

Entrevista

Pedro Calafate, Professor Catedrático da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

Sandro Alex de Souza Simões¹

Centro Universitário do Pará
prof.sandroalex@gmail.com

LECTIO. Nos seus últimos livros e artigos a denominação que cunha para os teólogos-juristas portugueses e espanhóis dos séculos XVI e XVII como pertencente a uma “Escola ibérica da Paz”, no lugar de “Escola Peninsular” ou simplesmente de “Segunda escolástica”, alinha-se, mas também amplia a colaboração anterior de Luciano Pereña no seu *Corpus Hispanorum de Pace*, dado que revela um papel mais significativo dos autores lusitanos, assim como a existência de uma rede relativamente bem integrada entre professores, Universidades e bibliotecas que ignorou as fronteiras entre Portugal e Espanha. Contudo, por que o Sr. Professor entende que “paz” seja um denominador comum capaz de descrever tais pensadores e suas linhas de pensamento?

Pedro Calafate: A designação mais comum em Portugal é a de Escola Peninsular de Direito Natural, mas não me agrada muito essa expressão, pois a considero relativamente redutora. Primeiro porque penínsulas há muitas pelo mundo; depois porque não me parece correto circunscreve-la ao direito natural que, sendo uma base fundamental, não abarca necessariamente a relevância do direito das gentes, considerado não como direito natural mas como direito humano assente no costume, embora em harmonia mais ou menos marcante com o direito natural, pois que o direito das gentes se abria à riqueza da dinâmica da história e à própria dinâmica dos costumes dos povos do mundo, sem cair no relativismo, sendo certo que o que agora se trata é de erigir um direito das gentes verdadeiramente universal; seguidamente porque, como refere na formulação da sua questão, trata-se de uma rede (escolástica) que expressa a estreita colaboração e leitura mútua entre autores das principais universidades de Portugal e Espanha, portanto uma rede hispânica, no sentido clássico do termo. Ainda assim, nos dias de hoje, a palavra “hispanismo” tende a ser associada a uma conotação ontológica e essencialistas que julgo ser preferível evitar.

Repare que também a expressão “Segunda Escolástica” poderia ser apropriada, mas é demasiado abrangente, pois da Segunda Escolástica faz também parte aquele grupo de pensadores que, depois da contribuição decisiva de Pedro da Fonseca nos comentários à *Metafísica* de Aristóteles, elaborou o *Curso Filosófico Conimbricense*, dedicado ao comentário dos grandes tratados de Aristóteles e que tanta repercussão internacional alcançou. Talvez a figura de Francisco Suárez seja paradigmática a este respeito, pois a par duma vasta obra

¹ Doutor em Direito pela Universidade de Salento/Lecce. Professor do Programa de Pós-Graduação em Direito do Centro Universitário do Pará. Av. Alcindo Cacela, 1523, Nazaré, Belém/PA, CEP 66.040-020, Brasil.

inscrita no plano das questões do que chamo a Escola Ibérica da Paz, tem uma obra relevantíssima intitulada *Disputationes Methaphysicae*, que sem deixar de se articular conceptualmente com o *De Legibus* abarca um universo bem mais amplo.

O mesmo sucede com Luis de Molina, que a par do *De justitia et iure* elaborou uma importante obra sobre a *concordia* entre a ciência divina e o livre arbítrio que motivou acesas polémicas nas décadas seguintes, em torno do conceito de *ciência média*, que Suárez viria aperfeiçoar com o seu conceito de *ciência condicionada*, precisamente nessas *Diputationes Methaphysicae*.

Segunda Escolástica é, pois, uma designação que, sendo plausível, é bem mais abrangente, e na qual toda a problemática da Escola Ibérica da Paz também se integra, muitas vezes através dos mesmos autores.

Já quanto à parte fundamental da sua questão, a de saber porquê a paz como denominador comum, diria que o que se trata é de afirmar a paz não como resultado do medo da guerra nem como estratégia bélica como faria mais tarde Thomas Hobbes, nem considerar que o principal ofício do Príncipe é o de fazer a guerra como meio normal de resolução de conflitos, como propunha Maquiavel, mas sim de afirmar *a paz como caracterização da vida*.

Quando Vitoria dizia ser contra o direito natural que um homem agredisse ou prejudicasse sem razão outro homem, acrescentava que “não é lobo o homem para o homem, senão homem”. Vitoria também sublinhou com muita ênfase que o orbe inteiro constituía uma única República com uma autoridade própria que derivava do acordo virtual estabelecido entre os povos no quadro do direito das gentes, propondo primeiro uma união das repúblicas cristãs e, num segundo momento, a união das soberanias do orbe, como extensão aprofundada do *jus communicationis*, entendido como um direito natural comum a todos os homens e a todos os povos, que deveria traduzir-se em instituições futuras de vocação universal, elaboradas no âmbito do *jus gentium*. Poucos anos depois, em Coimbra, no meado do século XVI, o catedrático de Coimbra Martin de Ledesma explicará que sendo uma república parte de todo o orbe e, maximamente, sendo uma província dos cristãos parte de toda a república cristã, se uma guerra fosse útil a uma qualquer república, mas em detrimento do conjunto do orbe, essa guerra tinha que considerar-se injusta. Queria isto dizer que o conceito de Humanidade (e de unidade do género humano), afastada a autoridade universal do papa ou do imperador que já não eram reconhecidas por estes autores, era entendido como critério aferidor ou instância de apelação a respeito da legitimidade da guerra e da paz entre as comunidades humanas politicamente organizadas. E o fundamento da ideia de Humanidade era a *recta ratio*, de matriz estoica, que Cícero explicara ser o fundamento do Direito, de aplicação universal, por ser conforme à natureza, e, portanto, universal, válido para todas as nações e para todos os tempos.

Por outras palavras, assim como havia um princípio intrínseco (e aristotélico) de sociabilidade entre os homens que os levava a constituírem a sociedade como entidade cuja finalidade era o bem comum, entendido como a paz que resulta da justiça, assim se sublinhava também um princípio intrínseco de sociabilidade entre as comunidades humanas do mundo inteiro, cuja finalidade era o bem comum a nível mais amplo, com expressão, também, na paz assente na justiça. Francisco Suárez explicará, já no início do século XVII que todo o Estado perfeito, república ou reino era, ao mesmo tempo, apesar da sua *suficiência*, membro do universo “enquanto diz respeito ao género humano”. Quer dizer: se o conceito de Humanidade e de unidade do género humano eram os reguladores do que hoje se chamaria a lei internacional, as nações não eram meras tribos, separadas por natureza e ignorantes dos princípios da solidariedade humana, como mais tarde viria a suceder.

Então, a paz e a guerra, pelo menos teoricamente, eram questões que deveriam ser consideradas acima do interesse individual dos Estados, embora, na ausência de instituições internacionais de vocação universal e supraestadual, vingasse o regime de autotutela, quer dizer, na situação histórica em que se encontravam, era ao Estado agredido ou injuriado a quem cabia a decisão pela paz e a guerra, à exceção do universo da cristandade, onde se reconhecia certa autoridade ao papa como garantia da paz, enquanto ela se relacionava, direta e principalmente, com o fim espiritual da salvação. O papa, não tendo poder temporal, tinha poder sobre as coisas temporais, entre os batizados, quando estivesse direta e principalmente em causa o fim espiritual da salvação.

Veja-se já agora a obra do jesuíta luso-brasileiro António Vieira, que recebeu muitas das sugestões desta Escola. O fio condutor de toda a sua obra é a paz universal, erguida sobre a justiça, no quadro de uma evangelização universal e de um império ou autoridade política universal instituída por acordo, consenso ou eleição entre os reis e príncipes da terra, que receberam dos povos a autoridade para decidirem sobre a paz e a guerra.

Mas devo sublinhar que quando aqui se falava de paz como caracterização da vida, por não ser lobo o homem para o homem, falava-se não do *irenismo* à maneira de Erasmo, para quem cumpria a um cristão dar sempre a outra face ou manter a espada na bainha, como dissera Cristo a São Pedro, reconhecendo embora a um Estado agredido pela força o direito de responder também pela força das armas, em ordem ao fim natural da sua conservação.

A este respeito, parece-me paradigmática a obra de Martín de Azpilcueta, quando, a partir da sua cátedra de Coimbra, proferiu uma lição, em 1547, que publicámos recentemente, onde esclarecia que quando a paz fosse o resultado da justiça, haveria que invocar as palavras de Cristo, quando disse que nos dava e deixava a Sua paz. Mas se a paz fosse mantida pelas armas da opressão e da injustiça, haveria que invocar as palavras do mesmo Cristo: “não vim trazer a paz mas a espada”. Não por acaso, foi Azpilcueta, nessa mesma lição de Coimbra, um dos primeiros que em Portugal e Espanha teorizou sistematicamente o conceito de resistência ativa contra a tirania, muito antes de Suárez e Mariana.

Tratava-se, portanto, de racionalizar a guerra, submetendo-a aos critérios do direito natural e das gentes, tendo por fundamento a “reta razão” ciceroniana (dada a proximidade entre a moral estoica e o ideal cristão prático) e a noção de consciência, à que se apelava na ausência de autoridade superior instituída. Por consciência entendia-se a obra da razão que nos dizia se agíamos bem ou mal, consoante nos aproximássemos ou distanciássemos do ditame natural da reta razão. A consciência, assim entendida, era o tribunal aferidor e a instância de apelação para decidir sobre a paz e a guerra.

Neste contexto, as condições de legitimidade da guerra acabavam por estar submetidas a critérios extremamente apertados que a limitavam e a regulavam criteriosamente, sem esquecer um aspeto fundamental: o direito que assistia aos soldados, mesmo aos de mais baixa condição, de se recusarem a seguir ou acompanhar os seus superiores, se estivessem convictos de que tal guerra é injusta. Se, na base de tal convicção, avançassem para a guerra, significava isso que iam contra a sua consciência e, portanto, tais soldados não tinham escusa no foro interno e externo da consciência.

Creio que está aqui subjacente um princípio que afirma a consciência individual como dimensão subjetiva de recepção das leis e das ordens, no caso do conceito de resistência e da desobediência a de ordens superiores em contexto de guerra, aspetos que me parecem dignos de monta quando se fala da génese dos direitos humanos subjetivos. Neste caso, o catedrático de Coimbra António de São Domingos invocava, no meado do século XVI, o exemplo da legião Tebana, quando os que a constituíam pagaram com a morte a recusa em combater.

É, portanto, da paz que estamos a falar, mesmo quando fosse necessário empunhar a espada, seguindo, aliás a lição de Cristo. A ideia era a de que, quando Cristo disse a S. Pedro que embainhasse a espada porque o que mata à espada morrerá à espada, estava apenas a enunciar a lei vigente na altura para a circunstância de Pedro agir pela força.

LECTIO. Em que sentido é apropriado utilizar-se a categoria de “teólogos-juristas” para os pensadores da Escola ibérica da Paz? Afinal, as preocupações e objetivos dos juristas do século XVI, enquanto corporação associada ao fortalecimento das legislações nacionais, não os opunham ao direito natural interpretado pelos teólogos?

Pedro Calafate: Reconheço que, neste ponto, a designação pode causar alguma confusão, podendo não ser a mais feliz. Vitoria, na sua lição sobre os índios, fizera questão de deixar claro que estas questões “não pertencem *somente*” aos jurisconsultos, mas sobretudo aos teólogos, na medida em que estes se ocupam das leis divinas, sobre as quais os jurisconsultos eram incompetentes. Queria com isso significar que os índios da América não estavam sujeitos ao direito humano positivo, mas sim sob a alçada das leis divinas, nas quais os jurisconsultos não eram peritos. Repare-se que o direito natural, na classificação da época, era uma das espécies de direito divino. A lei natural era a lei divina publicada na razão dos homens, ou, como diria São Tomás, era o brilho do rosto de Deus no coração dos homens. O direito natural era, neste sentido, uma reflexão meta-jurídica.

Mas, em contrapartida, os teólogos não se consideravam incompetentes para tratar as questões dos juristas, dada a natureza abrangente da teologia nesta época. O Direito era o objeto da justiça, era um direito profundamente “eticizado”. Não havia aqui a defesa da estatização das fontes do Direito, promovendo-se antes uma vinculação entre a norma e o valor e entre o Direito e a Moral. Neste contexto, para Vitoria, o direito natural era o dever-ser do direito humano positivo, bem como do direito das gentes. Para estes autores era sempre um problema relevante o de saber como as leis do Estado se relacionavam com o direito natural. Os princípios do direito natural deveriam fundamentar e, mesmo, limitar as decisões jurídicas e este problema não competia apenas aos juristas.

Por isso, os diferentes domínios não estavam separados com a radicalidade que depois se verificou, nomeadamente com o triunfo do positivismo jurídico, para o qual não há qualquer outro Direito a não ser o direito positivo.

LECTIO. Como se comportam os autores da Escola diante da tradição e da autoridade dos mestres anteriores como São Tomás de Aquino? Pode-se falar que sua metodologia estabelece-se como continuidade ou ruptura em relação ao conhecimento medieval?

Pedro Calafate: A escolástica deu corpo a uma tradição filosófica na qual o problema da originalidade não se colocava com a intensidade e importância dos nossos dias, embora não estivesse totalmente ausente. Era, em certo sentido, uma filosofia de colaboração entre filósofos, na qual nasciam debates e acesas divergências internas, que eram trazidas para as lições dos mestres, através do confronto de teses pró e contra, dando a estes textos uma riquíssima estrutura argumentativa e dialética. No século XVI, os autores jesuítas de Coimbra e Évora, bem como os dominicanos de Salamanca, elegeram um património comum de verdades, identificado com a filosofia de Tomás e Aquino, considerada mais abrangente em todos os domínios. A partir daqui, procuraram, através do comentário, que quer dizer “pensar com”, compreendê-lo, aprofundá-lo, e, sobretudo, atualizá-lo à luz dos novos desafios do tempo e da história, sobretudo de um tempo que nas sociedades portuguesa e espanhola estava cada vez mais aberto à experiência muito concreta da interculturalidade.

Na universalidade e perenidade dos seus princípios gerais, o direito natural comportava ele próprio uma dimensão evolutiva e aberta ao desafio dos séculos. Portanto, em muitas coisas seguiram a lição de São Tomas e em outras divergiram, mas divergiram a partir do conhecimento profundo das teses tomistas. No entanto, falar-se de ruptura, como refere na sua questão, parece-me algo exagerado.

Temos agora em mãos na nossa equipa a transcrição, tradução edição e comentário de vários manuscritos latinos sobre a restituição (*De restitutione*), que eram comentários à questão 62 da “segunda da segunda” da *Suma Teológica* de Tomás de Aquino. Um dos autores de Coimbra, António de São Domingos, dizia a este respeito que São Tomás tratara desta questão de modo demasiado sucinto, “talvez porque naquele tempo os homens não fossem tão perversos”, e tratou então de completar as lições do mestre com as lições do seu tempo, nomeadamente as que diziam respeito aos povos da América e de África e à sempre tão difícil questão da escravatura legal, onde se inseria a restituição da liberdade usurpada.

Estamos numa época de transição e não de ruptura, de diálogo criativo com a tradição tomista e de suficiente realismo para aceder ao que se lhes afigurava mais concorde com a razão. No entanto, quero dizer que, num dos pontos fundamentais, a lição de São Tomás afigurava-se muito relevante: a de que o domínio ou a prelação foram introduzidos por direito humano, ao passo que a distinção entre fiéis e infiéis era de direito divino, e o direito divino, que procedia da graça, não suprimia o direito humano, que procedia da razão natural, querendo com isto dizer que a distinção entre fiéis e infiéis, em si mesma, não suprimia o domínio dos infiéis sobre os fiéis, criando deste modo, as condições fundamentais para uma base comum de entendimento e paz entre povos de coordenadas culturais, geográficas e religiosas distintas.

Este será um dos pilares desta corrente de pensadores, o de que o domínio de jurisdição e propriedade não dependia da fé nem da caridade, mas da razão natural. Foi um dos grandes legados de S. Tomás a esta Escola e alcançou porventura a sua mais elevada expressão na afirmação do Padre António Vieira, em 1694, num *Voto sobre as Dúvidas dos Moradores de São Paulo*, ao proclamar que em matérias de soberania e de liberdade valiam tanto a coroa de penas como a de ouro e tanto o arco como o cetro. Antes dele, Francisco Suárez explicara em Coimbra que tudo o que pudesse dizer-se sobre o poder natural que tinham os homens para ditar leis civis era igualmente válido para os “pagãos e infiéis”, ou que o poder dos príncipes pagãos, em si mesmo, não era de menos nem de distinta natureza do poder dos príncipes cristãos, embora, como teólogo, considerasse que o poder dos príncipes cristãos era mais perfeito do que o dos pagãos, na medida em que, como ensinara S. Tomás, a graça não contraria a natureza mas aperfeiçoa-a.

Sublinho, pois, que para além da universalidade dos princípios do direito natural, verificava-se um esforço de realismo histórico, algumas vezes teorizado, como sucede com Alonzo de Vera Cruz, no México, pela relação entre os “primeiros princípios” da lei natural, que postulavam uma mesma noção de retidão entre todos os povos, e as conclusões particulares que deles se derivavam, estabelecendo-se, neste segundo plano uma abertura à diversidade cultural, digna de nota.

LECTIO. Que contribuições mais significativas o Sr. Professor destaca como aportes da Escola Ibérica da Paz para a gênese do direito internacional moderno? Tais contribuições ainda possuem valor e impacto para as relações e o direito internacional nos nossos dias?

Pedro Calafate: Os autores da Escola Ibérica da Paz não foram selecionados pelo futuro, na medida em que, pela sua condição de teólogos, ficaram marcados pelo prestígio da posterior oposição entre a razão e a religião, considerada condição da modernidade e da

difusão das Luzes, como se esta razão não se tivesse feito acompanhar por um vasto universo de paixões. Foi por essa razão que é tantas vezes citada a afirmação de Grócio de que o direito natural existiria ainda que Deus não existisse e que a onipotência divina não abrangia a alteração do direito natural, tal como não abrangia a possibilidade em fazer que dois mais dois deixassem de ser quatro. No entanto, é justo sublinhar que Grócio citou amplamente Vitoria e, sobretudo, Suárez, considerando-os seu ponto de partida.

Com a passagem do tempo, sobretudo no século XIX, consolidando tendência anterior, vingou uma ideia da vida política internacional regulada pelo equilíbrio instável entre egoísmos estatais, impondo uma lógica imanente ao mundo político sem relação com princípios superiores ao jogo dos interesses e das hegemonias, acabando 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 para 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 provocada pelas duas guerras mundiais do século XX, para não falar da contribuição decisiva que para tal deu a quebra da noção de unidade do género humano, pelas aportações da zoologia racial e do racismo, associados ao nacionalismo assassino.

Foi essa a concepção clássica do direito internacional vigente até à segunda guerra mundial: a de um *jus intergentes* fragmentário, protegido pelo consentimento, baseado na vontade soberana dos Estados, que não conhece legislador fora do quadro do consentimento do estadual. Como disse Celso Lafer, numa das suas obras, ao reduzir o Direito à lei, este positivismo jurídico acabou por reduzir o Direito a Hitler.

Não se trata já hoje de invocar o nome de Deus. Essa é uma galáxia que já perdemos. Mas de um direito natural que aponte para uma consciência jurídica universal que emana da consciência humana e que, como tantas vezes tem sublinhado o Professor Antônio Cançado Trindade, em cuja obra muito me revejo, nos fala de princípios fundamentais do Direito não como mero subsídio formal da aplicação da lei mas como sua fonte material única; daí a universalidade do *jus gentium* cujas normas terão que emanar dos ditames da consciência pública e de um acordo entre os homens, empírico ou moral, ainda que virtual, sobre o que sejam os costumes das nações civilizadas, como propôs o delegado da Rússia, Friederich von Martens, na Conferência de Paz de Haia de 1899, ao apontar a necessidade de um mínimo universalismo ético que proteja os homens das lacunas ou insuficiências da lei escrita.

Por isso, creio que nesta Escola se encontram princípios que reclamam vigência no nosso tempo, para enfrentar algumas das barbaridades com que as milenares manifestações da brutalidade humana continuam a brindar-nos. Entre outras contribuições sublinho: a titularidade internacional de direitos da pessoa humana, e a consequente afirmação de que a pessoa e as suas comunidades, nas suas múltiplas expressões, e não apenas os Estados, são sujeitos de direito internacional; a relação destes temas com o atual Direito Internacional dos Direitos Humanos; a centralidade das vítimas e a indispensabilidade da reparação/restituição no ordenamento jurídico internacional; a supremacia da solidariedade sobre a soberania que, por isso mesmo, é relativa, porque limitada pelo direito das gentes e pelo direito natural; o direito de autodeterminação das comunidades politicamente organizadas e o consequente princípio de igualdade entre os Estados; o direito de resistência ativa e de desobediência, afirmando a consciência individual como dimensão subjetiva da recepção das leis, de tanta importância na afirmação de direitos humanos subjetivos, bem como na responsabilização

individual dos autores de “injúrias ao género humano” – como dizia o Professor Fernando Pérez, na Universidade de Évora, no século XVI –, ainda que sob o cumprimento de ordens.

Não ignoro que na época das expressões do erradamente chamado pós-modernismo (digo erradamente porque a modernidade é mais plural e complexa do que parece) sobre que se ergue a pós-verdade e se abrem margens ao relativismo, não há critérios de verdade exteriores às culturas particulares e às suas práticas, nem superiores à vontade subjetiva dos indivíduos, nomeadamente do soberano, como parece ter acontecido, em todo o seu esplendor, num país da América do Norte que, ao nada reconhecer acima da sua vontade no ordenamento jurídico internacional, parece querer reconduzir-nos à selva da história.

Como acima sublinhei, a lição daqueles mestres era a de que o género humano, de certo modo, constituía uma única República, com *autoridade* para ditar leis como eram as do direito das gentes, em harmonia com um direito natural que emanava da consciência humana, como obra da razão, ou melhor, da reta razão. Naquela altura, qualificava-se como *pecado* o não querer ater-se às leis do direito das gentes, que eram normas mínimas e comuns aos costumes dos povos civilizados, entendendo por civilizados os povos onde imperem com alguma constância padrões que nos afastavam das manifestações da força bruta, e apontavam para mínimo ético não ultrapassável na sua totalidade. Hoje, perdida a referência teológica, ainda assim teremos que apoiar-nos na *opinio juris communis*, na consciência jurídica universal em progresso de realidade e de verdade, nos ditames da consciência pública em movimento de enriquecimento permanente pela multiplicação das faces do mesmo poliedro, e pela afirmação crescente do *jus cogens*, tal como foi inicialmente afirmado na Convenção de Viena sobre o Direito dos Tratados de finais da década de sessenta do passado século, sobretudo pela recente e crescente integração, no seu seio, do Direito Internacional dos Direitos Humanos.

De facto, o *jus cogens*, terreno ainda mal cartografado, vem apontando para a introdução de normas imperativas de direito internacional, hierarquicamente superiores às normas dispositivas inerentes às soberanias estatais e cuja função será a de proteger a “comunidade internacional” das consequências do subjetivismo, do relativismo e do voluntarismo que a soberania estatal foi imprimindo na ordem internacional até à eclosão das duas guerras mundiais do século XX. Essas normas limitam a produção normativa dos Estados e também das Organizações Internacionais, estabelecem obrigações *erga omnes*, ou seja de cada um para com todos os outros que estão sujeitos à mesma norma, ainda que tal lhe acarrete prejuízo. Por outras palavras, não são apenas obrigações *inter partes*, ou seja, sujeitas à regra da reciprocidade.

São normas de Direito Internacional Universal, contra as quais os Estados não podem acordar compromissos entre si. Esta concepção não pode deixar de ser entendida como um fator fundamental de robustecimento do direito natural e de consequente enfraquecimento do voluntarismo, naquilo em que enfraquece e tira legitimidade ao particularismo e mera reciprocidade entre Estados soberanos, fundado apenas no respetivo consentimento.

Não se trata aqui de um “localismo globalizado”, na medida em que se apresenta com carácter evolutivo, como era o do *jus gentium* dos mestres da Escola Ibérica da Paz. O relevante é que a nova norma tenha a mesma natureza, estabelecendo critérios de relações entre Estados soberanos como o que está consagrado no Artigo 103 da Carta das Nações Unidas, ao estabelecer que as obrigações assumidas pelos Estados, em virtude da Carta da ONU, prevalecerão sobre eventuais conflitos que emanem de acordos internacionais entre os seus membros.

Assim se caminha para afirmação de valores comuns reconhecidos pela comunidade internacional que nos potenciam cada vez mais para uma passagem do meramente

internacional para o propriamente *universal*, na medida em que se equacionam princípios que tutelam valores universais capazes de dar corpo a um direito internacional para a Humanidade, onde a proteção dos direitos humanos, a nível individual e também coletivo e comunitário, ganha seguramente relevo e expressão.

É aí que estabeleço as principais pontes para um diálogo com os clássicos das Universidades de Espanha e Portugal no renascimento, e a este respeito quero expressar o valor do enorme esforço despendido pelo Professor Cançado Trindade, eminente académico e magistrado brasileiro que em novembro de 2017 tivemos a honra de receber na Universidade de Lisboa e em outubro de 2016 na Universidade de Coimbra para duas conferências magistrais que sobrelotaram em muito os auditórios magnos destas duas academias do nosso lado do mar.

LECTIO. Quais são os desdobramentos, as perspetivas e os desafios da pesquisa no tema para adiante?

Pedro Calafate: Eu tenho trabalhado em equipa, com o apoio da FCT (Fundação para a Ciência e a Tecnologia-Portugal), sobretudo no resgate de textos latinos manuscritos e inéditos que constituem o guião escrito das aulas dadas pelos jesuítas e dominicanos de Coimbra e Évora no Renascimento. Trata-se de fazer a transcrição paleográfica latina de textos já em bastante mau estado, com muitíssimas abreviaturas não padronizadas nos dicionários de abreviaturas, implicando, por isso, um esforço acrescido de transcrição. Seguidamente procedemos à tradução e publicação em edição bilingue, latim/português.

Publicámos já (em 2015) um volume com estes textos, de autoria de Fernando Pérez, Luis de Molina, Pedro Simões e António de São Domingos, os quais, à exceção do de Molina, constituem comentários à questão 40 da 2ª. 2ae da *Suma Teológica* de Tomás de Aquino, intitulada *De bello*, ou seja: Sobre a Matéria da Guerra. Estes textos renascentistas eram essencialmente dedicados à fixação e limites dos títulos legítimos de guerra, portanto, versavam o tema da guerra justa. Seguiu-se um segundo volume (também em 2015) com traduções de textos latinos impressos no renascimento que, devido ao difícil acesso e à barreira da língua, permaneciam distantes dos leitores de hoje, de autoria de Martim de Azpilcueta, Martim de Ledesma, Fernando Rebelo e Francisco Suárez, todos professores de Coimbra e Évora nos séculos XVI e XVII. Este segundo volume versa primordialmente as questões da justiça, do poder e da escravatura, com especial atenção para a obra que aí pela primeira vez se traduziu de Azpilcueta, uma das mais relevantes sobre a doutrina ibérica da guerra e da paz, bem como sobre a relação entre os poderes laico e espiritual, limitando o poder do papa e afirmando a autonomia do poder laico, cuja legitimidade estende aos povos do mundo inteiro (Pedro Calafate (dir.) *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora (séculos XVI e XVII)*, 2 volumes, Coimbra, Almedina, 2015)

Neste momento e nos próximos anos estamos com a nossa equipa a transcrever, traduzir e anotar os manuscritos latinos destes mestres das universidades lusitanas sobre a questão da Restituição. Trata-se de afirmar o primado de uma justiça reparadora com atenção à centralidade das vítimas, tema que, na relação com as bases éticas da construção do império versava muito o tema da restituição da liberdade aos homens escravizados injustamente, a par dos bens móveis e imóveis usurpados, no quadro de uma reflexão aprofundada sobre o domínio de propriedade.

Um dos aspetos que marcam a forte atualidade destes textos tem a ver com a prática corrente dos atuais tribunais internacionais, de considerarem a reparação das vítimas como uma obrigação secundária, colocada em segundo plano perante o da violação da lei internacional.

Para estes mestres do Renascimento, a violação e a reparação/restituição caminham a par e, havendo possibilidade ou necessidade de alterar essa paridade, deveria fazer-se sempre em desfavor da questão da violação da lei e não da reparação. O Príncipe podia *dispensar* no plano da violação da lei, mas no plano da restituição/reparação não, porque esta era *indispensável*. Era *indispensável* porque se tratava de um direito inerente à pessoa humana, anterior e superior ao Estado e que não se limitava, por isso, àqueles a quem o Príncipe entendesse atribuí-la ou “*concede-la*”.

Em todo o caso, o princípio era este: a violação da lei e a reparação/restituição, formam um todo, e não devem ser separados no tempo. No entanto, se o príncipe entender “*dispensar*”, apenas o poderá fazer a respeito da violação da lei e não da reparação das vítimas, a qual não sofre adiamento ou postergação, porque é um direito humano que não está na *disposição* do soberano.

LECTIO. Nos atuais programas de ensino para história do Brasil, no que toca especialmente ao tema da colonização, escravidão e catequese, o Sr. Prof. Entende que as abordagens têm considerado adequadamente as contribuições dos pensadores da Escola Ibérica da Paz?

Pedro Calafate: A sua pergunta é muito relevante, mas vou ter que falhar a resposta por falta de conhecimento da minha parte relativa aos programas de ensino a que se refere. Mas não desperdico a oportunidade para dizer que, recentemente, o Prémio Capes-Tese/Direito, para a melhor dissertação de doutoramento em Direito no Brasil defendida em 2015, foi atribuído à tese da professora Sílvia Loureiro, da Universidade do Estado do Amazonas, cujo título era: *O Resgate da Subjetividade Coletiva dos Povos Indígenas no Direito Internacional dos Direitos Humanos: a Escola Ibérica da Paz em prol de um novo Jus Gentium para o século XXI* (PUC-RJ, 2015).

Creio que a atribuição deste disputado prémio é já um passo importante no plano do reconhecimento em terras da grande nação brasileira.

LECTIO. As críticas das teorias decoloniais que têm encontrado desenvolvimento nas Universidades norte-americanas e latino-americanas, cujos representantes mais agudos podem ser Walter Mignolo, Enrique Dussel e Nelson Maldonado-Torres, são eminentemente focadas no processo de colonização português e espanhol nas Américas, põem em dúvida, fortemente, o papel de resistência dos teólogos-juristas em relação ao projeto das coroas, bem como denunciam a legitimação teológica dos esforços catequéticos como um problema, cuja base envolve a concepção eurocêntrica de homem e, como consequência, o aniquilamento do horizonte multicultural no qual o índio seja sujeito. Da mesma forma, muitas vezes surge a acusação do silêncio dos teólogos-juristas em relação à escravidão do africano, não obstante o embate em relação aos índios. Como o Sr. Professor vê tais questionamentos?

Pedro Calafate: Estes homens não eram relativistas. Eram cristãos e católicos. Para eles, embora isso possa ser um escândalo nos dias que passam, havia uma prévia opção pela verdade do cristianismo e dos seus valores, o qual definia o horizonte da edificação do homem e da salvação, que passava pela comunhão de todos os homens em Cristo. Portanto, para eles, a vantagem de ser evangelizado (pacificamente pela “força” da palavra) era indiscutível. Era assim que pensavam e aí não há nada a acrescentar ou a retirar. A concepção que tinham do tempo era unilinear e universalizante, como o foi também em Kant, em Hegel, em Marx ou em Augusto Comte, e antes o fora em Santo Agostinho e Bossuet. Quanto a isto é bom que haja clareza para não cairmos em mistificações ou pedirmos aos textos o que eles não nos podem dar. Tanto quanto julgo saber, o primeiro normativo internacional que assinala o direito de os

índios permanecerem índios, quebrando o propósito de integração numa linearidade histórica e civilizacional, é a Convenção nº169 da OIT, que data de 1989, aprovada por menos de trinta Estados dos cento e muitos que a compõem.

Mas também convém dizer que, para os autores desta Escola, se havia crimes contra a natureza ou contra esses padrões universais de retidão, tais crimes não justificavam a guerra (com exceção da morte de inocentes), do mesmo modo a idolatria ou as ofensas a Deus tampouco a justificavam, por ser questão a resolver entre Deus e quem as pratica, sem intervenção dos homens.

Partiram da Europa cristã e católica, o seu mundo intelectual tinha um centro a partir do qual hierarquizaram valores em que acreditaram e que procuraram comunicar aos outros povos, porque leram na Bíblia o preceito de Cristo “ide e pregai a todas as nações” ou “Tenho outras ovelhas que não estão ainda no meu redil, e também elas ouvirão a minha voz”.

A Bíblia era a fonte do pensamento cristão e era, por isso, a fonte do pensamento destes teólogos. Mas a par destas afirmações de Cristo, conheciam também o seu mandamento, quando disse aos apóstolos que se fossem a casa de alguém e os não quisessem receber, deveriam retirar-se e sacudir o pó dos pés, bem como o preceito do Deuterónimo de que importa fazer o que é justo de maneira justa, ou os de São Paulo de que não cumpre fazer o mal para que provenha o bem e de que não havia diferença entre judeu e grego ou entre escravo e livre, não deixando de lembrar que Cristo se referira apenas a que fizessem ouvir a Sua voz e não o som de espadas e canhões, como dissera Juan de la Peña, nas suas lições em Salamanca. Na mesma linha, entenderam que Cristo, enquanto rei no sentido temporal, a ninguém retirou o que antes lhe pertencera, e que a conversão pacífica e voluntária ao cristianismo implicava apenas submissão à autoridade da igreja e não a obrigação do crente ser vassalo do Príncipe, rejeitando-se como demoníaca a conversão forçada ou pelo medo das armas, como escreveu Molina no manuscrito que acabamos de publicar no referido 1º volume de 2015 a que já fizemos referência. A vassalagem em sentido político fundava-se apenas na guerra justa ou num pacto entre povos, realizado sem medo, sem dolo e sem ignorância. Assim se expressava Fernando Pérez em Évora.

Assim, Vitoria escreveu em Salamanca que quando a armada real aportou às terras dos índios nenhum direito levava para ocupar aquelas terras, e que o título de Descobrimento, se fosse válido (mas não era), tinha que valer nos dois sentidos, podendo também dar-se o caso os americanos descobrirem a Europa; Domingo de Soto, na mesma época catedrático de Salamanca, abade do Mosteiro salmantino de San Esteban e teólogo do rei no concílio de Trento, na sua *Relectio de Dominio*, escrita por volta de 1535, inquirindo sobre o direito que levava os espanhóis a ocuparem as terras ultramarinas respondeu: “Na verdade não sei”; Suárez, em 1612, proclamou, como já vimos, a universalidade do poder natural dos homens para ditarem leis civis, e Vieira proclamou a igualdade entre a coroa de penas e a de ouro, no seu *Voto sobre as Dúvidas dos Moradores de São Paulo* (1694) a que também já atrás fiz referência.

Ou seja: temos a terra e as suas riquezas, mas não temos o Direito do nosso lado, porque aquelas terras estavam já ocupadas e aqueles bens tinham dono.

Um século depois, Locke, um dos fundadores do liberalismo e conhecido pelo elogio da tolerância, disse algo diferente sobre a presença dos ingleses na parte norte da América: temos a terra e temos o Direito, porque o direito à propriedade da terra é de quem a trabalha industriosa e racionalmente, e Deus não quer que a terra permaneça na posse de quem não tem uma concepção extractivista, fundada no trabalho racional, quer dizer, o trabalho concebido à luz do seu modelo de racionalidade, do qual ainda somos herdeiros para o mal e para o bem. Portanto, se os ingleses expulsassem os índios e ocupassem essas terras

trabalhando-as e cumprindo assim a vontade de Deus, se eles resistissem pela força, poderiam ser aniquilados pelas armas.

Voltando ao Sul: temos a terra e as riquezas e não o Direito, ou, pelo menos, não sabemos qual é esse Direito. Num dilema destes, quantas vezes ganhou o Direito em toda a sua plenitude em tempos complexos, labirínticos e contraditórios? E o que creio é que esse dilema existiu e foi vivido intensamente.

Por outro lado, não podemos negar que Vitoria e os seus discípulos expuseram os títulos legítimos da presença dos espanhóis na América, invocados também do lado português (o *jus commercii*, o *jus communicationis*, o *jus praedicandi*, a questão da morte de inocentes em sacrifício aos deuses, a questão da menoridade intelectual caso se provasse, com segurança, que aqueles povos eram incapazes de se governarem...). Mas estes títulos não implicavam o furto ou a rapina.

O comércio não era predatório, mas pensado à luz do que na altura se chamava a justiça comutativa; o *jus praedicandi*, que Vitoria invocara, embora dizendo que sendo lícito não era conveniente, fora negado por António de São Domingos em Coimbra, no citado manuscrito *De bello*, com o argumento de que não era um direito estritamente natural, mas sim sobrenatural, e por isso não podiam os europeus “demonstrar” (sic) aos índios que Cristo pôde dar aos cristãos esse direito. Las Casas na controvérsia de Valladolid (1550-51) disse que tal título não se aplicava aos índios pois eles não obstaculizavam a pregação pela força.

Molina escrevera em Évora a respeito do impedimento dos sacrifícios de inocentes aos desuses que essa guerra, sendo justa, não autorizava a apropriação e ocupação das terras desses povos nem a sua redução à escravatura, e Las Casas chegou a considerar que tais mortes não eram crimes contra a natureza, pois os homens ou a comunidade política podia decidir qual a melhor oferta que poderia dar a Deus, e como os índios estavam convencidos (“erroneamente”) de que os seus deuses eram verdadeiros, não podiam os cristãos fazer-lhes por isso a guerra, mas sim procurar com argumentos convencê-los dos seus erros.

Quanto ao argumento de que eram amentes, cabendo na doutrina aristotélica da escravatura natural, tal argumento era aceite em abstrato, mas Suárez, em Coimbra, em 1612 escreveu que não se conheciam, naquele tempo, povos totalmente destituídos de capacidade de governo. Azpilcueta, também em Coimbra, em 1547, ensinou perante a assembleia magna da Universidade que quando um povo não tem guia ou chefe, ele é o seu próprio chefe e guia, não podendo as leis imperiais contrariar as disposições naturais. Alonzo de Vera Cruz ensinou no México que os povos que ali viviam não eram amentes mas altamente civilizados. Joseph de Acosta escreveu que tudo o que Aristóteles disse sobre a escravatura natural de certos povos capacitava-o como adador de Alexandre e não como filósofo. E repare-se que Acosta era de formação aristotélica, não se limitando, no entanto, a ruminar o Peripato.

Que posso eu dizer? Estamos perante um grupo vasto de autores que importa conhecer na sua totalidade. Geralmente cita-se Vitoria e Las Casas. Mas não chega. Algumas vezes acrescenta-se Suárez. Mas também não chega.

Defenderam o abandono da América? Na sua generalidade não defenderam o abandono da América. Era uma contradição? Responderia com uma afirmação do padre António Vieira quando escrevia: “os filósofos dizem que uma contraditória não existe na esfera dos possíveis; eu digo que existe na esfera dos olhos, e o homem sábio e santo pode livrar-se das mudanças da fortuna, mas não se livra das variedades do mundo”.

Ou porque a abandono significaria deixar milhares de índios batizados expondo-os à chacina, ou porque um príncipe que usurpa o poder pode ver-se posteriormente legitimado por acordo tácito ou explícito dos seus súbditos, ou porque a Igreja tinha o dever de zelar pelo

bem espiritual dos seus fiéis súbditos, quando os príncipes pagãos pusessem em causa sua fé e vivência religiosa.

Não podemos escamotear estas teses, mas isso não implica que nesta Escola deixemos de encontrar princípios e formulações que emanavam de uma consciência crítica, feita a partir de dentro, ou seja a partir das cátedras e das universidades da Espanha e de Portugal, no momento em que estes dois países erigiam os seus impérios.

Colocou-me ainda a questão do silêncio perante a escravidão do africano. Mas, lendo e conhecendo os textos, posso enunciar muitos textos e autores em que o tráfico de escravos negros é condenado, por estar fora das condições da escravatura legal. Estes autores negavam a escravatura natural no exato sentido em que, por natureza todos os homens eram iguais. Os homens, todos os homens, foram criados livres e iguais por Deus, mas essa liberdade poderia perder-se nos termos consagrados pelo direito das gentes, à luz, portanto do conceito de escravatura legal, pois a liberdade natural era de direito natural concessivo e não preceptivo.

Os principais títulos de escravatura legal eram a guerra justa, a venda da liberdade em condições de necessidade extrema e a condenação por crime cometido à luz da lei em vigor. Considerava-se também que, porque o parto segue o ventre, filho de mãe escrava permanecia escravo. Mas o título mais abrangente era a guerra justa, seguido da venda da liberdade em necessidade extrema.

Segue-se que parte apreciável do comércio de escravos dos portugueses em África tinha fundamento na compra de escravos negros vendidos pelos próprios africanos, tendo por base a consideração de que já eram escravos legais e como tal poderiam ser vendidos, mantendo por isso tal condição.

Luis de Molina e Fernando Rebelo, ambos da Universidade de Évora na segunda metade do século XVI, consideravam nas suas aulas e obras escritas que esses títulos de legalidade só muito dificilmente poderiam ser verificados e que o mais provável era tratar-se de títulos inválidos, pois, no tocante à guerra justa, as guerras entre os africanos em África eram quase sempre latrocínios e não guerras conduzidas à luz do império das leis ou do direito bélico. Antes deles, em Salamanca, o professor Domingo de Soto, na sua obra magistral *De iustitia et lure*, também tinha alertado para o facto da forte improbabilidade de haver respeito pela lei no tráfico negreiro, pelo que em caso de dúvida prevalece sempre a liberdade.

Por sua vez, tanto Molina como Rebelo não aceitavam o argumento da escravatura dos africanos com o fito da evangelização e da salvação. Aí invocavam afirmação de S. Paulo de que não cumpre fazer o mal para que provenha o bem.

Mas o caso mais conhecido e sempre invocado é o do Padre António Vieira que em dois dos seus Sermões do Rosário busca um conforto providencial para os escravos negros indicando-lhes aquela condição de sofrimento e dor como antecâmara da bem-aventurança eterna. Mas mais tarde, na *Clavis Prophetarum*, convenceu-se de que os africanos que morriam em África sem notícia do Evangelho poderiam salvar-se, em nome da misericórdia divina. Portanto, para Vieira, nos tempos da sua *Chave dos Profetas*, fora do batismo poderia haver salvação e não era necessária a migração para a América para que se salvassem, retirando força ao argumento usado no seu Sermão do Rosário.

Não podemos esquecer também a carta que escreveu a Roque Monteiro Paim incitando a que se atacasse o Quilombo dos Palmares, sob pena de ruir todo o Brasil. Vieira estava convencido que sem essa instituição da escravatura negra toda a economia do Brasil ruiria. Tratava-se de uma contradição brutal entre a injustiça que a escravatura representava e a sobrevivência económica do Brasil. A escravatura era, no fundo e sempre, um mal ético, aquilo a que no século XVIII Thomas Jefferson chamou “um lobo segurado pelas orelhas” quando vivenciou a mesma contradição.

Mas nesse mesmo Sermão XX do Rosário, Viera esclarece que “cada um é da cor do seu coração” e que “dominarem os brancos aos pretos é força, e não razão ou natureza”. A escravatura dos negros seria, então, o mesmo que ter um lobo segurado pelas orelhas.

Submetido: 12/04/2019

Aceito: 15/07/2019