



**PARA ALÉM DOS DIREITOS:
FRANCISCO DE VITÓRIA
E A RECUPERAÇÃO DA JUSTIÇA**

*Carta à Ordem por ocasião do Quinto Centenário
do ensino de Francisco de Vitória em Salamanca 1526–2026*

Queridos irmãos e irmãs:

Há quinhentos anos, Francisco de Vitória, ilustre frade da Ordem dos Pregadores e discípulo de São Tomás de Aquino, assumiu a *Cátedra de Prima* de Teologia em Salamanca. Contribuiu para inaugurar uma tradição teológica e intelectual cuja influência se estenderia muito além da universidade, moldando os debates posteriores sobre o direito, a autoridade política, a guerra, o comércio, os direitos dos povos e as relações entre as nações.

A 5 de junho de 2026, a Universidade de Salamanca atribuiu um *Doutoramento póstumo Honoris Causa* ao nosso irmão Frei Francisco de Vitoria. Esta distinção foi recebida em nome da Ordem pelo Frei Pablo Carlos Sicouly, OP, Sócio do Mestre para a Vida Intelectual, que, com razão, a descreveu como "singular, significativa e oportuna"¹. De facto, as questões de Vitória não são meramente históricas. Num mundo marcado pela guerra, por pessoas deslocadas, por pretensões rivais de soberania e por reivindicações conflituosas de justiça, tornaram-se mais urgentes do que nunca.

Francisco de Vitória é melhor compreendido como um tomista criativo do século XVI. A sua formação tomista está bem documentada: surgiu do

¹ Ordem dos Pregadores, «A Universidade de Salamanca outorga Doutoramento Honoris Causa póstumo a Francisco de Vitória, OP», <https://www.op.org/university-of-salamanca-awards-posthumous-honorary-doctorate-to-francisco-de-vitoria-op/>

renascimento dominicano do tomismo², participou na edição da *Secunda secundae* da *Summa theologiae* de São Tomás de Aquino realizada por Peter Crockaert, adoptou a *Summa* como marco principal das suas aulas de teologia em Salamanca e elaborou extensos comentários à obra do Aquinate³. A sua formação tomista é evidente no plano doutrinal, particularmente nas suas exposições sobre a lei natural, a comunidade política, o bem comum, a justiça e a relação entre o direito natural e o direito positivo. No entanto, Vitória não foi um mero comentador de São Tomás de Aquino. Aplicou os princípios tomistas a circunstâncias que Tomás não poderia ter previsto: o encontro com os povos das Américas, o estatuto jurídico de nações desconhecidas pelos cristãos e as questões morais suscitadas pela expansão europeia à escala mundial. O feito de Vitória, portanto, não foi nem uma ruptura com o tomismo nem uma simples repetição do mesmo, mas antes a sua aplicação criativa face ao surgimento de uma ordem política genuinamente global, que conheceu através dos seus irmãos dominicanos enviados às missões. Este momento paradigmático da história da Ordem recebe hoje o nome de processo Salamanca, um "**processo contínuo de colaboração entre os frades dedicados ao ministério pastoral e os frades dedicados ao estudo académico**, análogo à colaboração entre os missionários no Novo Mundo e os teólogos de Salamanca"⁴.

O paradoxo dos direitos

Vivemos numa época que fala constantemente de direitos humanos: liberdade, autonomia, a igualdade, a dignidade, a soberania, a autodeterminação, os direitos dos migrantes e os direitos das nações, os direitos das crianças e os direitos dos pais. E, no entanto, a própria proliferação da linguagem dos direitos não trouxe clareza sobre como conciliar pretensões conflitantes. A dificuldade é mais profunda do que o simples facto de que alguns direitos entram em conflito. Divergimos sobre o que um determinado direito realmente protege, que deveres impõe, até onde

² A Stanford Encyclopedia of Philosophy identifica Vitoria como um participante do renascimento tomista, apontando que "abraçou este renascimento tomista" e adoptou a **Summa theologiae** de São Tomás como livro de texto central para o ensino da teologia. Ver Stanford Encyclopedia of Philosophy, "School of Salamanca", secção "*The Thomist Revival*", rev. em 7 de setembro de 2023, <https://plato.stanford.edu/entries/school-salamanca/>.

³ Por exemplo: Francisco de Vitoria, *Relection on Homicide & Commentary on Summa theologiae* Ila-IIae, Q. 64, trad. e introd.

John P. Doyle (Milwaukee: Marquette University Press, 1997).

⁴ Actas del Capítulo General de Trogir (2013), 112.

se estende e que princípios devem reger a sua relação com outros direitos e com o bem comum.

A partir de 2020, Frei Luc-Thomas Somme, OP, então Coordenador do Programa de Compromisso Académico dos Dominicanos pela Justiça e a Paz na ONU, apresentou à Família Dominicana dez temas para análise, nos quais diversos direitos se encontravam em tensão entre si:

- Multilateralismo e soberania nacional
- Proteção ambiental e desenvolvimento
- Direitos da mulher e direito à vida
- Autodeterminação e integridade territorial
- Universalidade dos direitos humanos e respeito pelas culturas dos povos
- Liberdade de educação e regulação estatal
- Luta contra o terrorismo e as liberdades individuais
- Liberdade de expressão e luta contra o discurso de ódio
- Acolhimento de migrantes e refugiados e regulação dos fluxos migratórios
- Direitos individuais e direitos comunitários

No estudo inicial de Frei Luc-Thomas, fica claro que estas «tensões» não são todas do mesmo tipo. Algumas referem-se a bens genuinamente contrapostos; outras, ao alcance próprio de um direito particular; outras, aos deveres conexos com os direitos. A leitura destas tensões suscita uma questão comum: o que fundamenta um direito enquanto direito e segundo que princípios devem os direitos ser ordenados dentro de uma conceção integral de justiça?

Chegamos, assim, a um curioso paradoxo. A linguagem dos direitos tornou-se quase universal, ao passo que o acordo sobre os fundamentos dessa linguagem se tornou cada vez mais esquivo. Jacques Maritain relata uma troca de ideias numa reunião da Comissão Nacional da UNESCO, a propósito do acordo entre representantes de diferentes posições ideológicas sobre uma lista de direitos humanos: «Sim, estamos de acordo quanto aos direitos, mas com a condição de que ninguém nos pergunte porquê!»⁵ As

⁵ Véase Jacques Maritain, «Introduction», en UNESCO, Human Rights: Comments and Interpretations (Londres: Allan Wingate, 1949), 9

partes em conflito nas controvérsias contemporâneas apelam aos direitos humanos e invocam a dignidade humana. E acusam os seus adversários de violarem direitos. O vocabulário é amplamente partilhado, mas as concepções subjacentes de pessoa humana, a justiça e o bem comum não o são, muitas vezes. Evidentemente, nomear um direito não é o mesmo que fundamentá-lo.

Certamente que Vitoria não nos oferece respostas do século XVI que possam ser transpostas directamente para o século XXI. O que ele oferece é uma retoma das questões fundamentais sem as quais uma concepção dos direitos corre o risco de carecer de um fundamento claro: **O que ou quem é a pessoa humana? O que é a justiça? O que se deve ao outro? Qual a finalidade da comunidade política? O que é o bem comum? Que autoridade possui o poder político e quais os seus limites?**

Proponho, assim, o seguinte: a crise contemporânea do discurso dos direitos não é, primordialmente, uma crise dos direitos em si, mas **uma crise dos fundamentos que tornam os direitos inteligíveis**. Tornamo-nos cada vez mais hábeis em nomear e afirmar direitos, porém menos seguros quanto à concepção de pessoa humana, de justiça e de bem comum na qual esses direitos podem encontrar fundamento e ordenamento. Vitória é relevante porque a sua concepção tomista da lei natural, da justiça, da comunidade política e do *ius gentium* oferece um caminho para recuperar os fundamentos mais profundos, sem os quais a linguagem dos direitos, em última análise, se torna frágil.

Do *ius* aos «direitos»: o que mudou e o que se perdeu

A confusão contemporânea que enfrentamos em torno dos direitos tem, a meu ver, raízes filosóficas mais profundas. Não se trata de uma simples história do desaparecimento do direito objetivo e do surgimento repentino dos direitos *subjetivos*. O que ocorreu foi uma mudança significativa na maneira de entender o *ius*: o centro de gravidade deslocou-se do que é *objetivamente justo* para os poderes e as faculdades da pessoa que detém um direito.

Para São Tomás de Aquino, *ius* — a palavra que traduzimos por «direito» — significa, antes de mais, *ipsa res iusta*, a própria coisa justa.⁶ É o objeto da virtude da justiça: aquilo que se deve a outrem segundo a relação existente entre eles. O justo determina-se através de uma relação de devida proporção

⁶ São Tomás afirma que *ius* foi originalmente denominado «*ad significandum ipsam rem iustam*» (S.Th. II-II, q. 57, a. 1, ad 1)

ou igualdade, e tanto o direito natural como o positivo pertencem a esta ordem objetiva de justiça.

A história posterior é mais complexa do que uma simples oposição entre a objetividade medieval e a subjetividade moderna. Os canonistas e teólogos medievais já tinham desenvolvido acepções de *ius* referentes a uma liberdade ou faculdade pertencente a uma pessoa. O que mudou na primeira modernidade foi a crescente proeminência deste vocabulário: em Grócio, o *ius* é entendido predominantemente como uma qualidade moral pertencente à pessoa, um poder de agir ou de possuir algo lícitamente⁷. Grócio manteve estruturas substanciais de direito natural, mas passou a colocar cada vez mais em primeiro plano o titular individual do direito, em vez da determinação objectiva do que a justiça exige numa relação. A viragem jurídica reflecte uma transformação mais ampla na compreensão moderna do próprio conhecimento: de uma preocupação com a verdade — entendida como o desejo de fazer justiça às coisas nos seus próprios termos — para uma preocupação com o sentido — entendida como o desejo de organizar as coisas em referência aos projectos e às experiências humanas⁸. No contexto pré-moderno, a realidade é precisamente aquilo que é outro em relação ao sujeito, a *res alia* cuja inteligibilidade a mente recebe e à qual a justiça deve conformar-se. A viragem moderna ou "subjectiva" assimila ou "domestica" esta alteridade. A realidade transforma-se em material organizado pelo propósito humano, e o *ius* segue a mesma trajectória: de algo devido ao outro para algo reivindicado pelo eu.

⁷ Hugo Grócio, **De iure belli ac pacis** (1625), I.1.4–5, onde **ius** é definido como "qualitas moralis personae competens ad aliquid iuste habendum vel agendum" - uma qualidade moral pertencente a uma pessoa que lhe permite ter ou fazer algo legitimamente.

⁸ Sobre esta transformação mais vasta, ver Aldo Tassi, «Modernity as the Transformation of Truth into Meaning», *International Philosophical Quarterly* 22, n.º 3 (1982): 185–193. Tassi defende que o mundo pré-moderno é dominado por uma preocupação com a verdade: «o desejo de fazer justiça à realidade rege o modo como as coisas devem ser explicadas e como o conhecimento deve ser alcançado». O mundo moderno inverte o sentido: «é agora a realidade que deve responder às exigências cognitivas e morais que lhe impomos». Esta viragem da verdade para o sentido constitui aquilo a que se poderia chamar a revolução copernicana da modernidade. A mente pré-moderna entendia-se como responsável perante uma ordem objetiva do ser: conhecer significava conformar o intelecto ao real, isto é, à *res alia*. A verdade é a correspondência do intelecto com algo que está diante dele. O conhecimento é *adaequatio intellectus et rei* (S.Th. I, q. 16, a. 1): o intelecto conforma-se à coisa, e a coisa é genuinamente outra, possuindo a sua própria forma, a sua própria inteligibilidade, as suas próprias exigências. A mente moderna inverte o sentido. A realidade é agora algo que deve ser mediado pelo sentido humano e organizado segundo propósitos humanos. O mundo já não determina os termos em que o abordamos. Nós determinamos os termos em que abordamos o mundo. A viragem que Tassi descreve no plano da epistemologia e da metafísica corresponde, num sentido significativo, à viragem na compreensão do *ius* anteriormente descrita: da coisa objectivamente justa (*ipsa res iusta*) para uma faculdade ou poder pertencente ao sujeito (*potestas vel facultas*).

Quando um direito é concebido primordialmente como uma faculdade ou esfera protegida de ação individual, a questão a que responde tende a ser auto-referencial, formulada em termos de pretensão individual: **«O que tenho eu o direito de escolher, reivindicar ou possuir?»**. Dentro da estrutura tomista, pelo contrário, a pergunta prévia é de justiça: **«Que me é devido por justiça — a mim, ao outro e à comunidade de que somos membros?»**.

Isto não equivale a negar que os direitos subjetivos possam ter um peso moral genuíno. A questão é, antes, que um direito desligado de uma concepção da pessoa humana, da justiça e do bem comum carece daquilo que permite determinar a sua finalidade e os seus limites.

Parece, pois, que a linguagem dos direitos perdurou, mas a concepção mais profunda de justiça que, outrora, a fundamentava numa ordem moral objectiva é hoje profundamente questionada. Se este diagnóstico estiver correto, o contributo de Vitória torna-se claro. A sua preocupação não é construir uma política moderna centrada nos direitos, mas compreender os direitos dentro de uma teologia ou filosofia mais ampla da justiça. Os direitos necessitam de fundamentos que os transcendam: uma concepção da pessoa humana, dos bens objetivos, dos deveres que temos uns para com os outros e do bem comum, no qual as pretensões individuais e comunitárias encontram a sua própria ordem.

O que Vitória viria a argumentar e desenvolver mais tarde nas salas de aula de Salamanca, Frei António de Montesinos já havia pregado em Hispaniola, no seu célebre sermão do quarto domingo do Advento de 1511. Montesinos não começou por declarar: "Estes índios têm direitos humanos". Começou por questões mais fundamentais:

1. «Com que direito e com que justiça...?»

2.º «Estes não são homens?»

3.º «Não sois obrigados a amá-los como a vós mesmos?»⁹

⁹ Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*, livro 3, cap. 4, «Das pregações dos frades sobre o bom tratamento dos índios», Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2006, https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historia-de-las-indias--0/html/d31cc52d-acd9-4776-a069-ee37b963f399_14.html: «Dizei-me: **com que direito e com que justiça** mantendes estes índios em tão cruel e horrível servidão? Com que autoridade haveis movido guerras tão detestáveis contra estes povos que viviam nas suas terras, mansos e pacíficos; povos dos quais haveis exterminado um número infinito, com mortes e destruições jamais ouvidas? Como os mantendes tão oprimidos e exaustos, sem lhes dar de comer nem cuidar de suas enfermidades, fazendo com que, devido aos trabalhos excessivos que lhes impondes, adoeçam e morram — ou melhor dizendo, que vós os mateis — apenas para extrair e adquirir ouro dia após dia? E que cuidado

A sequência das questões é significativa. Montesinos começa pela **justiça**, passa para a **natureza** e a **dignidade da pessoa humana** e, depois, para a **obrigação devida ao outro**. Antes de compreender o que alguém pode reivindicar como direito, Montesinos parte daquilo que *é verdade sobre a pessoa humana e do que a justiça exige em consequência*. Desse modo, deu voz à questão moral e antropológica a que Vitória daria, mais tarde, uma articulação teológica sistemática.

Vitória começa pela pessoa humana e pela justiça.

Uma das grandes tentações ao interpretar Francisco de Vitória é transformá-lo, precipitadamente, num autor do século XVI que utiliza as nossas próprias categorias. No entanto, Vitória não possuía o vocabulário conceptual do discurso moderno dos direitos humanos. Os seus argumentos nutriam-se das Escrituras, de Aristóteles, de Agostinho, de Tomás de Aquino, do direito canónico, do direito romano, da lei natural, do *dominium* e do *ius gentium*. Contudo, seria igualmente enganador dizer que não possuía qualquer conceito de direitos subjetivos. O próprio Vitória, no seu comentário sobre o tratamento que o Aquinate dispensa à restituição, descreve o *ius* como uma *potestas vel facultas*, um poder ou faculdade que corresponde a alguém segundo a lei¹⁰. O seu pensamento situa-se, pois, numa intersecção importante: herda a concepção tomista do *ius* como o justo ou o devido, ao mesmo tempo que emprega uma linguagem desenvolvida dos direitos como faculdades ou formas de *dominium*. Reúne duas dimensões da tradição jurídica: a questão objetiva daquilo que a justiça exige e a questão subjetiva daquilo que pertence a uma pessoa em virtude do seu legítimo *dominium*. O seu ponto de partida, contudo, continua a ser a pessoa humana dentro de uma ordem moral objetiva.

Isto adquiriu especial relevância quando Vitória se deparou com a questão dos povos das Américas. A pergunta não era simplesmente: "Que direitos têm os espanhóis?" Nem tão pouco: "Que direitos deve a Coroa espanhola

tendes para que sejam instruídos na fé, conheçam o seu Deus e Criador, sejam batizados, ouçam missa e guardem as festas e os domingos? **Acaso não são homens?** Não possuem almas racionais? **Não estais obrigados a amá-los como a vós mesmos?**»

¹⁰ Francisco de Vitoria, *Comentarios a la Secunda secundae*, ed. Vicente Beltrán de Heredia, O.P., vol. III (Salamanca: Biblioteca de Teólogos Españoles, 1934), p. 64 (q. 62, a. 1): «Dicit ergo quod ius est potestas vel facultas conveniens alicui secundum leges, id est, est facultas data, v.g. mihi a lege ad quamcumque rem opus sit. Hanc diffinitionem accepit Conradus ex Gerson in tractatu De potestate ecclesiastica, consideratione 13, et ideo vocatur ius quia facultas». Citado em Simona Langella, «Il Dominium in Francisco de Vitoria», *L'Ircocervo* (2016), p. 5, n. 12

conceder aos povos indígenas?" A pergunta mais fundamental era: "Quem são estes povos e qual o seu estatuto jurídico perante a lei natural?"¹¹

Em *De Indis*, Vitória questiona se os povos indígenas eram *veri domini* — verdadeiros senhores —, tanto pública como privadamente, antes da chegada dos espanhóis. Ele examina e rejeita os argumentos de que a sua infidelidade, os seus pecados ou uma suposta falta de capacidade racional privavam-nos do domínio. Sobre esta questão concreta, a sua conclusão é inequívoca: detinham domínio genuíno sobre os seus bens e autoridade política genuína antes da chegada dos espanhóis¹².

A antropologia teológica subjacente ao argumento é decisiva. O domínio não é algo conferido aos seres humanos pela pertença a uma comunidade política determinada, pelo batismo cristão ou pelo reconhecimento de um soberano europeu. Ele está enraizado na natureza humana: na criatura racional e livre, criada à imagem de Deus e capaz de governar os seus próprios atos. Por esta razão, o pecado não anula simplesmente o domínio, nem a infidelidade situa um povo fora da ordem moral. O argumento de Vitória confere, assim, expressão jurídica a uma afirmação fundamental: o outro não se torna sujeito de justiça porque nós o reconhecemos como tal; antes, **somos obrigados a reconhecer a justiça já devida ao outro em virtude daquilo que essa pessoa é.**

Não se deve idealizar Vitória. O seu argumento a favor de um direito de comunicação (viagem) trazia consigo a sua própria salvaguarda: a de que os estrangeiros não causassem danos e respeitassem a autoridade da comunidade de acolhimento; contudo, na prática, esta salvaguarda revelou-se mais frágil do que no princípio: um direito de passagem transformou-se num direito de comércio, e a recusa de um povo em comerciar podia, então, ser interpretada como o dano que justificava a guerra contra ele. Melchor Cano percebeu isso: os espanhóis não tinham chegado como viajantes, mas como conquistadores¹³. A importância de Vitória não reside em ter

¹¹ Francisco de Vitoria, «On the American Indians», em Vitoria: Political Writings, ed. Anthony Pagden y Jeremy Lawrance (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 233, 239–251.

¹² Francisco de Vitoria, *Relectio de Indis: La questione degli Indios*, texto crítico de L. Pereña, edição italiana e tradução de A. Lamacchia (Bari: Levante, 1996), *Prima pars, Sectio I*, §§4–6. Vitória questiona se os povos indígenas eram *veri domini* («verdadeiros senhores») antes da chegada dos espanhóis, e sustenta que o *dominium* pertence aos seres racionais; nem o pecado mortal nem a incredulidade os privam dele. Ver também *Prima pars, Sectio I*, §16, pp. 30–31: «*antequam Hispani ad illos venissent, illi erant veri domini, et publice et privatim*» («antes de os espanhóis chegarem até eles, eram verdadeiros senhores, tanto pública como privadamente»). Sobre os limites da autoridade imperial e papal, ver a segunda parte da *relectio*, sobre os títulos não legítimos.

¹³ Melchor Cano, *De Dominio indorum*, in Luciano Pereña (ed.), *Misión de España en América* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1956), 142: «nisi vocetur Alexander peregrinus», a não ser que se esteja disposto a chamar viajante a Alexandre, o Grande. Ver também

antecipado os direitos humanos modernos, nem em ter fornecido argumentos que o império não podia explorar, mas em ter fundamentado os direitos numa concepção da pessoa humana e em tê-los ordenado pela justiça — uma norma suficientemente exigente para julgar as suas próprias conclusões. A sua defesa do *dominium* indígena não representa, portanto, direitos em detrimento da justiça, mas antes direitos compreendidos através da justiça.

O *ius gentium* e a comunidade humana universal.

Como podem povos que não partilham uma fé nem um soberano comuns estar, não obstante, vinculados entre si pela justiça? O *ius gentium* de Vitória oferece uma resposta ao situar as diferentes comunidades políticas dentro de uma ordem jurídica mais vasta. Em *De potestate civili*, Vitória descreve o mundo inteiro, o *totus orbis*, como «em certo sentido, uma república» (*aliquo modo una respublica*), com o poder de estabelecer leis justas e convenientes para todos, de modo a que o *ius gentium* tem não só força de pacto, mas força de lei (*vis legis*)¹⁴. A comunidade universal tem, assim, um estatuto jurídico sem se transformar num governo único.

A concepção de Vitória apoia-se tanto na sociabilidade natural como no consentimento ou na autoridade quase legislativa do *totus orbis*¹⁵. O *ius*

Anthony Pagden, «Defending Empire: The School of Salamanca and the ‘Affair of the Indies’», in **The Burdens of Empire** (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 65.

¹⁴ Francisco de Vitória, **De potestate civili**, n. 21: “O direito das nações deriva a sua força não só do acordo e consentimento mútuo entre os homens, mas também possui a força da lei. Pois o mundo inteiro, que em certo sentido constitui uma comunidade única, tem autoridade para promulgar leis que são justas e apropriadas para todos - como as que se encontram no direito das nações. Edição crítica: Francisco de Vitoria, *Relectio de Potestate Civili: Estudios sobre su Filosofía Política*, ed. Jesús Cordero Pando (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008), 62. Tradução para inglês em *Political Writings*, ed. Anthony Pagden e Jeremy Lawrance (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 1–44. Para discussão, ver José Miguel Viejo-Ximénez, “Totus orbis, qui aliquo modo est una republica: Francisco de Vitoria, el derecho de gentes y la expansión atlántica castellana,” **Almogaren** 34 (2004): 49–81, at 61–62, disponível em <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/7803806.pdf>.

¹⁵ Em *De Indis*, III, 2, Vitoria afirma que o *ius gentium* «é lei natural ou deriva da lei natural» (*vel est ius naturale vel derivatur ex iure naturali*), mas, nos seus comentários à **S.Th.** II-II, q. 57, a. 3º, trata-o como um direito positivo, pois os seus conteúdos são justos por vontade humana e não de forma absoluta. Concilia ambas as posições em *De Indis*, III, 4: «se o *ius gentium* deriva suficientemente da lei natural, manifestamente tem força para conferir direitos e criar obrigações. E, mesmo onde não derive sempre da lei natural, parece bastar o consentimento da maior parte do *orbis*, sobretudo quando se dirige ao bem comum de todos». Ver Pablo García Castillo, «El derecho de gentes de Vitoria a Suárez», *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 6, n.º 7 (2017): 489–510, pp. 498–499, disponível em <https://studiahumanitatis.eu/ojs/index.php/disputatio/article/download/garcia-derecho/226/>. Ver também Carlos Isler Soto, «La naturaleza, características e instituciones del *ius gentium* según Francisco Suárez», *Prudentia Iuris* 100 (2025), DOI: 10.46553/prudentia.100.2025.7, nota 36, que cita a mesma passagem de *De potestate civili* e observa que para Vitória, o *ius gentium* «não provém apenas dos pactos humanos, pois tem ‘força de lei’, cujo legislador é, então, o mundo inteiro.» Disponível em <https://portal.amelica.org/ameli/journal/797/7975482010/7975482010.pdf>.

gentium não é simplesmente direito natural nem mero acordo voluntário. As suas normas surgem da interação entre a razão natural, o bem comum e a autoridade da comunidade universal. As normas que regem a comunicação, as viagens, o comércio e as relações entre os povos aplicam-se, conseqüentemente, para além das fronteiras políticas e religiosas.

A visão de Vitória sobre a humanidade — entendida, segundo a sua cuidada formulação, como «em certo sentido» uma *respublica* — oferece uma alternativa interessante às chamadas «ordens mundiais» que conhecemos no último século: uma comunidade universal que abrange as comunidades políticas particulares sem se transformar num soberano universal¹⁶. No entanto, Vitória deixa por resolver a questão institucional que deriva deste princípio: como pode uma comunidade jurídica universal exercer autoridade sem uma instituição capaz de a representar? A persistência da guerra e da injustiça entre os povos recorda-nos que a existência de normas universais não proporciona, por si só, as instituições capazes de lhes conferir uma aplicação efetiva. A importância duradoura de Vitória reside em manter unidas estas duas ideias: uma comunidade humana universal pode possuir autoridade jurídica sem se tornar um Estado universal, ainda que a forma institucional adequada a este princípio esteja por concretizar.

O Papa Leão XIV afirmou a atualidade desta ideia de há quinhentos anos:

«A intuição do *totus orbis*, de uma comunidade humana mais vasta do que qualquer poder particular, permitia afirmar a existência de laços jurídicos e morais entre os povos. A partir de Espanha, a reflexão da Escola de Salamanca — e, de forma particular, a de Frei Francisco de Vitória, juntamente com outros dominicanos e jesuítas — contribuiu para formar uma consciência jurídica e moral capaz de recordar que a autoridade traz sempre consigo uma responsabilidade e que todo o ser humano deve ser reconhecido como sujeito de direitos e deveres. Este anseio continua a falar também hoje: que a dignidade, a justiça e o bem comum sejam a medida das relações sociais, tanto em nível nacional como internacional¹⁷.»

¹⁶ As normas específicas que Vitoria deriva do *ius gentium* estão enumeradas em *De Indis*, III, 1–3 (o primeiro título legítimo: *ius communicationis*): o direito de viajar e de permanecer (*ius peregrinandi*), o livre comércio, a utilização dos bens comuns (ar, água, mar, rios, portos) e a inviolabilidade dos embaixadores. Veja-se Viejo-Ximénez, «Totus orbis», pp. 72–73, que cataloga estas normas e salienta que «a lista combina direitos conhecidos desde os romanos com outros novos», observando que todas elas atendem a duas exigências fundamentais da lei natural: «a amizade entre todos os homens» e o carácter comum do ar, da água e do mar.

¹⁷ Leão XIV, Discurso aos membros do Parlamento espanhol, Congresso dos Deputados, Madrid, 8 de junho de 2026

Ius communicationis: o encontro com o outro

Na *Relectio de Indis* (1539), Vitória defende que os seres humanos, em virtude da sua natureza social, têm o direito de comunicar entre si através das fronteiras políticas. A partir do *ius gentium*, Vitória deriva os direitos de viagem, permanência, comércio e comunicação pacífica, que apresenta-o como o primeiro título legítimo da presença espanhola nas Américas, **desde que os estrangeiros não causem danos e respeitem a autoridade da comunidade de acolhimento**¹⁸. Isto não deve ser confundido com uma versão do século XVI de um direito irrestrito à migração. Vitória não elimina as fronteiras políticas nem nega às comunidades políticas a autoridade para regular as relações com os estrangeiros. A sua afirmação mais profunda é a de que as fronteiras políticas não determinam a extensão completa das nossas obrigações morais mútuas.

O estrangeiro é, antes de mais, uma pessoa; não apenas um trabalhador, um consumidor, uma ameaça à segurança ou um problema político. Isto não significa que o Estado ou a autoridade legítima não possam regular a entrada, a residência, o comércio ou a ordem pública. A questão é sempre: **o que a justiça exige nestas circunstâncias concretas, tendo em conta tanto a dignidade da pessoa como o bem comum?**

Direitos, deveres e os limites do poder

Uma leitura tomista de Vitória contribui para restaurar a linguagem dos deveres no discurso sobre os direitos¹⁹. Durante o Capítulo Geral em Biên Hòa, observei que todo o irmão que recebemos na Ordem tem o direito de receber uma autêntica formação dominicana. Um capitular respondeu de imediato: «E o dever de a viver em consequência!» Todo o direito genuíno pertence a uma estrutura moral de obrigação. As reivindicações dos pobres aos bens necessários para a vida impõem responsabilidades a quem possui abundância de bens. Os direitos dos filhos correspondem às responsabilidades dos pais, do mesmo modo que os direitos dos cidadãos acarretam obrigações para com a comunidade política. A autoridade política implica igualmente deveres para com aqueles que a ela estão submetidos,

¹⁸ Francisco de Vitria, *De Indis*, III, 1–3. Vitória deriva do *ius gentium* um direito de viagem, estadia, comércio e comunicação entre os povos, desde que os estrangeiros não causem danos, respeitem a autoridade política da comunidade de acolhimento e observem as condições de hospitalidade. Ver **Political Writings**, ed. Pagden e Lawrance, 278–284.

¹⁹ S.Th. II-II, q. 58º, arts. 1, 2, 11: a justiça é aquilo que atribui a cada um o seu próprio direito (dando a cada pessoa o que lhe é devido), está intrinsecamente voltada para o outro e consiste em dar a cada um o que é seu.

enquanto a soberania nacional permanece delimitada pela justiça. Mesmo a liberdade individual não carece de orientação: está ordenada para a verdade e para o bem. O debate moderno pergunta frequentemente: «A que tenho direito?» Vitória obrigá-nos-ia a acrescentar: «O que se deve ao outro?» E depois: «O que estou, portanto, obrigado a fazer?»

Quando alguém reivindica um direito à propriedade privada, a questão tomista não é simplesmente se tal direito existe em abstrato, mas para que existe e a que obriga. São Tomás defende a propriedade privada como necessária para a boa ordem e a paz, mas insiste em que o uso dos bens exteriores permanece ordenado às necessidades de todos, de tal modo que, em caso de necessidade urgente, aquilo que alguém possui em superabundância é devido aos pobres²⁰. O direito é real, mas não sustenta-se por si só: está delimitado pela destinação universal dos bens. Da mesma forma, quando alguém invoca a autonomia corporal, a questão decisiva é que tipo de ser é afetado e se esse ser é sujeito de justiça — isto é, se a criança por nascer é alguém a quem se deve algo. Sendo assim, a autonomia de uma pessoa não pode, por si só, determinar o que se deve a outra. Em ambos os casos, a questão de direito deve ser resolvida dentro de toda a estrutura da justiça, e não afirmada como se se interpretasse a si própria.

A obra *De iure belli*, de Vitória, aplica esta mesma arquitetura ao exercício mais extremo do poder político. A guerra não pode ser justificada simplesmente porque um soberano tem o poder de a travar, nem porque uma nação acredita estar a agir de acordo com o seu direito. Não basta — insiste Vitória — que o príncipe acredite que a sua causa é justa, pois pode estar a agir «por erro vencível ou sob a influência de alguma paixão». Deve, por isso, «examinar com grande cuidado a justiça e as causas da guerra», ouvir as razões dos seus adversários e consultar homens sábios que possam falar «com liberdade e sem ira, ódio ou cobiça»²¹. Mesmo numa guerra justa, nunca é lícito matar intencionalmente inocentes, e nem toda a ofensa justifica os horrores da guerra²². E, uma vez alcançada a vitória, o príncipe deve considerar-se «como um juiz que julga entre duas repúblicas» e proferir a

²⁰ S.Th. II-II, q. 66, a. 2 (a posse privada é lícita, mas as coisas exteriores devem ser tidas «como comuns, de modo que sejam facilmente partilhadas com os outros nas suas necessidades») e a. 7 (em caso de necessidade urgente, todas as coisas são comuns: *in necessitate sunt omnia communia*). Cf. Compêndio da Doutrina Social da Igreja, n.º 171-184.

²¹ Francisco de Vitoria, "On the Law of War", em *Political Writings*, ed. Pagden y Lawrance, 2.1, §§20-21, pp. 306-307

²² *Ibid.*, 1.3, §14, p. 304 (nem toda a ofensa é causa suficiente para a guerra); 3.1, §§34-37, pp. 314-315 (sobre a morte de inocentes)

sentença «não como acusador, mas como juiz»²³. *Mesmo os poderosos continuam sujeitos à justiça.*

Natureza, justiça e bem comum

A estrutura tomista subjacente ao pensamento de Vitória parte da natureza humana. Os seres humanos estão orientados para determinados bens, que alcançam através da virtude. Entre as virtudes, a justiça desempenha um papel singular: enquanto as restantes virtudes morais ordenam as próprias paixões da pessoa, a justiça ordena as suas ações em relação aos outros, dando a cada um o que propriamente lhe cabe²⁴. O seu objecto é o devido: o *ius*, a própria coisa justa, a palavra que traduzimos por "direito". O discurso moderno sobre os direitos parte, normalmente, do próprio direito, como se ele se sustentasse por si só. Vitória parte de um ponto anterior, da questão: **que tipo de ser é a pessoa humana?**

O mesmo acontece para o bem comum. Existe sempre a preocupação de que recorrer ao bem comum possa ameaçar os direitos individuais. A história do autoritarismo dá-nos boas razões para levar a sério esta preocupação. Mas a resposta não pode ser abandonar a ideia do bem comum. Correctamente entendido, o bem comum não é o bem do Estado em detrimento do indivíduo, nem o bem da maioria em detrimento da minoria, nem simplesmente a soma de interesses privados. É o bem das pessoas em comunidade: as condições sociais através das quais as pessoas, as famílias e as comunidades podem procurar um florescimento humano genuíno²⁵.

A pessoa não é sacrificada em prol do bem comum. Pelo contrário, o bem comum existe para as pessoas em comunhão. Por isso, Vitória pode defender os direitos dos povos sem dissolver as comunidades políticas, e defender a comunidade humana universal sem abolir a legítima particularidade. A sua abordagem do *orbis* na obra *De potestate civili* encarna precisamente este equilíbrio: o bem comum da humanidade não absorve o bem comum das comunidades políticas particulares, mas fornece o horizonte moral mais vasto em que elas operam.

A crise do discurso contemporâneo sobre os direitos humanos não reside, pois, no facto de termos direitos em excesso, mas antes em termos perdido a

²³ *ibid.*, conclusão, terceira regra, §60, pp. 326-327.

²⁴ S.Th. II-II, q. 57, a. 1 (o *ius* como objecto da justiça); q. 58, aa. 8-9 (a justiça versa sobre as operações exteriores em relação ao outro, e não sobre as paixões).

²⁵ Cf. Concílio Vaticano II, *Gaudium et spes*, n. 74: «O bem comum abrange o conjunto daquelas condições de vida social que permitem aos homens, às famílias e às associações atingir com maior plenitude e facilidade a sua própria perfeição». Veja-se também o *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*, nn. 164-170.

conceção de pessoa humana que torna os direitos inteligíveis. Se não existe um bem humano objetivo, os direitos em conflito transformam-se em preferências em conflito. Se não houver verdade sobre a pessoa humana, a própria dignidade pode ser redefinida em função do poder político ou cultural.

O que Vitória perguntaria hoje?

Se Francisco de Vitória lecionasse em Salamanca em 2026, imagino que não começaria com respostas. Começaria por perguntas. Talvez perguntasse o que acontece aos direitos quando se desvinculam dos deveres, com a liberdade quando perde a sua relação com a verdade e com a soberania quando se separa da justiça. O que a migração exige tanto a quem se desloca como a quem os recebem? Que limites morais devem reger a guerra? Pode-se sustentar a liberdade económica sem atenção ao bem comum?

E talvez acrescentasse uma pergunta que não lhe poderia ter ocorrido há quinhentos anos, mas que surge naturalmente dos seus princípios: quando os seres humanos criam sistemas de inteligência artificial que moldam decisões sobre quem é contratado, quem é encarcerado, quem recebe assistência médica e quem é alvo na guerra, podem estes sistemas operar fora da ordem da justiça? Para Tomás de Aquino, seguindo Boécio, a pessoa é uma substância individual de natureza racional, e esta racionalidade é o que a torna capaz de receber o que lhe é devido. Todo poder que afete as pessoas, incluindo o poder tecnológico, está sujeito a essa mesma arquitetura moral. O *ius gentium* regulava as relações entre os povos nos tempos de Vitória. A questão do nosso tempo é se possuímos a imaginação moral para estender essa regulação àqueles que projetam, implementam e decidem através destes sistemas.

Apostolado ou «trabalho social»?

Alguns interrogam-se se a defesa dos direitos humanos, o cuidado com o ambiente ou o trabalho em prol do direito dos pobres à água potável (questão salientada pela intenção de oração do Papa Leão XIV para Setembro de 2026, «pelo cuidado da água», que descreve como um «direito sem fronteiras») são formas valiosas de «trabalho social» mais do que propriamente de apostolado dominicano.

Tomás de Aquino ajuda-nos aqui. O carácter moral de uma ação não pode ser determinado unicamente pelo seu objeto exterior ou material, mas é determinado também, e de modo mais decisivo, pela finalidade a que está ordenada. Duas pessoas podem cavar o mesmo poço, mas a significação do

ato depende da finalidade que o orienta. Para o cristão, o serviço ao próximo não se fundamenta meramente na utilidade do serviço prestado, mas na dignidade da pessoa servida, que é *imago Dei*. Aqui convergem a justiça e a caridade. Para S. Tomás, a caridade é a *forma virtutum* (S.Th. II-II, q. 23, a. 8), pois ordena os atos das outras virtudes ao fim último. Portanto, a justiça não se situa à parte da caridade como modo alternativo de ação cristã: aquilo que se deve ao outro é-lhe dado dentro de um horizonte ordenado, em última instância, a Deus.

Se um direito exprime o que se deve a uma pessoa, então toda a concepção de direitos pressupõe necessariamente uma concepção da pessoa que os possui. A compreensão que Vitoria tem dos direitos não pode ser separada da sua concepção teológica da natureza e da dignidade humanas. Para o cristão, a pessoa humana é entendida, em última instância, como *imago Dei*. Defender o que se deve a tal pessoa não é mera ação social; é uma forma de testemunho teológico. A tarefa, portanto, não é retirar-se destas formas de compromisso, mas tornar explícitos os seus fundamentos teológicos. O testemunho de Montesinos, Las Casas, Martinho de Porres, Rosa de Lima, Inês de Montepulciano e Pedro Jorge Frassati sugere que as obras de justiça, misericórdia e serviço à dignidade humana não têm de se situar à margem da pregação. Devidamente compreendidas e ordenadas, elas próprias podem tornar-se formas credíveis de pregação, pois o próprio Cristo identificou a sua presença com aqueles a quem servimos: «Em verdade vos digo que, sempre que o fizestes a um destes meus irmãos mais pequeninos, a Mim o fizestes» (Mt 25,40).

O próprio São Domingos, movido pela compaixão para com aqueles que sofriam e morriam durante uma grave fome, vendeu os seus preciosos livros e «estabeleceu um centro de distribuição de esmolas onde se alimentavam os pobres», e o seu «exemplo comoveu de tal maneira os seus colegas e mestres de teologia que, vendo quão mesquinha tinha sido a sua própria ajuda em comparação com a generosidade daquele jovem, começaram a dar esmolas com maior abundância»²⁶. O ato de Domingos não foi caridade separada da pregação. Num sentido profundo, foi uma expressão da *misericordia veritatis*,²⁷ a misericórdia da verdade, perfeitamente manifestada em Cristo, *Misericordiae Vultus*²⁸, «o rosto da misericórdia do Pai», que diz de Si mesmo: «Eu sou a Verdade» (Jo 14,6). Para Tomás de Aquino, a

²⁶ Jordão de Saxónia, Libellus, 10

²⁷ Actas do Capítulo Geral de Providence (2001), 107.

²⁸ Francisco, Bula de convocação do Jubileu Extraordinário da Misericórdia *Misericordiae Vultus* (11 de abril de 2015), 1.

misericórdia é «uma compaixão sentida [misericórdia afetiva] pela desgraça alheia, que nos impele a socorrer, se pudermos [misericórdia efetiva]»²⁹. É a misericórdia efetiva que nos move a cuidar dos outros, a curar pessoas e relações, a trabalhar pela justiça e, com isso, a construir a paz. Neste sentido, a compaixão de Domingos não foi meramente um sentimento, mas um ato concreto de caridade cristã, e continua a manifestar-se nos seus irmãos e irmãs através dos diversos tempos e lugares.

Contemplata aliis tradere. Uma maneira pela qual a «misericórdia da verdade» foi contemplada e transmitida encontra-se nos teólogos de Salamanca, que levantaram questões difíceis, examinaram-nas à luz da fé e da razão e partilharam os frutos do seu estudo com os seus irmãos do outro lado do Atlântico, os quais, por sua vez, aplicaram-nos aos desafios concretos que enfrentavam. Mas há uma outra forma de *contemplata aliis tradere* que não devemos ignorar. Ao elogiar São Martinho de Porres, o futuro Papa Bento XVI observou: «Os grandes santos sociais foram, na realidade, sempre os grandes santos eucarísticos... Martinho vivia da adoração do Senhor presente na Eucaristia, passando noites inteiras em oração diante do Senhor crucificado no sacrário, enquanto, durante o dia, cuidava incansavelmente dos doentes e assistia aos socialmente excluídos e desprezados.»³⁰

A atenção de Martinho aos doentes e excluídos brotava da sua vida contemplativa. Enraizado na contemplação de Cristo, rosto da misericórdia do Pai, o seu serviço tornou-se expressão da pregação dominicana: o que recebera na oração, transmitia-o através das suas ações. Este é o coração do *contemplata aliis tradere*: a contemplação não é um fim que permanece encerrado no contemplativo, mas um dom recebido e comunicado para o bem dos outros. É certo que a actividade exterior pode ser idêntica à acção humanitária ou ao trabalho social, mas o que lhe confere especificamente o seu carácter apostólico dominicano são a verdade contemplada, a caridade que a anima e a finalidade a que está ordenada.

Os dominicanos nas Nações Unidas

Nos Capítulos Gerais, e ocasionalmente durante as visitas, os frades levantam uma questão fundamental: porque é que a Ordem está presente nas

²⁹ S.Th. II-II, q. 30, a. 1.º Santo Tomás adopta aqui a definição de Santo Agostinho (*De civitate Dei*, IX, 5).

³⁰ Joseph Ratzinger, «Eucaristia, Comunhão e Solidariedade», conferência do Cardeal Ratzinger na Conferência Episcopal da região da Campânia, em Benevento (Itália), domingo, 2 de Junho de 2002.

Nações Unidas? Como pode a Ordem participar de forma construtiva numa instituição cujas políticas e interpretações em constante mudança sobre os direitos humanos nem sempre estão em consonância com o ensino católico, particularmente em questões relativas ao aborto, à contracepção, à esterilização, ao casamento, à sexualidade e à compreensão do género?

Em primeiro lugar, importa compreender que a própria Santa Sé, ao manter uma presença permanente nas Nações Unidas, manifestou reservas e até oposição a certos desenvolvimentos nestas áreas³¹. A sua presença nunca significou uma adesão acrítica. A Santa Sé está determinada a participar na comunidade internacional em defesa da dignidade humana, da paz, da justiça, do desenvolvimento e dos direitos fundamentais do homem, dando testemunho da verdade sobre a pessoa humana. A presença da Ordem deve ser compreendida no mesmo espírito. Não estamos lá porque concordamos com tudo o que é proposto ou aprovado. Estamos lá porque a Igreja tem algo de fundamental para oferecer e porque cabe à tradição dominicana uma particular responsabilidade de levar a razão, a verdade, a justiça e a dignidade da pessoa humana aos locais onde estas questões são debatidas e as decisões são tomadas.

Há, no entanto, uma razão mais profunda. A presença da Ordem nas Nações Unidas é uma continuação da missão encarnada por Francisco de Vitória. Vitória não se furtou às grandes questões do seu tempo: questões sobre a dignidade da pessoa humana, os direitos dos povos, os fundamentos do direito e da justiça, os limites do poder político, as obrigações que ligam uma comunidade humana a outra. Participou não como ator político, mas **como teólogo e pregador, colocando os recursos da fé e da razão ao serviço de questões que outros preferiam resolver pela força.**

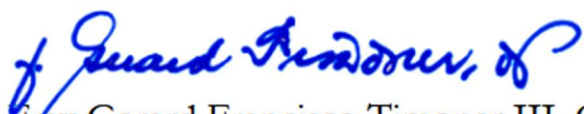
E que remonta a um período anterior à Vitória. Em 1511, Montesinos foi ao local onde se estava a cometer a injustiça e pregou. Las Casas, movido com o tempo por aquela pregação, levou a causa à Coroa e ao Conselho das Índias. Vitória, recebendo os relatos directamente do local, levou as questões para a sala de aula universitária e submeteu-as à disciplina da teologia, da lei natural e do *ius gentium*. **Nestes contextos, a vocação dominicana manteve-se constante: estar presente onde se decidem as questões de**

³¹ A Santa Sé mantém o estatuto de Observador Permanente junto das Nações Unidas desde 1964. A sua participação tem incluído sistematicamente reservas a documentos e declarações relativos a questões de vida, família e ética sexual, ao mesmo tempo que reafirma o âmbito mais vasto dos direitos humanos, do desenvolvimento, da paz e do bem comum. A Ordem dos Pregadores mantém o estatuto consultivo junto do Conselho Económico e Social das Nações Unidas desde 2002, através da Dominican Leadership Conference.

justiça, oferecer os recursos da fé e da razão para as iluminar e deixar que a luz do Evangelho ilumine aquelas situações em que a vida e a dignidade humanas são menosprezadas por pecados que contradizem o plano de Deus para a sua criação.

Estamos presentes nas Nações Unidas porque as questões aí debatidas são questões que a tradição dominicana enfrentou com coragem. E estamos lá porque a Vitória esteve antes de nós: não simplesmente porque uma grande sala na ONU de Genebra tem o seu nome ou porque o seu busto se encontra na ONU de Nova Iorque, mas porque o propósito intelectual e moral que nos leva hoje a Genebra, Nova Iorque, Viena ou Nairobi está em continuidade com o propósito que norteou o seu trabalho em Salamanca, há cinco séculos.

Comemorar o quinto centenário do ensino vitoriano em Salamanca não é simplesmente recordar o que ele ensinou, mas renovar a tarefa para a qual o seu pensamento nos convoca: discernir, com honestidade intelectual e coragem moral, o que a justiça nos exige nas circunstâncias do nosso próprio tempo.



Fray Gerard Francisco Timoner III, OP
Maestro de la Orden

Roma, 1 de Outubro de 2026

