

**A teologia- jurídica espanhola e a virada ontológica do direito no século XVI:  
contribuições para o nascimento dos direitos humanos<sup>1</sup>**

Spanish legal theology and the ontological turn of law in the sixteenth century:  
contributions to the birth of human rights

Célio Juliano Barroso Trindade (UNISINOS)

[\*professorceliotrindade@gmail.com\*](mailto:professorceliotrindade@gmail.com)

[\*http://lattes.cnpq.br/7900006831887506\*](http://lattes.cnpq.br/7900006831887506)

**Resumo**

Neste trabalho apresentaremos a importância da teologia ibérica no século XVI para o surgimento dos direitos humanos. Tal importância está na contribuição das reflexões teológicas sobre a colonização na América a respeito da escravidão e da guerra justa para a concepção moderna de direito natural e da soberania dos povos. Apresentamos a ideia de que a teologia Ibérica, a partir da segunda escolástica espanhola, também chamada escola Ibérica da Paz, dialogou com a virada do estudo do Direito operado pelo humanismo jurídico que inverte o valor da norma jurídica fundamentando a validade desta não mais nas categorias legais e formais do decreto; mas, na ideia de justiça fundada nos princípios éticos e morais compartilhados por uma comunidade. Tal concepção de justiça recebe influência do pensamento de Santo Tomás de Aquino. É a teologia da justiça de Aquino retomada em diálogo com o humanismo que ensejará a contribuição da teologia-jurídica ibérica para o surgimento dos direitos humanos.


**Palavras-chaves:** Escola de Salamanca, direito natural e teologia ibérica, escravidão, guerra justa, direitos humanos.

**Abstract**

In this work we will present the importance of Iberian theology in the sixteenth century for the emergence of human rights. Such importance lies in the contribution of theological reflections on colonization in America regarding slavery and the just war for the modern conception of

---

<sup>1</sup> Pesquisa realizada com apoio do programa CAPES/PROSUP



natural law and the sovereignty of peoples. We present the idea that Iberian theology, starting with the second Spanish scholasticism, also called the Iberian School of Peace, spoke with the turn of the study of law operated by legal humanism that inverts the value of the legal norm based on its validity no longer in the legal categories and formal terms of the decree; but in the idea of justice it is based on the ethical principles and morals shared by a community. This conception of justice is influenced by the thought of St. Thomas Aquinas. It is Aquino's theology of justice resumed in dialogue with humanism that will bring about the contribution of Iberian juridical theology to the emergence of human rights.


**Keywords :** School of Salamanca, natural law and theology, slavery, just war, human rights.

## 1. Introdução

Desde o início da colonização espanhola em terras americanas, que se iniciou em 1492 com a chegada de Colombo, e com mais força a partir de 1520 com conquista da Nova Espanha (México), deu-se início a implementação de um modelo de colonização mercantilista que concebeu a América como uma colônia de exploração. Assim, pilhagens, roubos, guerras injustas, assassinatos em massas fazem parte do rol de atrocidades cometidas com o objetivo de obter riquezas<sup>2</sup>. Muitas testemunhas, especialmente missionários ligados a ordens religiosas e alguns magistrados, começaram a denunciar os maus tratos e as injustiças cometidas pelos colonizadores. Procurando resolver este problema o governo espanhol criou “audiências”,- espécies de tribunais de justiça- para tentar impedir e coibir exageros. Todavia, a sede de riquezas elevou a violência contra os indígenas a níveis desumanos. Esta situação exigia medidas cada vez mais satisfatórias e provocaram, nas mentes mais críticas, uma série de interrogações morais, teológicas e jurídicas sobre todo este processo. Na Metrópole os relatos das atrocidades provocou no mínimo um incômodo moral na consciência espanhola (cf. ZAVALA , 2007). Surgiu a necessidade de justificar legal e moralmente a colonização. A partir de então se travou uma disputa entre, de um lado os colonizadores, fazendeiros e mineradores que se utilizavam da escravização e pilhagem de riquezas indígenas; e; de outro, aqueles que defendiam o direito dos povos indígenas e os viam como seres humanos com dignidade e direito. Esta disputa teve como pano de fundo elementos teológicos que se refletiram na filosofia e no direito. Os dois lados buscavam elementos que justificasse sua forma de lidar com a questão das Índias. Podemos dizer que, de modo geral, o pensamento teológico ibérico no

---

<sup>2</sup> Sobre isso é possível consultar textos como: LAS CASAS,1992; GUTIERREZ,G.1993 e GALEANO 1979-



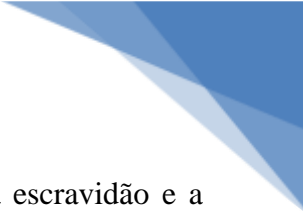
século XVI foi uma voz atuante contra as atrocidades da colonização. Porém, os colonizadores também usaram do expediente teológico para justificar a necessidade de dominação, inclusive através do uso da força. É neste contexto que surge na península ibérica, nas faculdades de teologia, um importante movimento que influenciará o pensamento jurídico e filosófico em defesa dos povos indígenas e posteriormente dos direitos humanos e do direito internacional. Esta será conhecida como Escola Ibérica da Paz que tem como centro a chamada Escola de Salamanca.

Pensar a relação entre os povos originários e os conquistadores foi um desafio desde a chegada dos espanhóis e portugueses; direitos morais, jurídicos e políticos estão na pauta dos intelectuais e acadêmicos em ambos os lados do Atlântico e amplamente desenvolvidos pela Escola de Salamanca. (CULLETON, 2016, p. 52)

Tal movimento nasce, portanto, da necessidade de combater as teorias que defendiam a guerra e a escravidão dos índios de maneira unilateral. Esta necessidade instigou pensadores que a partir das universidades espanholas e portuguesas, como Salamanca, Évora, Valladolid e Coimbra refletiram os fundamentos da dominação ibérica.

Além de pensadores ligados às universidades, religiosos que viviam entre os Índios começaram a combater os colonizadores e defender os indígenas. Magistrados como Vasco de Quiroga, que posteriormente foi bispo de Michoacán, Missionários como os dominicanos Frey Alonso de la Vera Cruz, Frey Antônio de Montesinos e Frei Bartolomeu de Las Casas, e o franciscano Juan de Zumárraga O.F.M. que foi o primeiro bispo da cidade do México, entre outros. Todos tomaram posição em favor dos nativos. Estes se puseram claramente contra o modelo de colonização implementado. Estes missionários defendiam um modelo de relação com os indígenas que partiam da aceitação da sua humanidade e por tanto, sua autonomia, liberdade e respeito aos direitos naturais de todo ser humano.

A questão, de forma simplificada, girava em torno da justificativa moral e jurídica da escravidão e do uso da força bélica para a colonização. Este debate está na raiz da Escola Ibérica da Paz, ou Escola de Salamanca, que renovou a reflexão teológico-jurídica tendo como fonte de reflexão o pensamento escolástico aplicado à questão da América. Foi na verdade uma reflexão que se originou das novas leituras da concepção de justiça de Santo Tomás de Aquino e que foram aplicadas nas questões advindas da descoberta da América e da relação com os povos indígenas. Por isso, este movimento é conhecido como segunda escolástica ou escolástica




ibérica. Dos temas principais que esse contexto suscitou temos, portanto, a escravidão e a guerra justa. Esta concepção de justiça surge a partir de uma nova perspectiva teológica que opera uma mudança fundamental na teologia política da época. A teologia política era dominada até então por uma visão “teocrática” entendida neste contexto como uma posição que não separa Igreja e Estado, e colocava as questões da Igreja acima do Estado. A perspectiva da Escola de Salamanca retoma a ideia de direito natural de Tomás de Aquino para defender a autonomia e a liberdade dos povos, independentes da sua situação histórica. Esta nova perspectiva será essencial para o nascimento do direito internacional moderno e dos direitos humanos.

## **2. A Guerra Justa e o tema da Escravidão: A teologia-jurídica do século XVI**

De acordo com o pesquisador mexicano Silvio Zavala (2007) a conquista da América repercutiu na Espanha como um problema grave de teologia e direito. Gutierrez (2014 p. 244) afirma que “os que defendiam a conquista teriam que elaborar uma doutrina para justificar o domínio sobre a América com força suficiente para acalmar a consciência espanhola”. Este debate, de maneira geral, versava, entre outras coisas, sobre a soberania dos povos indígenas e como deveria ser a relação entre estes dois povos. A questão da legitimidade da escravidão e da guerra contra os indígenas faz parte de um guarda-chuva maior que é a teologia jurídica. Temas teológicos e jurídicos se mesclam e se relacionam criando um pano de fundo que servirá para a formatação das diretrizes que regerão a legitimidade da conquista. Como uma teologia jurídica, o argumento da necessidade de evangelizar os povos pagãos que pode se traduzir como necessidade de civilizar os bárbaros está entre os principais argumentos da legitimação. De acordo com Culleton (2016, p. 52),

Há uma preocupação por equacionar dominação com salvação, e o tema do direito de conquista e evangelização está na ordem do dia. Isto produzirá uma longa bibliografia cujo exemplar mais significativo é a Controvérsia entre Bartolomé de Las Casas e Ginés de Sepúlveda, acontecida em Valladolid em 1550.

A necessidade de evangelização é o principal argumento utilizado pelos defensores da dominação para corroborar suas ideias. Os bárbaros precisam ser dominados para serem evangelizados. Contra esta tese se levanta outras vozes oriundas da Escola de Salamanca que



farão uma crítica à colonização e produzirão uma mudança de paradigma da teologia política da época. Conforme Francisco Moreno Rejon (1997 b, p.78)


Esta escola é um movimento filosófico que reuniu um contingente bem considerável de teólogos que fizeram um esforço enorme para (...) pensar, à luz da fé e com os recursos teóricos do seu tempo, os problemas mais cruciais levantados pela realidade das índias.<sup>3</sup>

Tal escola significou uma mudança de perspectiva teológico- política em relação a teologia política da época que era bastante influenciada pelo “augustinismo política”. Este augustinismo foi usado como fundamento da teologia da conquista. Tal teologia não era defendida por teólogos proeminentes das universidades ibéricas; mas pelos próprios conquistadores que, fundamentados em teorias agostinianas, buscavam justificar a colonização. A respeito da teologia da conquista afirma Francisco Rejon Moreno (Rejon, 1997a p. 28) que na época “não só os missionários, mas também os colonizadores e conquistadores tinham uma teologia”. Esta teologia dos conquistadores seria a “Teologia da Conquista”. Trata-se, segundo ele, de uma “teologia política” e vai existir em toda Europa da época e mais precisamente na Espanha por causa do ainda imperante espírito da luta pela reconquista que foi a luta contra os árabes na península ibérica terminada em 1492 com vitória da Espanha. Esta teologia política, segundo Rejon (1997a, p. 29) apresenta as seguintes características: “Predomínio do augustinismo político que justifica, ao aplicar a teoria da guerra justa, as regras de conquista como guerras religiosas”; e a ideia da teocracia que acaba propugnando pelo totalitarismo político-religioso: pagãos e inimigos são no final das contas as mesmas coisas. Para esta teologia, a guerra justa e suas leis só se aplicariam para guerra entre reinos e príncipes cristãos. Para os ditos pagãos valeria a “guerra romana” (saques, represálias, escravidões...). Segundo *Benoît Beyer de Ryke* (1999), o termo “augustinismo<sup>4</sup> político” foi uma criação de *Henri- Xavier Arquillière* em 1934 na obra chamada *O Augustinismo político, ensaio sobre a formação das teorias políticas na Idade Média*. E referia-se à influência do pensamento de Santo Agostinho na teoria política medieval no Ocidente cristão. De acordo com Ryke (1999), o pensamento

---

<sup>3</sup> Entre os diversos autores desta escola, Ferrater Mora (2000) destaca Francisco de Vitória, OP; Domingo de Soto, OP, Melchor Cano, OP; Domingo Báñez, OP; Francisco Zemel, mercedário; Francisco de Toledo, SJ, Tomás de mercado, OP; Gregório de Valencia SJ e Francisco Suares.

<sup>4</sup> Foram encontrados textos em português que tanto utilizavam da forma “agostinismo” como “augustinismo”, nas citações seguiremos como se encontra no original, nas ocorrências próprias daremos preferência a forma “augustinismo” pensando também em diferenciar da expressão “agostiniano”.




agostiniano dominou no ocidente até o século XIII com o surgimento da Escolástica. Suas principais características são: Não há uma separação formal entre filosofia e teologia, por conseguinte, nem entre natureza e graça, verdade natural e revelada; a verdade natural é secundária em relação à revelação; preferência por Platão à Aristóteles; preeminência da noção de bem sobre a verdade e da vontade sobre a inteligência; e por fim, na explicação de um determinado problema, a resposta que apontasse mais à Deus superaria aquela puramente baseada em fatos naturais. A afirmação de que se pode absorver o direito do Estado no da Igreja pode ser tomada como central no augustinismo político. Esta centralidade de fato afirma a superioridade do direito da Igreja sobre o Estado e a ordem natural das coisas. Seria no caso fundir Estado e Igreja. Ou seja, segundo Ryke (1999, p. 38),

Em suma, esta tendência, característica do augustinismo político, “para fundir a ordem natural na ordem sobrenatural, para a segunda absorver a primeira” – e, por conseguinte, fundir o Estado na Igreja – , conduziu numerosos eclesiásticos, desde a alta Idade Média como o papa Gregório, o Grande, no século VI ou o teólogo e compilador Isidoro de Sevilha no século VII, a defender o modelo político de uma teocracia pontifícia colocada à cabeça da *res publica christiana*, a comunidade de todos os cristãos.

Esta ideia chega até o século XVI para justificar a dominação dos reinos cristãos sobre os pagãos com o objetivo de promover a evangelização, uma vez que o direito espiritual se sobressaía sobre o direito natural. Mesmo em debate aristotélico como foi a “controvérsia de Valladolid” esta ideia aparece defendida por *Juan Gines de Sepúlveda*. De modo que este pensamento influenciou teóricos políticos no contexto da colonização da América para justificar a guerra, a escravidão e submissão dos povos nativos.

Segundo Rejon (1997b, p.41) “com os teólogos da Escola de Salamanca começa a produzir-se o que alguns chamam de giro copernicano no campo da teologia moral”. De acordo com ele, até o início da Escola de Salamanca, com Francisco de Vitoria e Domingo de Soto, a ideia é de que se chegava à ordem moral a partir do direito e das decretais. “Eles invertem a ordem e chegam ao direito a partir da justiça, da moral, da revelação”(Rejon, 1997b, p. 41). De modo que, a tarefa da teologia moral consiste, portanto, em julgar a realidade à luz do Evangelho e não em acomodar a ética à realidade. Ou seja, não é o direito e o seu uso que instaura a moralidade e a justiça; mas, é a moralidade que determina se um determinado decreto jurídico é justo. O que Las Casas, por exemplo, e os missionários e magistrados que se posicionaram em favor do direito dos indígenas defendiam é que o direito da conquista espanhola não podia estar fundamentado nos decretos papais, nem da coroa; mas, estes decretos

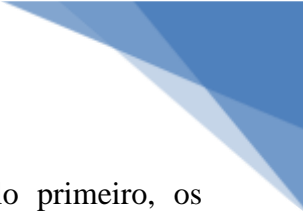


só tinham valor se resultasse em ações moralmente justas de acordo com o direito natural. Por exemplo, Domingo de Soto, publica sua obra de maturidade *De iustitia et iure* nos anos de 1553-54, nesta ele já afirma, “o direito há de acomodar-se aos valores éticos do evangelho e da justiça. A teologia Moral se constitui em ponto de partida e em parâmetro da normatividade jurídica”(REJON 1997b,p. 42). Assim, a condição natural do ser humano é a liberdade. Por fim, o pensamento jurídico da segunda escolástica defenderá que há uma prioridade da justiça sobre a normatividade do direito e os usos socialmente admitidos. De modo que podemos afirmar juntamente com Courtine (1999) que este pensamento forjado em Salamanca é o nascedouro do direito natural moderno. Fundamento para os direitos humanos e para a nova ordem jurídica internacional.

O início da escolástica ibérica é atribuído ao dominicano espanhol Francisco de Vitória que a partir dos seus estudos na universidade de Paris começou a discutir a concepção de justiça da Suma Teológica de Tomás de Aquino e aplicar às questões práticas do seu contexto. De acordo com Courtine (1999, p. 108),


Tomás teria assim fornecido as peças principais do processo jurídico-político discutido durante todo o século XVI na escolástica espanhola. Trata-se no essencial de dois tratados conexos da *suma teológica*: o tratado das leis (Ia, IIae,qu. 90-97) e o tratado da justiça (*de iustitia et iure*, IIa IIae,qu. 57-79), aos quais convém acrescentar as questões relativa aos “infieis” (IIa IIae,qu.10, de *infidelitate in communi*, e qu.12, de *apostasia*).

Tomás de Aquino, segundo Courtine (1999), articula o direito natural com o direito de gentes. Para Aquino o direito natural se refere ao justo. Dessa forma, segundo Courtine (1999, p.109) “nesse sentido, o direito natural confunde-se com o que em termos modernos chamaríamos a consciência da lei natural”. Essa lei natural na concepção tomista é concebida como participante da *lex divina*, ou seja, a lei natural não é nada mais do que expressão no plano histórico da lei divina, é parte da lei divina que ordena e governa o mundo. Segundo Ryke (1999, p.67), Tomás de Aquino, inspirado pela obra “A Política” do Estagirita, “retoma o direito natural do Estado: a sociedade, e a autoridade política que lhe está ligada, é um fato da natureza, desejado por Deus na ordem da criação”. Neste caso, o direito de gentes advindo da jurisprudência romana “vem enfileirar-se sob a rubrica mais geral do direito humano e se por isso é do domínio do direito positivo, é do direito positivo tomado no sentido mais alargado do termo, na medida em que permanece enraizado na lei natural” (A Courtine (1999,p.111).



Em sua obra *Relectio de Indis* (1939) Vitória debate, no capítulo primeiro, os argumentos contra e favoráveis à questão sobre o domínio sobre os índios, seus bens e de si próprios. Ele coloca a seguinte questão: se “antes de la llegada de los españoles estos índios eran verdaderos dueños de sus bienes” (VITÓRIA, 1989,p. 63). As teses contrárias arroladas por Vitória foram: a) os escravos não têm domínio sobre as coisas, tudo o que possuem e adquirem pertencem a seus senhores. Se os índios são escravos então eles não possuem bens. Esta tese estaria fundada na teoria de Aristóteles de que alguns são escravos por natureza “son aquellos que no tienen capacidad suficiente ni aun para gobernarse a si mismos” (VITÓRIA,1989, p.63). Todavia, o fato é que os índios se encontravam em pacífica posse de seus bens. De modo que o debate gira em torno da legitimidade desta posse. Para Vitória o problema é da definição e divisão dos tipos de domínio. A tese de Vitória é que de fato, tanto externamente como internamente, em suas consciências os índios se achavam senhores dos seus domínios. Cabe discutir a legitimidade deste fato. Para Vitória, “Hubo quienes defendían que el titulo de dominio es el estado de gracia y, por tanto, que los pecadores, al menos los que estén en pecado mortal, no pueden tener dominio sobre cosa alguna”. (VITÓRIA, 1989,p.64). A tese era de que todo domínio e autoridade derivam de Deus, portanto, são uma dádiva de Deus. Sendo assim, o pecado mortal ao afastar de Deus faz com que os indivíduos fiquem privados de qualquer tipo de domínio sobre si e quaisquer ordens de bens. Com isto, o debate muda de esfera. Deixa de ser uma questão ontológica, sobre, se os índios têm ou não natureza para a escravidão; e, se torna uma questão de esfera moral e jurídica, por serem pecadores não possuem legitimidade para ter domínio sobre quaisquer coisas, ou, não possuem dignidade moral para receber e exercer tal domínio. Contra esta tese Vitória lembra o concílio de Constanza e trazendo Jacques Almain e Pedro de Ailly diz que se uma pessoa que está em estado de pecado mortal e, todavia, se encontra a beira da morte por falta de comida e dispondo de um pão, como faria para salvar sua vida, uma vez que, o estado de pecado dele o privaria da posse do pão e, portanto, não poderia comer e fazer uso dele se não fosse seu legítimo dono, sob pena de ocorrer em furto. A resposta de Vitória passa pela separação entre domínio civil e domínio natural. Vitória, utilizando da ideia de Tomás de Aquino da separação entre direito natural e direito criado pelo ser humano (positivo), distinguirá estes dois modos de domínio. Para ele sendo o domínio natural e civil um dom de Deus poderia se concluir que o pecador perderia os dois domínios em caso de pecado. Pois, “si por ofender a Dios el hombre pierde su dominio civil, por la misma razón perderá también su dominio natural”. (Vitória,1989, p.65). Todavia, defende ele, esse raciocínio é falso. Pois, “El pecador no pierde el dominio sobre sus

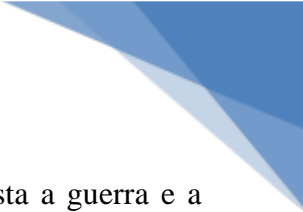





próprios actos y sus propios miembros. Luego tiene derecho a defender su própria vida” (VITÓRIA,1989,p.66). Para Vitória, alguns direitos são de ordem natural e por isso, o homem não o perde devido a sua situação histórica, nem moral. Como por exemplo aqui o direito à vida. Deriva daí a ideia de que se o homem não perde seu direito a vida, ele não pode perder o direito de dispor de domínio sobre aquilo que é essencial a sua sobrevivência. Seguindo esse raciocínio, ele diz que o homem é imagem de Deus por natureza, ele não perde sua natureza por causa do pecado. Se a semelhança de Deus é condição do direito natural. Deste raciocínio Vitória vai tirar a ideia de que os Estados e os governos dos infiéis são legítimos, pois são de direito natural. Vitória propõem que o que é de direito natural e, portanto, divino não depende da conduta moral do ser humano, mas da sua característica de ser semelhante a Deus. Esta, por ser uma característica própria do ser humano faz dele por natureza detentor de certos direitos. O direito positivo, as leis promulgadas não podem conflitar com estes, mas somente contribuir para que cada homem goze deles.

Outro importante capítulo deste debate foi a Controvérsia de Valladolid. Esta foi de um intenso debate entre o frei espanhol e bispo de Chiapas –Nova Espanha (atualmente México) *Bartolomé de Las Casas*(1474 – 1566) e o filósofo espanhol *Juan Ginés de Sepúlveda* (1490 – 1573) em 1550 na cidade espanhola de Valladolid sobre a questão da legitimidade da escravidão indígena pelos espanhóis na América. Esta controvérsia foi um importante capítulo no debate jurídico-teológico que permeou as universidades ibéricas a partir do século XVI. Tal disputa recebeu também o nome de “A Polêmica dos naturais” e dos “Justos Títulos”. Os dois debateram seus pontos de vistas na presença de pensadores como Domingo de Soto, Bartolomeu Carranza e Melchor Cano e Pedro de la Gasca. Temos que ter em conta que na época Aristóteles gozava de bastante autoridade na filosofia, de modo que, uma argumentação filosófica bastava convencer que estava de acordo com o grego para ser considerada satisfatória. Portanto, Sepúlveda tentava convencer que suas ideias sobre a questão dos índios derivavam de Aristóteles.

Enquanto Sepúlveda defendia a legitimidade da coroa espanhola em dominar aquelas terras e o seu povo, unindo interesses econômicos e catequéticos, impondo para isso, caso necessário, a força das armas; Las Casas se posicionava em defesa dos povos indígenas, da sua autonomia e questionava o direito dos colonizadores de fazer guerra com a finalidade de dominar aqueles povos. O debate entre os dois teve como fio condutor a obra *A Política* de Aristóteles. Os dois debateram se as ideias de Aristóteles nesta obra serviam para justificar filosoficamente e juridicamente o domínio dos espanhóis sobre os indígenas. Em suma,



Sepúlveda, se valendo da Política de Aristóteles, defendia a ideia de ser justa a guerra e a escravidão dos indígenas por causa dos seus costumes bárbaros como o canibalismo e o sacrifício humano, de sua inferioridade cultural e para evitar guerras fratricidas entre eles. Além disso, para ele, a escravidão dos povos bárbaros era necessária para que os povos inferiores culturalmente pudessem ser evangelizados e catequizados dentro dos parâmetros das “culturas mais avançadas”. Para Sepúlveda, os povos mais fortes, físico e moralmente, sempre dominam povos com valores morais e religiosos inferiores. Os povos superiores devem, portanto, dominar os inferiores para que estes possam evoluir com os conquistadores. Sepúlveda, em 1550 publicou sua obra mais polêmica, a *Democrates Alter De Justis Belli Causis Apud Indios*. Nesta obra defendia a guerra justa contra os índios e, fundamentado na sua interpretação da política de Aristóteles, argumentava que os índios eram naturalmente escravos por serem bárbaros. Ou seja, Sepúlveda, defenderá a ideia de que os índios, por possuírem costumes bárbaros, são inferiores culturalmente e necessitam ser civilizados e catequizados. Assim, ele, interpretando Aristóteles, defenderá a ideia de que os povos nativos deviam ser submetidos à escravidão por culturas superiores, no caso a Europeia. O bispo de Chiapas se opôs a estas ideias. Bartolomeu de Las Casas rejeitou veementemente a interpretação que Sepúlveda fez da obra de Aristóteles. Para Las Casas, Sepúlveda não conhecia a realidade vivida pelos povos indígenas após a chegada dos espanhóis. Quando Las Casas tomou conhecimento da obra *Democrates Alter De Justis Belli Causis Apud Indios*, logo tomou uma série de medidas contra ela. A primeira foi tentar barrar sua publicação. Como não se chegou a um consenso sobre se a obra deveria ser ou não publicada, ela foi enviada às universidades de Salamanca e Alcalá para que os peritos dessem seus pareceres. As universidades deram parecer contrário à publicação do texto. Sepúlveda então recorreu da decisão e se iniciou um intenso debate sobre o conteúdo da obra. Em 1550 Sepúlveda conseguiu publicar sua obra em Roma. Porém, ela permaneceu proibida na Espanha. Sepúlveda acusava principalmente Las Casas pela proibição de sua obra e a disputa entre os dois foi ganhando cada vez mais notoriedade. “Las Casas foi enfático ao afirmar que ninguém deve interpretar a doutrina de Aristóteles de modo a defender que os sábios podem caçar os bárbaros como se fossem animais como uma autorização para matá-los e submetê-los a trabalhos duros e cruéis”(GUTIERREZ, 2014,p. 228). Segundo ele, primeiro não se poderia dizer que os índios eram bárbaros sem antes distinguir as diversas classes e sentidos que a palavra “bárbaros” tem na obra de Aristóteles. Segundo Las Casas, havia no mínimo três classes de bárbaros na obra de Aristóteles e por isso não poderia ser aplicada de qualquer jeito aos índios. De acordo com ele, na parte I do texto aristotélico, bárbaro aparece



no sentido próprio do termo e na parte III diz que há bárbaros que embora não fossem letrados tinham governos legítimos. Por isso, Las Casas dizia que nem todos os bárbaros são naturalmente escravos e carecem de razão. Há aquelas civilizações bárbaras que estabelecem governos legítimos e por isso possuem direito à sua autonomia. De acordo com Gutierrez (2014), para Las Casas existem provas concretas de que entre os povos indígenas existiam uma forma ordenada de governo, leis, tribunais, escritas, ciências, enfim, uma série de coisa que comprovavam que eles não eram bárbaros e eram capazes de governar a si mesmos. Portanto, rejeita a classificação dos índios como bárbaros da primeira classe e da terceira classe. Se os espanhóis fossem classificá-los como da segunda classe, por não conhecer os costumes, as leis e a escrita dos espanhóis, do mesmo modo, os índios poderiam caracterizar como bárbaros os espanhóis em relação à sua própria cultura. Para Las Casas, no máximo se poderia classificar os índios como bárbaros da quarta classe. Porém, advertia que o não conhecimento de Cristo não podia ser motivo para escravizar.

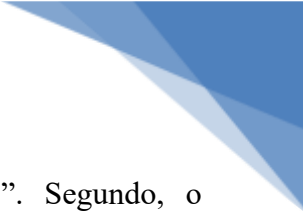
Com essa diferenciação entre os diversos tipos de barbárie, Las Casas destruiu o silogismo dos conquistadores e, pelo menos teoricamente, os índios não podiam ser considerados naturalmente escravos, e, conseqüentemente, as guerras contra eles eram injustas, ilegais e iníquas. (GUTIERREZ, 2014, p.203)

A posição defendida por Las Casas em favor dos indígenas pode ser entendida como expressão de uma nova concepção de justiça e direito natural que no bojo das concepções jurídicas e teológicas dos pensadores ibéricos do século XVI representa uma nova perspectiva para se pensar a ideia de direitos humanos, de liberdade e autonomia.

De acordo com o professor Italiano *Giuseppe Tosi* numa entrevista concedida para revista *IHU on line* da Unisinos (2007) a doutrina de Aristóteles da “inferioridade natural” foi aplicada aos indígenas com viés ideológico para justificar a dominação espanhola sobre o novo mundo. Bartolomeu de Las Casas e os membros da escola de Salamanca se opuseram a esta ideia baseados principalmente no ideal de universalismo cristão. O professor aponta ainda dois pontos no pensamento de Las Casas na sua oposição aos argumentos defensores da dominação. Primeiro, a ideia do princípio da reciprocidade dos direitos. Se, como afirmava Francisco de Vitória na famosa *Relectio de Indis*<sup>55</sup> que sem dúvida, os bárbaros eram verdadeiros senhores (*domini*), tanto pública como privadamente, do mesmo modo que os cristãos, então deveriam

---

<sup>55</sup> Ver VITÓRIA, Francisco. *Relectio de Indis: carta magna de los índios*. Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas, 1989



ser-lhe reconhecidos todos os direitos que se reconhecem aos cristãos”. Segundo, o reconhecimento de uma liberdade originária e dos direitos subjetivos: todos os homens e todos os povos, por direito natural, são livres e iguais. Uma vez que todo ser humano recebe naturalmente de Deus estes direitos. Segundo o professor *Tosi* os argumentos de *Las Casas* se distanciam de Aristóteles ao levar à tese de que não existe escravidão natural, ela é mais um fenômeno accidental de circunstancias históricas.

### 3. O Direito Romano no período humanista


No período de renascimento o Direito Romano tinha se tornado o cerne técnico da política humanista. De acordo com Skinner (1996) os humanistas, especialmente do Norte, se interessaram por um conjunto de textos que vieram a exercer uma profunda influência ao pensamento político do século XVI. Tais textos faziam parte do Direito Romano, texto codificado por Justiniano e que os humanistas italianos como Lorenzo Valla usaria contra a escolástica. De acordo com Skinner, os humanistas italianos,

Pretendiam contestar a forma tradicional como os escolásticos abordavam a interpretação do código Civil, e em particular sua tese, deliberadamente a-histórica, segundo a qual o maior objetivo do jurista deveria consistir em adaptar a letra da lei a fim de ajustar-se o mais possível às circunstâncias legais vigentes (1996,p.221).

Os humanistas se colocaram fortemente contra esta tese e contra ela os humanistas trouxeram novas técnicas históricas e filológicas. Esta nova mentalidade contribuiu para que os estudos destes textos contribuíssem de modo mais plausível e prático com a nova mentalidade política que surgia. Por exemplo, foi usando estas técnicas que segundo Skinner (1996) Lorenzo de Valla contestou a Doação de Constantino<sup>6</sup>. Este método, histórico-filológico, Valla irá também aplicar contra o modelo de estudo do Direito Romano que ocorria nas universidades medievais. Lorenzo de Valla, seguidores e alunos como: Ângelo Poliziano (1454-94), Pietro Crinito (1475-1507) e Giulio Pomponio (1428-97) ampliaram o conceito de humanismo jurídico. Esta corrente criada por Valla e seus discípulos foi aos poucos sendo absorvida no estudo do Direito Romano nas universidades. É, segundo Skinner(1996). com juristas como

---

<sup>6</sup> Este doção se refere a um documento legal que existia na época em que o Imperador Constantino teria dado **pode** ao Papa de Roma sobre os patriarcas imperiais e o domínio sobre o império do **ocidente**. Valla mostrou que o documento ocorria em anacronismo histórico e que alguns termos empregados no texto não existiam na época da suposta doação.




Mario Salamonio e Andrea Alciato(1492-1550) que as técnicas jurídicas humanistas vão ganhar mais espaços. Este último,

Utilizando as técnicas dos humanistas, e acrescentando a elas um conhecimento bem aprofundado do direito, (...) teve condições de integrar suas intuições algo fragmentarias numa abordagem nova e sistemática da ciência jurídica. Começou retomando os esforços de Poliziano para tratar o Código como documento histórico...(SKINNER,1996,p.223)

Apesar das contribuições de Valla e do fato de ele ser excelente filólogo, de acordo com Skinner, ele não era um excelente jurista. De modo que só quando seu método chega às mãos dos juristas que o direito humanista irá ganhar espaço na mentalidade política europeia.

As décadas iniciais do século XVI presenciaram a introdução, pela primeira vez dessas técnicas no Norte da Europa. Foi na França que a nova abordagem teve acolhida mais entusiástica, e coube a Guillaume Budé(1467-1540), o principal humanista francês, o papel de redigir o primeiro e maior manifesto do humanismo jurídico a ser publicado ao norte dos Alpes.(SKINNER,1996,p.224).


Houve dentro das universidades uma disputa entre estes dois modelos de estudo do Direito Romano: O escolástico e o humanista. No geral a importância do estudo do contexto histórico e da análise filológica vão resolvendo e clareando questões práticas e teóricas do Direito Romano. Nas universidades medievais, o estudo de tal direito era realizado através da obra conhecida também como *Código Juris Civilis*, ou simplesmente código Justiniano, porque foi constituído provavelmente por juristas conselheiros de Justiniano que agrupou diversos códigos existentes na época. Era este código basicamente que se estudava na Idade Média. Para Nisbet “pode-se considerar que a teoria política moderna se originou, em grande parte, de problemas e assuntos concernentes ao poder, que primeiramente se apresentaram ao Direito Romano”(1982,p.131).Uma das grandes influências que o método humanista trouxe para o estudo do Direito está na importância da relação, histórica e prática, da lei com o cotidiano que a produziu. Esta relação será fundamental para o Direito no século XVI. Também, Nisbet (1982), aponta que o estudo do Direito Romano nas universidades europeias, acrescido dos métodos humanistas posteriormente, levou ao surgimento da racionalização da sociedade e cultura europeia. Para ele uma vez que o Direito Romano, “se tornou “preponderante nas inteligências dos estudiosos, intelectuais e estudantes, conforme no século XIII não poderia ele deixar de torna-se um destacado e importante fator de



mudanças”(NISBET,1982,p133). De acordo com Nisbet (1982), pode-se enumerar quatro princípios do direito Romano fundamentais para a filosofia política na época:

- a) O primeiro é o princípio da Soberania – da autoridade política central sobre os outros grupos sociais, afirma, pois, o monopólio do Estado em matérias públicas e de interesses públicos, inclusive sobre a família e a religião.
- b) O segundo é o princípio da Concessão-afirma que toda autoridade estabelecida no âmbito de um Estado tem o seu poder derivado, ou concedido pela autoridade soberana. Ex: polícia.
- c) O terceiro é a doutrina do Contrato – estabelecendo o poder do contrato entre as pessoas, a associação, bem como, o fundamento do valor do poder.
- d) E o quarto princípio é o que reconhece o indivíduo como única unidade reconhecida de valor. Ou seja, o Indivíduo é reconhecido como autônomo e como uma unidade diante dos outros poderes. Este é o princípio da atomização do indivíduo.

Portanto, são estes quatro pontos que Nisbet aponta como princípios políticos no qual se baseia o Direito Romano conforme o código Justiniano. De modo que aplicar estes pontos na nova conjuntura do Renascimento exigia esta mudança de estudo do Direito Romano que os humanistas traziam. A sociedade medieval era totalmente diferente daquela que produziu as linhas centrais do Direito Romano. Nela se tinha, segundo Nisbet(1982) uma rede de autoridade plural, as leis vinham de fontes diversas e não se distinguiam a contento, lei, costume e tradição. De modo que “a sociedade medieval era uma vasta rede de grupos, comunidades e associações, cada qual alegando jurisdição sobre as funções e atividades de seus membros”( NISBET,1982,p.134). Além da Igreja, se formaram guildas, profissões, mosteiros, posteriormente as próprias universidades, etc. De modo que estes princípios centralizantes e individualizantes vieram a ajudar bastante aqueles que defendiam a formação dos Estados nacionais, a centralização do poder seja na Igreja, seja na Sociedade. Por fim, Nisbet traça uma aproximação entre o nominalismo medieval e a doutrina romana da concessão. Segundo ele, enquanto o realismo alegava a existência real dos conjuntos e agrupamentos, para o nominalismo a unidade real era os indivíduos e os conjuntos, agrupamentos como a família, guildas, igreja, etc. eram julgadas como não reais. Ou seja, o nominalismo não dotava de realidade as entidades coletivas. Centrava-se, pois, no indivíduo como centro e fundamento da sociedade. De acordo Nisbet (1982,p.135) o nominalismo e a doutrina da concessão do Direito Romano “cada uma alegava que a realidade está apenas nos indivíduos, não nos conjuntos”. Porém, ressalva ele que enquanto os nominalistas alegavam



que nem mesmo o Estado tinha caráter de realidade, os intelectuais do Direito Romano buscavam “dotar o Estado com um grau de realidade corporada que não conheciam outra forma de unidade social na sociedade” (NISBET, 1982,p.136). Deste modo, o Direito Romano contribuía não só para centralização política dos Estados Nacionais, mas também para a individualização da sociedade. Atendendo assim, à duas demandas que se tinha na época.

#### 4. Conclusão

O debate teológico-jurídico a respeito da guerra justa e da escravidão dos povos indígenas, seja no caso da controvérsia de Valladolid, seja no debate mais amplo que compreende a Escola Ibérica da Paz está alicerçado na ideia de universalidade da pessoa humana. Esta é uma ideia cristã que veio via escolástica e se encontra com ideias humanistas. Esta universalidade que se historiciza como igualdade de direitos é uma novidade na tradição filosófica ocidental, pois, grosso modo, os gregos não a conheciam. Assim, o direito natural não pode afirmar a necessidade da escravidão das pessoas humanas, mesmo as ditas bárbaras. Esta visão será fundamento da modernidade, pois, desembocará na ideia de liberdade como pressuposto do direito natural de todos os povos e assim, como afirmará Alain Renault (1999, p. 07) “com a modernidade ter-se-ia imposto uma representação inédita da liberdade humana, compreendida pela primeira vez em termos de autonomia. ” Temos assim neste debate a autonomia dos povos como fundamento natural do direito entre as diversas culturas existentes. Esta novidade foi introduzida na filosofia do direito, via construção teológica, uma vez, que a partir da concepção de pessoa humana como imagem e semelhança de Deus, exemplificada pela faculdade de raciocinar do ser humano, dialogou-se com a ideia de natureza de Aristóteles. O ser humano é naturalmente sociável. Por outro lado, a mudança de perspectiva na leitura e interpretação do Direito Romano pelos juristas humanistas possibilitou uma crítica da norma jurídica e da autoridade civil a partir de princípios universais de justiça. Esta virada ontológica do direito neste contexto se expressa no fato de que a norma jurídica não constrói uma comunidade ética, ele não determina a comunidade política ou o Estado. Ao invés, ele é resultado da formalização de princípios éticos que se encontra como essência da comunidade, ou do Estado. Esta virada foi importante para o surgimento dos direitos humanos uma vez que possibilitou que a articulação jurídico – teológico da universalidade da pessoa humana fundamentasse a universalidade das garantias do direito natural da autonomia e que esta se tornasse o parâmetro para a formulação das leis e não o contrário.

## Referências

Bartolomé de Las Casas: protetor dos indígenas( Entrevista com o professor Giuseppe Tosi). *Revista IHU on line edição 307*, 2007 . in [http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=2800&secao=307](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=2800&secao=307) acessado em 03/08/2017

Bibliografia de Juan Gines de Sepúlveda in: <http://www.filosofia.org/ave/001/a293.htm> acessado em 02/08/2017

COURTINE, Jean-François. Vitória, Suárez e o nascimento do direito natural moderno. In. RENAUT, Alain (direção). *História da Filosofia Política / 2: Nascimentos da Modernidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999. P.105-151.

CULLETON, Alfredo. Escola Ibero-Americana e a filosofia sobre um mundo em expansão In: *Revista do Instituto Humanitas Unisinos on line, ano XVI, n.487*, 2016.

FERRATER MORA, José. *Dicionário de filosofia*. São Paulo, SP: Loyola, 2000.

GALEANO, Eduardo. *As Veias abertas da América Latina*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

GUTIERREZ, Jorge Luis. *A controvérsia de Valladolid(1550): Aristóteles, os índios e a guerra justa*. Revista USP: SÃO PAULO, N.101, P.223 – 235,2014.

GUTIÉRREZ, Gustavo. . *Deus ou o ouro nas Índias: século XVI*. São Paulo: Paulinas, 1993.

LAS CASAS, Bartolomé de. *Historia de las Indias*. México: Fondo de Cultura Economica, 1992.


JOSAPHAT ,Carlos. *Las Casas: todos os direitos para todos.:* São Paulo:Loyola, 2000.In. <https://books.google.com.br/> acessado em 03/08/2017

REJON, Francisco Moreno (a). *História, Teologia e Ética: A problemática moral das Índias nos autores do século XVI*. Cadernos da ESTEF, Vol./No. 18, p. 27-36, 1997. In. CADERNOS DA ESTEF. Porto Alegre, RS: Esc. Sup. de Teo. e Espir. Francis.,1986-. Semestral.

REJON, Francisco Moreno (b). *A Escravidão na teologia do século XVI*. Cadernos da ESTEF, Vol./No. 18 , p. 37-48, 1997. In. CADERNOS DA ESTEF. Porto Alegre, RS: Esc. Sup. de Teo. e Espir. Francis.,1986-. Semestral

RENAUT, Alain (direção). *História da Filosofia Política / 2: Nascimentos da Modernidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.





RYKE, Benoît Beyer de. A contribuição augustiniana: Agostinho e o augustinismo político, in. RENAUT, Alain (direção). *História da Filosofia Política / 2: Nascimento da Modernidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999. P.37-72.

VITÓRIA, Francisco. *Relectio de Indis: carta magna de los índios*. Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas, 1989.

ZAVALA, Silvio. *La Utopia de Tomás moro en la Nueva España(1937)* em: ZAVALA, Silvio. *Recuerdos de Vasco de Quiroga*. Ciudad de México: Editorial Porrúa, 2007.p.11-34.

**Recebido: 01-10-2018**

**Aceito: 14-03-2019**