

# A Filosofia Política da Escola de Salamanca

## The Political Philosophy of the Salamanca School

Pedro Calafate<sup>1</sup>

Universidade de Lisboa (Portugal)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4784-2136>

Recibido: 13-03-2023

Aceptado: 02-06-2023

---

### Resumo

Iniciamos com a questão da separação entre o poder civil e a fé, a natureza e a graça, o poder temporal e o poder espiritual, de modo a delimitar o âmbito específico dos dois poderes e a mostrar a autonomia da razão natural como fundamento do poder civil. No segundo ponto expomos a questão da origem, natureza e finalidade do poder civil, mostrando a conciliação entre a origem divina e a origem popular do poder, transversal aos autores desta escola, vincando, ao mesmo tempo, o seu fundamento ético. A fundamentação ética do poder político abre caminho, no terceiro ponto, à análise do direito de resistência à tirania, sublinhando que o poder dos reis é supremo na sua esfera mas não absoluto, porque limitado pelo direito natural e pelo jus gentium. Considerada a circunstância ibérica de abertura ao Novo Mundo, cumpre-nos depois analisar, num quarto momento, a questão da legitimidade das soberanias indígenas e da universalidade do direito à *jurisdição política*. Finalmente expomos a contribuição desta escola para o conceito de comunidade universal.

**Palavras-chave:** Natureza, Razão, Justiça, Lei, Poder.

---

<sup>1</sup> Professor Catedrático da Universidade de Lisboa, tem desenvolvido o seu trabalho em torno da história das ideias ético-políticas e jurídicas na idade moderna (renascimento, Barroco e Ilustración), com especial enfoque no pensamento ibérico e iberoamericano. Nos últimos 10 anos coordenou vários projetos atinentes à edição crítica dos manuscritos latinos dos professores das universidades de Coimbra e Évora, em torno da controvérsia sobre a conquista e colonização da América, em diálogo com a Escola de Salamanca, evidenciando a sua dimensão ibérica. Foi co-diretor da edição da *Obra Completa do Padre António Vieira* (Lisboa/São Paulo, 2013-2017, 30 volumes). Entre os seus principais livros destacam-se: *As Origens do Direito Internacional dos Povos Indígenas: a Escola Ibérica da Paz e as Gentes do Novo Mundo* (Porto Alegre, 2020); *Escuela Ibérica de la Paz: la conciencia crítica de la conquista y colonización de América* (Santander, 2014); *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora* (Coimbra, 2015-2020, 3 volumes); *Da Origem Popular do Poder ao Direito de Resistência* (Lisboa, 2012); *Portugal como Problema* (Lisboa, 2006, 4 volumes); *História do Pensamento Filosófico Português* (Dir., Lisboa, 1999-2004, 5 volumes); *Metamorfoses da Palavra: Estudos sobre o Pensamento Português e Brasileiro* (Lisboa, 1998); *A Ideia de Natureza no Século XVIII em Portugal* (Lisboa, 1995).

## Abstract

First, we analyse the question of the distinction between reason and faith, nature and grace, temporal power and spiritual power, in order to delimit the specific scope of the two powers and to highlight the autonomy of natural reason as the foundation of civil power. In the second point, the question of the origin, nature and purpose of civil power is raised, showing the reconciliation of the Pauline thesis of its divine origin with the scholastic thesis of the popular origin of power, transversal to the authors of this school, stressing its ethical foundation. This ethical foundation opens the way, in the third point, to the analysis of the right of resistance, stressing that the power of kings is supreme in its sphere, but not absolute, since it is limited by natural law and the *jus gentium*. Given the presence of Iberian kingdoms in the New World, we must then, in a fourth moment, analyse the question of the legitimacy of indigenous sovereignty and the universality of the right to jurisdiction and self-determination. Finally, we will show the contribution of this school to the concept of the universal community.

**Keywords:** Nature, Reason, Justice, Law, Power.

## 1. Sobre a natureza dos dois poderes: a separação entre a fé e o poder civil

Em 1454, na bula *Romanus Pontifex*, o papa Nicolau V concedia e confirmava aos reis de Portugal “o direito de invadir e conquistar quaisquer terras de sarracenos e pagãos, apropriando-se delas para si e seus sucessores, aplicando-as em utilidade própria, podendo reduzir os infiéis a perpétua servidão, sem que a ninguém, mesmo cristãos, seja lícito intrometer-se, sem vênica do Rei de Portugal, nos seus descobrimentos e conquistas”<sup>2</sup>.

Foi com base em conceções desta natureza, relativas ao senhorio universal do papa e à plenitude do seu poder, que se aprofundou, décadas depois, uma linha de atuação e expansão imperial, fundada nas concessões do papa Alexandre VI (1493) aos reis de Espanha e Portugal – depois precisadas, no Tratado de Tordesilhas (1494) – cujo melhor exemplo é seguramente o *Requerimiento*, elaborado pelo Doutor Palácios Rubios, no qual se formalizaram as conclusões da Junta de Valladolid (1513), mandada reunir pelo rei Fernando de Aragão.

Entre os termos do *Requerimiento* constava a legitimação da autoridade papal, em virtude da qual se efetuava “a doação pontifícia das Índias Ocidentais aos reis de Espanha e o mandato que lhes foi imposto para evangelizar e predicar

<sup>2</sup> Cf. Visconde de Santarém, *Quadro Elementar das Relações Políticas e Diplomáticas de Portugal com as Diversas Potências do Mundo*, Paris, Na Officina Typographica de Fain e Thunot, 1866, vol. X, p. 53.

a fê cristã aos habitantes das terras descobertas e a descobrir. Em virtude deste mandato o imperador deveria ser reconhecido como soberano sobre os reis e caciques das Índias<sup>3</sup>.

A reinterpretção em novos moldes destas concessões ou doações papais será uma das preocupações mais relevantes dos mestres de Salamanca, impulsionados pelo magistério de Vitoria e Soto, de modo a expressar a tese de que o papa não era senhor do mundo, nem no temporal nem no espiritual, possuindo embora poder indireto sobre as coisas temporais, entre os cristãos, quando estivesse direta e principalmente em causa um fim espiritual, a par do *jus praedicandi*, ou seja, do direito de predicar a palavra de Cristo aos não batizados, desde que num quadro de persuasão e livre consentimento, como se impunha entre homens naturalmente livres e iguais.

A respeito daquele poder indireto do papa havia uma clara convergência entre os autores desta escola, ao precisarem que o pontífice romano não tinha poder temporal, mas tinha, não obstante, poder sobre as coisas temporais, entre os cristãos, em virtude da eminência do seu poder espiritual. Este entendimento do poder papal exercia-se em plano de vincada adversidade, pois contra eles se levantava a tradição decretalista da teocracia. Era o caso, muito citado, do Bispo de Silves do século XIV, Álvaro Pais, natural da Galiza, que apoiado no cardeal ostiense, Henrique de Susa, sustentava a tese de que o papa era *dominus orbis* no temporal e no espiritual.

Álvaro Pais, tal como a maioria dos teocratas dos séculos XIV e XV, tinha a seu favor a interpretação mais literal<sup>4</sup> da Extravagante do Papa Bonifácio VIII, escrita em 1302, intitulada *Unam sanctam*. Nos termos desta Extravagante, podia ler-se que “quem nega que em poder de Pedro se encontra a espada temporal, não toma em atenção as palavras do Senhor, quando disse: *Embainha a espada*” e, mais adiante, sublinhava Bonifácio VIII que “em poder da igreja encontram-se tanto a espada espiritual como a temporal”. Então, para Álvaro Pais, “o papa tem jurisdição universal em todo o mundo, não só nas coisas espirituais, mas também nas temporais [...] porque assim como há um só Cristo, sacerdote e rei, senhor de todas as coisas, assim também há um só vigário-geral seu na terra e em tudo [...]. O papa é vigário não dum puro homem mas de Deus [...]; logo, também pertencem ao papa a terra e a sua

<sup>3</sup> Luciano Pereña, *La idea de justicia en la Conquista de América*, Madrid, Fundación Mapfre, 1992, p. 35.

<sup>4</sup> Refiro a interpretação mais literal, pois os adversários da teocracia interpretavam a mesma Extravagante de maneira diferente. Sirva de exemplo a belíssima *Relectio*, pronunciada por Martin de Azpilcueta em 1548, perante a Assembleia da Universidade de Coimbra, no final do ano lectivo, em que refere que o papa Bonifácio VIII queria apenas dizer que “o poder laico deve submeter-se ao espiritual quando o interesse das coisas sobrenaturais assim o exigir”, in *Relectio c. nouit de iudiciis*, Coimbra, na Officina de João Barreira e João Álvares, anot. 3, par. 54. Utilizámos a edição recente, elaborada com base na segunda edição publicada em Roma em 1575 in, *Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora (séculos XVI e XVII)*, dir. Pedro Calafate, tradução do latim de A. Guimarães Pinto, Coimbra, Almedina, 2015, p. 115.

plenitude porque Cristo concedeu os direitos dos dois poderes a S. Pedro<sup>5</sup>. A enquadrar esta plenitude do poder papal estava a tese de que o poder político provinha de Deus através do papa, pelo que o poder do imperador e dos demais príncipes seculares era-lhes concedido diretamente pelo pontífice romano e não pelo povo, ao contrário do que defendiam Vitoria, Suárez, Molina e os demais autores desta escola.

Já quanto a Henrique de Susa, cardeal ostiense, em quem o autor galego se apoiava, sustentava que, com a vinda de Cristo, o poder civil dos infiéis, gentios ou pagãos foi transferido para a o seu vigário e cabeça da igreja, razão por que o domínio de jurisdição e propriedade entre os infiéis não poderia considerar-se justo.

Sublinhe-se, no entanto, que um dos momentos culminantes destas conceções teocráticas, no final da idade média, foi a obra de Egídio Romano, intitulada *De ecclesiastica sive de summi pontificis potestate*<sup>6</sup>, escrita no início do século XIV, onde defendia que foi o poder espiritual que instituiu o poder temporal, razão por que só os reinos que reconhecessem o papa como instituidor eram legítimos.

Para Egídio, a verdadeira justiça, fundamento do poder temporal ou civil, só existia naquela república cujo fundador e governador é Cristo, mas nada estava sob o governo de Cristo se não estivesse sob o sumo pontífice que é vigário de Cristo. Logo, os povos que não reconhecessem a autoridade do sumo pontífice não eram legítimos possuidores dos seus bens nem os seus reis legítimos governantes. Só pelo batismo o homem poderia possuir legítimo domínio.

Os mestres salmantinos, bem como os professores das universidades de Coimbra e Évora, como Azpilcueta, Suárez, Molina, Fernando Pérez, Pedro Simões ou António de São Domingos que beberam na tradição de Salamanca, preocuparam-se em se distanciar desta tradição decretalista da teocracia, a fim, também, de delimitarem com consistência a natureza dos dois poderes. Em comum invocavam um texto fundamental de São Paulo, na primeira epístola aos Coríntios, em que o Apóstolo considera não ter poder para julgar os que “estão de fora”.

De facto, Francisco de Vitoria, na sua *relectio* sobre os índios dirá: “O papa não tem poder espiritual sobre os infiéis como atestam as citadas palavras de S. Paulo (I ad Cor. 5, 12-13) *Como posso julgar os que estão de fora?*”<sup>7</sup>. Domingo de Soto, abade do mosteiro de San Esteban e colega de Vitoria em Salamanca avança no mesmo sentido: “Ainda que nos víssemos constituídos em

<sup>5</sup> Álvaro Pais, *De Status et Planctu Ecclesiae*, Lisboa, INIC, 1983, vol. I, pp. 347-45.

<sup>6</sup> Existe desta obra uma excelente tradução em língua portuguesa: Egídio Romano, *Sobre o Poder Eclesiástico*, trad. L.A. De Boni, Petropolis, Vozes, 1989.

<sup>7</sup> Francisco de Vitoria, *Relectio De Indis*, Madrid, Corpus Hispanorum de Pace, vol. V, dir. Luciano Pereña e J. M. Pérez Prendes, Madrid, CSIC, 1967, p. 51.

juízes do orbe, não devíamos castigar pecado algum dos infiéis, mas predicar-lhes o perdão de todos eles, mas nunca nos seria concedido um tal poder, pois não tem sentido um poder que não pode exercer-se [...], pois contra pagãos e idólatras não podemos fazer uso da força [...] por isso diz S. Paulo: *Como posso julgar os que estão de fora?*<sup>8</sup>. Por seu turno, na sua monumental obra em que compendia as lições proferidas na Universidade de Évora, o *De Iustitia et Iure*, Luis de Molina não será menos claro: “O papa não tem nenhum poder espiritual sobre os infiéis, pois disse S. Paulo: *Como posso julgar os que estão de fora?*”<sup>9</sup>. Veja-se também o caso mais tardio de Francisco Suárez, em 1613, ao proclamar que “por si, a igreja não tem jurisdição sobre os reis infiéis, nos termos da afirmação de S. Paulo: *Como posso julgar os que estão de fora?*”<sup>10</sup>.

Queria isto dizer que a autoridade do papa não se estendia “para fora” dos limites dos batizados, logo, os povos de além-mar, que nunca foram batizados, estavam fora dessa autoridade. Assim sendo, o papa não era senhor do mundo, quer dizer, não havia senhorio universal do papa nem no espiritual nem no temporal.

No entanto, no tocante à aventura ultramarina dos povos ibéricos, os autores salmantinos e o próprio Bartolomé de Las Casas mantiveram um espaço de atuação legítimo da parte do papa e da sua igreja. Um dos professores que melhor abordou este tema foi Juan de la Peña, da chamada segunda geração da Escola de Salamanca, a par de Frei Serafim de Freitas, português de nascimento e professor no Colégio e São Gregório em Valladolid.

No caso de Juan de la Peña<sup>11</sup>, depois de sublinhar que o papa não poderia forçar os infiéis a cumprir a lei natural nem priva-los dos seus domínios, “a não ser de forma indireta, quando previamente nos tenham infligido alguma injúria” e depois de sublinhar ainda que o papa Alexandre VI não poderia conceder aos reis de Espanha o domínio de jurisdição e propriedade sobre as Índias, passa a explicar até onde se poderia estender, com legitimidade, a autoridade apostólica nestes assuntos.

Em primeiro lugar, tinha poder para predicar o Evangelho a toda a criatura e poder de coação sobre os que impedissem a pregação, logo, concedeu aos reis de Espanha e Portugal a missão de enviarem pregadores às terras descobertas, com natureza de exclusividade. Queria isto dizer que quaisquer outros príncipes cristãos estavam impedidos de enviar pregadores às Índias Ocidentais, do mesmo modo que só o rei de Portugal poderia enviar pregadores e respetivas

<sup>8</sup> Domingo De Soto, *Relecciones y Opusculos*, vol. I, dir. Jaime Brugau Prats, Salamanca, Ediciones San Esteban, 1995, pp.245-247.

<sup>9</sup> Luis de Molina, *Libro Primero de la Justicia*, ed. Manuel Fraga Iribarne, Madrid, Imp. de José Luis Cosano, 1946, pp. 245-247.

<sup>10</sup> Francisco Suárez, *Principatus Politicus*, Corpus Hispanorum de Pace, vol. II, dir. E. Elorduy e Luciano Pereña, Madrid, CSIC, 1965, p. 52.

<sup>11</sup> Juan de la Peña, *De Bello contra Insulanos*, Corpus Hispanorum de Pace, vol. IX, dir. de Luciano Pereña, V. Abril, C. Baciero, Madrid, CSIC, 1982, pp. 180-201.

expedições às Índias Orientais. Em segundo lugar estabeleceu a legitimidade do poder do rei de Espanha sobre os infiéis que aceitassem livremente reconhecê-lo como rei, com base em títulos legítimos de aquisição de domínio. Concedeu ainda que se durante a pregação surgisse alguma causa de guerra justa e o rei de Espanha saísse vencedor, apenas a ele e a nenhum outro príncipe cristão competiria o domínio sobre o território e os povos justamente submetidos. Concedeu ainda que o Rei de Espanha pudesse receber sob tutela os índios que se convertessem durante a pregação para os proteger de outros príncipes cristãos e, se fosse o caso, livra-los da tirania e da escravatura de outros príncipes pagãos. No entanto, explica, “se os reis daqueles índios não quiserem converter-se à nossa fé, de modo algum podem ser privados do domínio sobre as suas coisas e sobre os seus reinos”<sup>12</sup>. Não obstante, avança com um título dotado de relativa ambiguidade e de consequências potencialmente gravosas: se se provasse que os príncipes infiéis prejudicavam e perseguiram os seus súbditos convertidos ao cristianismo, poderiam ser privados do domínio que sobre eles tinham, “mas isto desde que fique claro que estão a ser nocivos aos cristãos que são seus súbditos e que sejam previamente advertidos sobre as consequências”<sup>13</sup>.

Ora, esta era uma das razões mais plausíveis para que o papa nomeasse um imperador com a missão de ser defensor único da igreja e de tudo o que “que diz respeito a Deus”: a proteção dos batizados nas terras americanas.

Já no caso de Serafim de Freitas que escreveu em Valladolid o *De Justo Imperio Lusitanorum Asiatico*<sup>14</sup>, tinha como propósito justificar o monopólio comercial concedido pelo papa aos reis peninsulares, proibindo-o por isso aos demais príncipes cristãos. De facto, o papa não tinha, na natureza do seu poder espiritual, poder sobre as coisas temporais, como era o caso da atividade comercial. Mas se tal atividade visasse direta e principalmente o fim espiritual da pregação, então a concessão de tal monopólio era legítima. Ou seja, o papa não concedeu as Índias aos reis peninsulares “em feudo”, pois, para que assim fosse, era necessário um “domínio direto” que não possuía.

Cumpra ainda sublinhar algumas divergências entre estes autores, sobretudo no tocante ao *ius praedicandi*, na medida em que Francisco de Vitoria e a parte mais relevante dos seus discípulos defendeu ser título de *guerra justa* o impedimento pela força do direito da Igreja pregar o Evangelho, no quadro das palavras de Cristo “*Ide e pregai a todas as nações*” (Mc 16:15). Cito, a propósito, a discordância do dominicano português António de São Domingos professor da Universidade de Coimbra, onde ocupou a cátedra de Prima em 1573, que se distancia de Vitoria neste particular, ao ensinar, em manuscrito

<sup>12</sup> Juan de la Peña, *ibid.*, p. 197.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 197-199.

<sup>14</sup> Serafim de Freitas, *De Iusto Imperio Lusitanorum Asiatico*, Valladolid, Ex. Officina Hieronimo Morillo, 1725.

recentemente publicado: “Vitoria e os restantes defendem esta opinião [...] mas se assim fosse, os índios teriam em relação a nós um justo motivo de escândalo, porque não podemos provar-lhes que Cristo pôde conceder-nos este direito”<sup>15</sup>.

De facto, o *ius praedicandi* não era um direito estritamente natural. Em certo sentido era um direito sobrenatural, e como a relação dos cristãos com aqueles povos se deveria dar no âmbito do direito natural, quer dizer, no plano estrito da racionalidade humana, este título de guerra (justa) deveria ser mantido em suspenso, ou, em última análise, ser considerado inválido, tornando leve a defesa que dele fizera Vitoria.

Em todo o caso, no seu conjunto, a tese fundamental defendida por Vitoria em Salamanca e Suárez em Coimbra, bem como pela generalidade dos seus discípulos, a respeito da natureza do poder civil, na sua relação com a religião e a fé, era a de que a fé não poderia anular nem o direito natural nem o direito humano, e como o domínio de jurisdição e propriedade era de direito natural ou de direito humano, impunha-se concluir que o domínio não se perderia por causa da fé, não sendo lícito despojar dos seus bens ou das suas soberanias os infiéis, pelo simples facto de não serem cristãos. Como explica Vitoria, despoja-los por este motivo seria furto ou rapina, “nos mesmos termos em que o seria se despojássemos os cristãos”<sup>16</sup>.

Querida isto dizer que a distinção entre fiéis e infiéis era de direito divino, o qual procedia da graça e não poderia suprimir o direito humano, o qual procedia da razão natural, sendo nela que se fundamentava o domínio de jurisdição e propriedade.

Não sendo o papa senhor do mundo e não sendo dotado de poder temporal, mas apenas de poder indireto sobre as coisas temporais entre os cristãos, quando estivesse em causa, direta e principalmente, um fim espiritual, concluía-se que não poderia conceder ao imperador um poder que não detinha.

Sirva como remate deste ponto a clara posição de Diego de Covarrubias y Leyva, transversal aos autores desta escola: “O sumo pontífice não pode comunicar ao imperador um poder que não possui, principalmente não sendo conclusão segura que o papa tenha, em *hábito* ou em *ato*, poder temporal distinto do espiritual”<sup>17</sup>. Repare-se que a forma como apresenta a sua proposição salvaguarda a tese de que o poder que o papa possa legitimamente exercer sobre as coisas temporais não é distinto do seu poder espiritual, uma vez que remete para a eminência desse mesmo poder espiritual, em vista da primazia do fim.

<sup>15</sup> António de São Domingos, *Acerca da Guerra* [in Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora (século XVI), dir. de Pedro Calafate, trad. do latim de António Guimarães Pinto, Coimbra, Almedina, vol. I, 2015], p. 259.

<sup>16</sup> Francisco de Vitoria, *Relectio De Indis*, Madrid, Corpus Hispanorum de Pace, vol. V, dir. Luciano Pereña, Madrid, CSIC, 1967, p. 20.

<sup>17</sup> Diego de Covarrubias y Leyva, *Textos Jurídico-Políticos*, Selección y Prólogo de M. Fraga Iribarne, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1957, p. 66.

## 2. Sobre a origem, natureza e finalidade do poder civil

O ponto de partida a reter, no caso da origem do poder civil, é o de que, para um cristão, tudo o que é tem origem em Deus. Por isso, não podia ser posta em dúvida a afirmação de São Paulo na Carta aos Romanos, ao dizer que “*não há poder que não venha de Deus*” (Rom 13:1-2). Então, o poder civil ou temporal tinha também origem em Deus. Mas Deus poderia concedê-lo aos homens de vários modos: ou outorgando-o direta e imediatamente a cada uma das comunidades humanas, ou a uma parte de cada uma dessas comunidades, ou ao papa, ou a um indivíduo.

Para os autores desta tradição salmantina, Deus concedeu o poder civil direta e imediatamente ao conjunto da comunidade política (ou perfeita), enquanto autor da natureza social do homem, na medida em que quem dá a natureza de uma coisa dá também aquilo que dela se segue. Como dirá Francisco Suárez, referindo-se à origem divina do poder civil: “Deus concede um poder que por essência está necessariamente unido à natureza de uma coisa criada por Ele mesmo”, não o concedendo como um dom especial separado dessa mesma natureza, mas como uma consequência necessária desta. Por outras palavras, “o poder (civil) procede *diretamente e imediatamente* de Deus porque o que deriva da natureza é conferido diretamente pelo próprio autor dessa natureza”<sup>18</sup>. Embora publicada em 1613 por Francisco Suárez, esta será uma tese transversal aos mestres desta tradição ibérica.

Citemos o exemplo do manuscrito de 1585, recentemente publicado, de Pedro Simões, Jesuíta e professor da Universidade de Évora, a respeito da questão da restituição: “A jurisdição política procede do próprio Deus através da lei natural. Dita com efeito o lume natural que não podem as sociedades dos homens reger-se e conservar-se sem esta jurisdição. Por esta jurisdição é que pode a República, ou quem lhe faz as vezes, prescrever leis a seus membros, ditar sentenças, punir malfeitores, defender-se dos estrangeiros etc”<sup>19</sup>. Note-se que Pedro Simões entende que a República pode por si mesma exercer o poder civil, quer dizer, admite claramente a origem democrática ou popular do poder civil e que a democracia (entendida não no sentido liberal do conceito) é a forma mais natural de governo, por não necessitar de uma instituição especial e separada da constituição da própria comunidade, embora não seja a mais perfeita, na medida em que estes autores eram vincadamente monárquicos.

É o que dirá também Suárez nas suas lições sobre as Leis, ao considerar que

<sup>18</sup> Francisco Suárez, *Principatus Politicus*, Corpus Hispanorum de Pace, vol. II, dir. Luciano Pereña, Madrid, CSIC, 1965, p. 19.

<sup>19</sup> Pedro Simões, *Materia de Restitutione* (1585), Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora (Século XVI), dir. Pedro Calafate e Ricardo Ventura, Coimbra, Almedina, 2020 vol. III, p. 269.



A democracia poderia existir sem uma instituição positiva, apenas por instituição ou dimanação natural, com a negação apenas de uma instituição nova ou positiva, pois a própria razão natural estabelece que o poder político supremo segue-se naturalmente da comunidade humana perfeita e que, por este mesmo motivo, pertence a toda a comunidade, exceto se for transferido para outro por via de uma nova instituição – porque, à luz da razão, não há lugar para qualquer outra determinação, nem se postula uma outra mais imutável [...]. A comunidade civil perfeita é livre por direito natural e não está sujeita a homem algum fora de si, mas detém em si, na verdade, toda ela o poder, o qual é democrático conquanto não mude<sup>20</sup>.

Não menos enfático e claro foi o Doutor Navarro, Martín de Azpilcueta, assim conhecido por haver nascido no reino de Navarra, mestre de Alcalá, Salamanca e Coimbra, na sua relevante *relectio* proferido perante a Assembleia Magna da Universidade de Coimbra, cuja primeira edição data de 1548, aproximando-se em tudo da afirmação mais tardia de Suárez: “O poder régio foi efetivamente criado imediatamente por Deus, mas não transmitido imediatamente aos príncipes ou aos imperadores, porque os reis são feitos por eleição ou por sucessão e, assim, mediante alguma cousa criada”<sup>21</sup>, na medida em que, acrescenta ainda, “ninguém pode negar que o poder régio existiu antes dos reis na própria comunidade dos homens congregados entre si”<sup>22</sup>. E quanto a dizer-se que “reinam por Deus”, título sempre invocado pelos monarcas cristãos para legitimarem e dignificarem a majestade do poder laico, tal deveria entender-se no sentido preciso em que “reinam pelo poder por Ele imediatamente criado, mas mediatemente recebido”<sup>23</sup>.

Fundando-se no jusnaturalismo escolástico, entende o Doutor Navarro que se o poder laico começou naturalmente a partir do momento em que os homens decidiram reunir-se em comunidade, seguia-se, como consequência necessária, que “aquelas coisas que são dadas naturalmente desde o começo delas, competem a quem são dadas”<sup>24</sup>, ou seja, competem aos povos e comunidades e não ao supremo hierarca da igreja nem diretamente e imediatamente aos príncipes, pois que estes recebem o poder diretamente e imediatamente do povo.

Por sua vez, o fim principal do poder laico “é a vida temporal dos mortais, boa, venturosa e tranquila”, identificada com o conceito de paz, entendido não como estratégia bélica ou resultado do medo da guerra mas como caracterização da vida e emanação da justiça, fazendo jus à afirmação inicial de Vitoria de que o homem não é lobo para o homem, mas sim homem.

<sup>20</sup> Francisco Suárez, *Principatus Politicus*, Op. cit., p. 21-22.

<sup>21</sup> Martín de Azpilcueta, *Relectio c. novit de iudiciis*, Op. cit., p. 118.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 97.

No fundo, a este respeito, pode considerar-se que estes autores retomavam as lições da *Suma Teológica* de Tomás de Aquino. São Tomás tinha ensinado que todas as entidades dotadas de fim próprio deveriam possuir as faculdades necessárias para o realizar. Ora, sendo a comunidade política perfeita uma entidade transpessoal dotada de fins próprios, deveria também possuir em si as faculdades necessárias para os alcançar. Portanto, o poder civil era necessariamente constitutivo das comunidades políticas formadas pelos homens.

Continuando a documentar a transversalidade desta doutrina, cumpre também auscultar as lições de Luis de Molina no seu *De iustitia et iure* (1593) ao ensinar que “pelo simples facto de os homens terem concordado em constituir o corpo da República, nasce por direito natural o poder dessa República sobre os seus membros, para governo, legislação e administração da justiça”<sup>25</sup>, o mesmo ensinando Diego de Covarrubias y Leyva, quando escrevia que “ao contrário do poder espiritual, o poder temporal supremo pertence e é constitutivo da comunidade”<sup>26</sup>, e também Domingo de Soto, colega e confrade de Vitoria em Salamanca, ao considerar que “para que uma sociedade institua um rei ou um imperador a quem transmita a sua autoridade, requer-se que se reúna em assembleia, ou que, pelo menos, a maior parte dela consista em tal eleição”<sup>27</sup>.

Então, o poder civil foi conferido diretamente por Deus aos homens congregados em comunidade, não de modo especial ou separado, mas como consequência da fundação ou constituição dessa mesma comunidade ou República, mediante a qual os homens, por um ato livre da vontade, dão expressão à sua natureza social. Por isso, o poder civil residia no conjunto ou corpo da comunidade, quer dizer, na totalidade do povo, já que pelo simples facto de os homens se terem congregado num corpo político ou república resultava este poder nessa comunidade, sem intervenção de nenhuma vontade criada, e com tal necessidade e força que não poderia ser impedida. Sendo um poder natural, não precisava ser positivamente instituído. Por isso, a comunidade civil, em si mesma, era naturalmente livre e não sujeita.

Nestes termos, mesmo tendo origem em Deus, a sua legitimidade não dependia da fé nem da revelação sobrenatural. Daqui resultavam duas consequências fundamentais: 1- o poder dos reis, no caso das monarquias, ou dos senados, no caso das aristocracias, ou de quaisquer outras formas mistas de governo não era conferido diretamente por Deus, mas pelo povo mediante um ato positivo que tinha a natureza de um pacto; 2 - a legitimidade do domínio de jurisdição (poder civil) não dependia da forma de governo em si mesma, nem

<sup>25</sup> Luis de Molina, *De Iustitia et Iure*, Cuenca, 1593, tomo I, liv., Disp. XXII. Utilizámos a edição de Pedro Calafate e Ramon Gutiérrez, *Escuela Ibérica de la Paz*, Santander, Ediciones Universidad Cantabria, 2014, p. 282.

<sup>26</sup> Diego de Covarrubias y Leyva, *Textos jurídico-políticos*, Op. cit., p. 62.

<sup>27</sup> Domingo De Soto, *De Iustitia et Iure*, Salamanca, Andreas Portonariis Typographus, 1556, Lib. IV, q. 2.

das coordenadas geográficas, culturais ou religiosas, pois, sendo natural, era universal, e estendia-se a todas as comunidades criadas pelos homens em função da natureza social que lhes foi assinada por Deus, uma vez que a natureza, que qualificava o direito, era referência de racionalidade, inteligibilidade, ordem e, sobretudo, de universalidade.

A despeito da convergência a este respeito entre os mestres desta tradição doutrinária jusnaturalista, há em Francisco de Vitoria um texto da sua *Relectio de Potestate Civili* (1528) que tem gerado perplexidade entre os seus comentadores. Trata-se do capítulo 8 desta *relectio*, onde o dominicano, depois de defender a origem popular do poder civil, entende “que também os reis recebem o poder proveniente do direito natural e divino e não da república ou inteiramente dos homens”<sup>28</sup>.

Aparentemente poder-se-ia considerar que Vitoria se contradiz. No entanto, deveremos atender ao contexto mais vasto em que esta afirmação é proferida: o da defesa da legitimidade do poder dos reis contra aqueles que, “caluniosamente”, o negavam.

Vitoria pretendia dizer que a autoridade dos reis “é idêntica” à autoridade que originalmente radica na comunidade. De facto, no capítulo anterior, Vitoria tinha dito que “ainda que o poder e a autoridade radiquem, *em primeiro lugar e propriamente*, na mesma república [*primo et per se in ipsa republica*], também “idêntica autoridade” se encontra nos príncipes e magistrados, a quem a república encomendou que agissem em seu lugar e propiciassem a sua defesa”<sup>29</sup>.

A conclusão que Vitoria precisava enfatizar era a de que os reis *administravam* o poder que a república lhes concedera e que tal poder, em si mesmo e na sua natureza, não era distinto do poder naturalmente constitutivo da república ou comunidade. A diferença era que esse poder era então *administrado* pelos reis e não mereceria por si só contestação, a não ser em caso de tirania, contra a qual se legitimava a resistência como um direito universal dos homens e dos povos.

### 3. Sobre o direito de resistência

O direito de resistência era muitas vezes invocado com base na tradição agostiniana e tomista segundo a qual uma lei injusta ou imoral não era lei, não devendo, por isso, ser obedecida, acentuando a fundamentação ética do direito, mais tarde perdida pela estatização das suas fontes.

<sup>28</sup> Francisco de Vitoria, *Relectio de Potestate Civili*, [em Jesús Cordero Pando, coord.: *Corpus Hispanorum de Pace, Segunda Serie*, vol. 15, Madrid, CSIC, 2008], pp. 30-31.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 26.

Vitoria afirmara-o no seu comentário à questão das Leis da *Suma* de São Tomás de Aquino: “Não é lícito ao príncipe dar uma lei que não atenda ao bem comum [...]. Digo que não só é ilícito mas que é impossível porque tal lei não seria lei e, se se constata que não visa o bem comum, não deverá ser obedecida”<sup>30</sup>.

Mais tarde, Francisco Suárez reafirmou este mesmo princípio ao dizer que “a lei é medida de retidão, logo, a lei injusta não é medida de retidão do comportamento humano [...] logo não é lei, apesar de receber o nome de lei por certa analogia”<sup>31</sup>. Ou seja, a lei visa a retidão das ações humanas e não apenas a sua licitude ou ilicitude em função dos fins úteis positivados pelo estado.

Seguindo a tradição desta questão, antes de Tomás de Aquino e dos mestres de Salamanca, um dos primeiros pensadores cristãos a defender o direito de resistência ativa foi João de Salisbúria, no século XII, quando no capítulo 15 do *Policraticus* considerou a tirania como um “crime público” porque “oprime as leis”, daí retirando como consequência que “tirar a vida ao tirano não só é lícito, mas também é equitativo e justo, porque o que empunha a espada merece morrer pela espada”<sup>32</sup>, rematando mais adiante que quem não resiste ao tirano “atenta contra si mesmo e contra todo o corpo da comunidade política”<sup>33</sup>.

Para João de Salisbúria, que nesse capítulo 15 do *Policraticus* escreve das mais belas páginas sobre a dignidade humana e da comunidade política, o ato de resistência ativa contra o tirano significa a oposição das “armas do direito” àquele que “desarmou as leis”, pois o tirano cometia o mais grave crime de lesa-majestade, porque realizado “contra o corpo da justiça”<sup>34</sup>, orientando o poder civil não para o bem comum mas para o seu bem pessoal.

Esta questão será retomada por São Tomás de Aquino, no século seguinte, dedicando-se-lhe em termos cautelosos.

São Tomás começa por reconhecer que em virtude do fundamento do poder civil ser a justiça e de este residir originalmente na comunidade, podia esta resistir à tirania, desde que a mesma se exercesse num grau manifestamente insuportável, embora com recurso à autoridade do papa. Contrariamente, se a tirania se exercesse em grau de menor intensidade, caberia sempre avaliar, à luz de um princípio de prudência, se a mesma não acabaria por causar mais prejuízos à paz e à comunidade política.

<sup>30</sup> Francisco de Vitoria, *Comentarios a la Prima Secundae de la Summa Theologiae de Santo Tomás*. Vol. V: *Sobre las Leyes*, Introdução e edição de Augusto Sarmiento, Navarra, EUNSA, 2020, cuestión 90, artículo segundo.

<sup>31</sup> Francisco Suárez, *Las Leyes*, Corpus Hispanorum de Pace, vol. XXI, dir. Luciano Pereña, Madrid, CSIC, 1981, I–I, 7-8, p. 37.

<sup>32</sup> João de Salisbúria, *Policraticus*, edição de Miguel Angel Ladero, Madrid, Editora Nacional, 1984, p. 303.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 304.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 304.

A este respeito, a posição final de São Tomás vem expressa na *Suma Teológica*, onde escreveu, a propósito da sedição: “O regime tirânico não é justo, por não estar ordenado ao bem comum, mas sim ao bem particular do regente, como se lê em Aristóteles no livro III da *Política*. Portanto a perturbação desse regime não tem razão de sedição, a não ser que essa perturbação se faça de forma tão desordenada que a multidão tiranizada sofra maiores prejuízos com a sedição do que com o regime tirânico; contudo, mais sedicioso é o tirano que fomenta discórdias e sedições no povo escravizado, para poder dominar com mais segurança”<sup>35</sup>.

Na idade moderna as posições de São Tomás serão aprofundadas no sentido da legitimidade da morte do tirano, devendo destacar-se, para além de Francisco Suárez, na *Defensio Fidei Catholicae* (1613) os nomes de Roberto Belarmino na obra *Tractatus de Potestate Summi Pontificis* (1610) e João de Mariana, no de *Rege et Regis Institutione* (1605).

Mas antes de Suárez e cingindo-nos aos mestres desta escola, vale a pena analisar a posição defendida em 1548 pelo Doutor Martín de Azpilcueta, que por ser representativa desta corrente doutrinária aqui tomamos para ponto de partida. Com efeito, Azpilcueta foi muito claro a esse respeito e fundou-se na distinção aristotélico-tomista entre *hábito* e *ato*, bem como numa mais subtil distinção, entre *transferência* do poder e *concessão* do poder. Entendia Azpilcueta que inicialmente o povo não transferiu o poder aos reis, tendo-o apenas concedido. Ao conceder e ao não transferir, conservou o poder em *hábito*, podendo recupera-lo em *ato* em situações de legítima defesa ou de usurpação por parte do tirano.

O conceito de hábito, que já vimos acima referido por Diego de Covarrubias ao negar o poder temporal do papa, remonta às *Categorias* de Aristóteles que o utiliza como termo genérico, no sentido de determinação interna dificilmente removível, explicando que pode ser entendido como uma disposição mediante a qual um ser está bem ou mal disposto, seja em relação a si mesmo, seja em ordem a outra coisa.

Este conceito foi retomado e enriquecido por São Tomás de Aquino no artigo primeiro da questão 49 da *Prima Secundae* da sua *Suma Teológica*. Para Tomás de Aquino o *hábito*, no quadro da estrutura metafísica *potência-ato*, supunha uma potência capaz de o receber como seu ato possível, ou seja, era mais do que a potência, assumindo-se como uma disposição que vinha já equipada com as faculdades ou condições necessárias para a sua passagem a ato, razão por que participava ao mesmo tempo da natureza do ato e da potência. Então, o hábito implicava uma ordem ao ato, quer dizer, uma ordem à ação, era um princípio de operação, estando em potência no que a essa operação diz respeito. Daí que o hábito pudesse considerar-se como ato primeiro, configurando-se a operação como ato segundo.

<sup>35</sup> Tomás de Aquino: *Sum. Theol.* II, II, q.42.

Aplicando estes dois conceitos ao tema que agora nos ocupa concluímos que, conservando o poder “*in habitu*” (ato primeiro) o povo ou a comunidade política pode reassumi-lo para o exercitar “*in actu*” (ato segundo), em circunstâncias extremas de injustiça e tirania.

É neste quadro que o Doutor Navarro, mestre de Alcalá, Salamanca e Coimbra, pensa o direito de resistência, ao proclamar que “nenhuma comunidade pode renunciar tão completamente a esta jurisdição que por lei natural lhe foi atribuída que em nenhuma situação a não possa recuperar”<sup>36</sup>, nomeadamente quando esteja em causa “a defesa pública de si mesma”. E dado que, mesmo concedendo o poder a um príncipe ou senado, a comunidade conserva o poder “*in habitu*”, então, “sempre que se der o caso em que não se velar pela governação dos povos por parte daqueles aos quais, por eleição, herança ou outras vias, foi concedido o uso da jurisdição, poderão os mesmos usar dela”<sup>37</sup>, ainda que para tanto seja necessário perturbar a paz.

Por isso, em afirmação muito relevante sobre a doutrina da escola, remata:

*É a paz boa que deve conservar-se, cultivar-se e amar-se juntamente com as virtudes, de acordo com as palavras de Cristo, Jo 14.27: ‘A minha paz vos dou, a minha paz vos deixo’, enquanto deve violar-se e quebrar-se a paz que vive em companhia de pecados, em conformidade com as palavras do mesmo em Mt 10.34: Não vim trazer paz, mas espada*<sup>38</sup>.

A resistência ativa e, em última análise, a guerra, poderia ser justa, em casos de resposta a agressão ou injúria graves, e a paz tinha um conteúdo eminentemente ético, razão por que entre os maus não poderia haver verdadeira paz, nem interessava à sociedade dos homens e à comunidade dos povos, no dizer de Azpilcueta, “a paz de um punhado de avarentos”, uma paz em que o sangue dos pobres, “sugado pelos beijos dos ricos, brada aos céus”, avançando o Doutor Navarro com as teses escolásticas sobre a limitação do poder civil ou laico pelas normas do direito natural.

De facto, sendo um poder supremo na esfera temporal, perante o poder espiritual do papa, o poder dos reis não era absoluto, pois estava limitado pelo direito natural, quer dizer, por uma conceção *principista* e objetiva de justiça, não dando guarida ao *voluntarismo* do poder do príncipe, como mais tarde os arautos do positivismo jurídico.

Diz, então, que “os reinos são superiores aos seus reis, ou melhor, superiores naqueles casos em que os reis abusaram do poder que lhes foi concedido, para destruição dos mesmos reinos ou para um fim contrário àquele em vista do

<sup>36</sup> Martín de Azpilcueta, *Relectio c. Novit de Iudiciis*, Op. cit., p. 107.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>38</sup> *Ibid.*, pp. 175-176.

qual aqueles reinos admitiram os mesmos reis ou deveriam ter admitido”<sup>39</sup>, na medida em que o pacto de concessão do poder civil pela comunidade ao rei é explícito ou tácito, encontrando muitas vezes expressão no ato de *aclamação* dos reis, sucedâneo da *electio*, pois, como volta a sublinhar, “o próprio poder régio, por direito natural, é da mesma comunidade, e não do rei, motivo pelo qual não pode a comunidade renunciar totalmente a ele”<sup>40</sup>.

Foi nestes termos que nesta escola se afirmou a resistência ao poder injusto ou tirânico. Francisco Suárez, em 1613, antes de se embrenhar numa complexa casuística que desembocará na defesa do tiranicídio, afirma também o mesmo princípio: “O povo nunca transmite o seu poder ao príncipe sem conservá-lo *in habitu*, a fim de que possa fazer uso dele em determinados casos, recuperando-o *in actu*”<sup>41</sup>.

Conservando o poder *in habitu* (*ato primeiro*) o povo ou a comunidade política pode reassumi-lo para o exercitar *in actu* (*acto segundo*) em circunstâncias extremas de injustiça e tirania manifestas que Suárez expõe minuciosamente no *De Iuramento Fidelitatis*<sup>42</sup>, contra as posições doutrinárias de Jaime I, rei de Inglaterra.

#### 4. A jurisdição política como direito natural universal das comunidades e dos povos

Nesta linha de pensamento, uma das apertações fundamentais da Escola de Salamanca e dos teóricos ibérios que a ensinaram também em Coimbra e Évora, foi a de estender a todas as comunidades da terra a tese da origem racional e natural do poder civil *nas* comunidades humanas, independentemente da forma de governo ou da semelhança com as soberanias europeias.

Nesta conformidade, o império teria que considerar-se uma “expectativa jurídica”, uma vez que aqueles povos não tinham agredido nem injuriado os cristãos, e, como ensinava o Doutor Navarro, “não foi estabelecido por Cristo algum poder temporal laico que abarcasse todas as coisas [...]. Em nenhuma ocasião Deus ordenou regularmente que se obedecesse a um só, a muitos, a estes ou àqueles, relativamente ao poder laico [...]. Nada especialmente foi estipulado relativamente à sua criação ou entrega do mesmo a alguém”<sup>43</sup>, tese que, por seu turno, havia sido defendida com não menos ênfase em Salamanca

<sup>39</sup> Ibid., p. 105.

<sup>40</sup> Ibid., p. 102.

<sup>41</sup> Francisco Suárez, *Principatus Politicus*, Op. cit., p. 34. Veja-se a propósito de Suárez o livro de Pedro Calafate, *Da Origem Popular do Poder ao Direito de Resistência. Doutrinas Políticas no Século XVII em Portugal*, Lisboa, Esfera do Caos, 2021.

<sup>42</sup> Francisco Suárez, *De Iuramento Fidelitatis*, Corpus Hispanorum de Pace, vol. XIX, dir. de Luciano Pereña, V. Abril e C. Bacierno, Madrid, CSIC, 1978.

<sup>43</sup> Martin de Azpilcueta, *Relectio c. Novit de Iudiciis*, Op. cit., pp. 75 e 87.

por Domingo De Soto: “como os reis recebem a autoridade dos respetivos reinos, não há razão para que todos eles dependam de um rei único em todo o mundo”<sup>44</sup>, e reforçada por Suárez em Coimbra:

Em todo o orbe da terra não existe uma só república ou um só reino temporal, senão vários e muitos que não formam entre si um só corpo político, pois não foi conveniente que houvesse um só monarca nem um só governo [...] para todo o universo. Mais ainda, nem moral nem humanamente tal foi possível<sup>45</sup>.

Logo, as comunidades humanas eram naturalmente livres, e quando um povo não tivesse guia ou chefe era para si o seu próprio chefe e guia, quando um povo não tivesse a luz de um imperador era para si a sua própria luz, entendendo-se que se espanhóis e portugueses se cruzassem com povos que pareciam carecer completamente de governo civil, não poderia considerar-se que dele estivessem privados por natureza. O mais que poderia dizer-se é que careciam do seu uso.

Francisco Suárez havia-o ensinado em fase mais tardia, em Coimbra, ao considerar que o poder dos príncipes pagãos não era de menor nem distinta natureza do poder dos príncipes cristãos, embora o poder dos príncipes cristãos fosse mais perfeito que o dos príncipes pagãos, pois, como ensinara Tomás de Aquino, a graça não contrariava a natureza mas aperfeiçoava-a. Em outra ocasião, ainda nas suas lições sobre as Leis, dirá que o poder natural que têm os homens para ditar leis civis é igualmente válido para todos os pagãos e infiéis<sup>46</sup>. Tal conclusão implicava uma tese também defendida com clareza por Vitoria em Salamanca: “os infiéis podem ter domínio sobre os cristãos, pois, nos termos do direito natural, não perdem os infiéis o seu domínio por causa da infidelidade e os cristãos estão obrigados a obedecer-lhes”<sup>47</sup>, nos termos da separação entre a fé e o poder civil que abordámos no início deste texto, devendo acrescentar-se que, mesmo depois de batizados e convertidos ao cristianismo, mantêm-se os anteriores vínculos políticos.

Por sua vez, a maior perfeição do poder dos príncipes cristãos, em virtude da iluminação da natureza pela graça, não conferia a estes o direito de subjugar as nações consideradas mais bárbaras ou incultas, pois tal se afigurava como contrário à paz entre os povos e nações, por se considerar que se o título de caridade autorizasse alguém a apoderar-se das coisas alheias, poria estorvos à paz e ao bem-estar da sociedade.

Também em Salamanca, Melchor Cano, discípulo de Vitoria, dirá, sintetizando doutrina transversal a esta tradição doutrinária:

<sup>44</sup> Domingo De Soto, *De Iustitia et Iure*, Op. cit. [in Pedro Calafate y Ramon Gutiérrez, *Escuela Ibérica de la Paz*, Santander, Ediciones Universidad Cantabria, Santander, 2014], p. 184.

<sup>45</sup> Francisco Suárez, *Principatus Politicus*, Op. cit., p. 95.

<sup>46</sup> Cf. Pedro Calafate y Ramón Gutiérrez, *Escuela Ibérica de la Paz*, Op. cit., p. 340.

<sup>47</sup> Francisco de Vitoria, *Relectio de Indis*, Op. cit., p. 132.



Nenhuma tese seria mais apta para semear a discórdia entre os povos do orbe do que a que sustenta que a pessoa privada mais sábia pode oprimir as que lhe são inferiores em sabedoria, pois qualquer um se julgaria mais sábio que os outros [...] Daqui conclui-se ainda que [...] se uma república fosse mais sábia e melhor organizada politicamente do que outra, não teria por isso autoridade sobre ela, sobretudo porque nenhuma república é obrigada a seguir o ótimo. Basta que escolha o bom<sup>48</sup>.

Portanto, as soberanias indígenas eram legítimas e teriam de ser respeitadas porque a jurisdição política não se fundava na fé nem na caridade. Assim, se o poder civil radicava no direito natural, a fé não o poderia contrariar. Apenas o poderia aperfeiçoar, mas na base da expressão clara da vontade livre dos povos não cristãos, sem medo, sem dolo e sem ignorância.

O fundamental era, a respeito do império legítimo e possível, cumprir as palavras de Cristo “farás o que é justo de maneira justa” (Dt 16, 20), a que importava acrescentar a afirmação de São Paulo quando ensinou que “não cumpre fazer o mal para que provenha o bem” (Rom, 3, 8) como claramente diz Francisco de Vitoria:

Quando os espanhóis chegam às Índias dão a entender aos bárbaros que são enviados pelo rei de Espanha para o seu próprio bem e exortam-nos a que o recebam e aceitem como senhor; e eles respondem que estão de acordo [...]. Mas esse título não é idóneo. Primeiro, porque é evidente que não deveria intervir medo e ignorância que viciam toda e qualquer eleição, e é isso precisamente o que mais se verifica naquelas eleições [...]. Por outro lado, tendo eles os seus próprios governantes e príncipes, não pode o povo, sem causa razoável, aceitar novos chefes em prejuízo dos anteriores, nem podem os chefes bárbaros eleger novo príncipe sem o consentimento do seu povo<sup>49</sup>.

Esta tese foi repetida com muita insistência por Vitoria e seus discípulos, tanto em Salamanca como em Coimbra e Évora. No entanto, comportava algum grau de ambiguidade, pois considerava-se que, entre os cristãos, a felicidade temporal que o estado e o poder civil visam, deveria estar subordinada indirectamente à felicidade espiritual e eterna, identificada esta com os valores da cultura cristã. Nesta conformidade, como já notámos em Juan de la Peña, veremos agora em Francisco Suárez, a defesa da mesma tese: a comunidade dos cristãos

está obrigada a repelir (*repellere*) a autoridade de um príncipe pagão quando em razão do seu poder se tema legitimamente a ruína da fé. Todavia, não o pode

<sup>48</sup> Melchor Cano, *De Dominio Indorum*, Corpus Hispanorum de Pace, vol. IX, dir. Luciano Pereña, Madrid, CSIC, 1982, p. 561.

<sup>49</sup> Francisco de Vitoria, *Relectio de Indis*, Op. cit., p. 65.

fazer privadamente, mas sim com autoridade pública [...]. Assim garante-se a conservação da ordem devida e evita-se o perigo<sup>50</sup>.

Obviamente, a inclusão de um princípio com tal conteúdo prestava-se a interpretações amplas e difusas, enfraquecendo a postulação inicial a respeito da separação entre a política e a fé. Aliás, este princípio juntava-se ao conjunto dos títulos legítimos de ocupação da América pelos espanhóis a que se dedicou sobretudo Vitoria nas suas lições sobre os índios, acabando por enfraquecer também a universalidade do princípio da legitimidade das soberanias indígenas.

Entre estes títulos, talvez o mais pesado seja o último a que Vitoria se refere, atinente ao dever de tutela. Aliás, a este respeito Vitoria parece cair por vezes em contradição. Por um lado, na parte da *relectio* referente aos títulos ilegítimos de presença dos espanhóis na América, refere que tais povos não eram amentes, atendendo ao grau de organização social e política das suas comunidades. Mas, por outro, ao falar de tais títulos legítimos, deixa aberto o caminho para uma tutela temporária, embora se acautele, dizendo que a tal respeito se torna muito difícil afirmar algo de forma firme e perentória, dando nota do seu mal-estar a este respeito. O mestre de Salamanca entendeu a este respeito que tal título legítimo não poderia ser sustentado com segurança e advertiu os seus alunos de que, tudo o que dizia a respeito deste título se fundava na aparência, daí decorrendo a fragilidade de possíveis conclusões. Vitoria tinha clara noção das consequências que a adoção deste “título legítimo” acarretava em termos de violação da liberdade natural daqueles povos.

Curiosamente, a posição que Vitoria parece defender, apesar dos seus escrúpulos, viria a ser criticada por um dos seus discípulos da Universidade de Évora, o jesuíta andaluz Fernando Pérez, quando diz, em texto manuscrito recentemente publicado

Francisco de Vitória coloca a dificuldade de saber se é lícito subjugar aqueles bárbaros que vivem sem governantes e comunidade política ao modo dos animais selvagens, tal como em algumas partes se encontram alguns africanos, indígenas do Brasil e outros. Mas só por esse título de que são excessivamente bárbaros de forma alguma é lícito combatê-los e subjugá-los, porque, se não cometem injustiça contra nós, não há motivo para termos direito para atacá-los ou, através da força ou medo, obrigá-los a serem súbditos de um príncipe cristão, e embora lhes fosse proveitosa a sujeição, não cumpre todavia que se “faça o mal para que venha o bem” (*Rm 3, 8*)<sup>51</sup>.

Já quanto a outro dos títulos legítimos de presença dos espanhóis na América, o *jus communicationis*, que Vitoria entendia como um direito natural

<sup>50</sup> Francisco Suárez, *Principatus Politicus*, Op, cit., p. 61.

<sup>51</sup> Fernando Pérez, Sobre a Matéria da Guerra (1588), editado por Pedro Calafate in *Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora*, Coimbra, Almedina, vol. I, p. 383.

comum a todos os homens e a todos os povos, é de notar que seguramente sabia que os espanhóis não se comportavam na América como peregrinos ou viajantes. Daí também a crítica que lhe foi justamente dirigida por um dos seus discípulos na mesma universidade de Salamanca, Melchor Cano, anos mais tarde:

Segundo Vitoria, o primeiro título legítimo de presença dos Espanhóis na América funda-se no direito natural de sociedade e de comunicação. De facto, foi dado pelo direito das gentes a qualquer homem a possibilidade de viajar para onde quisesse, desde que sem injúria ao próximo [...] e o oposto seria desumano. Por isso, se existirem alguns que proibam viajar e atuem com crueldade, incorrem em crime de injúria. Mas se porventura os índios nos fizerem alguma vez esta injúria, tal se deve, por um lado, ao facto de serem pusilânimes, e por outro ao facto de os espanhóis não aparecerem como viajantes, mas como invasores. A não ser que se designe Alexandre Magno como viajante<sup>52</sup>.

No entanto, como veremos adiante, ao falar do *jus communicationis* como um direito universal comum a todos os homens, Vitoria não tinha apenas em mente a presença dos espanhóis na América. O horizonte mais fecundo do seu pensamento a este respeito era o da teorização de uma *communitas orbis*, radicada na natural sociabilidade dos homens, que proporcionava a todos uma comunicação ilimitada, regida pela autoridade de todo o orbe.

## 5. A ideia de comunidade universal

Num expressivo e influente livro sobre a filosofia política no século XX, Hannah Arendt sublinhou que a fonte mais ativa das experiências totalitárias dos últimos duzentos anos foi a negação da ideia de Humanidade como conceito regulador da lei internacional<sup>53</sup>.

Tal exclusão alicerçou-se, no período moderno, em conceções filosóficas como as de Thomas Hobbes e Maquiavel. O primeiro, ao entender a criação do estado social como superação do estado de natureza, caracterizado pela guerra (natural) de todos contra todos, ao mesmo tempo que excluía a política estrangeira do contrato humano. O segundo, ao excluir também da sua obra a consideração da perspectiva supranacional do problema do estado. Nestes termos, o conceito de humanidade, aperfeiçoado pela moral estoica e cristã, cedeu lugar a uma cada vez mais acentuada concepção das nações como meras tribos, separadas por natureza, guiando-se por instintos de conservação e estranhas ao princípio de solidariedade humana.

<sup>52</sup> Melchor Cano, *De Dominio Indorum*, Op. cit., p. 579.

<sup>53</sup> Hannah Arendt, *As Origens do Totalitarismo*, tradução de Roberto Raposo, Lisboa, Dom Quixote, 2011, p. 205.

Nos dois casos vingou uma concepção da vida política internacional regulada pelo equilíbrio instável dos interesses estatais, impondo uma lógica imanente ao mundo político sem relação com regras superiores ao jogo dos interesses e acabando ainda por converter o estado em sujeito único do direito internacional, com exclusão dos indivíduos e das comunidades organizadas em termos distintos do das soberanias estatais europeias, consagradas em Vestefália (1648).

Assim se foi abrindo caminho à estatização das fontes do direito e a um direito internacional marcado pelo voluntarismo estatal ilimitado, gerando a permissividade do recurso à guerra, a celebração de tratados desiguais, a diplomacia secreta, as zonas de influência e a desigualdade entre os estados, com expressão no imperialismo totalitário e na hecatombe das duas guerras mundiais do século XX. Foi essa a concepção clássica do direito internacional vigente depois de Vestefália até à segunda guerra mundial: a de um *jus intergentes* fragmentário, protegido pelo consentimento, baseado na vontade soberana dos estados.

Em sentido diferente, nas universidades da Península Ibérica, ao longo da idade moderna e antes de Grócio, afirmou-se esta tradição teológica e ético-jurídica decisiva para equacionar e fortalecer a ideia de comunidade universal de natureza supraestatal, assente em regras ético-jurídicas superiores à soberania dos estados, tendo como fundamento a dignidade da pessoa humana, a unidade do género humano, o bem comum universal, a igualdade natural das soberanias do orbe, tanto do ponto de vista do domínio de jurisdição como no de propriedade, suportada por concepções democráticas sobre a origem do poder civil, como analisámos acima. A ideia de comunidade universal teorizada pelos autores desta tradição salmantina, pressupunha a existência de valores universais, bem como de direitos e deveres no quadro dos direitos natural e das gentes que a todos vinculavam, -- os estados emergentes, os povos e os seres humanos.

Visava-se, assim, um conceito de comunidade não meramente *internacional*, mas propriamente *universal*, com base numa ordem que não radicava na estrita vontade dos estados nem era por eles artificialmente criada, embora fosse por sua vontade que a ela aderiam e respeitavam os seus ditames, afastadas que estavam as teses medievais sobre a autoridade universal do imperador ou do papa. De facto, a comunidade universal era para eles um postulado objetivo, traduzia uma ordem natural pensada fora do quadro da concepção individualista dos estados, e por isso a pensavam em antinomia com uma concepção dos estados ou dos indivíduos tomados isoladamente e desligados de uma ordem mais vasta e sem consideração pela função que nela deveriam desempenhar.

Quer isto dizer que o fundamento da comunidade universal e os vínculos de solidariedade entre os estados eram anteriores ao *jus gentium* ou ao direito

positivo, na medida em que eram um postulado natural e não acidental, correspondiam a uma lei imanente de sociabilidade entre os povos, cabendo embora ao arbítrio e vontade dos estados atualizarem-na e aperfeiçoarem-na, progressivamente, realizando, assim, livremente, a sua natureza. Então, assim como havia um postulado de sociabilidade natural entre os homens havia também um postulado de sociabilidade natural entre os estados.

Neste sentido, o *jus gentium*, na sua relação e harmonia com o direito natural<sup>54</sup>, regulando as relações entre os estados, não era um *jus* estatocêntrico, na medida em que lhes era hierarquicamente superior. Assim, a tese da soberania limitada dos estados, porque subordinados a uma ordem de valores, postulada pelo direito natural e explicitada historicamente pelo direito das gentes, ou seja, pela razão e vontade humanas, não acarretava antinomia entre a comunidade universal e os estados.

Dizer que a soberania dos estados não era absoluta significava que o soberano só tinha poder para o que é justo e que, para o que é injusto, nenhum poder tinha. O voluntarismo estatal ilimitado ou o positivismo jurídico estava fora do quadro doutrinal destes autores. Por seu turno, a comunicação e sociabilidade universais implicavam o reconhecimento dos direitos naturais de todos os indivíduos e de todos os povos, fosse qual fosse a sua raça, formas de organização política ou coordenadas geográficas e culturais, dando assim guarida à legitimidade das diversidades culturais históricas, sem cair no relativismo.

---

<sup>54</sup> A relação entre o direito natural e o direito das gentes não será totalmente idêntica entre os vários autores desta escola. Segundo Suárez, o direito natural “compreende princípios morais naturalmente evidentes e também todas as conclusões que derivam deles imediatamente, por ilação lógica ou através de sucessivos raciocínios”, (Suárez, 1612: II, XIII, 3,4). Mais adiante acrescenta o jesuíta: “para distinguir o direito natural do direito das gentes é preciso que os seus preceitos se deduzam não como evidente consequência, mas através de deduções menos certas, de modo que dependam da livre vontade e da conveniência moral e menos da necessidade” (Suárez 1612: II, XVII, 9). No entanto, Suárez nunca pôs em causa a necessidade dos preceitos do *jus gentium* se harmonizarem com o direito natural, já que entende que “sem chegarem a ser conclusões evidentes – absolutas e necessárias para a retidão moral – estão, não obstante, em plena harmonia com a natureza e podem ser facilmente aceites por todos” (Suárez, 1612: II, XIX, 9)

Já para Vitoria, como bem refere Jesús Cordero Pando, o direito das gentes “é a expressão positiva, historicamente variável, que foi adquirindo a explicitação das exigências do direito natural entre as diversas gentes, povos e culturas; mas mantendo sempre o seu vínculo profundo que radica na precedência do direito natural, de que o direito das gentes é uma lenta e parcial explicitação, constituindo-se, como tal, em lei, em virtude do consenso e aceitação, primeiro no âmbito de cada povo, e depois por acordo, ao menos virtual, de todos os povos” . Jesús Cordero Pando, *Francisco de Vitoria, Relectio de Potestate Civili: Estudios sobre su Filosofía Política*, Corpus Hispanorum de Pace, Segunda Serie, vol. 15, Madrid, CSIC, 2008, p 479.

Significa isto que, para lá de algumas considerações diversas, para ambos os autores o *jus gentium* era um direito humano passível de aperfeiçoamento histórico, pois definia uma marcha progressiva rumo a um acordo sempre mais amplo entre povos de diferentes culturas e diferentes coordenadas geográficas, mas harmonizando-se ou partindo do direito natural como seu fundo comum.

Este era um dos princípios basilares desta tradição, vincando que não se podia separar a utilidade de um estado do bem comum universal, nem este podia ser entendido se não tivesse a sustenta-lo a dignidade da pessoa humana, que era, afinal, o seu próprio e mais digno fundamento. O estado não era, então, um fim em si mesmo, como mais tarde para Hegel, mas uma entidade humana com fins humanos, considerando-se ainda que os seres humanos eram também sujeitos de direito das gentes e os seus direitos deveriam ser reconhecidos e não meramente outorgados ou concedidos. No caso de Francisco de Vitoria, o seu mais relevante texto a respeito da *communitas orbis* está plasmado na sua *relectio De Potestate Civili* (1528) quando ensina que:

O direito das gentes não só tem força pelo pacto ou acordo entre os homens, mas tem também força de lei. O orbe inteiro, que de certo modo constitui uma única república tem poder para promulgar leis justas e convenientes para todos, como são as leis do direito das gentes<sup>55</sup>.

Havia então uma autoridade universal, extensível a todo o orbe, que não radicava já no imperador ou no papa como na tradição medieval, mas sim na razão natural dos homens. A sua força e legitimidade emanavam de um acordo, inicialmente virtual, entre os povos, mas que se iria explicitando historicamente sobre a base comum da qual derivava ou com a qual deveria harmonizar-se: o direito natural.

Como notou H. Rommen<sup>56</sup>, o direito das gentes e o direito natural tinham a humanidade como sujeito, mas o direito natural tinha a humanidade como sujeito mais diretamente como unidade composta por todos os homens. Já o direito das gentes tinha a humanidade como sujeito de forma indireta, pois a considerava tal como historicamente se apresentava, ou seja, dividida em estados que se relacionavam ou deveriam relacionar projetando essa relação numa ordem superior, ao mesmo tempo que configuravam a supremacia da razão da humanidade sobre a razão de estado.

No caso específico de Francisco Vitoria, pensou a comunidade universal atribuindo-lhe como causa eficiente a natural sociabilidade entre os homens, como causa final a República universal que visava assegurar a paz entre os povos, como causa material o conjunto dos povos crescentemente organizados em repúblicas *sibi suficientes*, quer dizer, autónomas e autodeterminadas para que, por si próprias e livremente, pudessem decidir submeter-se a uma autoridade comum, a autoridade de todo o orbe, e finalmente, deixa antever ou supor, de forma algo difusa, a causa formal, entendida como expressão institucional dessa mesma autoridade do orbe, missão e tarefa futura dos homens.<sup>57</sup>

<sup>55</sup> Francisco de Vitoria, *Relectio de Potestate Cvili*, Op. cit., p. 63.

<sup>56</sup> H. Rommen, *La Teoria del Estado y de la Comunidad Internacional en Francisco Suárez*, Buenos Aires/Madrid, CSIC y Instituto Francisco de Vitoria, 1951, pp. 491-492.

<sup>57</sup> Jesús Cordero Pando, *Francisco de Vitoria, Relectio de Potestate Civili: Estudios sobre su Filosofía Política*, Corpus Hispanorum de Pace, Segunda Série, vol. 15, Madrid, CSIC, p. 477.

Não menos interessante será o caso de Suárez que, no tratado *De legibus*, publicado em Coimbra (1612), ensinou que “todo o estado perfeito, república ou reino, ainda que completo em si e firmemente fundado é, todavia, ao mesmo tempo e duma certa maneira, membro deste universo, enquanto diz respeito ao género humano”<sup>58</sup>, concluindo mais adiante que “esta unidade é indicada pelo preceito natural do amor mútuo e da misericórdia, preceito que se estende a todos, mesmo aos estrangeiros, qualquer que seja a sua condição”<sup>59</sup>.

A exigência de consideração do plano universal e da consequente unidade e direitos do género humano como um todo, conduzia à necessidade de racionalizar a guerra. Ou seja, nas matérias tão relevantes da paz e da guerra, não cumpria atender apenas ao interesse particular do estado, mas sim vincar a precedência e primazia ontológica da razão de humanidade.

No entanto, enquanto os povos do orbe, cristãos ou não cristãos, não se unissem para reconhecerem uma autoridade arbitral suprema – que não o papa ou o imperador romano-germânico que a não detinham -- o poder de castigar a injustiça de um estado contra outro residia no estado prejudicado, pois toda a pessoa, tanto privada como pública, tinha direito a rechaçar, por si mesma, um ataque ou ameaça à sua conservação, cabendo também às entidades coletivas como os estados, na fase histórica em que se encontrava a humanidade, o direito de conduzir a guerra.

No estado histórico em que se encontrava a humanidade, dada a ausência de tribunais internacionais com autoridade supraestatal, dotados de poderes punitivos e coercivos, vingava ainda o regime de autotutela, embora entre os príncipes cristãos se sublinhasse com frequência o recurso à autoridade do papa, na medida em que a perturbação da paz poderia ser encarada como perturbação do fim espiritual da salvação, cabendo sob alçada do seu poder indireto sobre as coisas temporais.

Mas no plano mais vasto do orbe, como a comunidade universal, na sua plenitude, superava em muito as fronteiras da cristandade e não estava ainda devidamente institucionalizada, encarnava diretamente nos seus membros. Neste contexto, a humanidade afirmava-se como um todo que se ramificava em diversos estados, expressão da tese da unidade do género humano, possibilitando a ideia de uma verdadeira comunidade de povos, regida pelo direito natural e pelo direito das gentes e aberta a uma institucionalização futura e progressiva.

Complementando a posição doutrinal de Francisco de Vitoria em Salamanca, importa agora documentar a posição final de Francisco Suárez em Coimbra, ao clamar por um direito das gentes em harmonia com o direito natural,

<sup>58</sup> Francisco Suárez, *Las Leyes*, [em L. Pereña, coord.: *Corpus Hispanorum de Pace* vol. XXI, Madrid, CSIC, 1981, vol. II], p. 19, 9.

<sup>59</sup> *Ibid.*, vol. II, XIX, 9.

a fim de regular as relações entre os estados e dar expressão à sociabilidade natural entre os homens e os povos ou nações:

As nações têm necessidade de um sistema de leis pelo qual possam dirigir-se e organizar-se devidamente nesta classe de intercâmbios e de mútua associação. E se bem que em grande parte esteja prevista pela razão natural, não o está, sem embargo, direta e plenamente em relação a todas as matérias e circunstâncias. Daí que possam estabelecer-se algumas leis especiais através dos costumes dessas mesmas nações [...] Sobretudo se se tiver em conta que são poucas as matérias que são objeto do direito das gentes e que estas são muito próximas do direito natural e podem ser deduzidas deste muito facilmente, e que são tão úteis e convenientes à mesma natureza dos homens que, sem chegarem a ser conclusões evidentes – absolutas e necessárias para a retidão moral – *estão, não obstante*, em plena harmonia com a natureza e podem ser facilmente aceites por todos<sup>60</sup>.

Em relação a Vitoria, como explica, por sua vez Truyol e Serra<sup>61</sup>, Suárez abre, mais do que Vitoria, o direito das gentes a uma relação fecunda com os costumes das nações, um direito das gentes costumeiro chamado a complementar o direito natural, em obediência à diversidade dos povos e suas experiências históricas, embora sem cair no voluntarismo ou no relativismo, não devendo esquecer-se que, para o jesuíta, a razão e a vontade eram dois momentos de um mesmo processo escalonado e discursivo, permitindo-lhe conciliar o papel da vontade com a conceção objetiva e *principista* da justiça.

Então, salvaguardada a esfera do estado como comunidade autárquica dotada de elementos constitutivos que lhe são próprios, salvaguardada também a esfera do costume em harmonia com o direito natural e não o afrontando nos seus conteúdos fundamentais, salvaguardado o conceito de pessoa humana ou personalidade dotada de valor anterior ao estado e limitador da sua soberania, podemos concluir que a *razão de humanidade* fundamentava a paz, radicada na justiça, e que tanto a justiça como a paz, na sua relação causal, eram os dois pilares sobre que se ergueria o bem comum, como finalidade do poder civil, a nível nacional e a nível internacional.

<sup>60</sup> Francisco Suárez, *De la Leyes*, Op. cit. vol. II, cap. 19, art. 9.

<sup>61</sup> Antonio Truyol e Serra, *Genèse et Fondements Spirituels de l'Idée d'une Communauté Universel*, Lisboa, Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa, 1958, p. 131.



## Bibliográfica

- Álvarez-Uría, *El reconocimiento de la humanidad*, Madrid, Morata, 2015.
- Álvaro Pais, *De Status et Planctu Ecclesiae*, Lisboa, INIC, 1983.
- António de São Domingos, “Acerca da Guerra”, [en Pedro Calafate, coord.: *Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora (século XVI)*, Coimbra, Almedina, vol. I, 2015], pp. 210-341.
- Arendt, Hannah, *As Origens do Totalitarismo*, tradução de Roberto Raposo, Lisboa, Dom Quixote, 2011.
- Azpilcueta, Martín de, “Relectio c. novit de iudiciis”, [em Pedro Calafate, coord.: *Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora*, Coimbra, Almedina, 2015, vol. II], pp. 13-192.
- Calafate, Pedro (coord.), *Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora*, 3 volumes, Coimbra, Almedina, 2015-2020.
- Calafate, Pedro e Ramón Gutiérrez, *Escuela Ibérica de la Paz: la conciencia crítica de la conquista y colonización de América*, Santander, Universidad Cantabria, 2014.
- Pedro Calafate, *Da Origem Popular do Poder ao Direito de Resistência. Doutrinas Políticas no Século XVII em Portugal*, Lisboa, Esfera do Caos, 2021.
- Cano, Melchor, *De Dominio Indorum*, [en Luciano Pereña, coord.: *Corpus Hispanorum de Pace*, vol. IX, dir., Madrid, CSIC, 1982], pp. 555-581.
- Covarrubias y Leyva, Diego de, *Textos Jurídico-Políticos*, ed. Manuel Fraga Iribarne, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1957.
- Egídio Romano, *Sobre o Poder Eclesiástico*, trad. L.A. De Boni, Petropolis, Vozes, 1989.
- Freitas, Serafim de, *De Iusto Imperio Lusitanorum Asiatico*, Valladolid, Ex. Officina Hieronimo Morillo, 1725.
- Molina, Luis de, *Libro Primero de la Justicia*, ed. Manuel Fraga Iribarne, Madrid, Imp. de José Luis Cosano, 1946.
- Pérez, Fernando, *Sobre a Matéria da Guerra*, [em Pedro Calafate, coord.: *Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora*, Coimbra, Almedina, vol. I], pp. 342-496.
- Peña, Juan de la, *De Bello contra Insulanos*, [em Luciano Pereña et al., coord.: *Corpus Hispanorum de Pace*, vol. IX, Madrid, CSIC, 1982].
- Pereña, Luciano, *La idea de justicia en la Conquista de América*, Madrid, Fundación Mapfre, 1992.
- Prats, Jaime Brufeu, *La Escuela de Salamanca*, Salamanca, San Esteban, 1988.
- Rommen, H., *La Teoría del Estado y de la Comunidad Internacional en Francisco Suárez*, Buenos Aires/Madrid, CSIC y Instituto Francisco de Vitoria, 1951.

- Salisbury, João de, *Policraticus*, ed. Miguel Angel Ladero, Madrid, Editora Nacional, 1984.
- Simões, Pedro, *Materia de Restitutione* (1585), [em Pedro Calafate e Ricardo Ventura, coord.: *Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora (Século XVI)*, Coimbra, Almedina, 2020 vol. III], pp. 224-322.
- Soto, Domingo, *Relecciones y Opusculos*, vol. I, ed. Jaime Brufau Prats, Salamanca, Editorial San Esteban, 1995.
- Soto, Domingo, *De Iustitia et Iure*, Salamanca, Livro IV, Andreas Portonariis Typographus, 1556.
- Suárez, Francisco, *De Iuramento Fidelitatis*, [em Luciano Pereña et al., coord.: *Corpus Hispanorum de Pace*, vol. XIX, Madrid, CSIC, 1978].
- Suárez, Francisco, *Principatus Politicus*, [em E. Elorduy e Luciano Pereña, coord.: *Corpus Hispanorum de Pace*, vol. II, Madrid, CSIC, 1965].
- Suárez, Francisco, *Las Leyes*, [em Luciano Pereña, coord.: *Corpus Hispanorum de Pace*, vol. XXI, Madrid, CSIC, 1981].
- Truyol e Serra, António, *Genèse et Fondements Spirituels de l'Idée d'une Communauté Universel*, Lisboa, Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa, 1958.
- Visconde de Santarém, *Quadro Elementar das Relações Políticas e Diplomáticas de Portugal com as Diversas Potências do Mundo*, vol. X, Paris, Na Officina Typographica de Fain e Thunot, 1866.
- Vitoria, Francisco, *Relectio de Potestate Civili*, [em Jesús Cordero Pando, coord.: *Corpus Hispanorum de Pace, Segunda Serie*, vol.15, Madrid, CSIC, 2008].
- Vitoria, Francisco, *Relectio de Iuri Belli*, [em L. Luciano Pereña et al., coord.: *Corpus Hispanorum de Pace*, vol. VI, Madrid, CSIC, 1981].
- Vitoria, Francisco, *Relectio De Indis*, [em Luciano Pereña e J. M. Perez Prendes, coord.: *Corpus Hispanorum de Pace*, vol. V, Madrid, CSIC, 1967].
- Vitoria, Francisco de, *Comentarios a la Prima Secundae de la Summa Theologiae de Santo Tomás*. Vol. V: *Sobre las Leyes*, ed. Augusto Sarmiento, Navarra, EUNSA, 2020.