

## FRANCISCO DE VITORIA E A TEORIA ARISTOTÉLICA DA ESCRAVIDÃO NATURAL<sup>1</sup>

FRANCISCO DE VITORIA AND THE ARISTOTELIAN THEORY OF THE NATURAL SLAVERY

Fernando Rodrigues Montes D'Oca<sup>2</sup>

### Resumo

Este estudo visa explicar de que modo o filósofo e teólogo espanhol Francisco de Vitoria, O.P. (1483/86-1546), recebe a teoria aristotélica da escravidão natural em seu pensamento. Conquanto se insira na tradição aristotélica, Vitoria não segue Aristóteles completamente e, no tocante à teoria da escravidão natural, inclusive se afasta do Filósofo, pois não concorda com algumas ideias aristotélicas, tampouco com a possibilidade de aplicação dessa teoria aos índios americanos. Para explicar a concepção de Vitoria sobre a escravidão natural, este estudo apresenta uma breve contextualização da recepção do tema no início do séc. XVI e analisa a Seção I da obra *De indis recenter inventis prior*, obra onde Vitoria interpreta a doutrina aristotélica da escravidão natural.

**Palavras-chave:** Francisco de Vitoria. Escravidão Natural. Índios americanos.

### Abstract

This study aims to explain in what way the Spanish philosopher and theologian Francisco de Vitoria, O.P. (1483/86-1546), receives the Aristotelian theory of the natural slavery in his thought. Although Vitoria be inserted in the Aristotelian tradition, he does not follow Aristotle completely, and, concerning the theory of natural slavery, he even takes distance from the Philosopher, disagreeing with some of his ideas, and also because he rejects the possibility of applying this theory to the American Indians. To explain the Vitoria's view on natural slavery, this study presents a brief background of the reception of the topic in the beginning of 16th century, and it analyses the first part of the work *De indis recenter inventis prior*, in which Vitoria interprets the Aristotelian theory of natural slavery.

**Key-words:** Francisco de Vitoria. Natural Slavery. American Indians.

### Introdução

Quando se fala da recepção da teoria aristotélica da escravidão natural no pensamento do filósofo e teólogo espanhol Francisco de Vitoria, O.P. (1483/86-1546), fala-se de um

---

<sup>1</sup> Este trabalho é parte de uma pesquisa que é desenvolvida no Instituto Federal Sul-rio-grandense (*Campus Pelotas*), no âmbito de dois projetos de pesquisa financiados pela instituição, a saber: “Filosofia e História da América Colonial: O pensamento de Francisco de Vitoria e a evolução da legislação indigenista na América Hispânica – Século XVI” (Edital PROPESP 05/2013); “Filosofia e História da América Colonial: O pensamento de Francisco de Vitoria, a escravidão e as contradições do antiescravagismo – Séculos XVI-XVIII” (Edital PROPESP 10/2013).

<sup>2</sup> Professor do Instituto Federal Sul-rio-grandense. Doutor em Filosofia pela PUCRS. E-mail: [montesdoca@pelotas.ifsul.edu.br](mailto:montesdoca@pelotas.ifsul.edu.br).

pensamento de inspiração aristotélico-tomista que, contudo, matiza algumas posições de Aristóteles (384-322 a.C.). Vitoria é um herdeiro do Filósofo e se vale de muitas ideias desse para engendrar seu pensamento como um todo e sobretudo seu pensamento político. E isso se verifica mediante recorrentes menções, explícitas ou implícitas, ao Estagirita, as quais estão longe de se restringir à *Politica*. Conquanto beba das fontes aristotélicas, o Mestre Salmantino, contudo, não segue o Filósofo completamente. Vitoria o tem como um importante referencial, mas não como uma autoridade que não possa ser criticada ou revista em alguns pontos. E um bom exemplo disso é a postura adotada por Vitoria no tocante ao injurioso tema da escravidão natural.

De fato, a posição de Francisco de Vitoria ante a doutrina da escravidão natural é de um claro afastamento em relação a Aristóteles, visto que Vitoria vê com certa desconfiança algumas de suas ideias e suposições fundamentais, bem como a possibilidade de aplicação da alcunha pouco lisonjeira de escravo por natureza (*servus a natura*) aos aborígenes do Novo Mundo: os índios recentemente descobertos pelos espanhóis.

Não obstante, o afastamento de Vitoria em relação ao Estagirita não toma a forma de uma refutação ou crítica, ao menos não explícita. Vitoria sempre vê Aristóteles como uma autoridade, que, contudo, pode ser revista. O afastamento toma, pois, contornos bastante interessantes, pois supõe momentos de crítica velada, de correção a Aristóteles e, o que é mais curioso, de atribuição de proposições vitorianas a esse.

Ao longo deste estudo, pretendo expor brevemente as linhas fundamentais desse afastamento, a fim de mostrar de que modo o Mestre Salmantino recebe a doutrina aristotélica da escravidão natural em seu pensamento e de que modo vê a situação dos índios americanos ante essa doutrina. Para tanto, analiso a primeira conferência de Vitoria sobre a Conquista da América, a *relectio* teológico-jurídica *De indis recenter inventis prior*<sup>3</sup>, bem como, mas de modo secundário, aspectos pontuais de outras obras de Vitoria.

---

<sup>3</sup> Ao longo de estudo, menciono essa obra simplesmente como “*De indis*” e a cito a partir da edição de Urdánoz (a saber: FRANCISCO DE VITORIA. *Obras de Francisco de Vitoria: Relecciones Teológicas*. Edición crítica del texto latino, versión española, introducción general e introducciones con el estudio de su doctrina teológico-jurídica, por el padre T. Urdánoz. Madrid: BAC, 1960. 1386p.). Nas citações da mesma, o algarismo romano indica a Seção/Parte, enquanto o arábico indica a divisão em parágrafos estabelecida pelo editor. Por fim, ocorre a indicação das páginas. Exemplo: *De indis* I, 23, pp. 664-665.

O desenvolvimento deste texto está dividido em duas seções. Na primeira, faço uma breve contextualização sobre a recepção da teoria aristotélica da escravidão natural no início do séc. XVI. Na segunda, apresento a análise propriamente dita da recepção de tal teoria no pensamento de Vitoria.

## 1. A teoria da escravidão natural no início do séc. XVI: breve contextualização

O tratamento que Francisco de Vitoria dá à doutrina aristotélica da escravidão natural, assim como a outros temas relativos à Conquista da América, não ocorre sem um bom motivo. Na verdade, a atenção dispensada ao tema da escravidão natural é fruto de uma reação sua ao partido que na época, advogando em favor da Coroa Espanhola e, logo, em favor da legitimidade da dominação castelhana sobre os índios americanos, retomara tal doutrina e a aplicara aos aborígenes das terras descobertas, pois, devido a sua deficiência intelectual, possivelmente eles eram os homens que por natureza destinam-se a obedecer de que falara Aristóteles na *Politica* e, em acréscimo, certamente eram os próprios bárbaros dos quais tanto o Estagirita quanto Tomás de Aquino, O.P. (ca.1225-1274), falaram, pois, e isso reforçava o argumento, devido à inclemência do clima do lugar onde se encontravam, habitavam regiões que já Ptolomeu (ca.100-ca.168) dissera que eram próprias de povos de hábitos selvagens e sofriam do que o Aquinate chamara de má disposição que os impedia de usar a razão<sup>4</sup>.

A própria reivindicação da doutrina aristotélica da escravidão não fora feita, porém, sem uma boa razão. Tal reivindicação ocorre como uma espécie de tentativa de explicação mais plausível para a justificação do domínio castelhano, bem como para a legitimação da manutenção do regime servil que fora imposto aos nativos já com Colombo, em *La Española* (1497/99), e oficializado com a cédula real de Medina del Campo (1503)<sup>5</sup>, pois a Coroa não podia apresentar nenhum título anterior, indubitável o bastante, baseado na história para

---

<sup>4</sup> Cf.: ARISTOTELIS, *Politica* I, 2, 1252b5-8; 5, 1254b20-24; PTOLEMAEUS, *Quadripartitum* II, 2; THOMAE AQUINATIS, *In octo libros politicorum* VII, 5. As referências às edições consultadas das obras dos autores antigos e medievais encontram-se no final deste trabalho.

<sup>5</sup> Cf.: LAS CASAS, B. *Historia de las Indias*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1986. v. 1. p. 437; ZAVALA, S. A. *La Encomienda Indiana*. Madrid: Centro de Estudios Históricos, 1935. pp. 1-5; CARRO, V. D. *La Teología y los teólogos-juristas españoles ante la Conquista de América*. 2. ed. Salamanca: Biblioteca de Teólogos Españoles, 1951. pp. 30-31; HANKE, L. *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1949. pp. 19-20.

justificar-se<sup>6</sup>. Frente à denúncia dominicana contra o tratamento dispensado pelos espanhóis aos indígenas, protagonizada por Antonio de Montesinos, O.P. (ca.1475-1540), em seu sermão do quarto domingo do Advento de 1511<sup>7</sup>, de pronto lançou-se mão do título da doação das terras americanas, feita pelo Papa Alexandre VI (o espanhol Rodrigo Bórgia), em 1493, bem como da consequente outorga papal de plenos poderes e direitos aos Reis Católicos (Fernando e Isabel) sobre as terras descobertas e a descobrir, desde que não fossem de um príncipe cristão<sup>8</sup>. Não obstante, o título da doação não era absolutamente seguro, pois, embora o papa possuísse jurisdição sobre as terras dos infiéis, os índios não se encaixavam adequadamente na modalidade de infiéis sobre as quais o papa deteria jurisdição.

Segundo o Cardeal Tomás de Vio Cayetano, O.P. (1469-1534), havia três tipos de infiéis: os que viviam em qualquer parte do mundo, mas submetidos a um príncipe cristão, e que, por isso, eram súditos “de fato” (*de facto*) e “de direito” (*de iure*) dos cristãos; os que viviam em regiões que alguma vez fizeram parte do Império Romano, e que eram súditos dos cristãos apenas “de direito”; e os que não eram súditos dos cristãos nem “de fato” nem “de direito”, seja por não serem governados por príncipe cristão, seja porque seu território nunca fizera parte do Império Romano<sup>9</sup>. Como o caso dos índios era justamente este último, já aí podia ser visto com suspeita o título da doação alexandrina. Em agravo a isso, a infidelidade dos índios não os fazia inimigos da Igreja. Conforme outra divisão vigente sobre os povos infiéis, de origem tomista, havia os que o eram por ignorância invencível e outros por

<sup>6</sup> Sigo aqui o argumento histórico de Pagden, que explica que o argumento da escravidão natural evitava o argumento problemático da autoridade temporal do papa como título legitimador da dominação castelhana. Cf. PAGDEN, A. *The Fall of Natural Man*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. pp. 64-65.

<sup>7</sup> Para detalhes sobre o sermão de Montesinos e sua importância para o início das controvérsias sobre a Conquista, cf., e.g.: LAS CASAS, *Historia de las Indias*, op. cit., v. 3. pp. 13-20; CARRO, *La Teología...*, op. cit. pp. 34-36.264-267; HANKE, *The Spanish Struggle...*, op. cit., pp. 17-21.

<sup>8</sup> Ao todo, em 1493, Alexandre VI expediu quatro bulas aos Reis Católicos: *Inter caetera*, de 03/05, expedida em 03/05 (doação das terras); *Inter caetera*, de 04/05, expedida em 25/06 (doação e partição das terras); *Eximiae devotionis*, de 03/05, expedida em 02/07 (concessão de privilégios); *Dudum siquidem*, de 25/09, expedida em 25/09 (ampliação de domínio). Além dessas bulas, há outras três relativas à Conquista: a *Piis fidelium* (de 25/06, de cunho espiritual), cujo destinatário é Bernardo Boyl; e outras duas, posteriores a 1493, também intituladas *Eximiae devotionis*: uma de 20/03/1499; outra de 16/11/1501, ambas endereçadas aos Reis Católicos. Cf. CARRO, *La Teología...*, op. cit., pp. 23-24. Cf. também: MONTES D'OCA, F.; COUTO, M. Francisco de Vitoria: negócios ibéricos, poder papal e direitos dos índios americanos. *Seara Filosófica*, Pelotas, n. 6, pp. 85-105, 2013. pp. 89-90; PONTIN, R. As bulas e tratados dos séculos XV, XVI e XVIII na história do direito brasileiro: seus reflexos na América portuguesa. *Cadernos Jurídicos*, Campinas, n. 4, pp. 175-200, 2012. pp. 181-185.

<sup>9</sup> THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae* IIaIIae, q.66, a.8 (Commentaria Cardinalis Caietani). Para um instrutivo sumário sobre a situação dos infiéis ante o *Orbis Christianus*, cf.: HÖFFNER, J. *Colonização e Evangelho*. Trad. José Wisniewski Filho. 2. ed. Rio de Janeiro: Presença, 1977. pp. 58-81.259-260; ZAVALA, S. A. *La Filosofía Política en la Conquista de América*. 3. ed. 2. reimp. México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1993. pp. 23-39.

ignorância vencível<sup>10</sup>. Estes últimos, que consistiam nos judeus e muçulmanos, eram considerados inimigos por terem se negado a aceitar a mensagem cristã. No entanto, os primeiros, que eram pagãos por nunca terem ouvido a mensagem cristã, não podiam ser considerados culpados por sua infidelidade. Por tudo isso, o título da doação não dava à Coroa toda a segurança jurídica pretendida. Mas o título de que os índios seriam escravos por natureza podia legitimar a Coroa, sobretudo após o trabalho do filósofo escocês John Major (ca.1467-1550), que, valendo-se da autoridade de Aristóteles (que já identificara os escravos por natureza aos bárbaros<sup>11</sup>), afirmava que o estado de barbárie dos índios era título suficiente para se dominá-los, pois os bárbaros eram os próprios escravos por natureza. E assim se substituía uma espécie de enquadramento por outra: o questionável enquadramento jurídico da submissão ao Papa pelo plausível enquadramento antropológico da inferioridade da espécie dos bárbaros, dada a manifesta diferença cultural (vista como negativa) dos povos ameríndios.

Em 1510, em seu comentário ao *Livro II das Sentenças*, Major aponta o seguinte:

Segundo disse Ptolomeu no *Quadripartitum*, esse povo vive bestialmente em ambos os lados do equador, e abaixo dos polos existem homens selvagens. E agora isso foi demonstrado pela experiência, de modo que os governa o primeiro que os conquista, pois, como é manifesto, eles são escravos por natureza. Como disse o Filósofo no liv. I da *Politica* (caps. 3-4), é claro que uns são escravos por natureza, enquanto outros são livres por natureza. E foi verificado que em alguns homens existe algo assim [i.e., uma disposição para a escravidão] e que isso lhes é benéfico. É justo que um homem seja escravo, enquanto outro seja livre. E é apropriado um mandar e outro obedecer ao comando, que é inato naquele que é senhor. E por isso o Filósofo diz, no cap. 1 do liv. I da *Politica*, que os gregos devem ser senhores dos bárbaros, visto que por natureza bárbaro e escravo são a mesma coisa<sup>12</sup>.

Por um lado, é verdade que Major não está a afirmar algo totalmente inédito, pois já no início do séc. XIV Ptolomeu de Lucca, O.P. (ca.1236-ca.1327), ao completar o *De Regno*

<sup>10</sup> THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae* IIaIIae, q. 10, a. 1 e 6.

<sup>11</sup> Cf. ARISTOTELIS, *Politica* I, 2, 1252b5-9.

<sup>12</sup> IOANNIS MAIORIS, *In Secundum Sententiarum*, d. 44, q. 3: “Populus ille bestialiter vivit citra ultraque equatorem et sub polis vivunt homines ferini, ut Ptolomeus in quadrapertito dicit: et iam hoc experientia compertum est quare primus eos occupans, inter eos imperat: quia natura sunt servi ut patet: primo Politicorum, tertio et quarto dicit Philosophus quod sunt alii natura servi, alii liberi, manifestum est: et in quibusdam determinatum est esse tale aliquid quibus ob idipsum prodest: et iustum est alium servire, alium esse liberum: et convenit alium imperare, alium parere eo imperio quod innatum est quare et dominari. Propterea dicit Philosophus, primo capite illius libri: Quemobrem aiunt poete grecos barbaris dominari oportere quia idem sit natura barbarus et servus.”. Para detalhes sobre o argumento de Major desenvolvido ao longo da q. 3, cf.: BEUCHOT, M. *La querella de la Conquista*. 3. ed. México, DF: Siglo XXI, 2004. pp. 12-17; CARRO, *La Teología...*, op. cit., pp. 287-293.

do Aquinate, mencionara ideias de Aristóteles e Ptolomeu<sup>13</sup>, por outro lado, no entanto, é indiscutível que o filósofo escocês afirma algo novo ao encontrar um referente empírico, inexistente durante o Medievo<sup>14</sup>, para os escravos por natureza: os bárbaros do Novo Mundo.

E, por certo, o argumento de que os índios eram bárbaros e escravos naturais revelou-se tão crível que não demorou muito para ser sustentado no âmbito jurídico. Na Junta de Burgos (1512), que fora convocada pelo Rei Fernando para discutir a legitimidade da Conquista e da imposição de um regime servil aos índios, dois pareceres que se conservaram, a saber, o de Bernardo de Mesa e Gil Gregorio, admitiam que os índios eram bárbaros e favoreciam a ideia de que os mesmos podiam ser governados despoticamente, devido a sua natureza servil<sup>15</sup>. Ademais, o jurista Juan López de Palacios Rubios, que fora membro da Junta e escrevera o famigerado *Requerimiento*, sustentara, num trabalho encomendado pelo próprio Rei (*Libellus de insularis oceanis*), uma posição semelhante à de Bernardo de Mesa e Gil Gregorio, pois também favorecera a ideia de que os índios seriam bárbaros<sup>16</sup>.

A atribuição da alcunha pouco lisonjeira de escravos por natureza aos índios não tardaria a tornar-se controversa, pois só aparentemente resolvia o problema da legitimidade da imposição de um regime servil, visto que levantava sobretudo problemas de ordem teológica: Como seres tão bestiais seriam evangelizados e obteriam a salvação? Considerando que são homens, e não algo diferente de homens, e que o essencial no homem é a razão, o que teria dado causa para a existência de homens tão imperfeitos? Teria Deus criado homens sábios destinados a comandar e outros néscios só uteis para obedecer? Como seria constituída a alma racional de um homem que percebe a razão sem possuí-la? De um homem que tem razão suficiente apenas para obedecer, mas deficiente para reger a própria vida?

De certa forma, até o pronunciamento das conferências de Vitoria sobre a Conquista da América, mesmo que não isenta de problemas internos, a concepção de que os índios eram escravos por natureza mantém-se. Com o Mestre Salmantino, no entanto, tal concepção é

<sup>13</sup> Cf. PTOLOMAEUS LUCENSIS, *De Regno continuatio*, II, 8-9; III, 11. Cf. também ZAVALA, *La Filosofia Política...*, op. cit., pp. 40-72, que faz um amplo histórico do tema da escravidão, mostrando os antecedentes medievais ao tratamento do mesmo no séc. XVI.

<sup>14</sup> Cf. TOSI, G. Aristóteles e os índios: a recepção da teoria aristotélica da escravidão natural entre a Idade Média Tardia e a Idade Moderna. In: DE BONI, L. A.; PICH, R. H. (Eds.). *A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo Ocidente Medieval*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. pp. 768-772.

<sup>15</sup> Cf.: LAS CASAS, *Historia de las Indias*, op. cit., v. 3. pp. 32-35.45-47; CARRO, *La Teología...*, op. cit., pp. 273-276; PAGDEN, *The Fall...*, op. cit., pp. 47-50.

<sup>16</sup> Cf.: PAGDEN, *The Fall...*, op. cit., pp. 50-56.

bastante abalada, pois ele não só desmente que os índios são bárbaros como mostra a fragilidade da doutrina sobre a escravidão natural, por julgar implausível a suposição da existência de homens amentes e, caso esses realmente existam, a suposição de que esses não têm domínio ou direito e podem ser dominados.

## 2. Francisco de Vitoria e a escravidão natural

### 2.1. *A relectio De indis recenter inventis prior*

O principal lugar da obra de Vitoria onde se pode ver seu afastamento (para não dizer rejeição) em relação à doutrina aristotélica da escravidão natural encontra-se na *relectio* teológico-jurídica *De indis recenter inventis prior*, conferência proferida à comunidade universitária salmanticense em 1538/39<sup>17</sup>. Conquanto não se trate de uma obra dedicada especificamente a tratar do tema da escravidão natural, mas dos títulos por meio dos quais os índios encontravam-se sob o domínio espanhol<sup>18</sup>, a impressão que temos a partir da leitura da *De indis* é que Vitoria não quer empreender sua investigação estritamente jurídica sem antes pacificar disputas que não eram especificamente jurídicas, dentre elas, a discussão sobre se os índios tinham a natureza de escravos, uma disputa filosófica com evidentes repercussões teológicas. E isso é provado pela estrutura da obra, que, tendo como questão maior o direito pelo qual os índios chegaram ao domínio espanhol, se encontra dividida em três seções:

<sup>17</sup> Muito possivelmente, a *De indis* foi proferida no fim de dezembro de 1538 ou nas primeiras semanas de janeiro de 1539, e sua composição remonta ao período do curso universitário de 1537-38. Para detalhes sobre dados cronológicos, cf., e.g.: HEREDIA, V. B. *Francisco de Vitoria*. Barcelona: Editorial Labor, 1939; Id. *Personalidad del Maestro Francisco de Vitoria y transcendencia de su obra doctrinal*. In: FRANCISCO DE VITORIA. *Relectio de Indis*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1967. pp. XIII-XXIX; URDÁNOZ, T. *Introducción Biográfica*. In: FRANCISCO DE VITORIA. *Obras de Francisco de Vitoria: Relecciones Teológicas*. Madrid: BAC, 1960. pp. 1-107.

<sup>18</sup> Cf.: *De indis* I, pp. 642-643: “A respeito deles [índios], a presente discussão terá três partes. Na primeira, questionar-se-á por que direito os bárbaros chegaram ao domínio dos espanhóis. Na segunda, indagar-se-á o que podem os príncipes espanhóis sobre os índios nas coisas temporais e civis. Na terceira, perguntar-se-á o que podem esses príncipes ou a Igreja sobre os índios nas coisas espirituais e concernentes à religião”; “Circa quos praesens disputatio habebit tres partes. In prima tractabitur quo iure venerint barbari in ditionem hispanorum. In secunda, quid possint hispanorum principes erga illos in temporalibus et civilibus. In tertia, quid possint vel ipsi vel Ecclesia erga illos in spiritualibus et in spectantibus ad religionem”. Embora anuncie que tratará de três questões, Vitoria só trata efetivamente da primeira. Toda a *De indis* gira em torno dela e inclusive sua divisão em três seções é pensada em vista de melhor respondê-la. Em acréscimo, como bem observa Urdánoz, a primeira questão é de tamanha envergadura que além de dedicar toda a *De indis* para respondê-la, Vitoria teve de dedicar também toda a *De indis posterior* (1538-39), mais conhecida como *De iure belli*, que discute as causas jurídicas de intervenção e ocupação bélicas (URDÁNOZ, T. *Síntesis teológico-jurídica de la doctrina de Vitoria*. In: FRANCISCO DE VITORIA. *Relectio de Indis*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1967. pp. LIV-LVI).

Seção I: que investiga se os índios detêm domínio civil e, logo, se eram pública e privadamente donos de suas coisas antes de os castelhanos chegarem à América;

Seção II: que trata dos títulos ilegítimos da Conquista, ou seja, das alegações jurídicas através das quais aparentemente estaria justificada a dominação espanhola;

Seção III: que trata dos títulos legítimos, isto é, das alegações jurídicas que Vitoria acreditava que poderiam justificar a dominação espanhola.

Segundo o Mestre Salmantino, a questão da Conquista tinha um alcance que ia além da mera discussão jurídica, pois consistia antes numa questão teológica que jurídica, e por uma razão simples: os índios não estavam submetidos ao direito positivo, logo, suas coisas não poderiam ser examinadas pelas leis humanas, mas pelas leis divinas<sup>19</sup>. E o fato de ser uma questão teológica é uma das razões que justifica seu tratamento mesmo após quarenta anos de dominação, uma vez que, durante esse tempo, a mesma fora examinada majoritariamente com enfoque jurídico ou por juristas, os quais não têm competência suficiente para tratar das leis divinas, tampouco para tratar de uma questão que concernia à natureza do índio como homem e ao lugar que este ocupava no mundo natural, algo por si mais fundamental que os direitos territoriais dos pagãos e que as bulas alexandrinas.

Na verdade, concordando com o argumento de Carro, de que a pergunta de Montesinos aos *encomenderos* “Não são homens?” fora decisiva para o início do exame de consciência sobre a justiça da Conquista<sup>20</sup>, podemos considerar que toda a Seção I da *De indis* consiste num esforço do Mestre Salmantino para responder com um enfático “sim” à pergunta de seu confrade, pois é visível que Vitoria está preocupado antes em saber se os índios tinham direitos, algo que seria impossível caso fossem seres bestiais em vez de autênticos homens, do que em saber se os espanhóis tinham direitos sobre eles<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> *De indis* I, p. 649.

<sup>20</sup> Cf. CARRO, *La Teología...*, op. cit., pp. 264-266.

<sup>21</sup> Também Carro chama a atenção para a importância de se tratar primeiro do direito dos índios e depois do direito dos espanhóis, algo que ainda não tinha sido feito antes de Vitoria. Segundo Carro, para se responder por que direito os índios estavam sob o domínio espanhol, não bastava falar dos direitos da Espanha e da Igreja, era necessário levar em consideração os direitos dos índios, pois podia ocorrer que os direitos desses fossem tão



Considerando, pois, que é na Seção I da *De indis* que se encontra a rejeição propriamente dita de Vitoria à ideia de uma escravidão natural, é dela que nos ocuparemos a partir de agora.

## 2.2. A escravidão natural na Seção I da *De indis*

O posicionamento de Vitoria contra a escravidão natural é de longe a parte mais importante da Seção I da *De indis*. No entanto, ele só ocorre ao final da mesma. O arrazoado contrário à escravidão divide espaço com outros dois arrazoados contra alegações de que os índios eram incapazes de domínio civil. Isso significa que a questão que domina a Seção I não é se os índios são escravos por natureza, mas “se eles, antes da chegada dos espanhóis, eram verdadeiros donos, privada e publicamente, i.e., se eram verdadeiros donos das coisas e posses particulares e se havia entre eles verdadeiros príncipes e senhores dos demais”<sup>22</sup>. Se a questão tratasse apenas da suposta condição naturalmente servil dos índios, ainda assim poderia ser questionada a capacidade de domínio dos mesmos, pois, com base em alegações de que o domínio provém da graça, facilmente se poderia negar-lhes o domínio, já que eles não só eram infiéis como se encontravam em pecado mortal. A frente argumentativa da Seção I é, portanto, dupla: de um lado, é filosófica; de outro, é teológica<sup>23</sup>. Se fosse uma frente argumentativa única, poderia ser impugnada ou por razões teológicas, ou por razões filosóficas. E por isso uma questão ampla sobre a capacidade de domínio civil.

Como nosso interesse aqui é pelo tema da escravidão, limitar-nos-emos a tratar da argumentação filosófica e a dizer que a resposta às alegações teológicas de que os índios eram incapazes de domínio é negativa, pois, argumenta Vitoria extensamente, nem a condição de pecado mortal, nem a condição de infidelidade obliteram a posse de domínio civil<sup>24</sup>.

---

fortes que anulassem os da Espanha. Por isso, somente um exame dos direitos de ambas as partes poderia resolver o problema da Conquista (CARRO, *La Teología...*, op. cit., p. 316).

<sup>22</sup> *De indis* I, 4, pp. 650: “Utrum barbari essent veri domini ante adventum hispanorum et privatim et publice; id est, utrum essent veri domini privatarum rerum et possessionum, et essent inter eos aliqui veri principes et domini aliorum”.

<sup>23</sup> Cf.: URDÁNOZ, T. De los indios recientemente descubiertos: Introducción a la primera elección. In: FRANCISCO DE VITORIA. *Obras de Francisco de Vitoria: Relecciones Teológicas*. Madrid: BAC, 1960. pp. 518-519; Id. Síntesis teológico-jurídica..., op. cit., p. LXVII.

<sup>24</sup> *De indis* I, 5-19, pp. 650-660. Antes da *De indis*, já na *relectio De potestate civili* (1527/28) Vitoria declarara que a infidelidade não tolhe o domínio, cf. *De potestate civili* 9, pp. 164-165.

Mas, prossegue Vitoria, após ter refutado as alegações teológicas, e se os índios fossem irracionais (*insensati*) ou amentes (*amentes*)? Nesse caso, seriam eles capazes de domínio civil?<sup>25</sup> O motivo da pergunta é claro: dado que a doutrina aristotélica da escravidão natural fundamenta-se precipuamente na premissa da deficiência intelectual do escravo, é inevitável que se dispute o tema da suposta irracionalidade dos aborígenes, pois a demonstração dessa irracionalidade: confirma que os índios são o referente empírico da categoria escravo por natureza; prova que eles não eram donos de quaisquer coisas antes da chegada dos castelhanos, pois a prerrogativa da propriedade é do dono, jamais do escravo; e prova que eles podem ser dominados e governados por outros, pois eles carecem de condições para regerem a si próprios, e especificamente pelos espanhóis, que foram os primeiros a encontrar esses escravos desprovidos de senhores<sup>26</sup>.

A resposta à pergunta supracitada é, contudo, complexa e apresenta diferentes níveis. No primeiro nível, Vitoria estabelece que mesmo que fossem irracionais ou amentes, ainda assim os índios teriam domínio e, logo, poderiam ser donos. No segundo, a partir de um juízo empírico sobre os índios, o Mestre Salmantino desmente que eles sejam irracionais ou amentes, pois não se encaixam na categoria de bárbaros em razão de sua civilidade e, logo, posse de domínio civil. No terceiro nível, a partir de um juízo filosófico-teológico, Vitoria desmente a plausibilidade da afirmação de existência de amentes e explica o que dá motivo para a existência de homens defasados intelectualmente e parecidos com os animais brutos. Por fim, no quarto nível, denunciando a falta de cogência da doutrina sobre a escravidão natural e sendo coerente com a afirmação de que mesmo amentes detêm domínio, Vitoria mostra que a alta capacidade intelectual dos mais aptos a comandar não lhes dá o direito de subjugar os menos capazes intelectualmente. No que segue, exporei como essa resposta é desenvolvida e mostrarei os detalhes e as sutilezas do discurso vitoriano.

*Primeiro nível.* A resposta à dúvida sobre a possibilidade de homens irracionais e amentes possuírem domínio ocorre mediante o estabelecimento da condição requerida para a posse do domínio<sup>27</sup>. Antes de mencioná-la, porém, devemos esclarecer brevemente o que

<sup>25</sup> Cf. *De indis* I, 19, p. 660: “Mas permanece a dúvida de que não sejam donos porque são idiotas ou amentes.”; “Sed restat modo dubium an ideo non sint domini quia sunt insensati vel amentes.”.

<sup>26</sup> Cf. *De indis* I, 4, pp. 650-651.

<sup>27</sup> *De indis* I, 20, p. 660: “E sobre isso [se irracionais e amentes podem ser donos] ocorre a dúvida se é requerido o uso da razão para que alguém seja capaz de domínio”; “Et circa hoc est dubium: An ad hoc ut aliquis sit capax domini requiratur usus rationis”.

Vitoria entende aqui por domínio (*dominium*), visto que o mesmo é equívoco em seu pensamento. Segundo seu comentário à q. 62 da *Secunda Secundae*, domínio pode ter três acepções: pode ter um sentido estrito e peculiar e significar a superioridade de alguém sobre algo ou outrem, como, e.g., a superioridade do príncipe sobre seus súditos; pode ter um sentido meramente jurídico, tal como ocorre no *Corpus Iuris Civilis*, em distinção às noções de uso, usufruto e posse, e significar a detenção da propriedade propriamente dita; e, por fim, em sentido antes moral que jurídico, pode significar a faculdade de usar uma coisa de acordo com direitos ou leis razoavelmente instituídos<sup>28</sup>. No caso (desse início de resposta), é esta última acepção de domínio que está em pauta, a qual, dita de modo muito breve, quer dizer o mesmo que direito (*ius*), pois, argumenta Vitoria, a contravenção ao domínio tem origem numa injúria (*iniuria*), que é a negação de um direito<sup>29</sup>.

Segundo Vitoria, a condição fundamental que é requerida para que alguém ponha em prática a faculdade de usar algo segundo as leis razoavelmente instituídas (ou seja, para que exerça seu domínio) é justamente a capacidade racional, ou, para ser mais preciso, é a posse de potências racionais, a saber: razão e vontade. A justificativa para tal conclusão é simples: como o domínio que está em questão é sinônimo de direito (pois a negação daquele implica injúria), e como a negação de domínio aos animais irracionais não implica violação de direito (injúria), tem-se que o domínio convém aos seres racionais, e apenas a esses<sup>30</sup>. E que a posse do domínio suponha a posse de potências racionais, isso é provado porque só quem tem autodomínio – e, logo, não é simplesmente movido por outro (como os brutos), por ser dono de seus atos enquanto escolhe isto ou aquilo – pode exercer domínio sobre algo<sup>31</sup>.

A participação na razão, contudo, não precisa ser atual, tampouco é requerido que seja alta, por assim dizer. É indiferente se a criatura racional só possui a capacidade racional em potência ou se só a exerce de modo limitado (caso realmente existam seres humanos tão embotados intelectualmente). Em ambos os casos, a criatura racional detém legítimo domínio e pode ser dona, pois pode sofrer injúria caso lhe privem desse domínio. Tanto a criança, que

<sup>28</sup> FRANCISCO DE VITORIA. *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*. Tomo III: De Iustitia, qq. 57-66. Salamanca: Biblioteca de Teólogos Españoles, 1934. v. 3. pp. 65-67. Para um instrutivo estudo sobre o domínio em Vitoria, cf.: TELLKAMP, J. A. *Ius est idem quod dominium*: Conrado Summenhart, Francisco de Vitoria y la Conquista de América. *Veritas*, Porto Alegre, v. 54, n. 3, pp. 34-51, 2009.

<sup>29</sup> FRANCISCO DE VITORIA. *Comentarios...*, op. cit., p. 67.

<sup>30</sup> *De indis* I, 20, pp. 661-662. Cf. FRANCISCO DE VITORIA. *Comentarios...*, op. cit., p. 69-71.

<sup>31</sup> *De indis* I, 20, p. 662. O argumento em questão aqui é de clara estirpe tomista, cf.: *Summa Theologiae* IaIIae, q. 1, a. 1-2; q. 6, a. 2; *Summa contra gentiles* III, 110.

só detém razão em potência e carece de um tutor, quanto os amentes, que, caso existam, só participam da razão de modo limitado (podendo apenas percebê-la, sem, porém, tê-la) e também tendo a necessidade de um tutor, podem ser donos e detêm domínio e direitos<sup>32</sup>.

E o primeiro nível da resposta de Vitoria é finalizado com um “sim”. Embora não acredite que existam seres humanos amentes (como veremos adiante, no terceiro nível), ele responde afirmativamente à dúvida sobre a capacidade de domínio dos amentes. Se eles existem, eles detêm domínio porque podem padecer injúria e, acima de tudo, porque não deixam de ser homens por pouco participarem da razão. Eles só não possuiriam domínio se fossem realmente brutos. Mas Vitoria se esforça para deixar claro que absolutamente esse não é o caso. Não obstante, a hipótese da baixa participação na razão não é o ponto mais importante da resposta, visto que Vitoria não pensa que essa seja a situação dos índios, tampouco acredita que existam homens em tal situação<sup>33</sup>. De qualquer forma, mesmo que o argumento parasse aqui, ao mostrar que o título do domínio e do direito é a humanidade, e não propriamente a inteligência, e, logo, que poderiam ser donos aqueles que eram chamados de escravos devido à baixa participação na razão, Vitoria já teria mostrado que a aplicação da doutrina da escravidão natural aos índios era improcedente, pois lançara dúvida sobre a alegação de que os índios não seriam donos (em razão de a prerrogativa do domínio ser do senhor) e, portanto, poderiam ser dominados.

*Segundo nível.* Dito de modo breve, o que está em questão no segundo passo argumentativo do Mestre Salmantino é desmentir que os índios sejam irracionais ou amentes. Como já foi notado amplamente na literatura sobre o assunto, o ponto fundamental desse passo argumentativo consiste em mostrar que os índios participam da razão porque têm instituídas coisas que requerem o uso da razão. Mesmo jamais tendo estado na América, mas tendo algum conhecimento do modo de vida dos índios, a partir de relatos de pessoas que estiveram na América, Vitoria, a partir de um juízo empírico sobre os índios, afirma que eles

---

<sup>32</sup> *De indis* I, 21-22, pp. 663-664.

<sup>33</sup> Sigo aqui o argumento de Pich, que apropriadamente observa que a hipótese forte de Vitoria não é que uma limitada participação na razão seja suficiente para a posse do domínio, mas sim a hipótese de que a tese sobre a deficiência permanente de razão, alegada pelos partidários da escravidão natural, não é convincente (PICH, R. H. *Dominium e Ius: Sobre a fundamentação dos direitos humanos segundo Francisco de Vitoria. Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 42, n. 2, pp. 376-401, 2012. pp. 389-391). Até o momento, contudo, apenas a primeira hipótese esta em questão. A segunda hipótese só tem lugar na continuação do argumento.

fazem uso da razão ao seu modo (*pro suo modo*)<sup>34</sup>, logo, não poderiam ser escravizados, pois não eram os escravos naturais de que falara Aristóteles.

A aparente simplicidade desse argumento esconde, no entanto, complexidades que ainda não foram amplamente notadas na literatura sobre o assunto. Por certo, por detrás de sua simplicidade reside uma aguda construção filosófica e um vigoroso arrazoado contra os partidários da escravidão. Mais do que simplesmente dizer que os índios fazem uso da razão, o argumento deixa claro: (I) que os índios detêm também os outros tipos de domínio, logo, domínio civil (*dominium civile*), e não apenas o terceiro tipo (que seria uma espécie de domínio natural); e (II) que os índios não são bárbaros, mas civilizados.

(I)

Em seu primeiro passo argumentativo, Vitoria assegurou que crianças e amentes são detentores de direito (*ius*) e que podem ser donos, mediante uma espécie de tutela – afinal, há uma diferença considerável entre ter a faculdade de usar uma coisa de acordo com direitos e leis e possuir os domínios da superioridade/autoridade e da propriedade. No entanto, não chegou com isso a indicar que crianças e amentes, e, por extensão, índios, sejam capazes de domínio civil. Ao contrário, Vitoria deixa a questão em suspenso: “mas [se crianças e amentes] podem ter domínio civil, remeto isso aos jurisconsultos”<sup>35</sup>. Por certo, Vitoria não tem dúvida de que crianças e amentes possuem direitos e podem ser donos, mas não está seguro de que eles possam deter os outros tipos de domínio, que conotam um sentido mais estrito e que supõem mais do que uma razão em ato ou uma pequena participação na razão, visto que concernem a instituições complexas como o governo e a propriedade. Na verdade, tudo leva a crer que Vitoria não aceita que crianças e amentes sejam capazes de domínio civil. No entanto, isso não prejudica o arrazoado em prol do reconhecimento de que os índios eram pública e privadamente donos de suas coisas antes da chegada dos espanhóis, pois, pelo que ouve a respeito deles, Vitoria está convencido de que eles não são como crianças e amentes. E a justificativa para isso está no fato de que não são bárbaros, como apontavam os partidários da escravidão. E, ao dizê-lo, aproximamo-nos de (II), pois é justamente esse ponto que elucida que os índios detêm os outros tipos de domínio e, portanto, domínio civil, visto que, embora possam não ter atingido um alto grau de sociabilidade (e certamente Vitoria acreditava que

<sup>34</sup> *De indis* I, 23, p. 664.

<sup>35</sup> *De indis* I, 22, p. 664: “Sed hoc remitto ad iurisconsultos, utrum possint habere dominium civile.”.

eles não tinham atingido), de modo algum pode ser dito que eles se encontram em estado de barbárie.

(II)

A constatação de que os índios não eram bárbaros ocorre mediante a apresentação de uma lista de coisas que os índios faziam que requeriam o uso da razão. O ponto forte do argumento, no entanto, não é que os índios fazem uso da razão, mas que fazem coisas que são próprias de povos civilizados (como, e.g., os espanhóis e os gregos), no caso: coisas que revelavam que eles se encontravam em pleno gozo de domínio civil antes da chegada dos espanhóis e que, portanto, eram verdadeiros donos (*veri domini*). Eis a lista:

E seja o que for sobre isso [i.e.: seja qual for o parecer dos juriconsultos sobre o domínio civil de amentes], eis a quarta proposição: sequer dessa parte [i.e.: da parte do pleno domínio civil] os bárbaros estão impedidos de ser verdadeiros donos. Na realidade, não são amentes. Eles fazem uso da razão ao seu modo (*pro suo modo*). Isso é manifesto porque têm alguma ordem em suas coisas. Com efeito, eles têm cidades, que supõem ordem, e têm matrimônios definidos, magistrados, senhores, leis, artesãos, comerciantes, tudo o que requer o uso da razão. Outrossim, têm uma espécie de religião e não erram nas coisas que para os demais são evidentes, o que é um indício de uso da razão<sup>36</sup>.

A lista de Vitoria não é ingênua. Ela visa apresentar uma imagem completa da ordem social, (ordem) que não se fazia ausente nos povos indígenas. Ademais, tal lista pretende ser um instrumento poderoso para desconcertar os partidários da escravidão, pois é uma versão modificada da lista de Aristóteles, apresentada na *Politica*, de coisas que são indispensáveis para a autossuficiência da cidade<sup>37</sup>, de modo que a mesma *Politica* que legitima a escravidão natural apresenta elementos que levam a crer que, mesmo que realmente existam escravos por natureza, os índios não eram esses escravos, pois não eram incivis, bárbaros, bestas ou feras, mas “animais políticos” e, logo, verdadeiros donos (*veri domini*).

<sup>36</sup> *De indis* I, 23, p. 664: “Et quicquid sit de hoc sit quarta propositio: Nec ex hac parte impediuntur barbari ne sint veri idomini. Probatur. Quia secundum rei veritatem non sunt amentes, sed habent pro suo modo usum rationis. Patet, quia habent ordinem aliquem in suis rebus, postquam habent civitates, quae ordine constant, et habent matrimonia distincta, magistratus, dominos, leges, opificia, commutationes, quae omnia requirunt usum rationis; item religionis speciem. Item non errant in rebus quae allis sunt evidentes, quod est iudicium usus rationis.”

<sup>37</sup> Cf. ARISTOTELIS, *Politica* VII, 8, 1328b5-22. Sigo aqui algumas ideias de Pagden, que é um dos estudiosos do assunto que não se deixa enganar pela aparente simplicidade da lista de Vitoria. Ao contrário, Pagden glosa longamente sobre cada um de seus elementos, revelando que o argumento de Vitoria nesta parte da *De indis* tem um alcance teórico que não pode ser subestimado. Cf. PAGDEN, *The Fall...*, op. cit., pp. 68-79. Cf. também: FRANCISCO DE VITORIA. *Political Writings*. Edited by A. Pagden and J. Lawrance. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. p. 250.

É verdade que Vitoria não menciona a fonte de sua lista, no entanto, ela era evidente para a audiência, que era especialista em suprir referências, explícitas ou implícitas<sup>38</sup>. Além disso, a ênfase dada à sociabilidade dos índios pelo fato de terem cidades não deixa dúvida de que a fonte explícita, mas não citada, era o Estagirita. Destarte, para mostrar que os índios não eram bárbaros, nada melhor do que principiar a lista pela cidade, condição necessária para uma vida civilizada e sinal de uma vida política organizada. Não obstante, a menção à cidade também era importante porque a Europa medieval e do começo da modernidade havia herdado do mundo romano, o mundo de Agostinho (que concebera as esferas terrestre e celeste em termos de cidade), um caráter marcadamente urbano<sup>39</sup>. Nesse contexto, dizer que os índios tinham cidades significava dizer que eles não distavam dos castelhanos como o homem dista da besta. Porque certamente considera o homem como *infima species*, Vitoria realça com isso que há uma diferença cultural entre espanhóis e índios, mas não uma diferença de espécie. É verdade que Vitoria usa termos rudes quando se refere aos índios e seguramente também é verdade que ele pensava que os índios eram culturalmente inferiores aos castelhanos (ao ponto que chega inclusive a aventar a possibilidade de uma tutela para povos tão atrasados culturalmente)<sup>40</sup>, no entanto, algumas proposições de Vitoria são notáveis, e a afirmação de que eles têm cidades é uma delas, pelo peso filosófico da ideia de cidade e por sua denúncia a ideias de cunho não só racista como especista, visto que o escravo é quase um ser de outra espécie em comparação com o homem.

Quanto aos demais itens da lista, eles se depreendem naturalmente da capacidade de criar cidades e são igualmente sinais de sociabilidade. E sobretudo os itens magistrados (*magistratus*), senhores (*domini*) e leis (*leges*) são importantes para Vitoria mostrar que os índios eram capazes de domínio civil, pois tinham instituídos poderes públicos, os quais, segundo a *relectio De potestate civili*, têm o mesmo fim da cidade (defesa e conservação do homem) e são tão necessários ao homem como a cidade, pois são a força ordenadora (*vix ordenatrix*) da sociedade, (força) que é responsável pela conservação do bem público<sup>41</sup>.

E se apenas o fato de terem cidades já era significativo para se concluir que os índios tinham razão suficiente para serem considerados sociáveis em vez de bárbaros, bem como

<sup>38</sup> Cf. PAGDEN, *The Fall...*, op. cit., p. 68.

<sup>39</sup> Cf. PAGDEN, *The Fall...*, op. cit., p. 71.

<sup>40</sup> *De indis* III, 18, pp. 723-725.

<sup>41</sup> *De potestate civili* 5, p. 157.

capazes de domínio civil, a constatação de que têm poderes públicos instituídos, mediante leis, senhores e magistrados, é a razão suficiente para se concluir que eles detinham domínio civil e que, portanto, tinham instituídas propriedades e autoridades, e eram pública e privadamente donos de suas coisas.

Mais do que provar que os índios detinham potências racionais e, logo, domínio e direito, com sua lista, Vitoria lograva mostrar que eles participavam plenamente da razão, e não só em potência ou de algum modo limitado que os impedisse de se autogovernarem, e que, logo, possuíam domínio civil. Como bem observa Pagden, através da lista, a audiência de Vitoria podia estar justificada a supor que os índios viviam numa sociedade que cumpria todos os requisitos básicos para um modo de vida civil. Assim sendo, só por evidência empírica já se podia constatar que não eram bárbaros, e por isso não poderiam ser privados de seus direitos e propriedades, pois não eram incapazes de realizar escolhas deliberadas, tampouco de regerem a si próprios<sup>42</sup>.

*Terceiro nível.* Após sugerir, mediante um juízo empírico, que os índios fazem uso da razão e são donos, Vitoria suplementa sua evidência a partir de um juízo teórico, filosófico-teológico, que seria válido não só para o caso dos índios como para quaisquer seres humanos. Nesse terceiro nível, o argumento se amplia e visa mostrar que é improvável a existência de seres humanos amentes:

Deus e a natureza não falham nas coisas necessárias à maior parte da espécie. Ora, o principal no homem é a razão e existe em vão (*frustra*) a potência que não se reduz ao ato. Ademais, os índios estariam, por tantos milhares de anos, sem sua culpa, fora do estado de salvação, por terem nascido em pecado e não terem batismo nem o uso da razão para buscarem as coisas necessárias para a salvação<sup>43</sup>.

Vitoria não descarta a possibilidade de que alguns indivíduos possam por natureza carecer de algum atributo da espécie. Ele parece conceder, e.g., que é possível que um homem nasça cego ou coxo. Todavia, considera improvável que um homem nasça sem aquilo que é o principal em sua espécie, a razão, ou que nasça com uma capacidade racional deficiente e que

<sup>42</sup> PAGDEN, *The Fall...*, op. cit., p. 79.

<sup>43</sup> *De indis* I, 23, p. 664: “Item Deus et natura non deficiunt in necessariis pro magna parte speciei. Praecipuum autem in homine est ratio et frustra est potentia quae non reducitur ad actum. Item fuissent sine culpa sua tot millibus annorum extra statum salutis, cum essent nati in peccato et non haberent baptismum nec usus rationis ad quaerendum necessaria ad salutem.”



jamais possa chegar à sua completa realização, pois, e nesse momento Vitoria invoca uma premissa aristotélica, “a natureza nada faz em vão”<sup>44</sup>.

Na verdade, o Mestre Salmantino está a expor a contradição da hipótese original de Aristóteles acerca da existência de homens irremediavelmente defasados intelectualmente. Se de fato a natureza nada faz em vão, então não pode ser o caso a existência de escravos por natureza, já que sua existência revela a possibilidade de uma potência que não passa ao ato. Destarte, as proposições “existem homens amentes” e “a natureza nada faz em vão” soam contraditórias para Vitoria. A verdade de ambas é flagrantemente incompreensível. Por um lado, a verdade delas conduz a uma conclusão que vai contra um fato que Aristóteles jamais teve condições de negar: os escravos por natureza são homens. Ora, dado que, por ser amente, o escravo natural é incapaz de alcançar a felicidade e, logo, aquilo que constitui o fim do homem, e uma vez que a natureza jamais cria algo que seja incapaz de alcançar seu fim (porque nada faz em vão), então o escravo natural não pode ser homem. Por outro lado, leva a uma conclusão que fere uma convicção aristotélica muito forte, expressa para mostrar a ilegitimidade da escravidão legal, a saber: a natureza produz escravos. Ora, dado que a natureza nada faz em vão e que realmente existem homens amentes, esses homens, que são os escravos naturais, não podem ter sido feitos pela natureza.

Com efeito, Vitoria está ciente da inconsistência da afirmação “existem homens que são escravos por natureza” e opta por assumir a verdade da proposição “a natureza nada faz em vão”, que é a única alternativa realmente defensável. Por conseguinte, a conclusão é que os índios têm pleno uso da razão, pois a detêm em ato, algo que já fora defendido com base na experiência e que agora é afirmado com base num suposto teórico.

Mas, suplementando a evidência de que detinham pleno uso da razão, Vitoria vai mais longe e combina o trabalho filosófico realizado com o ofício de teólogo. A natureza não falta à espécie humana, mas tampouco Deus. Por força de contingências, os índios estavam fora do estado de salvação por serem infiéis em razão de sua ignorância invencível. No entanto, Vitoria sugere que Deus não deixa faltar ao homem o uso da razão, que lhe permite indagar o necessário para sua salvação. De modo algum Vitoria está a sugerir que o uso da razão seja suficiente para a salvação, tampouco que a ignorância da Revelação (e de tudo o que com essa

---

<sup>44</sup> Cf., e.g.: ARISTOTELIS, *De anima* III, 9, 432b22-23; *De generatione animalium* II, 5, 741b5; II, 6, 744a37; V, 8, 788b20-21; *Politica* I, 2, 1253a8; *De partibus animalium* III, 1, 661b24-25.

advém: batismo, fé em Cristo...) possa ser superada pelo trabalho intelectual. Ao contrário, Vitoria chega inclusive a condenar essas possibilidades quando analisa se a infidelidade dos índios constitui pecado<sup>45</sup>. Todavia, está a favorecer uma tese que combina o uso da razão, que permite que se viva com correção, e o conhecimento da Revelação. Se não tivessem nenhuma dessas duas coisas, os índios estariam fora do estado de salvação sem culpa própria. Mas Vitoria vê essa situação com reticência, pois ela parece fazer recair na Igreja e em Deus a responsabilidade pela condenação dos índios. Diante disso, a estratégia argumentativa é fazer recair tal responsabilidade na Igreja e nos índios, mas não em Deus, pois esse, assim como a natureza, não falta ao homem. Como não houve oportunidade de a Igreja evangelizar os índios, sua infidelidade não constitui pecado e, logo, é desculpável, de modo que não é essa infidelidade que os condena. Entanto, o mesmo não pode ser dito de seus pecados mortais. Embora combata a ideia de que os pecados dos índios seriam título legítimo de Conquista<sup>46</sup>, Vitoria não contesta que eles sejam pecadores, pois, antes de ofenderem a Igreja, muitas de suas práticas ofendem a natureza e, logo, a lei natural (*lex naturalis*), a qual Vitoria está seguro de que os índios conhecem através da razão que Deus não lhes deixa faltar, e a qual lhes permite viverem com correção. E a crença na racionalidade dos índios e em sua capacidade de conhecer a lei natural é tanta que Vitoria chega inclusive a dizer que se os índios fizerem sua parte, vivendo apropriadamente segundo a lei natural, Deus lhes proverá e lhes iluminará sobre o nome de Cristo<sup>47</sup>.

E uma vez que nem a natureza nem Deus falham, a conclusão é que os índios têm efetivo uso da razão, e não apenas uma racionalidade deficiente, adormecida ou potencial. E, com efeito, conquanto Vitoria jamais negue que existam homens na condição de escravos por natureza (i.e.: muito defasados intelectualmente), essa conclusão vale não só para o caso dos índios como para quaisquer seres humanos, pois, como bem notou Pich, em recente estudo, Vitoria duvida da hipótese de que existam homens em tal condição, posto que não lhe parece ser uma hipótese filosoficamente dotada de probabilidade<sup>48</sup>.

E a desconfiança do Mestre Salmantino quanto à existência de escravos por natureza leva-o, pois, a assumir uma tese mais interessante para explicar a suposta barbárie dos índios e

<sup>45</sup> Cf. *De indis* II, 8-9, pp. 687-692.

<sup>46</sup> Cf. *De indis* II, 15-16, pp. 697-701.

<sup>47</sup> Cf. *De indis* II, 9, pp. 691-692.

<sup>48</sup> PICH, *Dominium e Ius...*, op. cit., pp. 399-401.

dos povos em geral: a carência de uma educação conveniente. Sem apelar a um possível estado natural e, logo, incontornável, mas, antes, cultural e passível de mudança, Vitoria explica que a condição de atraso ou barbárie de um povo decorre uma má e bárbara educação (*mala et barbara educatio*). Por certo, a educação como justificativa da barbárie ou atraso é profícua porque remove o problema do déficit intelectual da natureza e, por conseguinte, porque desmistifica a existência de escravos naturais. Além disso, a explicação faz ver que o problema do possível atraso intelectual dos índios não é exclusivo deles, mas de qualquer povo, visto que, argumenta Vitoria, inclusive entre os castelhanos encontram-se muitos homens rústicos que são pouco diferentes dos animais brutos, não, obviamente, por terem uma natureza escrava, mas por carecerem de uma educação conveniente<sup>49</sup>.

*Quarto nível.* O último passo argumentativo visa enfim dar uma resposta clara e direta aos partidários da escravidão natural. Nos passos anteriores, essa resposta foi preparada, mediante a demonstração de que os índios eram capazes de domínio civil, mas não oferecida em definitivo. A resposta definitiva exige a apreciação do próprio texto aristotélico, apreciação que é finalmente feita pelo Mestre Salmantino, através da exposição de sua interpretação da doutrina sobre a escravidão natural.

Como Vitoria já argumentou extensamente em favor da capacidade racional em ato dos índios, o ponto fundamental de sua conclusão não é dizer que os índios não constituem o referente empírico da categoria escravo por natureza, mas mostrar que a doutrina da escravidão natural é inaplicável aos índios não só por isso como também por ser flagrantemente mal interpretada, visto que, afirma Vitoria, imputando ao Estagirita as seguintes proposições: (i) o déficit intelectual não gera desigualdade jurídica, logo, não faz que sejam inferiores juridicamente ou alheios do direito aqueles que têm baixa dotação intelectual; (ii) não há título que legitime que os mais sábios reivindiquem o direito de governar e dominar os menos inteligentes, tampouco o direito de apropriar-se de suas coisas e deles próprios como se fossem mercadorias; (iii) o comando sobre os menos inteligentes pelos mais sábios não constitui um jugo, portanto, não é uma escravidão, mas uma espécie de tutela, na qual o regido se trata de um servo (não de um escravo). Eis o texto de Vitoria:

Falta responder aos argumentos em contrário, onde era argumentado que esses [índios] parecem escravos por natureza porque são insuficientemente capazes de

---

<sup>49</sup> *De indis* I, 23, pp. 664-665.

razão para governar sequer a si mesmos. A isso respondo que certamente Aristóteles não entendeu que esses, que são insuficientemente capazes de inteligência, sejam por natureza alheios do direito e não tenham domínio tanto de si como de outras coisas. Na verdade, essa é a servidão civil [*servitus civilis*] e legítima, pela qual ninguém é escravo por natureza. E tampouco o Filósofo quer dizer que, se alguns são por natureza insuficientemente capazes de inteligência, seja lícito ocupar seus bens e patrimônios, reduzi-los à escravidão e torná-los mercadorias de venda. Em vez disso, o Filósofo quer ensinar que há neles uma necessidade por causa da qual precisam ser regidos e governados por outros. E é bom para eles estarem submetidos a outros, assim como os filhos precisam estar submetidos aos pais antes da idade adulta, e a mulher ao marido. E que essa seja a intenção do Filósofo, isso é claro, porque do mesmo modo diz que há alguns que por natureza são senhores, a saber, os que prevalecem em intelecto. No entanto, é certo que o Filósofo não entende que esses [que prevalecem em intelecto], pelo título de que são mais sábios, possam arrogar-se o comando dos outros, mas senão que esses têm faculdades para poderem comandar e reger. E assim, ainda que se conceda que esses bárbaros sejam mesmo ineptos e estúpidos, como se diz, nem por isso se deve negar que têm verdadeiro domínio, nem devem ser tidos no número de servos civis<sup>50</sup>.

Fundamentalmente, está em questão para Vitoria chamar a atenção para a segunda inconsistência básica da doutrina aristotélica da escravidão natural, a saber: a tese de fundo de que o impedimento ou déficit intelectual gera desigualdade jurídica e política. A primeira inconsistência fora mostrada quando Vitoria sugeriu que era improvável a existência de homens naturalmente amentes (posto que a natureza nada faz em vão e que nem essa nem Deus faltam à espécie), e isso lhe permitiu mostrar que era no mínimo difícil encontrar referentes empíricos para a categoria escravo por natureza. O ponto agora, no entanto, é mostrar que mesmo que existam homens insuficientemente capazes de razão (*parum valent ratione*), disso não decorre algum tipo de inferioridade jurídica, tampouco a perda de direitos desses ou mesmo a atribuição do estatuto de coisa a esses. Ou seja, na base de que é a humanidade, e não a inteligência, que gera domínio e direito, está em questão mostrar a verdade da proposição (i) estabelecia acima, por coerência a tudo o que fora dito até o momento e para se subsidiar a sustentação de (ii) e (iii), que rejeitam em definitivo a possibilidade de aplicação da doutrina da escravidão natural aos índios e a própria

---

<sup>50</sup> *De indis* I, 23, pp. 665-666: “Superest respondere ad argumenta in contrarium, ubi arguebatur quod isti videntur servi a natura, quia parum valent ratione ad regendum etiam seipsos. Ad hoc respondeo quod certe Aristoteles non intellexit quod tales, qui parum valent ingenio, sint natura alieni iuris, et non habeant dominium et sui et aliarum rerum. Haec enim est servitus civilis et legitima, qua nullus est servus a natura. Nec vult Philosophus quod, si qui sunt natura parum mente validi, quod liceat occupare bona et patrimonia illorum et illos redigere in servitutem et venales facere, sed vult docere quod a natura est in illis necessitas, propter quam indigent ab aliis regi et gubernari. Et bonum est illis subdi aliis, sicut filii indigent subici parentibus ante adultam aetatem et uxor viro. Et quod haec sit intentio Philosophi patet, quia eodem modo dicit quod natura sunt aliqui domini, scilicet, qui valent intellectu. Certum est autem quod non intelligit quod tales possent sibi arripere imperium in alios illo titulo quod sint sapientiores, sed quia natura habent facultatem ut possint imperare et regere. Et sic, dato quod isti barbari sint ita inepti et hebetes, ut dicitur, non ideo negandum est habere verum dominium, nec sunt in numero servorum civilium habendi.”

possibilidade de sustentação dessa doutrina, senão ao modo de uma servidão civil (*servitus civilis*).

O tom do discurso vitoriano não é, porém, acusatório. Ao contrário, com sutileza e elegância e com respeito à autoridade do Estagirita, o Mestre Salmantino sugere que esse não foi entendido corretamente, pois jamais sustentou que o déficit intelectual gerasse algum tipo de desigualdade jurídica. Essa, contudo, não é a leitura correta de Aristóteles. Por certo, enquanto um instrumento animado do senhor, o escravo é um objeto de propriedade e conquanto seja um ser humano, não tem um estatuto de pessoa jurídica ou uma espécie de individualidade, pois “pertence” ao senhor (não a si mesmo) no sentido literal do termo, já que é uma parte do senhor<sup>51</sup>. É, pois, evidente que Vitoria falseia o texto aristotélico para torná-lo aceitável e, o que é mais importante, conveniente para seus propósitos, pois quer fazer crer que é de Aristóteles uma tese que coloca em xeque a suposição (dos partidários da escravidão) de que os índios não podiam ser donos de nada (devido a sua natureza escrava) e, logo, podiam ser dominados pelos espanhóis.

Tendo imputado a proposição (i) ao Estagirita, (ii) e (iii) decorrem naturalmente dela. Uma vez que o domínio e o direito decorrem da humanidade e que, logo, o déficit intelectual não gera desigualdade jurídica, a dedução de (ii) – que diz que não há título que legitime que os mais sábios reivindiquem o direito de governar e dominar os menos inteligentes, tampouco o direito de apropriar-se de suas coisas e deles próprios como se fossem mercadorias – é evidente. E algumas afirmações de Vitoria mostram isso com clareza: “Aristóteles não entendeu que esses, que são insuficientemente capazes de inteligência, sejam por natureza alheios do direito e não tenham domínio tanto de si como de outras coisas”; “E tampouco quer dizer que, se alguns são por natureza insuficientemente capazes de inteligência, seja lícito ocupar seus bens e patrimônios, reduzi-los à escravidão e torná-los mercadorias de venda”; “o Filósofo não entende que esses [que prevalecem em intelecto], pelo título de que são mais sábios, possam arrogar-se o comando dos outros, mas senão que esses têm faculdades para poderem comandar e reger”.

Com efeito, embora não acredite que seja a natureza que faz os homens desigualmente inteligentes (mas, antes, a educação), Vitoria (nessa parte do argumento) não nega a premissa

---

<sup>51</sup> Cf.: ARISTOTELIS, *Politica* I, 4-5, 1253b27-1254a18. Cf. também: TOSI, G. Aristóteles e a Escravidão Natural. *Boletim do CPA*, Campinas, n. 15, pp. 71-100, 2003. pp. 76-79.

aristotélica de que alguns são mais sábios e outros menos. No entanto, faz notar, de um lado, que não há uma relação de consequência entre participar pouco da razão e ser alguém absolutamente submisso e sem quaisquer direitos – em uma palavra, um escravo – e, de outro lado, que também não há relação de consequência entre ser sábio e ser alguém que comanda e subjuga os demais. Na verdade, a relação de consequência correta é: de um lado, entre pouco participar da razão e ter necessidade de ser regido por alguém; de outro, entre ser sábio e ter aptidão para comandar e governar.

Ora, Vitoria está simplesmente a extrair a consequência evidente de ser sábio ou de ser alguém que é insuficientemente capaz de razão. É patente que o sábio tem capacidade para comandar, assim como é patente que o que pouco participa da razão tem necessidade de ser regido por alguém, tal como a mulher e o filho têm necessidade de ser regidos, respectivamente, pelo marido e pelo pai. Entretanto, não é evidente que o sábio nasceu para dominar, enquanto o pouco inteligente para ser dominado.

E enfim nos aproximamos da proposição (iii) – que diz que o comando dos mais sábios sobre os menos inteligentes não constitui um jugo, portanto, não é uma escravidão, mas uma espécie de tutela, na qual o regido se trata de um servo (não de um escravo). Se a consequência de ser sábio não é ser senhor e a de ser amente não é ser escravo, então não existe lugar para se falar em escravidão por natureza, mas, antes, pensa Vitoria, em servidão civil (*servitus civilis*), pois nessa está em questão a tutela do submetido, não a negação de domínio e direito devida à deficiência em posse ou uso da razão.

Destarte, o ponto fundamental deste último passo argumentativo, como observa Pich, é que há por natureza aptos a reger e aptos a obedecer – ideia básica da mera servidão (não escravidão) civil “paternal” ou “tutelar” ou da simples condição de alguns comandarem e outros obedecerem –, e não que há senhores e escravos por natureza, ou seja, de um lado, seres humanos notavelmente sábios e que por isso detêm um domínio natural sobre os menos inteligentes, de outro, seres humanos que permanentemente não conseguem de si mesmos usar a razão ou são deficientes de mente e, assim, não têm domínio algum<sup>52</sup>.

É oportuno notar, contudo, que a comparação da servidão civil com a tutela paternal e marital não revela que Vitoria pense que aquela servidão guarde algo de natural. Por certo, a

---

<sup>52</sup> PICH, *Dominium e Ius...*, op. cit. p. 400.

comparação quer realçar o caráter positivo, em vez de despótico, da relação entre reger e ser regido, e não o caráter natural dessa relação. A submissão do filho ao pai e da mulher ao marido é natural. Entanto, a submissão do servo (e não mais escravo) ao senhor não o é. Vitoria reconhece explicitamente a existência de um natural senhorio paternal e marital, mas não admite a possibilidade de um senhorio natural sobre os servos. Se a natureza realmente produz homens sábios, ela produz apenas homens naturalmente aptos a reger, mas não senhores naturais.

Esse detalhe do argumento (acerca do não naturalismo da servidão) pode ser verificado ao final da passagem citada anteriormente, quando Vitoria aponta que a suposição de que os bárbaros são ineptos e grossos não justifica que sejam contados entre os servos civis<sup>53</sup>, mas também, e sobretudo, quando, tratando dos dois primeiros títulos ilegítimos, Vitoria analisa se o papa ou o imperador poderiam deter algum senhorio natural sobre o mundo, pois, ao fazê-lo, declara que todos os homens nascem livres e deixa claro em que instituições verifica-se o senhorio de tipo natural, omitindo qualquer menção à escravidão ou servidão.

Segundo Vitoria, o papa e o imperador não poderiam estar legitimados pelo direito natural porque por esse direito todos os homens são livres, exceto quando se trata do domínio paterno ou marital, nos quais naturalmente o pai detém domínio sobre o filho e o marido sobre a mulher<sup>54</sup>. Por conseguinte, só quem detém poder e autoridade por natureza é o pai e o marido, mas não o papa e o imperador, e, podemos acrescentar, tampouco o senhor, que só tem poder por convenção e, logo, no âmbito civil. Não obstante, a conclusão de que a servidão não tem qualquer lastro natural torna-se clara quando atentamos para uma das fontes sobre a qual Vitoria se baseia para afirmar que é natural o poder do pai e do marido: o liv. I da *Politica* (lugar onde é exposta a tese sobre a escravidão natural), visto que a proposição não menção à autoridade natural do senhor sobre o escravo se deve por isso ser algo que está fora de cogitação para Vitoria, por ferir sua convicção de que a natureza gera apenas homens aptos a comandar, mas não senhores, ou, ainda, o que é mais interessante, por ferir sua convicção de que não é a natureza que faz os homens desigualmente inteligentes, mas a educação.

---

<sup>53</sup> *De indis* I, 23, p. 666.

<sup>54</sup> *De indis* II, 1, pp. 669-670.

Como fica claro, a apreciação que Vitoria faz do texto aristotélico para responder aos partidários da escravidão natural é visivelmente crítica e tendenciosa. Crítica porque pretende corrigir Aristóteles. Tendenciosa porque quer creditar ao Estagirita teses que nunca foram suas. No entanto, o mérito do trabalho de Vitoria parece estar justamente nessa atitude que à primeira vista seria indecorosa a um intelectual, pois, com tal atitude, Vitoria cria uma série de dificuldades para os que subscreviam a doutrina da escravidão natural e faz notar que é preciso um olhar menos ingênuo para as premissas dessa doutrina.

A interpretação que Vitoria faz de Aristóteles frustra as expectativas daqueles que acreditavam que o déficit intelectual gerasse desigualdade jurídica e fosse título suficiente para se impor uma dominação e, o que é mais importante, frustra qualquer expectativa não só de se aplicar a doutrina da escravidão natural aos índios ou a outros povos como também de se sustentá-la de algum modo. Com Vitoria, podemos, pois, dizer que a doutrina da escravidão natural, tal como originalmente concebida, passa por uma fase difícil e, mesmo ainda sendo reeditada por alguns intelectuais – sobretudo por Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573), em seu *Democrates alter* –, fica irremediavelmente abalada. Tal doutrina, todavia, não sai de cena. E o próprio Mestre Salmantino evita isso. A roupagem nova que lhe dá Vitoria faz que ela se mantenha, mas, é verdade, de modo irreconhecível, pois, ao menos em tese, a servidão é totalmente diferente da escravidão e é quase uma instituição desejável, por ser tão respeitosa, visto que não implica perda de domínio e direito, bem como tão benéfica, por ser o auxílio necessário para aqueles que não tiveram a mesma sorte dos que foram feitos sábios pela natureza.

## Conclusão

À primeira vista, a interpretação final que Francisco de Vitoria faz da doutrina aristotélica da escravidão natural pode não parecer original. Assim como Tomás de Aquino, e.g., que mitigara o naturalismo do regime servil e realçara sua utilidade consequente<sup>55</sup>, Vitoria, ao convertê-la em servidão e ao evidenciar os benefícios de se ser regido, também atenua a dureza da instituição escravidão. Em grandes linhas, portanto, a impressão geral é

---

<sup>55</sup> THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae* IIaIIae, q. 57, a. 3.



que a interpretação de Vitoria é apenas mais uma. Entretanto, ao olharmos para os detalhes do argumento da Seção I da *De indis*, notamos que o Mestre Salmantino apresenta mais do que uma simples interpretação que converte a escravidão em servidão, visto que essa conversão é fruto de um trabalho paulatino no qual desconstrói os principais supostos que fazem crer que a instituição escravidão natural seja realmente possível.

Por certo, ao mostrar: que o domínio e o direito não são prerrogativas de alguns seres humanos, mas de toda a espécie humana; que a hipótese sobre a deficiência de razão é improvável não só para o caso dos índios como para quaisquer seres humanos; e que a natureza não produz senhores ou servos; Vitoria abala supostos fundamentais para se defender a escravidão natural. E isso é notável em seu texto. O reconhecimento de igualdade jurídica aos homens abala profundamente o arrazoado favorável à escravidão porque questiona a premissa fundamental de uma instituição que se justifica na base da desigualdade jurídica dos homens. A sugestão de que é improvável a existência de seres humanos amentes lança dúvida sobre a possibilidade de se buscar correspondentes empíricos para os escravos naturais de que falara Aristóteles. E, por fim, a proposição da ideia de que a natureza só produz homens aptos a comandar, mas não senhores, faz notar que a manutenção da instituição escravidão natural só é possível mediante uma nova roupagem: ao modo de uma servidão civil.

Nada disso, contudo, nos legitima dizer que Vitoria foi um defensor dos índios. Diferentemente do discurso de Bartolomé de Las Casas, O.P. (ca.1484-1566), o discurso de Vitoria não tem uma causa, não é militante. Vitoria elaborou um arguto arrazoado contra a escravidão natural, mas não um arrazoado a favor dos índios. Conquanto reconheça, a partir de relatos empíricos, que os índios não eram bárbaros, mas civilizados, Vitoria tinha grande desconfiança quanto ao nível de civilidade dos mesmos. A antropofagia, os sacrifícios humanos e outras práticas dos índios faziam Vitoria crer que eles distavam tão pouco dos amentes que não teriam condições para se autogovernar e, logo, poderiam vir a ser tutelados. É verdade que isso não depõe contra Vitoria, pois esse via a tutela como algo bom. Entretanto, é inegável que Vitoria abre caminho para que a tutela vire título de Conquista e que sua mentalidade não estava tão aberta para reconhecer que povos de culturas tão distintas da europeia fossem absolutamente soberanos e gozassem de total e pleno domínio político.

## Referências

ARISTOTLE. **The Works of Aristotle**. Translated into English under the Editorship of W. D. Ross and J. A. Smith. Oxford: Clarendon Press, 1908-1952. 12v.

BEUCHOT, Mauricio. **La querella de la Conquista: Una polémica del Siglo XVI**. 3. ed. México, DF: Siglo XXI, 2004. 142p.

BONNASSIE, Pierre. Liberdade e Servidão. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J.-C. (Eds.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru: EDUSC, 2006. pp. 63-77.

CANTEÑS, Bernardo J. The Rights of the American Indians. In: NUCCETELLI, S.; SCHUTTE, O.; BUENO, O. (Eds.). **A Companion to Latin American Philosophy**. Chichester: Wiley-Blackwell, 2010. pp. 23-35.

CARRO, Venancio D. **La Teología y los teólogos-juristas españoles ante la Conquista de América**. 2. ed. Salamanca: Biblioteca de Teólogos Españoles, 1951. 710p.

FAZIO, Mariano. **Due rivoluzionari: Francisco de Vitoria e Jean-Jacques Rousseau**. Roma: Armando, 1998. 283p.

FERNANDEZ, Clemente. **Los Filósofos Escolásticos de los Siglos XVI y XVII: Selección de Textos**. Madrid: BAC, 1986. 1136p.

FRANCISCO DE VITORIA. **Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás**. Tomo III: De Iustitia, qq. 57-66. Edición preparada por el R. P. Vicente B. Heredia. Salamanca: Biblioteca de Teólogos Españoles, 1934.

\_\_\_\_\_. **Escritos Políticos**. Selección preparada por L. Pereña. Buenos Aires: Depalma: 1967.

\_\_\_\_\_. **Obras de Francisco de Vitoria: Relecciones Teológicas**. Edición crítica del texto latino, versión española, introducción general e introducciones con el estudio de su doctrina teológico-jurídica, por el padre Teófilo Urdániz. Madrid: BAC, 1960. 1386p.

\_\_\_\_\_. **Os Índios e o Direito da Guerra: De Indies et de Jure Belli Relecciones**. Trad. Ciro Mioranza. Ijuí: UNIJUÍ, 2006.159p.

\_\_\_\_\_. **Political Writings**. Edited by A. Pagden and J. Lawrance. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

\_\_\_\_\_. **Relecciones Teológicas del P. Fray Francisco de Vitoria**. Vertidas al castellano e ilustradas por D. Jaime T. Ripoll. Madrid: Librería Religiosa Hernández, 1917. 3v.

\_\_\_\_\_. **Relectio de Indis: O libertad de los indios**. Edición crítica bilingüe por L. Pereña y J. M. Perez Prendes. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1967.

GUY, Alain. **Historia de la Filosofía Española**. Barcelona: Anthropos, 1985.

HANKE, Lewis. **Aristotle and the American Indians: A Study in Race Prejudice in the Modern World**. Bloomington: Indiana University Press, 1970. 164p.

\_\_\_\_\_. **La Humanidad es Una**: Estudio acerca de la querrela que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos sostuvieron en 1550 Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda. Trad. Jorge Avendaño-Inestrillas y Margarita Sepúlveda de Baranda. México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1985. 232p.

\_\_\_\_\_. **The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1949. 217p.

HEREDIA, Vicente B. **Francisco de Vitoria**. Barcelona: Editorial Labor, 1939. 193p.

\_\_\_\_\_. Personalidad del Maestro Francisco de Vitoria y transcendencia de su obra doctrinal. In: FRANCISCO DE VITORIA. **Relectio de Indis**: O libertad de los indios. Edición crítica bilingüe por L. Pereña y J. M. Perez Prendes. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1967. pp. XIII-XXIX.

HÖFFE, Otfried. **Aristóteles**. Trad. Roberto H. Pich. Porto Alegre: Artmed, 2008. 296p.

HÖFFNER, Joseph. **Colonização e Evangelho**: Ética da Colonização Espanhola no Século de Ouro. Trad. José Wisniewski Filho. 2. ed. Rio de Janeiro: Presença, 1977. 408p.

IOANNIS MAIORIS. **In Secundum Sententiarum**. Paris, 1510.

LAS CASAS, Bartolomé. **Historia de las Indias**. Edición, prólogo, notas y cronología de André Saint-Lu. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1986. 3v.

\_\_\_\_\_. **Liberdade e Justiça para os povos da América**: Oito tratados impressos em Sevilha em 1552. Coordenação geral, introdução e notas de Carlos Josaphat. São Paulo: Paulus, 2010. 601p.

MONTES D'OCA, Fernando; COUTO, Mateus. Francisco de Vitoria: negócios ibéricos, poder papal e direitos dos índios americanos. **Seara Filosófica**, Pelotas, n. 6, pp. 85-105, 2013.

PAGDEN, Anthony. **The Fall of Natural Man**: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. 258p.

PAGDEN, Anthony; LAWRENCE, Jeremy. Introduction. In: **Political Writings**. Edited by A. Pagden and J. Lawrence. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. pp. XIII-XXVIII.

PICH, Roberto H. **Dominium e Ius**: Sobre a fundamentação dos direitos humanos segundo Francisco de Vitoria. **Teocomunicação**, Porto Alegre, v. 42, n. 2, pp. 376-401, 2012.

PÊCEGO, Daniel N.; ALENCAR, Flávio L. Escravidão. In: BARRETO, V. P.; CULLETON, A. (Eds.). **Dicionário de Filosofia Política**. São Leopoldo: UNISINOS, 2010. pp. 175-179.

PEREÑA, Luciano. El texto de la “Relectio de Indis”. In: FRANCISCO DE VITORIA. **Relectio de Indis: O libertad de los indios**. Edición crítica bilingüe por L. Pereña y J. M. Perez Prendes. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1967. pp. CLIX-CXCII.

PTOLEMY. **Tetrabiblos**. Trad. Frank E. Robbins. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1940.

PLANS, Juan B. **La Escuela de Salamanca y la Renovación de la Teología en el Siglo XVI**. Madrid: BAC, 2000. 997p.

PONTIN, Rafael. As bulas e tratados dos séculos XV, XVI e XVIII na história do direito brasileiro: seus reflexos na América portuguesa. **Cadernos Jurídicos**, Campinas, n. 4, pp. 175-200, 2012.

RUIZ, Rafael. **Francisco de Vitoria e os direitos dos índios americanos: a evolução da legislação indígena castelhana no século XVI**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. 222p.

RUIZ, Castor B. Francisco de Vitoria. In: BARRETO, V. P.; CULLETON, A. (Eds.). **Dicionário de Filosofia Política**. São Leopoldo: UNISINOS, 2010. pp. 534-538.

SARANYANA, Josep-Ignasi. **La Filosofía Medieval: desde sus Orígenes Patrísticos hasta la Escolástica Barroca**. Pamplona: EUNSA, 2003. 582p.

TELLKAMP, Jörg Alejandro. Ius est idem quod dominium: Conrado Summenhart, Francisco de Vitoria y la Conquista de América. **Veritas**, Porto Alegre, v. 54, n. 3, pp. 34-51, 2009.

THOMAE AQUINATIS. Opera Omnia. In: **Corpus Thomisticum**. Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes ab A.D. MM. Disponível em: [www.corpusthomisticum.org](http://www.corpusthomisticum.org). Acesso em: 10/06/2014.

TOSI, Giuseppe. A doutrina subjetiva dos direitos naturais e a questão indígena na Escuela de Salamanca e em Bartolomé de Las Casas. **Cuadernos Salmantinos de Filosofía**, Salamanca, n. 30, pp. 577-587, 2003..

\_\_\_\_\_. Aristóteles e a Escravidão Natural. **Boletim do CPA**, Campinas, n. 15, pp. 71-100, 2003.

\_\_\_\_\_. Aristóteles e os índios: a recepção da teoria aristotélica da escravidão natural entre a Idade Média Tardia e a Idade Moderna. In: DE BONI, L. A.; PICH, R. H. (Eds.). **A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo Ocidente Medieval**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. pp. 761-775.

\_\_\_\_\_. Dominium, ius et potestas: Direito Natural e questão indígena em Domingo de Soto. In: DE BONI, L. A.; COSTA, M. (Eds.). **A Ética Medieval face aos desafios da contemporaneidade**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. pp.734-750.

\_\_\_\_\_. Guerra e direito no debate sobre a Conquista da América (séc. XVI). **Verba Juris**, João Pessoa, v. 5, n. 5, pp. 277-320, 2006.

URBANO, Francisco C. Introdução. In: **Os Índios e o Direito da Guerra: De Indies et de Jure Belli Relectiones**. Trad. Ciro Mioranza. Ijuí: UNIJUÍ, 2006. pp. 13-34.

URDÁNOZ, Teófilo. De los indios recientemente descubiertos: Introducción a la primera reelección. In: FRANCISCO DE VITORIA. **Obras de Francisco de Vitoria: Relecciones Teológicas**. Edición crítica del texto latino, versión española, introducción general e introducciones con el estudio de su doctrina teológico-jurídica, por el padre T. Urdánoz. Madrid: BAC, 1960. pp. 491-640.

\_\_\_\_\_. Introducción Biográfica. In: FRANCISCO DE VITORIA. **Obras de Francisco de Vitoria: Relecciones Teológicas**. Edición crítica del texto latino, versión española, introducción general e introducciones con el estudio de su doctrina teológico-jurídica, por el padre T. Urdánoz. Madrid: BAC, 1960. pp. 1-107.

\_\_\_\_\_. Síntesis teológico-jurídica de la doctrina de Vitoria. In: FRANCISCO DE VITORIA. **Relectio de Indis: O libertad de los indios**. Edición crítica bilingüe por L. Pereña y J. M. Perez Prendes. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1967. pp. XLIII-CXLII.

ZAVALA, Silvio A. **La Encomienda Indiana**. Madrid: Centro de Estudios Históricos, 1935. 351p.

\_\_\_\_\_. **La Filosofía Política en la Conquista de América**. 3. ed. 2. reimp. México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1993. 167p.

\_\_\_\_\_. **La defensa de los derechos del hombre en América Latina, Siglos XVI-XVIII**. Paris: Unesco, 1963. 63p.

\_\_\_\_\_. **Por la senda hispana de la libertad**. 2. ed. México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1993.

Recebido em 03.Julho.2014  
Aceito em 28.Julho.2014