem (VAN LIERE, 1997, p. 611). As investigações de Vitoria partiam, portanto, de suas preocupações no que diz respeito à origem da autoridade e do poder político secular e eclesiástico, em face à herança do debate conciliarista e no contexto da Reforma Protestante. É a partir dessas preocupações que Vitoria colocou-se diante do problema do caráter político das comunidades indígenas americanas e teorizou sobre a guerra justa.

Assim, não há ambiguidade da parte de Vitoria e da Escola de Salamanca a respeito do conciliarismo. Se Vitoria concedia, às posições conciliaristas, uma origem natural para a autoridade civil, por outro lado ele também defendia a tese de que o poder civil e o poder eclesiástico eram incomensuráveis, por terem origens distintas. Vitoria posicionava-se, na realidade, como um crítico resolutivo do conciliarismo e reproduzia a distinção tomista original entre a comunidade civil e a Igreja, com a primeira sujeita à lei natural e a segunda à lei divina. É possível afirmar, portanto, que as raízes do pensamento de Vitoria encontram-se não somente nas doutrinas do Doutor Angélico, mas também nas controvérsias medievais a respeito do conciliarismo, que ele transporta para o século XVI.

Diante dos três aspectos discutidos, isto é, o engajamento moral de Vitoria em questões concretas de sua época, o seu entendimento do mundo como uma comunidade política e a sua distinção entre o governo secular e espiritual, é possível situá-lo como um dos primeiros pensadores políticos da modernidade. Sua herança medieval, contudo, não deve ser desconsiderada, dado que, ao mesmo tempo em que ele abre perspectivas para diversas questões de teoria política que serão tratadas na era moderna, também posiciona-se diante de tais perspectivas a partir de uma base teológica solidamente enraizada na tradição escolástica. O conceito de lei natural, mais especificamente a interpretação tomista desse conceito, é a pedra fundamental do pensamento de Vitoria e de todo o movimento teórico conhecido como Escola de Salamanca.

O impacto dos Descobrimentos, no início da modernidade, conduz facilmente à interpretação de que a questão indígena e a legitimidade da expansão colonial foram os principais temas que motivaram o pensamento de Vitoria. Contudo, a partir do exposto, pode-se concluir que as propostas teóricas de Vitoria acerca da guerra justa contra os ameríndios e mesmo a sua visão universalista sobre as relações internacionais emergem como corolários de preocupações intelectuais mais fundamentais. Os principais questionamentos teóricos de Vitoria giram em torno da origem e a fundamentação da autoridade política, a distinção entre o poder secular e o poder eclesiástico e a situação do pensamento político diante do problema medieval do tempo e da mudança. Um tratamento adequado desses temas, contudo, foge aos propósitos desta dissertação e será realizado em trabalhos subsequentes. É importante notar, neste momento, que, a partir de Vitoria, pode-se explorar a relação entre lei, moralidade e teoria política,

elementos centrais no desenvolvimento de abordagens normativas na disciplina de Relações Internacionais.

O caráter normativo do *ius gentium* encerraria o potencial de orientar as ações racionais humanas na direção da ordem e da harmonia em um mundo agora caracterizado pela mudança e pela pluralidade. Contudo, Vitoria estava ciente de que, na falta de algum elemento coercitivo associado ao *ius gentium*, o resultado poderia ser a desordem e a irracionalidade. Assim, o *ius belli* foi idealizado para garantir, através de uma teoria apropriada da guerra justa, o estabelecimento e a manutenção da ordem idealizada (FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, 1977, p. 62). Dessa maneira, o tema da guerra, enquanto condição humana inevitável, veio a ocupar grande parte das preocupações teóricas de Vitoria. Também neste tema o legado tomista foi essencial para os argumentos de Vitoria, dado que Tomás de Aquino minimizava o papel da irremediável queda do homem no pecado, através do que justificava-se, no medievo, a difusão da fé mediante a guerra (ORTEGA, 1999, p. 101).

Através de sua exploração do tema do *ius gentium*, portanto, Vitoria desenvolveu seus trabalhos que permitem situar o seu pensamento político no campo da lei e da moralidade. Há que deixar claro, entretanto, que o poder civil, para Vitoria, decorre da lei natural, porém não se encontra fundado nela. Afinal de contas, os seres humanos existiam antes do surgimento das sociedades civis e sua existência não contrariava a lei natural. A partir do momento em que os homens começaram a estabelecer a vida em comunidade, manifestavam seu desejo de participar de sociedades organizadas politicamente, porém não contrariavam a lei natural. Assim, “*states are not created by natural law or under its compulsion but by the volitive act of man acting under the constraints of necessity, and nature can thus be said in this instante to remain neutral*” (FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, 1977, p. 67).

Conforme discutido anteriormente, considerações de natureza moral diante dos acontecimentos no Novo Mundo inspiraram, em grande medida, o pensamento de Vitoria. Entretanto, além de Vitoria, outros personagens da época assumiram posições contrárias ao que consideravam como injustiças e abusos durante o processo de conquista e expansão colonial. A própria rainha Isabel de Castela, por exemplo, manifestou-se contrária a tais injustiças (DAVIS, 1997, p. 475). A persistência dos abusos levou a Coroa espanhola a promulgar, em 1512-

1513, as Leis de Burgos, que pretendiam garantir, entre outras coisas, o direito dos indígenas a um tratamento humano e uma certa proteção às mulheres e crianças (HANKE, 1965, p. 24-25). As críticas elaboradas por Vitoria às práticas da conquista, contudo, possuíam forte embasamento filosófico e teológico. Dando continuidade ao pensamento católico a respeito da guerra justa, iniciado por Agostinho e continuado por Tomás de Aquino, durante o período medieval, Vitoria elaborou suas posições a respeito das condições e circunstâncias que tornariam justa a guerra contra os ameríndios (DAVIS, 1997, p. 475-476). Condenando os excessos dos conquistadores, o tratamento teórico de Vitoria rejeita diversos títulos que eram utilizados para justificar as ações bélicas da conquista e, em seu lugar, ele propõe outros títulos, baseados nas suas concepções acerca da lei natural e do *ius gentium*.

Para Vitoria, os indígenas da América eram seres humanos racionais iguais, em essência, aos europeus. Dessa maneira, não poderiam ser tratados como escravos ou ser desprovidos de suas propriedades, salvo em circunstâncias muito particulares, tais como a vitória em uma guerra justa (ORTEGA, 1999, p. 103-104). Em sua *relectio De Indiis Recenter Inventis* (Sobre os Índios Recém Descobertos), de 1538, Vitoria defende que os ameríndios não poderiam ser despojados de suas posses, por não serem criaturas irracionais:

Se prueba: porque en realidad de verdad no son amentes, sino que a su modo tienen el uso de la razón. Y es manifiesto. Porque tienen establecidas sus cosas con cierto orden, puesto que tienen ciudades, que requieren orden, y tienen determinados matrimonios, magistrados, señores, leyes, artesanos, mercados, todo lo cual requiere uso de razón. Además, tienen también una especie de religión, y no yerran tampoco en las cosas que para los demás son evidentes, lo que es un indicio de uso de razón. Además, ni Dios ni la naturaleza faltan a la mayor parte de la especie en las cosas necesarias; pero lo principal del hombre es la razón, y, por otra parte, inútil es la potencia que no se reduce al acto. Además, que estarían tantos miles de años, sin culpa suya, fuera del estado de salvación, puesto que nacen en pecado y no han tenido bautismo, ni tendrían uso de razón para indagar lo necesario para la salvación. Por lo que creo que el que nos parezcan tan idiotas y romos, proviene en su mayor parte de la mala y bárbara educación, pues tampoco entre nosotros escasean rústicos poco desemejantes de los animales.

Queda, pues, firme de todo lo dicho, que los bárbaros eran, sin duda alguna, verdaderos dueños pública y privadamente, como los cristianos, y que tampoco por este título pudieron ser despojados de sus posesiones, como si no fueran verdaderos dueños, los príncipes y las personas particulares. Y grave cosa sería negar a ellos, que nunca nos hicieron la más leve injuria, lo que no negamos a los sarracenos y judíos, perpetuos enemigos de la religión cristiana, a quienes

concedemos el tener verdadero dominio de sus cosas, si, por otra parte, no han ocupado tierras de cristianos. (VITORIA, 1934, p. 309-310)

A seguir, Vitoria expõe e contesta os títulos que pretendiam justificar a ocupação espanhola do Novo Mundo e a submissão dos ameríndios: (i) o imperador seria proprietário da totalidade do mundo; (ii) a autoridade do Papa para garantir a permissão para a conquista; (iii) a descoberta da América; (iv) a falta de vontade dos indígenas de aceitarem a fé cristã; (v) a natureza pecaminosa dos indígenas; (vi) a liberdade de escolha, em face à participação do medo e da ignorância; (vii) a ideia de um legado especial de Deus. É importante destacar que, através dessa contestação, Vitoria opunha-se frontalmente ao imperialismo e criticava duramente a autoridade reivindicada pelo Papa para conceder os territórios do Novo Mundo aos espanhóis ou a outras nações européias através de bulas ou doações. No que diz respeito ao quarto título, Vitoria posiciona-se a favor da liberdade dos indígenas de optarem pela fé cristã. Dessa maneira, suas contestações afirmavam com veemência a sua oposição com respeito à conversão forçada dos ameríndios através de guerras, ameaças ou torturas (ORTEGA, 1999, p. 105-106).

No lugar dos títulos contestados, Vitoria propôs outras justificativas para a tutela espanhola dos ameríndios: (i) o direito natural de comunicação, que garante a todos os homens o direito de viajar e de estabelecer relações comerciais; (ii) a resistência dos indígenas à pregação do Evangelho; (iii) a proteção dos indígenas convertidos contra seus governantes infiéis; (iv) a autoridade do Papa de garantir aos indígenas um governante cristão caso fossem, em sua maioria, convertidos; (v) a libertação dos costumes tiranos, que ameaçavam vítimas inocentes¹⁷; (vi) a eleição, pela maioria, do monarca espanhol em uma comunidade indígena; (vii) o estabelecimento de uma aliança entre os espanhóis e uma nação indígena contra alguma outra nação (ORTEGA, 1999, p. 104).

Dotados do direito de viajar para os territórios recém-descobertos, os espanhóis poderiam defender-se e ocupar territórios, desde que fosse no interesse de sua própria segurança. O segundo título, baseado no primeiro, permitia empreender ações de guerra para proporcionar segurança às missões religiosas.

¹⁷ É importante observar que o quinto título mostra-se presente nos tempos atuais, nos debates acerca da legitimidade da realização de intervenções humanitárias (ORTEGA, 1999, p. 104).

Caso os indígenas se opusessem à pregação do Evangelho, portanto, a guerra estaria justificada. A falta de conversão, contudo, não constituía razão legítima para a guerra. O terceiro título garantia aos espanhóis o direito de combater os governantes infiéis dos povos indígenas caso eles tentassem levar os índios convertidos de volta à idolatria. De acordo com o quarto título, caso grande parte dos indígenas abraçasse a fé cristã, o Papa poderia depor seus governantes infiéis e colocar, em seu lugar, um governante cristão. O quinto título visa proteger os inocentes das práticas e costumes tirânicas. O sexto título garantia aos ameríndios a capacidade de aceitar o monarca espanhol, caso assim o desejassem. Finalmente, o último título garantia a proteção de amigos e aliados no caso de conflitos com outros povos (DOYLE, 1997, p. 252).

Vitoria associa o primeiro título à sociedade e comunidade natural e conclui que *"los españoles tienen derecho de recorrer aquellas provincias y de permanecer allí, sin que puedan prohibírsele los bárbaros, pero sin daño alguno de ellos"* (VITORIA, 1934, p. 357). A demonstração desse título, para Vitoria, decorre do *ius gentium*, a lei das nações, *"que o es derecho natural o del derecho natural se deriva"* (VITORIA, 1934, p. 358). Caso os ameríndios proibissem a presença dos espanhóis em suas regiões, isso constituiria uma violação do direito estabelecido, pela razão natural, para todos os povos. Por uma argumentação análoga, Vitoria defende o direito natural dos espanhóis de comerciarem com os ameríndios e de praticarem atividades tais como a extração de metais preciosos. A justificativa, mais uma vez, baseia-se na força que a lei das nações possui para dar direitos e estabelecer obrigações:

(...) porque las cosas que no son de ninguno, por derecho de gentes son del que las ocupa (*Inst. De Rerum Divisione*, § *Ferae bestiae*); luego si el oro que se halla en el campo o las perlas en el mar o cualquier otra cosa en los ríos, no es propiedad de nadie, por derecho de gentes será del ocupante, como los peces del mar. Y ciertamente hay muchas cosas que proceden del derecho de gentes, el cual por derivarse suficientemente del derecho natural, tiene manifiesta fuerza para dar derecho y obligar. Y dado que no siempre se derive del derecho natural, parece que basta que sea el consentimiento de la mayor parte del mundo, sobre todo si es en favor del bien común de todos. (VITORIA, 1934, p. 362-363)

Assim, caso os ameríndios negassem aos espanhóis os direitos decorrentes do *ius gentium*, isso caracterizaria uma atitude injuriosa e o recurso à guerra poderia ser justificado: *"(...) pero los bárbaros, negando el derecho de gentes a*

los españoles, les hacen injuria; luego si es necesaria la guerra para adquirir su derecho, pueden lícitamente hacerla" (VITORIA, 1934, p. 365). Contudo, os espanhóis deveriam, em primeiro lugar, buscar o consentimento dos indígenas através da razão e do diálogo. Caso os ameríndios recorressem à violência, os espanhóis poderiam empreender uma guerra defensiva.

Outra razão para a guerra justa seria uma oposição, da parte dos ameríndios, à pregação do Evangelho. O mesmo *ius gentium* que garantia aos espanhóis o direito de viajar às regiões dos ameríndios e de praticar o comércio também garantia o direito de propagar a religião cristã. Para Vitoria, a salvação cristã constituía um valor absoluto. Através da pregação, os espanhóis poderiam exercer o direito natural de correção fraternal:

(...) y pues como ellos no sólo están en pecado, sino también fuera del estado de salvación, compete a los cristianos corregirlos y dirigirlos, y aun más, parece que hasta están obligados a ello. (VITORIA, 1934, p. 368-369)

Dessa maneira, Vitoria expressa a vocação apostólica do Cristianismo, isto é, o dever de todo cristão de levar o Evangelho àqueles que o ignoram. Os indígenas, contudo, poderiam rejeitar a fé cristã, dado que a pregação, por si só, não obrigava à conversão: "*(...) si solamente de ese modo se propone la fe a los bárbaros y no la abrazan, no es razón suficiente para que los españoles puedan hacerles la guerra, ni obrar contra ellos, por derecho de guerra*" (VITORIA, 1934, p. 342). Haveria injúria e, portanto, causa de guerra justa, caso os nativos recusassem a pregação pacífica dos missionários:

Si los bárbaros, ya sean sus jefes, ya el pueblo mismo, impidieran a los españoles anunciar libremente al Evangelio, pueden éstos, dando antes razón de ello a fin de evitar el escándalo, predicarles aun contra su voluntad, y entregarse a la conversión de aquella gente, y, si fuere necesario, aceptar la guerra o declararla, hasta que den oportunidad y seguridad para predicar el Evangelio. Y lo mismo se ha de decir, si permitiendo la predicación, impiden las conversiones, matando o castigando de cualquier otra manera a los ya convertidos a Cristo, o de otros modos atemorizando a los demás con amenazas. (VITORIA, 1934, p. 370-371)

Apesar dos ameríndios desconhecerem a lei divina, por não serem cristãos, a lei natural os obrigava a não incorrer em ações odiosas. Enquanto algumas contravenções da lei natural, tais como a fornicação e a usura, recaíam sobre a própria responsabilidade dos perpetradores, em determinadas situações a

intervenção externa faria-se necessária, como no caso da sodomia e canibalismo (ORTEGA, 1999, p. 106). Assim, a mera violação da lei natural não tornava os indígenas diferentes dos europeus, na mesma medida em que incorrer em usura ou fornicação não transformaria um europeu em indígena. A ameaça iminente da destruição de vidas inocentes, contudo, caracterizaria uma situação suficientemente grave para garantir uma intervenção. Nesse caso, se as consequências da não intervenção fossem mais graves do que o mal contido na intervenção, justificaria-se a guerra. Seria importante, ainda, haver uma esperança razoável de estabelecer, mediante a intervenção, uma situação mais justa para a comunidade em questão. A suposta incompetência, ou mesmo violações da lei natural, não bastariam para justificar a tutela dos indígenas pelos espanhóis. Seria necessário, portanto, que houvesse uma instituição¹⁸ ativamente dedicada ao assassinato de inocentes (DAVIS, 1997, p. 489-490).

Em sua *relectio* de 1539 a respeito dos ameríndios, *De Indis, Sive de Iure Belli Hispanorum in Barbaros* (Sobre os Índios ou Sobre o Direito de Guerra dos Espanhóis Sobre os Bárbaros), Vitoria antecipa o que posteriormente viria a ser o *ius in bello*, isto é, o direito na guerra, porém concentra sua atenção no *ius ad bellum*, o direito de empreender a guerra. Trata-se, portanto, de um dos documentos fundacionais da moderna teoria da guerra justa. Para Vitoria, o direito da guerra poderia justificar a posse e ocupação das terras dos ameríndios. Assim, diante das peculiaridades de seu contexto histórico e intelectual, apresentadas e discutidas ao longo deste capítulo, Vitoria desenvolveu quatro questões a respeito da guerra justa:

La primera, *si es lícito a los cristianos hacer la guerra*. La segunda, *en quién reside la autoridad de declararla y hacerla*. La tercera, *cuáles pueden y deben ser las causas de una guerra justa*. Y la cuarta, *qué cosas pueden hacerse contra los enemigos en una guerra semejante*. (VITORIA, 1934, p. 388)

Vitoria responde a primeira questão afirmativamente e rejeita a ideia de que o pacifismo pudesse ser uma consequência da fé cristã. Uma interpretação literal da Escritura poderia levar à conclusão de que a guerra é proibida para os

¹⁸ Na seção seguinte, explorarei como a guerra justa pode ser, também, entendida como uma instituição.

cristãos. Vitoria cita três passagens do Novo Testamento que sustentam tal interpretação:

Porque parece que les está prohibido defenderse, según aquello de: *No os defendáis, carísimos, sino dad lugar a la ira* (Rom. 12). Y según lo que dice el Señor en el Evangelio: *Si alguno te hiriere en la mejilla derecha, preséntale también la izquierda. Yo os mando no resistir al mal* (Mat. 5). Y en Mat. 26: *Todo el que tomare la espada, por la espada perecerá*. (VITORIA, 1934, p. 388)

Para contornar o obstáculo representado pela interpretação literal do Novo Testamento, Vitoria recorre à tradição da Igreja¹⁹. Assim, além de afirmar que é lícito, para os cristãos, empreender ações de guerra, Vitoria também ataca as posições luteranas. Para Lutero, que interpretava os textos sagrados de maneira literal, se a cristandade fosse invadida pelos turcos, isso seria uma expressão da vontade de Deus. Logo, não seria lícito impor resistência (VITORIA, 1934, p. 389). Vitoria, contudo, afirma que a guerra defensiva é lícita, por ser lícito repelir a força com a força. Além disso, a guerra ofensiva também é lícita, tanto para pedir satisfações a respeito de alguma injúria recebida, quanto para conter os inimigos através da ameaça do castigo (VITORIA, 1934, p. 890-891). Finalmente, Vitoria argumenta que a guerra tem por fim estabelecer a paz e a segurança da república. Dessa maneira, o recurso à guerra pode ser necessário para garantir o bem para toda a comunidade:

Se prueba además, en sexto lugar, porque el fin de la guerra es la paz y la seguridad de la república (como dice San Agustín en el libro *De verbis Domini* y en la epístola *Ad Bonifacium*), y no podría haber esta seguridad si, con el temor de la guerra, no se tuviese a raya al enemigo. Porque sería completamente inicua la condición de la guerra si, invadiendo los enemigos injustamente la república, solamente fuese lícito rechazarlos para que no pasasen adelante.

Se prueba también, por el fin y por el bien de todo el orbe. Porque de ninguna manera podría permanecer en un estado feliz, es más, llegaríamos al peor estado

¹⁹ De acordo com a teologia católica, a Escritura e a Tradição derivam de uma mesma fonte divina: “A sagrada Tradição, portanto, e a Sagrada Escritura estão intimamente unidas e compenetradas entre si. Com efeito, derivando ambas da mesma fonte divina, fazem como que uma coisa só e tendem ao mesmo fim. A Sagrada Escritura é a palavra de Deus enquanto foi escrita por inspiração do Espírito Santo; a sagrada Tradição, por sua vez, transmite integralmente aos sucessores dos Apóstolos a palavra de Deus confiada por Cristo Senhor e pelo Espírito Santo aos Apóstolos, para que eles, com a luz do Espírito de verdade, a conservem, a exponham e a difundam fielmente na sua pregação; donde resulta assim que a Igreja não tira só da Sagrada Escritura a sua certeza a respeito de todas as coisas reveladas. Por isso, ambas devem ser recebidas e veneradas com igual espírito de piedade e reverência” (DEI VERBUM, n. 9).

de cosas, si los tiranos, los ladrones y los raptos pudiesen impunemente hacer injurias y oprimir a los buenos e inocentes y no fuese lícito a estos últimos repeler sus agresiones y escarmentarlos. (VITORIA, 1934, p. 391-392)

Com relação à segunda questão, sobre quem possui a autoridade para declarar a guerra, Vitoria defende o ponto de vista de que qualquer indivíduo possui o direito de defender-se: *“Cualquiera, aunque sea un simple particular, puede tomar a su cargo y hacer la guerra defensiva”* (VITORIA, 1934, p. 392). Além do mais, qualquer comunidade política ou república teria a autoridade para declarar a guerra e proteger os interesses de seus membros: *“(…) la república tiene autoridad, no sólo para defenderse, sino también para vengar a sí y a los suyos, y para exigir reparación de las injurias”* (VITORIA, 1934, p. 394-395). Como o poder de um príncipe legítimo vem pela eleição da república, é nele que reside toda a autoridade. Assim, é o príncipe que possui a autoridade de poder para empreender a guerra. Uma república, contudo, deve ser uma comunidade perfeita, isto é, não pode ser parte de outra república e deve possuir suas próprias leis (VITORIA, 1934, p. 395-396).

Com respeito à terceira questão, Vitoria identifica somente uma causa para uma guerra ser justa: o recebimento de uma injúria. Assim, as guerras por diferenças religiosas, para conquistar territórios, ou para a glória e proveito particular do príncipe não são consideradas justas (VITORIA, 1934, p. 398-400). Entretanto, não é qualquer injúria que torna uma guerra justa. Vitoria defende a necessidade de haver uma proporcionalidade entre a injúria e o castigo:

Se prueba, porque ni aun a los propios súbditos es lícito imponer castigos graves, tales como la muerte, el destierro o la confiscación de bienes, por una culpa cualquiera. Y como todas las cosas que en la guerra se hacen son graves y atroces, pues son matanzas, incendios y devastaciones, no es lícito castigar con la guerra por injurias leves a sus autores, porque la calidad de la pena debe ser proporcional a la gravedad del delito (Deut. 25). (VITORIA, 1934, p. 400-401)

Finalmente, diante da quarta questão, Vitoria defende que, em uma guerra justa, é permitido fazer o que for necessário para o bem público e para garantir a paz e a segurança diante dos inimigos. É lícito, portanto, recuperar os bens perdidos e cobrar reparações do inimigo. Como o propósito da guerra é alcançar a paz e a segurança, quem empreende uma guerra justa pode fazer tudo o que for necessário para atingir esses objetivos (VITORIA, 1934, p. 401-402).

Observo, portanto, que tanto em sua contestação dos títulos que pretensamente justificariam a tutela espanhola dos indígenas, quanto nas suas justificativas para essa tutela e em sua discussão a respeito das condições e características para uma guerra justa, Vitoria baseia-se essencialmente em sua concepção de *ius gentium* e na interpretação tomista da lei natural como regra e medida que estabelece os padrões para a razão prática e as ações dela decorrentes (DAVIS, 1997, p. 482). Na seção seguinte, discutirei como tais elementos participam do processo de desenho institucional da guerra justa, na Espanha do século XVI, como instituição destinada a legitimar as práticas da conquista e da expansão colonial, diante do propósito moral civilizatório do Estado espanhol.

2.4

A instituição da guerra justa e o propósito moral do Estado espanhol

Christian Reus-Smit observa que “*we have few insights into the sources of institutional innovation and the limits of institutional adaptation in particular historical contexts*” (REUS-SMIT, 1997, p. 557). Diante da constatação dessa lacuna na disciplina, nesta seção desejo investigar o processo de desenho institucional no contexto histórico, político e cultural apresentado nas seções anteriores deste capítulo. Em que medida, contudo, a guerra justa pode ser interpretada como uma instituição internacional, ao invés de um corpo de teorias ou doutrinas destinadas a orientar as condutas em situações de guerra e regular o uso da força nas relações internacionais? Reus-Smit refere-se explicitamente à existência de uma relação mutuamente constitutiva entre instituições e práticas institucionais, que podem ocorrer em determinados domínios ou aspectos específicos das relações entre os Estados (REUS-SMIT, 1997, p. 557-558). Tomo como ponto de partida o pressuposto de que instituições constituem e legitimam práticas e que estas, por sua vez, participam da constituição das instituições internacionais. A partir desse pressuposto, afirmo que, no contexto dos Descobrimentos, a guerra justa passou por um processo de desenho institucional, com o objetivo de legitimar as práticas da conquista e a expansão colonial européia. Tal legitimação, por sua vez, decorria das necessidades morais e legais impostas pelas contingências históricas e políticas do momento em questão.

Baseio o meu entendimento da guerra justa como instituição de acordo com a proposta de Jack Donnelly, que relaciona as instituições internacionais a determinados tipos de funções políticas, citando como exemplo a associação da guerra justa à função de regulação do uso da força nas relações internacionais (DONNELLY *apud* BUZAN, 2004, p. 186-187). Em um artigo posterior, Donnelly sugere que o tratamento teórico de Reus-Smit é atraente por fundir normas e instituições, caracterizando-as como fundamentalmente relacionadas. A proposta de Reus-Smit, de basear a estrutura constitucional de uma sociedade internacional a partir do que chama de propósito moral do Estado, corretamente enfatiza, para Donnelly, as concepções internas de legitimidade política que moldam o caráter da sociedade internacional. Contudo, Donnelly também observa que:

(...) his hierarchical derivation of fundamental international institutions from constitutional structure denies any autonomy to the international domain. In Reus-Smit's account, international society has distinctive institutions but no distinctive or autonomous values. The values that define the constitutional structure are entirely internal to the units, or at best analogous applications of internal political principles to the international domain. (DONNELLY, 2002, p. 12-13).

Tal observação é relevante, dado que, na situação discutida nesta dissertação, as circunstâncias políticas e históricas colocavam o Estado espanhol diante do problema do papel a ser desempenhado pelas comunidades políticas individuais e autônomas. Essas comunidades não eram tidas como entidades isoladas convivendo em um ambiente anárquico, porém como membros responsáveis de uma comunidade internacional de Estados soberanos (FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, 1977, p. 1). Dessa maneira, discuto o desenho institucional da guerra justa, na Espanha do século XVI, partindo do entendimento de Donnelly de que, na sociedade internacional moderna, a função de regulação do uso da força realiza-se através das instituições da guerra e da guerra justa (DONNELLY, 2002, p. 22). Minha abordagem baseia-se também em Reus-Smit²⁰, que explica o desenvolvimento das instituições fundamentais a partir de

²⁰ As propostas teóricas de Reus-Smit serão retomadas e discutidas detalhadamente no terceiro capítulo desta dissertação, quando apresentarei a minha interpretação da guerra justa como uma instituição constitutiva do internacional moderno. Neste momento, utilizo Reus-Smit apenas na medida em que as suas colocações acerca da relação entre o desenho institucional e o propósito

sua proposta de três elementos que configuram um complexo normativo: uma crença hegemônica a respeito do propósito moral do Estado, um princípio organizador de soberania e uma norma sistemática de justiça procedimental (DONNELLY, 2002, p. 10; REUS-SMIT, 1999, p. 6).

Reus-Smit discute quais são os fundamentos éticos das instituições internacionais fundamentais, que ele considera como sendo os elementos estruturais genéricos das sociedades internacionais, na medida em que proporcionam as orientações básicas para as interações cooperativas entre os Estados. Assim, a partir da identificação de uma lacuna disciplinar no que diz respeito à explicação de por que diferentes sociedades de Estados soberanos criam instituições fundamentais distintas, Reus-Smit estabelece uma correspondência entre as práticas institucionais e as crenças intersubjetivas acerca da legitimidade das ações estatais, formulando assim uma teoria construtivista a respeito do desenho institucional e da construção de instituições fundamentais (REUS-SMIT, 1999, p. 4-5). Em termos gerais, Reus-Smit trata as instituições como conjuntos estáveis de normas, regras e princípios que servem a duas funções no que diz respeito às relações sociais: constituem atores como agentes sociais e regulam comportamentos na vida internacional. As instituições fundamentais, por sua vez, são as regras elementares das práticas que os Estados formulam para resolver os problemas de coordenação e colaboração associados à coexistência sob anarquia (REUS-SMIT, 1999, p. 12-14).

Os três componentes normativos que conformam os complexos ideológicos a que Reus-Smit se refere como estruturas constitucionais situam o tema do desenho institucional dentro de uma perspectiva normativa. Dentre esses componentes, é a norma de justiça procedimental que molda tanto o desenho quanto a ação institucional, pois é o que define a racionalidade das instituições e orienta os Estados a adotarem determinadas práticas (REUS-SMIT, 1999, p. 6). Diante da importância dos princípios de justiça procedimental no arcabouço normativo de Reus-Smit, há que identificar, primeiramente, como tais princípios relacionam-se com as teses de Vitoria a respeito da guerra justa. Para Vitoria, conforme o discutido neste capítulo, a lei natural e os princípios do *ius gentium*

moral dos Estados permite caracterizar a guerra justa como uma instituição desenhada na Espanha do século XVI.

relacionam o conhecimento prático e a prudência. Dessa maneira, constituem os elementos que orientam as ações racionais humanas de acordo com as concepções aristotélico-tomistas que descrevem os homens como sendo naturalmente guiados para a vida em sociedade.

Em sua primeira *relectio* a respeito dos ameríndios, Vitoria afirma que o *ius gentium* tem a sua origem na razão natural: "*se llama derecho de gentes lo que la razón natural estableció entre todas las gentes*" (VITORIA, 1934, p. 358). É a partir desse entendimento que Vitoria caracteriza as injúrias dos indígenas contra os espanhóis como sendo as violações do *ius gentium*, conforme o exposto na seção anterior. Assim, impedir as viagens dos espanhóis aos territórios dos ameríndios, colocar obstáculos ao comércio, impedir a extração de metais preciosos e opor-se à pregação pacífica do Evangelho seriam práticas que tornariam justa a guerra contra os nativos americanos. Da mesma maneira, violações da lei natural que colocassem em risco a vida de inocentes, como por exemplo a realização de sacrifícios humanos, também seriam situações que poderiam legitimar intervenções bélicas. Em termos mais gerais, caso os ameríndios violassem o *ius gentium* ou a lei natural, isso orientaria os espanhóis a ponderarem, racionalmente, a respeito da necessidade de intervir para estabelecer uma situação mais justa na vida em sociedade.

É também a partir da lei natural e do *ius gentium* que Vitoria desenvolve, em sua segunda *relectio* sobre os ameríndios, suas teses a respeito do *ius in bello* (direito na guerra) e *ius ad bellum* (direito de fazer a guerra). Ao discutir se os cristãos podem, legitimamente, fazer a guerra, Vitoria recorre a Tomás de Aquino e a exemplos das Escrituras para mostrar que a guerra é lícita de acordo com a lei natural:

La guerra fué lícita en la ley natural, como consta en Abraham, que peleó contra cuatro reyes (Gén. 14). Asimismo en la ley escrita, en la cual tenemos el ejemplo de David y de los Macabeos. Por otra parte, la ley evangélica no prohíbe nada que sea lícito por ley natural, como elegantemente enseña Santo Tomás en la Prima Secundae, q. 107, art. último; por lo cual es llamada ley de libertad (Santiago 1a y 2a). Luego, lo que era lícito en las leyes natural y escrita, no deja de serlo en la ley evangélica. (VITORIA, 1934, p. 390)

Assim, tanto as razões para empreender a guerra contra os ameríndios, quanto a própria licitude das práticas de guerra, têm base, de acordo com Vitoria,

nos ditames da lei natural e do *ius gentium*. É a partir desses elementos que decorrem os princípios de justiça procedimental que orientam os espanhóis (e o Estado espanhol) a, racionalmente, realizarem determinadas práticas em suas relações com os ameríndios. Dessa maneira, a lei natural e o *ius gentium* participam do desenho institucional da guerra justa, pois definem a racionalidade das ações institucionais e estabelecem quais são as práticas e os procedimentos legítimos ou ilegítimos no processo de conquista e colonização dos territórios americanos pelos espanhóis.

Conforme discutido na seção anterior, Vitoria e os pensadores da Escola de Salamanca tinham a preocupação de lidar com as questões que o tempo e a mudança colocavam para o pensamento político da sua época. Vitoria alimentava, ainda, a pretensão de acomodar a afirmação e difusão dos princípios morais universais da Cristandade com a necessidade de garantir a convivência harmoniosa e uma vida longa e próspera em uma realidade plural de comunidades políticas de diversas confissões religiosas. A sua idealização do *ius gentium* exigia, contudo, algum mecanismo de coerção para evitar o prevalecimento da desordem e da irracionalidade. Assim, Vitoria desenvolveu seus argumentos a respeito do direito da guerra a partir do propósito de garantir o estabelecimento e a manutenção de uma ordem idealizada. Nas suas teorizações a respeito da guerra justa, contudo, Vitoria condicionou o direito de um soberano de fazer a guerra à sua situação de governante de uma comunidade política perfeita, relacionando assim o *ius ad bellum*, no início da modernidade, a um princípio organizador de soberania.

Conforme o apresentado na seção anterior, em sua segunda *relectio* a respeito dos ameríndios e do direito da guerra, Vitoria discute quem detém a autoridade para declarar a guerra. Além do direito natural de defender-se, que qualquer indivíduo possui, comunidades políticas ou repúblicas também podem declarar guerras, desde que seja com o propósito de proteger os interesses de seus membros. Vitoria situa, ainda, toda a autoridade política dessas comunidades na figura do príncipe. A dificuldade que ele enfrenta, contudo, é determinar o que é uma república e quem é, legitimamente, o príncipe. Para Vitoria, repúblicas são as comunidades políticas perfeitas, isto é, completas e que bastam-se por si mesmas: "(...) *es de notar que perfecto es lo mismo que todo. De donde se llama imperfecto a lo que le falta algo, y perfecto a lo que nada le falta*" (VITORIA, 1934, p. 369).

Observa-se, portanto, que segundo elemento do complexo normativo de Reus-Smit, isto é, o princípio organizador de soberania, está também presente nas discussões de Vitoria a respeito do direito da guerra. É a partir da localização da autoridade política que Vitoria estabelece a autoridade para declarar uma guerra justa. Escrevendo na primeira metade do século XVI, entretanto, para Vitoria era aceitável que diversos principados e repúblicas perfeitas estivessem sob a autoridade de um mesmo príncipe. O importante era que uma república não fizesse parte de outra. A partir do costume, contudo, Vitoria contemplava a possibilidade de algum governante possuir a autoridade para empreender a guerra, mesmo que sua república não fosse perfeita:

Pero como estas cosas sean en gran parte de derecho de gentes o humano, la costumbre puede dar poder y autoridad para hacer la guerra. De donde si alguna ciudad o algún príncipe ha obtenido por antigua costumbre el derecho de hacerla por sí mismo, no se le puede negar esta autoridad, aun cuando, por otra parte, no fuese su república perfecta. (VITORIA, 1934, p. 397)

Jens Bartelson chama a atenção para uma aparente contradição entre a caracterização de Vitoria como o pai do internacionalismo moderno ao mesmo tempo em que ele fortalecia as bases do Estado soberano. Contudo, Vitoria não dissocia, ontologicamente, a capacidade das soberanias particulares do marco de uma ordem universal. Bartelson observa ainda que é na sua doutrina da guerra justa que Vitoria resolve o dilema de conciliar a fragmentação decorrente do estabelecimento de comunidades políticas autônomas com sua percepção universalista:

In this case, the Augustinian order of logical priority between sovereign authority and just war is reversed: it takes war to make a sovereign in the first place, rather than conversely. The connection between sovereignty, universal order, and war is circularly reinforcing; the distinction between what is sovereign and what is not sovereign corresponds to a distinction between what is legal and what is not; this distinction, in turn, is universal, and cannot be subjected to disagreement among sovereign authorities without a simultaneous loss of their legal title to sovereignty. (BARTELSON, 1995, p. 130)

Resta, portanto, identificar os elementos que compunham a crença hegemônica sobre o propósito moral do Estado espanhol, à época da conquista da América. Segundo Reus-Smit, o propósito moral do Estado representa o núcleo do seu complexo normativo e justifica tanto o princípio de soberania quanto as

normas de justiça procedimental, de acordo com cada contexto histórico e cultural (REUS-SMIT, 1999, p. 31). Após o fim da Reconquista e com a progressiva consolidação do Estado espanhol em torno dos ideais e valores da cristandade, torna-se claro que o objetivo de difundir os princípios morais do Cristianismo participa do propósito moral do Estado espanhol. Há, entretanto, uma contextualização mais ampla para esse propósito.

De acordo com Anthony Pagden, para Vitoria nada “*is inherently wrong with the composition of the Indian mind, it is the influences to which it has been subjected that are at fault*” (PAGDEN *apud* DAVIS, 1997, p. 487). Assim, o tratamento teórico de Vitoria permite situar os indígenas americanos na infância da humanidade, com a implicação imediata de que os europeus, em sua condição de maduros e civilizados, teriam a obrigação moral de tutelá-los. Segundo Beate Jahn:

The encounter between Spaniards and Amerindian peoples in the course of the discovery of America challenged Spanish-Christian conceptions of human nature, history and destiny in their very foundations and forced the Spaniards to adjust their culturally peculiar conceptions in such a way that they could accommodate the existence of the Amerindian peoples. (JAHN, 2000, p. xii)

Preocupada com o papel que a cultura desempenha nas relações internacionais, Beate Jahn argumenta que o debate espanhol a respeito da natureza dos ameríndios foi importante dado que, nesse debate, desenvolveu-se o conceito moderno de estado de natureza, fundamental para o desenvolvimento do pensamento político europeu subsequente (JAHN, 2000, p. 33). O pensamento de Vitoria e da escolástica espanhola do século XVI, ao situar os ameríndios na infância da humanidade, isto é, no estado de natureza, abriu a possibilidade de justificar, em termos morais, a necessidade de civilizar e desenvolver os habitantes dos territórios americanos.

Assim, o encontro com os ameríndios impeliu a cristandade européia a desenvolver um tratamento temporal da diferença, situando os nativos americanos temporalmente em um início para o qual o Cristianismo constituiria o fim teleológico. Logo, para acomodar satisfatoriamente a existência dos povos ameríndios, Vitoria substituiu a concepção aristotélica de escravidão natural pelos rudimentos do que viria a ser, no período moderno, uma teoria do desenvolvimento (INAYATULLAH; BLANEY, 2004, p. 52). Se, por um lado, o

arcabouço teórico da Escola de Salamanca permitia situar e aceitar os ameríndios dentro da humanidade, ao mesmo tempo práticas que eram inaceitáveis aos olhos da sociedade européia, tais como o canibalismo e a realização de sacrifícios humanos, indicavam a necessidade de correções, que viriam através do exercício da tutela dos europeus (BLANEY; INAYATULLAH, 2006, p. 124). Dessa maneira, o Estado espanhol tinha, como propósito moral, não somente garantir a difusão dos princípios e valores da cristandade, mas principalmente levar a civilização e o desenvolvimento aos ameríndios. Bem ou mal, Vitoria acreditava que os valores cristãos seriam naturalmente aceitos pelos ameríndios, dado que a lei natural também os dotava de razão. A civilização, contudo, permitiria minimizar o abismo temporal existente entre as sociedades européias e os habitantes nativos do continente americano.

Em sua primeira *relectio* sobre os ameríndios, Vitoria mostra-se insatisfeito com a maneira como a fé cristã vinha sendo apresentada aos indígenas: "*No se ve, pues, que les haya sido predicada la religión de Cristo lo bastante piadosa y convenientemente para que estén obligados a asentir*" (VITORIA, 1934, p. 344). A guerra, contudo, não representa uma via legítima para a evangelização, pois os ameríndios poderiam sentir-se impelidos, pelo temor, a fingir a sua conversão, o que constituiria sacrilégio (VITORIA, 1934, p. 346). Os cristãos, contudo, têm o dever de corrigir e orientar os ameríndios, colocando-os diante dos princípios e valores de uma civilização baseada no Cristianismo: "*(...) luego toca a los cristianos instruir en las cosas divinas a aquellos que las ignoran*" (VITORIA, 1934, p. 369). Assim, para garantir a livre circulação de ideias e a pregação do Evangelho, a guerra justa, como instituição, ajudaria os colonizadores cristãos (e o Estado espanhol) a alcançarem a concretização do seu propósito moral²¹.

Conforme o que foi discutido na seção anterior, a lei natural obrigava os ameríndios a não realizarem práticas consideradas abomináveis pelos padrões da cristandade. Vitoria defendia, ainda, a necessidade de intervenção ou guerra justa diante da ameaça iminente de destruição de vidas inocentes, por exemplo através da realização de sacrifícios humanos ou da prática do canibalismo. Assim, em

²¹ No quarto capítulo desta dissertação, aprofundo a discussão a respeito do papel do propósito moral no desenho institucional, explorando como um determinado ideal de civilização contribuiu para tornar a guerra justa uma instituição constitutiva da modernidade.

contraposição às instituições nativas que se dedicavam ao massacre de inocentes, a guerra justa, entendida como instituição, contribuiria para garantir o ideal de civilização da potência colonizadora e, portanto, a concretização do propósito moral do Estado espanhol. O universalismo de Vitoria e suas ideias a respeito do *ius gentium* estabelecem, portanto, uma unidade para o gênero humano. Contudo, assim como George Orwell, em seu livro *A Revolução dos Bichos*, satiriza a igualdade ao dizer que todos são iguais, mas uns são mais iguais do que outros, o resultado do debate europeu sobre a natureza dos ameríndios é que somos todos humanos, porém uns são mais humanos do que outros, pois o entendimento de diferentes graus de desenvolvimento estabelece uma fronteira temporal entre civilização e barbárie.

Nesta seção, mostrei que o conceito de *ius gentium* e a interpretação tomista da lei natural, que informam a doutrina de Vitoria sobre a guerra justa, estão presentes nos três elementos que configuram o complexo normativo que explica, para Reus-Smit, o desenvolvimento e desenho institucional. Além do mais, compartilho do entendimento de Donnelly de que a guerra justa é uma instituição que desempenha, na sociedade internacional moderna, a função de regulação do uso da força. Assim, no contexto histórico, político e intelectual do século XVI, defendo o ponto de vista de que a guerra justa pode ser interpretada como uma instituição internacional, desenhada para legitimar as práticas da conquista e da expansão colonial a partir da percepção de que o Estado espanhol era dotado de um propósito moral civilizatório.

2.5 Conclusões

Neste capítulo, apresentei as origens das teorias da escolástica espanhola a respeito da guerra justa contra os ameríndios, no contexto dos Descobrimentos e da conquista da América, enfatizando o papel que as contingências históricas, as transformações políticas e as discussões intelectuais desempenharam no desenvolvimento do pensamento de Vitoria e da Escola de Salamanca. Como segundo objetivo, a partir das propostas teóricas de Reus-Smit e Jack Donnelly,

discuti o desenho institucional da guerra justa, na Espanha do século XVI, diante da necessidade de legitimar as práticas da conquista e da expansão colonial.

A seção 2.2 foi dedicada à apresentação de diversos aspectos que conformaram o contexto no qual o pensamento político espanhol desenvolveu-se à época dos Descobrimentos. A partir da discussão de peculiaridades da situação histórica e política e da constatação de que, na Espanha do início da modernidade, não havia uma distinção clara entre a política e a religião, procurei responder à indagação de por que os espanhóis precisavam justificar a conquista. Observei que a pertinência das discussões teóricas, mesmo quando distantes do que ocorria na prática da conquista, devia-se essencialmente ao espírito de formalismo jurídico e à polarização das motivações dos conquistadores, dois aspectos do caráter espanhol que resultavam em interpretações conflitantes a respeito do que seria justo ou não fazer no Novo Mundo.

Na seção 2.3, discuti o desenvolvimento do pensamento de Francisco de Vitoria, identificando os elementos que o separam do pensamento teológico medieval e que permitem situá-lo como um pensador do início da modernidade. Identifiquei, na interpretação tomista do conceito de lei natural, o elemento basilar do pensamento de Vitoria e de toda a escolástica tardia na Espanha do século XVI. Vitoria preocupava-se com acontecimentos de sua época e a questão da natureza dos ameríndios ocupou um lugar de destaque no seu pensamento, porém ressaltei que a sua doutrina da guerra justa e o seu entendimento universalista das relações internacionais são corolários de questões mais fundamentais no domínio da teoria política, tais como o problema da origem e fundamentação da autoridade política, a distinção entre o poder secular e o poder da Igreja e o problema medieval da temporalidade e da mudança. Finalmente, apresentei os componentes fundamentais de sua doutrina da guerra justa, enfatizando a centralidade de seu entendimento a respeito da lei natural para o desenvolvimento de suas teses.

Na seção 2.4, discuti brevemente as propostas teóricas de Christian Reus-Smit acerca do desenho institucional e caracterizei a guerra justa como uma instituição desenvolvida, na Espanha do século XVI, com o propósito de legitimar as práticas da conquista e da expansão colonial, a partir do estabelecimento de uma fronteira temporal que situava os ameríndios na infância do desenvolvimento humano e do entendimento de que o Estado espanhol possuía, em decorrência disso, um propósito moral civilizatório.

Ao longo de todo o capítulo, enfatizei a importância de levar em consideração o papel das contingências históricas, culturais e intelectuais para pensar o internacional. No próximo capítulo, discutirei o papel que a lei natural e a instituição da guerra justa continuaram desempenhando na formação da estrutura normativa da ordem internacional moderna extra-européia no pós-Westphalia. Para tanto, questionarei criticamente o tratamento do jusnaturalismo como um mero conjunto de elementos retóricos nos debates teóricos acerca da construção de uma sociedade moderna de Estados soberanos independentes.