



## Colóquio Internacional "Escola Ibérica da Paz"

---

### Page of Abstracts

**ESCOLA IBÉRICA DA PAZ: DIREITO NATURAL E DIGNIDADE HUMANA (Séculos XVI-XVII)**

**Colóquio Internacional**

**24-25 de outubro de 2019**

**Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra**

*The Iberian School of Peace: Natural Law and Human Dignity (16th-17th centuries)*

*International Colloquium*

*Faculty of Letters and Humanities – University of Coimbra*

*October, 24th-25th, 2019*

**RESUMOS**

**ABSTRACTS**

[versão atualizada em 10 de julho/ updated version on July, 10th]

**Alfredo Culleton (Universidade do Vale do Rio dos Sinos UNISINOS): Restituição e escravidão negra em Tomás de Mercado**

As teorias da Restituição e da Escravidão Negra, se encontram entre as teorias mais importantes e duradouras da Escolástica Ibero-Americana na área da Filosofia Prática, sendo uma exemplar amostra duma composição de argumentos na interface entre Ética e Direito que marcaram as teorias políticas do período barroco e que redundam em novas conceituações para o Direito, o Estado, a Justiça e a ideia de Obrigação, diferentes às até então desenvolvidas pela tradição aristotélico-tomista. No marco dos estudos relativos à tradição Filosófico-Teológico-Jurídico da Escolástica Ibero-americana pretendemos expor a peculiar perspectiva com a que o dominicano Tomás de Mercado aborda a problemática na sua Suma de Tratos y Contratos de 1571. Neste trabalho, um dos primeiros no gênero, Mercado destaca o aspecto obrigatório da Restituição como virtude moral e coloca a dúvida em benefício do eventual prejudicado. Defenderá a Restituição como um imperativo da justiça que obriga em consciência e do qual não se pode ser exento por nenhum poder uma vez que se trata de um mandato da lei natural.

alfredoculleton@hotmail.com

\*\*\*\*\*

**Ambrosio Velasco Gómez (Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM): Nominalismo y jusnaturalismo multicultural en Alonso de la Veracruz**

El propósito de esta ponencia es analizar la concepción humanista de la racionalidad, el derecho y la justicia que se desarrolla en el siglo XVI en contra de las teorías universalistas que justificaban la conquista y el imperio español sobre América. Esta filosofía crítica logra integrar el reconocimiento de la diversidad cultural con un cierto iusnaturalismo pluralista que difiere de las concepciones universalistas predominantes en el pensamiento liberal contemporáneo, que borra o ignora la diversidad entre culturas, naciones y pueblos.

Este humanismo crítico y pluralista tiene su origen en la llamada Escuela de Salamanca, principalmente con Francisco de Vitoria y Domingo de Soto. A partir de estos orígenes se desarrolla en España Portugal y América lo que Pedro Calafate ha denominado Escuela Ibérica de la Paz. En la América del siglo XVI el más destacado representante de este humanismo crítico y pluralista fue Fray Alonso de la Veracruz, discípulo de Vitoria y Soto en la Universidad de Salamanca y catedrático fundador de la Real Universidad de México. En 1553 dedicó su cátedra inaugural al problema más importante de aquél tiempo: Si la guerra de conquista y la dominación española sobre los indios eran justas o no. Esta cátedra dio lugar a la relección *De dominium infidelium et iusto bello*, que constituye a mi juicio la crítica más radical y mejor fundamentada de la conquista y la dominación española. En esta relección, de manera coincidente con las relecciones de sus maestros, Alonso de la Veracruz va refutando todos y cada uno de los argumentos que se esgrimían para justificar la conquista y el imperio español sobre el Nuevo Mundo.

Entre los argumentos justificatorios de la conquista destaca la supuesta barbarie de los indios carentes de instituciones políticas y jurídicas justas, debido a su incapacidad racional para conocer la ley natural. Para refutar estas tesis colonialistas, Alonso de la Veracruz recurre a una epistemología nominalista y a una singular teoría iusnaturalista que al mismo tiempo que reconoce la existencia de principios universales e inmutables de la ley natural, también reconoce otros principios que denomina segundos principios, que cambian históricamente y varían entre diferentes pueblos. Con base en esta original concepción pluralista de la ley natural, Alonso de la Veracruz reconoce las diferencias históricas que existen entre diferentes naciones y culturas respecto a lo que se considera justo o injusto, o lo que se juzga como bien o como su contrario. Estas diferencias sustantivas obligan a flexibilizar los principios éticos y políticos de tal manera que puedan considerarse justas y racionales tanto las instituciones y formas de vida social y política indígenas como europeas.

La tesis principal que se sostiene en el trabajo es que el nominalismo y la concepción pluralista del derecho natural de Alonso de la Veracruz, que hoy en día podríamos considerarla multiculturalista, no sólo constituye un sólido fundamento a la crítica de la conquista en el siglo XVI, sino que también mantiene su vigencia hoy en día frente a diversas formas de etnocentrismo y neocolonialismo que se escoden bajo erróneas concepciones universalista de los derechos humanos, análogas a la concepción universalista del jusnaturalismo que pretendió justificar la conquista de América hace 500 años.

ambrosio@unam.mx

\*\*\*\*\*

### **António Rocha Martins (Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa): O direito de resistência e a viragem medieval que moderou a modernidade. O caso de Francisco de Vitoria**

O questionamento do poder, o castigo do tirano ou mesmo a eliminação da própria tirania como regime constituem uma implicação sistemática corrente e inerente ao significado medieval de político. "Corrente", mas, note-se, não de forma "uniforme".

Tomás de Aquino, referência maior para a Segunda Escolástica, é autor de duas posições teoreticamente distintas, uma "moderada" e outra "radical". A primeira é a que é mais comumente evocada, e encontra-se conjuntamente exposta na *Summa Theologica* (II-II, q. 42) e no *De Regno* (I, 5-6). Aí se afirma que, tal como a lei injusta não é propriamente lei, também o governo tirânico não é propriamente governo. Sedicioso é então o tirano, não o povo. Não há sedição quando se ataca um governo tirânico, salvo no caso de a revolta, por inviável, causar maiores danos ao povo do que a própria tirania. Mas a rebelião seria sempre prerrogativa da comunidade, nunca de pessoas singulares. Não se propõe, mas também não se exclui, portanto, o uso da força, até o tiranicídio, sendo este sempre um limite extremo a ser evitado e algo não positivamente recomendado.

Aquino, contudo, tivera uma outra posição, exposta no Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo (d. 44, q. 2, a. 2), obra redigida entre 1253 e 1256, sendo, portanto, cronologicamente anterior quer à Summa, quer ao De Regno (1269-1272). É nela que, pela primeira vez, Aquino trata expressamente as questões em causa. Exemplifiquemos: interrogando “se os cristãos teriam de obedecer ao poder secular e especialmente aos tiranos”, responde que “nenhuma obediência é devida quando a autoridade é obtida através da violência”, pelo que “qualquer um, podendo fazê-lo, pode legitimamente rebelar-se”. E tal poderia acontecer, por maioria de razão, nos casos em que houvera “usurpação de terras” (ad. 4). De tal forma que, “sendo o poder [dominium] obtido mediante violência sub-reptícia, os súbditos, tal como havia dito Cícero, não estão sujeitos e não poderão ser forçados a aceitar essa autoridade”; e, “não podendo haver recurso a um superior que possa pronunciar-se sobre o usurpador, então, quem matar o tirano e libertar a pátria será louvado e recompensado” (ad. 5).

Estamos perante duas posições substancialmente diferentes, consoante os respetivos textos; mais em linha a primeira com a tradição medieval (João de Salisbúria, Vicente de Beauvais...); e mais de sinal prospetivo a segunda e que, segundo os especialistas, aproxima mais Aquino de Maquiavel do que de alguns dos seus contemporâneos. Registe-se que a ‘argumentação moderada’ manifesta a influência aristotélica que caracteriza as obras de Tomás de Aquino no seu último período parisiense. Ora, é esta viragem, ocorrida no seio do pensamento político medieval, que vai introduzir e fundamentar de forma mais imediata e complexiva a questão do direito de resistência nos debates posteriores em que sempre figura como pensamento matricial. Mas Vitória também cita Pedro Lombardo. O objetivo da presente comunicação consiste justamente em examinar a receção dessa questão em Francisco de Vitória. Veremos que o autor salamantino alarga, esclarece e desenvolve as referências dadas por Tomás de Aquino tematizando, para a sua época, formas mais complexas de ação política. Tendo como horizonte, no caso, o conflito entre o Rei Francisco I de França com a Europa em geral e com Carlos V e a cristandade em particular, Vitória explica-nos que o fim e o bem comum do género humano postulam a guerra: “Seria de todo impossível ao mundo manter a ordem, e a condição de todas as coisas seria péssima, se os tiranos, os ladrões e os sequestradores pudessem cometer injúrias impunemente e oprimir os bons e inocentes e se, por sua vez, não fosse permitido aos inocentes castigar os culpados” (Relectio de Iure Belli o Paz Dinámica: Escuela Española de la Paz, C. S. I. C. Madrid, 1981, p. 108).

antonio.rocha.martins@gmail.com

\*\*\*\*\*

**Bethânia Assy (PUC-Rio de Janeiro / UERJ): *Do Jusnaturalismo Pluralista ao Universalismo Situado na Escola Ibérica da Paz***

The encounter between the Spanish-Lusitanian kingdoms and the indigenous peoples of America is a turning point in the history of human rights. If, on the one hand, violence and brutality were deep-rooted outcomes of the conquest and colonization of America, on the other hand, it is also in this context that radical otherness is faced. This article aims to approach how the Iberian School of Peace – built in a solid collection of sources accessible to the Christian Medieval-Renaissance world, tempered by the missionary experience in direct contact with the Peoples of the New World – establishes the foundations for what we named in this article as a pluralistic jusnaturalism. Through this latter we will argue that it is possible to endorse a sort of situated universalism, as one of the vital legacies of the Iberian School of Peace for the contemporary human rights.

bethania.assy@gmail.com

\*\*\*\*\*

**Cecilia G. Sabido Sánchez-Juárez (Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma de San Luis Potosí): *Reflexiones sobre los conceptos de Paz y Concordia en el pensamiento de Alfonso de Madrigal, precursor de la Escuela de Salamanca***

En el siglo XV, el teólogo salmantino Alfonso Fernández de Madrigal, conocido como el Tostado, desarrolló una rica y compleja teoría de Derecho de Gentes a lo largo de su comentaria bíblica y en su filosofía moral. Las repercusiones de su pensamiento influyeron en su tiempo directamente, a partir de su posición como canciller del reino de Castilla en ámbito cortesano y como catedrático y

Maestrescuela de la Universidad de Salamanca. Sin embargo, a raíz de la edición de su obra completa por el Cardenal Cisneros (1528), adquirió una gran relevancia como referencia fundamental de la Escuela de Salamanca en el siglo XVI. En esta comunicación quiero considerar en particular dos temas dentro de su obra política: el concepto de paz que Madrigal desarrolla sobre todo en su comentario a Levíticos y al evangelio de Mateo, y el concepto de concordia, que expone en su tratado *De Optima Politia* y en el *Breviloquio de Amor et Amicitia*.

Si bien ambos términos hacen directa referencia a los principios de justicia y orden, la Paz se refiere específicamente al Derecho de Gentes, en tanto que la Concordia hace referencia al orden cívico, es decir, la condición de amistad entre los ciudadanos. El origen de todo planteamiento jurídico, para Madrigal, reside en la naturaleza, de modo que hay un principio de obligatoriedad que constituye una primera, gran comunidad, fundada en la universalidad de la razón humana. Sin embargo, la misma condición práctica del derecho hace necesaria la dimensión positiva del derecho. De esta manera, para Madrigal el Derecho de gentes es natural y no depende de la voluntad de los pueblos, y sin embargo, es positivo en cuanto que es necesaria la voluntad de los hombres para que pueda aplicarse en la acción como algo específico. Desde este iusnaturalismo moderado, Madrigal reconoce que tanto la paz como la guerra justa se refieren a una comunidad de pueblos que deben compartir un principio de justicia. Así pues, define la paz como el fin de todas las cosas y el bien supremo de todos los bienes comunes al hombre. (Levit. 26, 5, 261).

Por otro lado, Madrigal distingue entre la paz internacional y la paz política. La segunda corresponde al bien supremo de la ciudad y se establece entre los ciudadanos. En su tratado *De Optima Politia* llama "Concordia" a la paz política y la relaciona con el principio aristotélico de "amistad cívica". En este planteamiento, la ley misma es el fruto de la comunicación entre los ciudadanos y el acuerdo necesario que garantiza su seguridad y la posibilidad de la vida buena, principio que da origen a la fundación de los pueblos y al establecimiento de la ley concreta de cada uno.

La teoría de Madrigal sobre la paz influirá directamente en la Escuela de Salamanca, en autores como Vitoria y Soto, asimismo, es una de las referencias más citadas por Sepúlveda en la polémica de Valladolid. Aunque no está pensada como un tratado singular, la perspectiva filosófico política del abulense nos proporciona un buen punto de partida para la Escuela Ibérica de la Paz.

cecisabido@gmail.com cecilia.sabido@uaslp.mx

\*\*\*\*\*

### **Celia Alejandra Ramírez Santos (Facultad de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid): Una aproximación crítica a la historiografía sobre el derecho natural y de gentes en la Segunda Escolástica ibérica**

En el marco del proyecto "Salamanca en América", que actualmente se lleva a cabo en el Instituto Max Planck para la Historia del Derecho europeo, elaboré una bibliografía actualizada sobre toda la producción investigativa especializada realizada en los últimos diez años. Esta bibliografía razonada – ordenada de acuerdo a autores, órdenes mendicantes, conceptos, etc.- viene a continuar el importante trabajo bibliográfico e historiográfico realizado por el Dr. Miguel Anxo Pena, *Aproximación bibliográfica a la(s) «Escuela(s) de Salamanca*, Salamanca, UPSA, 2008.

En un primer momento dicho trabajo bibliográfico fue pensado como una herramienta meramente compilatoria que permitiera a los investigadores del proyecto y a otros investigadores sobre la Escolástica ibérica aproximarse con relativa comodidad a una bibliografía actualizada.

El avance en la investigación y organización de la bibliografía, organizada por conceptos y autores, me llevó a concebirla también como una herramienta heurística, facilitadora de la elaboración de panoramas generales y estados de la cuestión sobre diversos temas abordados por los autores salmantinos, de Coimbra, Évora o América. Se trata por tanto de que, además de ahorrar un considerable trabajo al investigador sobre puntos específicas, se aporte, ya desde la clasificación, una problematización de los conceptos, sus fronteras semánticas, sus cruces, su conflictividad.

Así organizada, la bibliografía también constituye una toma de postura sobre uno de los temas sobre el que más tirita se ha derramado, a saber: quiénes constituyen parte de la escuela de Salamanca, o hasta dónde y cuándo podemos seguir hablando de dicha escuela, ya que, al pretender aportar al investigador un panorama bibliográfico exhaustivo, amplía lo más posible los alcances del concepto para que, cada investigador, con la libertad de su propia concepción consulte, acepte o critique los contenidos sobre la base de que existen o bien fuentes o bien bibliografía secundaria que apoya o refuta sus tesis.

En este punto de la investigación quizá parezca que estamos en el terreno de las obviedades heurísticas, pero aquí comienzan los hallazgos. Encontré a lo largo de esta búsqueda, primero, que si pudiera trazarse una cartografía de la investigación con esta investigación concluiríamos que hay enormes vacíos en el estudio de autores que no han sido estudiados tanto como Suárez o Vitoria (de quienes se cuenta con 378 y 189 referencias respectivamente hasta el momento) y que constituyen un contrapeso a esa centralidad. Por ejemplo: Martín de Ledesma, de quien dentro de los últimos 10 años a penas reúne las cinco referencias, es un caso representativo. Sólo trabajos como los del el profesor Calafate, quien recientemente ha dado cuenta de la importancia de este autor para la escuela Ibérica de la Paz remedian, en parte, esta gran laguna historiográfica. Otro caso significativo sería el de Jerónimo de Ceballos, con respecto al cual apenas contamos con una referencia en una década.

Lo anterior solo para hablar de autores, en la sección de conceptos se ven aún más claramente los vacíos y a la vez los desequilibrios en la investigación sobre el rico terreno que supone la Escuela de Salamanca o Escolástica Ibérica. Hasta ahora se han introducido alrededor de 100 conceptos relacionados con la Escuela de Salamanca. Abundan, obviamente, los conceptos relacionadas con ley Natural y el derecho de gentes, a los que está dedicado este Congreso. Contamos en torno a 200 referencias entre ambos. También abundan referencias al derecho de guerra (51 referencias). Por contraste, sobre temas importantes como el matrimonio, el consenso y la herejía pudimos reunir apenas una decena de referencias entre los tres. No podemos decir que se trate de un análisis puramente cuantitativo, dado que nos hemos dado a la tarea de revisar los tratamientos conceptuales que subyacen a los textos, precisamente, por nuestro interés en clasificar la bibliografía por conceptos.

En el marco de este congreso, hablaremos, por último, de las diversas latitudes de la Escolástica ibérica. Constataremos, especialmente, la marcada ausencia de estudios sobre los integrantes de la Escuela de Salamanca y Coimbra en América. Incluso los académicos americanos contemporáneos hablan mucho de Vitoria y Suárez y poco de los propios autores clásicos americanos. Después de Bartolomé de las Casas, quien en realidad está en la sección ibérica, el más estudiado en Alonso de la Vera Cruz, con veintitrés referencias, mientras que Antonio Rubio, a pesar de su importancia para la lógica y la metafísica, apenas reúne seis referencias. De Antonio Vieira, por ejemplo, pese a que se están publicando sus obras completas desde 2013, encontramos apenas tres referencias. Si bien es lamentable, este panorama nos invita a explorar nuevos terrenos y nos confirma que la Escuela de Salamanca y Coimbra sigue siendo un campo fértil, pero sobreexplotado en algunas zonas concretas que eclipsan la vastedad del campo.

Conviene también, por último, relacionar los estudios sobre la Escuela de Salamanca y Coimbra que se llevan a cabo en países como Alemania o Italia, con los estudios publicados en español o portugués, entre los cuales se observa una notoria falta de sintonía y un gran desconocimiento mutuo, problema que traba los avances en la investigación actual.

celiaram@ucm.es; alejandra.ramirez.filo@gmail.com

\*\*\*\*\*

### **Cintia Faraco (Universidad 'Federico II' de Nápoles): La naturaleza de la reparación en 'De restitutione' por Gabriel Vázquez en una perspectiva filosófico-política**

En la Escuela Ibérica, el pensamiento de Gabriel Vázquez puede considerarse una alternativa interesante a la perspectiva suareciana. Ofreciendo una visión filosófico-político-jurídica basada sobre todo en la recta ratio, él se refiere a la lección de Gregorio de Rimini para eliminar, en efecto, la diferencia entre lex indicans y lex imperans, así como para argumentar que no es la voluntad de Dios ni tampoco la razón el criterio entre el bien y el mal sino la naturaleza de las cosas, que, para el jesuita, anticipa tanto la voluntad como la razón de Dios. El núcleo de la posición vazqueciana es identificable en la obligación de la ley y, en particular, de la ley humana, que asume un significado de universalidad

que traspasa cualquier autoridad legítima que promulgue leyes. La orden y la obligación subyacente no se imponer desde el exterior, sino desde el interior del hombre. La obligación de obedecer nace del hecho de ser hombres y de la evidencia de la necesidad de la obligación para convivir pacíficamente. En este contexto es interesante investigar el concepto de justicia como obra concreta en la vida cotidiana a través de la lectura de obras menos conocidas como el *De Restitutione* y el *Commentariorum ac Disputationum in tertiam partem Sancti Thomae* de Gabriel Vázquez para rastrear, si es posible, el concepto de dignidad humana.

faracocintia@gmail.com

\*\*\*\*\*

**Cristina Hermida del Llano (Universidad Rey Juan Carlos):** Una apuesta por la defensa del principio de la Dignidad Humana en el pensamiento de Francisco de Vitoria

Si toda concepción jurídica descansa, directa o indirectamente, en una suerte de antropología, cabría sostener que esta correlación entre Antropología y Derecho se constata de un modo incuestionable en la persona de Francisco de Vitoria, quien transitó por diversos ámbitos del conocimiento sin perder nunca su condición de teólogo pero siempre consciente de las consecuencias que se podían extraer de ello en el ámbito jurídico-político.

Aquí se trata de averiguar si el pensamiento iusfilosófico de Francisco de Vitoria ofrece herramientas valiosas para afrontar los problemas actuales derivados del fenómeno de la globalización y la realidad migratoria actual. Para ello será útil repasar ciertos aspectos claves de su legado que aparecen recorridos por su decidida apuesta por la defensa del principio de la dignidad humana.

cristina.hermida@urjc.es

\*\*\*\*\*

**Danaë Simmermacher (Department of Philosophy, University of Halle-Wittenberg, Germany):** The right of property and legal slavery in Luis de Molina's 'De iustitia et iure'

Although Luis de Molina (1535-1600), in his jurisprudential work *De iustitia et iure* (1593-1609), declares that, according to natural law, the goods belong to all human beings in common and all human beings are free by nature, he justifies the division of the goods, i.e. property and slavery. Like political domination, property (*dominium proprietatis*) and slavery had been introduced by human law and initially occurred illegally with regard to natural law.

The fall of man, the associated deprivation of original justice (*iustitia originalis*) and the exile from paradise, in which all goods were common to all people and people lived in peace with each other, resulted not only the division of goods but also the necessity of political power to preserve peace and tranquility (*pax et tranquillitas*) among people. To preserve peace and tranquillity is a natural law requirement and thus the right to property can be regarded as permitted by natural law.

Human beings can also be the property of other human beings, and Molina mentions strict titles for legitimate slavery. But he also grants property to slaves, so that they have an interesting special legal status: *qua servo*, they are the property of another person, *qua homo*, they have *dominium* themselves and can, for example, also conclude contracts or have a right to compensation if they have been injured. In *De iustitia et iure* Molina explicitly mentions a *ius qua homo et qua proximo* which belongs to them *ex natura rei*, since as humans who have fallen into slavery they do not lose their freedom of will and thus fulfil the prerequisite of being bearers of rights.

The presentation is intended to illuminate the sensitive special status between legal subject and property object that slaves hold in Molina's theory. Elements of the concept of dignity seem to be associated with this special legal status that are important for human rights centuries later.

Danae.Simmermacher@phil.uni-halle.de

\*\*\*\*\*

## **Danilo Marcondes de Souza Filho (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro): A França Antártica: uma missão de paz**



Em 1555 os franceses fundaram na Baía de Guanabara uma colônia cujo objetivo principal não era tanto uma conquista territorial, mas a criação de um local onde católicos e protestantes pudessem viver em harmonia, superando os conflitos na França da época. O idealizador dessa “missão” foi o almirante francês Coligny, posteriormente considerado um mártir huguenote, que concebeu um projeto utópico, cujo sentido enquanto possibilitando a paz pretendo discutir. Seria possível que um novo ambiente levasse a uma mudança radical de atitude dos indivíduos? Tal não ocorreu e os colonizadores retornaram à França após apenas dois anos, abandonando a colônia. Porém, o legado dessa missão consistiu em duas obras importantes, *Singularités de la France Antarctique* de André Thevez (1557), católico, e *Voyage à la terre Du Brésil*, do calvinista Jean de Léry (1576), este muito valorizado por Lévi-Strauss. Essas obras que se contrapõem, servirão de ponto de partida para uma comparação com as Escolas Ibéricas da Paz.

danilosouzafilho@gmail.com

\*\*\*\*\*

## **Giuseppe Tosi (Universidade Federal da Paraíba): Civilização e Barbárie em Bartolomé de Las Casas**

Há duas maneiras distintas e antagônicas de ver a relação entre civilização e barbárie. Num primeiro sentido, civilização é colocada em antítese e contraposta à barbárie, sendo a primeira o polo positivo e a segunda o polo negativo. Outra leitura da relação entre civilização e barbárie é aquela em que os dois termos são incluídos em um único processo, em que a barbárie é constitutiva da própria civilização. Esta concepção foi expressa pela máxima de Walter Benjamin na tese VII do ensaio *Sobre o conceito de História*: “Nunca houve um monumento de cultura que também não fosse um monumento de barbárie. E, assim como a cultura não é isenta de barbárie, não é, tampouco, o processo de transmissão da cultura”.

É a partir dessas duas perspectivas que podemos olhar o “processo civilizador” no debate sobre a Conquista da América. O debate acontece num momento crucial para a história da humanidade: é com a descoberta da América que inicia o processo que levará a Europa a se tornar o centro do mundo e a conceber o desenho de uma história mundial. E é nesse contexto que as tradicionais distinções entre barbárie e civilização são retomadas e reformuladas. De maneira repentina e inesperada aparecem novos tipos de “bárbaros” totalmente desconhecidos, que abrem um intenso debate interpretativo.

Todos os envolvidos no debate (com a exceção dos próprios indígenas aos quais foi negada a palavra) queriam “civilizar os bárbaros” e conduzi-los a “costumes mais humanos e cristãos”; mas com grandes diferenças na maneira de conceber este processo.

Os defensores e apologistas da conquista, como Sepúlveda, elaboram os primeiros argumentos que serão desenvolvidos pelas teorias eurocêntricas da superioridade da civilização europeia sobre o resto do mundo, e que tem o seu fundamento na doutrina aristotélica da escravidão natural, e da legalidade e legitimidade de um regime despótico (despotiké) para os indígenas; os escolásticos de Salamanca assumem uma posição mais moderada, deslocando o governo dos conquistadores da relação senhor/escravos, para a relação pai/filhos (patriké), legitimando assim a encomienda. O pensamento de Las Casas, apesar das semelhanças e referências à Escola de Salamanca, é excêntrico aos demais protagonistas do debate; rompe com o esquema civilização/barbárie, invertendo os papéis, e denunciando a inclusão da barbárie no processo civilizatório.

As admiráveis páginas dedicadas aos quatro tipos de bárbaros na apologia mostram que: i) Os indígenas não são cruéis e desumanos, com o primeiro tipo de bárbaros definido por Aristóteles; ao contrário bárbaros neste sentido são os espanhóis que praticaram inúmeras crueldades e comportamentos desumanos e contrários aos princípios cristãos. ii) Os indígenas podem ser considerados bárbaros no segundo sentido, como povos iletrados que não possuem a escritura; mas esta é uma condição contingente e não essencial, que pode ser superada com a educação. Também vários povos europeus viviam antigamente sem o conhecimento da escrita. iii) O terceiro tipo de bárbaro, o barbarus simpliciter de Santo Tomás, não se aplica aos indígenas enquanto povo, porque segundo a definição de Aristóteles, este tipo de barbárie é uma exceção rara que atinge os que vivem

fora da polis, (apolides); e não pode se aplicada a inteiros povos. Las Casas mostra na Apologia e na Apologética História que esses povos não eram desprovidos de cultura e de civilização. iv) Resta o quarto e último tipo de Bárbaro, todos os que não conhecem a Cristo; neste sentido os indígenas são sim bárbaros e “devem” ser instruído na fé cristã. Las Casas está profundamente convencido que o cristianismo é a única e verdadeira religião, e que “todos os homens, pela lei natural, são obrigados a acolhê-la;” mas deve ser realizada sem violência. Os costumes bárbaros e selvagens como o canibalismo e os sacrifícios humanos devem ser compreendidos como tradições culturais e combatidos com o convencimento e não com a força. E os espanhóis são mais responsáveis do que os indígenas porque mesmo conhecendo a mensagem de Cristo praticam as maiores crueldades.

As conclusões que Las Casas retira dessa análise dos diferentes tipos de barbárie são que os índios não são escravos por natureza, não são bárbaros porque possuem um alto grau de civilização, que toda guerra contra eles é injusta e que a evangelização é legítima, mas deve ser totalmente pacífica e sem violência ou constrição.

Nessa relação barbárie/civilização há uma inversão de papéis, o civilizado aparece como bárbaro e o bárbaro como civilizado

Todavia, a constatação amarga que nos resta é que, apesar das denúncias de Las Casas, a conquista se fundou na dominação sobre os “bárbaros” e a própria fé cristã foi imposta pela força e a coerção, parafraseando as palavras de Benjamin: “Assim como a fé [cultura] não é isenta de barbárie, não é, tampouco, o processo de transmissão da fé [cultura]”.

Essas conclusões serão debatidas e problematizadas no final do ensaio; abrindo um debate interpretativo sobre as diferentes leituras desse tema, em autores como Henry Mechoulan, Nestor Capdevilla, Tzvetan Todorov e Enrique Dussel.

pinuccio@uol.com.br

\*\*\*\*\*

### **Gonçalo Pistacchini Moita (Cefi - Centro de Estudos de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa): Os encobrimentos internos da modernidade do pensamento ibérico**

1. Tenho defendido que a modernidade ocidental é não exclusiva mas definitivamente inaugurada pelos pensadores da segunda escolástica ibérica. De um modo muito especial, o pensamento de Francisco Suárez inscreve-se conscientemente na Idade Moderna – que inaugura –, como pode facilmente verse pela mera indicação das suas principais teses. Seria importante, neste sentido, compreender o seu pensamento a partir de três questões principais: a) O que caracteriza essencialmente o seu pensamento enquanto moderno? b) Onde se dá a rutura entre o seu pensamento e o pensamento antigo e medieval? c) Qual a origem da novidade que informa essa rutura e esse pensamento? 2. Sobre o pensamento de Suárez, no entanto, permanece paradigmática a opinião de Martin Heidegger, que, referindo a sua importância na história do questionamento pelo sentido do ser, considera-o, contudo, como um mero ponto de passagem por meio do qual a ontologia grega, no que tem de essencial, «passou (através das Disputationes Metaphysicae) para a metafísica e filosofia transcendental dos tempos modernos, determinando ainda nos seus fundamentos e nos seus fins a Lógica de Hegel.» 3. Esta é, de facto, a afirmação mais comum acerca do pensamento de Suárez, ao qual apenas se atribui valor na medida em que se diz constituir-se como um momento de trânsito na história do questionamento pelo sentido do ser. À sua obra, com efeito, não se reconhece importância em si mesma, mas em virtude daquilo que anuncia, sendo que esse mesmo anúncio é considerado ainda inconsciente, isto é, como não se sabendo de um tempo novo que começa e ao qual, portanto, não pertence. 4. Ora, é justamente por se aceitar acriticamente esta presença encoberta do pensamento de Francisco Suárez na história do pensamento que não se questiona a novidade que originariamente o informa, de tal maneira que, à des-importância comumente atribuída ao seu pensamento, se segue também a sua descontextualização (com o que de novo se reforça a sua des-importância). Suárez, assim, é indiferentemente considerado como tomista, escotista, eclético e contrarreformista, sem que com isso os historiógrafos se ponham seriamente qualquer questão, ou problema. 5. Aquilo que afirmo, porém, é que Suárez é molinista, na medida em que o seu pensamento, considerado essencialmente e de um modo geral, resulta de uma intuição da realidade imaginada a partir da ciência média de Deus, por meio da qual as liberdades finita e infinitamente se encontram e realizam no

concurso simultâneo da produção dos seus próprios efeitos (vide, neste sentido, as suas principais teses, já acima mencionadas). 6. Do mesmo modo, porém, é preciso reconhecer que esta inteligência suareziana e molinista do ser enquanto emanção das suas causas para si mesmo – isto é, como ativa e essencialmente interveniente no seu próprio processo de autoconstituição –, só se compreende no contexto original da segunda escolástica ibérica, nomeadamente no que diz respeito ao conjunto das respostas às questões com que, durante todo o século XVI, se tentou compreender, a partir desta Península, a novidade absolutamente posta pelo descobrimento das desconhecidas terras e gentes do continente americano. 7. Estes três factos, no entanto – a modernidade do pensamento de Francisco Suárez, a sua relação essencial com o pensamento de Luís de Molina e a sua origem comum no debate ibérico sobre a novidade dos povos do novo mundo –, foram sujeitos a um longo processo de encobrimento externo, paralelo ao desenrolar da guerra que os restantes reinos europeus moveram então contra Espanha (e Portugal) e cuja vitória acarretou retrospectivamente considerá-los como países culturalmente retrógrados e atrasados. 8. A associação então construída entre o espanhol, atrasado, católico, inquisidor e jesuíta, contrasta bem com a do europeu, moderno, protestante, de espírito crítico, tolerante e científico, que ainda hoje acriticamente permanecem. O percurso deste encobrimento externo é fácil de refazer: a) Escritos contra a Espanha e os espanhóis no âmbito da guerra de independência da Holanda (Jean Bodin, *Les six livres de la Republique*; Johannes Gysius, *Le miroir de la cruelle et horrible tyrannie espagnole perpétrée au Pays-Bas par le tyran duc d'Albe et autres commandants du roi Philippe II*; etc.). b) Jaime I de Inglaterra, *Apologia pro iuramento fidelitatis*; ao qual Suárez responde com a *Defensio fidei catholicae adversus anglicanae sectae errores...*, publicamente queimada e proibida em Londres e em Paris. c) Descartes manifesta-se contra o pensamento e o ensino dos jesuítas e alista-se no exército holandês (1618), que na altura lutava contra a Espanha. d) Thomas Hobbes nasce – e vive – sob o signo do terror (*Thomae Hobbesii malmesburiensis vita auctore seipso*). e) Pascal escreve as *Cartas Provinciais* em oposição aos jesuítas, no contexto específico da luta que opunha jansenistas e molinistas. f) Voltaire escreve o *Cândido*, cuja ação se desenrola a partir de Vestefália, novo paraíso cujo pecado original consiste justamente em cair nas doutrinas e práticas católicas, sobretudo as dos jesuítas e, mais precisamente, as de Molina e dos seus seguidores (neles incluídos Leibniz). g) Etc. 9. Ora, contra argumentos não há factos, como dizia o padre Cerqueira Gonçalves. Sobretudo se esses argumentos forem interiormente assumidos pelos próprios, como é justamente aqui o caso. Interessam-me mais, por isso, os encobrimentos internos a que de algum modo nos obrigámos desde o início da modernidade, os quais ainda hoje – também acriticamente – persistem, sendo que só a partir deles os referidos encobrimentos externos lograram – e logram – produzir os seus efeitos. É justamente sobre estes encobrimentos internos que me proponho discorrer – desencobrir os – nesta conferência internacional sobre a Escola Ibérica da Paz, nomeadamente de acordo com o seguinte esquema: a) O (des)encobrimento da polémica sobre os naturais e, em particular, da controvérsia de Valhadolide na historiografia castelhana, culminando no seu desaparecimento na obra de António de Herrera, *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas i tierra firme del mar Océano*. b) O (des)encobrimento da rutura com o pensamento medieval, de um modo geral, e tomista, em particular, na *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione*, de Luís de Molina. c) O (des)encobrimento do molinismo – e o alcance da negação da *praedestinatio post praevisa merita* – no pensamento e na obra de Francisco Suárez.

goncalo.moita@netcabo.pt

\*\*\*\*\*

### **Jean-Paul Coujou (Institut Michel Villey, Paris) : Loi naturelle et humanité chez Domingo de Soto et Suárez**

La loi naturelle présente chez Domingo de Soto et Suárez un enjeu à la fois éthique et anthropologique. Elle rend intelligible ce qu'est l'homme du fait de sa condition d'homme, tout en énonçant les commandements universel en accord avec la nature de l'homme. Elle incarne par là même l'immutabilité d'une raison, seule susceptible par ses commandements d'attribuer un sens et une valeur à la pratique humaine. L'humanité de l'homme dont elle est l'indice, est indissociable de l'usage du libre arbitre comme faculté naturelle ordonnée à la rectitude de l'agir.

Néanmoins, l'immanence d'une telle raison pratique et morale à la loi naturelle ne saurait dissimuler l'obstacle que représente la faiblesse humaine dont l'existence historique et politique se fait l'écho. Le constat sans concession de la contingence de la créature confirme, en ce sens, la marque limitative

qu'implique le fini sur l'exigence qu'il porte en lui de l'infini. C'est précisément là que s'exprime le paradoxe de l'humain. En effet, la contingence est d'abord le signe d'une pensée de la finitude élaborée sur le modèle augustinien de la chute où le fini, entitativement, est dévalorisé comme manque par rapport à un absolu posé comme fondement; elle s'incarne ensuite dans les possibilités infinies qu'offre la liberté jusqu'à conduire à sa propre négation en contredisant la raison et les principes de la nature humaine; enfin, elle se révèle dans les appétits et la concupiscence menaçant en permanence de rendre lettre morte les commandements d'une telle loi.

D'une part, la loi naturelle n'a rien de naturel puisqu'elle exprime, non la nature en l'homme, mais la nature de l'homme; elle marque selon une modalité spécifique, par delà le naturel, l'influence et le concours divin qui sous-tend toutes les choses, afin qu'elles existent et qui les fait se mouvoir afin qu'elles agissent. Or, ce qui requiert le concours surnaturel et ce qui est en contradiction avec la nature, demeurent sur le plan naturel en dehors de la sphère d'action du libre arbitre de l'homme. D'autre part, la loi naturelle manifeste le degré de dignité de la nature humaine et aboutit à une vision transcendante du naturel, à l'élévation du fini sur le plan surnaturel. Théologiquement et ontologiquement, elle est indissociable de l'élan devant conduire au perfectionnement naturel de l'homme et contribue au développement et à l'effectivité des valeurs humaines en ce monde, tout en ne cessant de considérer la sphère du surnaturel comme accomplissement de la perfection humaine.

Le parallèle entre Domingo de Soto et Suárez permet de dégager que la position d'une telle loi atteste la présence de Dieu en l'homme, de l'irréductibilité du divin à l'humain et de la participation de l'humain au divin. Cela donne au fini l'idée de l'infini du point de vue éthique et doit fonder, tout en instaurant les conditions de sa préservation, l'humanité en l'homme (à savoir la personne, « substance individuelle de nature rationnelle », disait Boèce) ou les possibilités de son devenir humain dans le monde social et historique. On pourrait dire que la loi naturelle ouvre la voie à une reformulation de la conception de la nature humaine qui, anthropologiquement, s'autonomise par rapport à la thèse du péché originel, marquée par l'insistance sur la corruption de l'essence de l'homme et de ses inclinations.

jp.coujou@wanadoo.fr

\*\*\*\*\*

### **Jefferson da Costa Valadares (École Normale Supérieure de Lyon / Universidade Federal do Rio de Janeiro): A definição de 'ato voluntário' no De actibus humanis de Francisco de Vitoria: contribuições para a formação de uma normatividade jurídica e a dignidade humana em contexto**

A repercussão das ideias desenvolvidas pelos pensadores portugueses e espanhóis do século XVI, na aurora da modernidade, ainda pode ser vista em inúmeros campos do saber nos dias atuais. Especificamente a Escola de Salamanca foi determinante no desenho de uma nova ordem mundial convergindo com o evento que foi a descoberta da alteridade e da novidade expressa pelo sintagma Novo Mundo ou Novos Mundos. A produção de conhecimento teológico e jurídico daquele período, proporcionou uma nova forma de pensar o universo do saber, inclusive o aprofundamento das questões referentes ao homem, enquanto sujeito de direitos e deveres. Ao lado dessa maneira de conceber a antropologia, nasce um apelo urgente para a construção da paz e da dignidade humana em toda a sua complexidade. Por longa data, a historiografia filosófica centrou-se – com toda razão – no pensamento do dominicano espanhol Francisco de Vitoria (ca. 1486-1546), como fundador do Direito Internacional Público Moderno. Evidenciando-se assim inúmeras interpretações e trabalhos dedicados especificamente ao De legibus e à Relectio de indis prior e posterior, ambas, essencialmente, tratando da questão dos índios, do direito à guerra, da construção da paz e dos fundamentos teológico-jurídicos dos direitos humanos. Tendo como escopo as contribuições do mestre salmanticense aos conceitos de: iuris humani; ius gentium, e suas derivações em: iure belli, ius communicationis, ius praedicandi et anuntiandi, ius peregrinandi et negotiandi, ius commercii; os conceitos de ius, dominium, facultas, libertas, pax e securitas. Não obstante o reconhecido trabalho de Vitoria na construção e sistematização dessas questões, tendo por base uma noção particular do ius gentium, cabe ressaltar que a dignidade humana neste contexto, pode ser buscada, também, em uma outra de suas obras, talvez, um pouco mais negligenciada pela historiografia filosófica, a saber, o tratado De actibus humanis. Aos conceitos anteriormente mencionados que formam, grosso modo, o universo semântico da normatividade jurídica e da formação da teoria da dignidade humana vitoriana, cabe, por outro lado, a inserção dos conceitos de: actio, actio hominis, arbitrio, liberum arbitrium, ignorantia, imago Dei, involuntario, omissio, operatio, ratio, stuprum, voluntate deliberata, voluntario, violentia e outros mais.

Nesta comunicação, contudo, o principal objetivo é apresentar e reconstruir a definição de 'ato voluntário' no contexto da estrutura dos atos humanos e na busca da fundamentação teórica da dignidade humana elaborada por Francisco de Vitoria, no âmbito do seu comentário ao texto de Tomás de Aquino, denominado *De actibus humanis* (Sobre os atos humanos). O percurso desta exposição divide-se da seguinte maneira: 1. Introdução: O lugar do *De actibus humanis* na formação da dignidade humana; 2. A noção geral de ato aplicado à natureza do homem; 3. O ato voluntário.

jeffersonvalladares@gmail.com

\*\*\*\*\*

**José Luis Cendejas Bueno/ León M. Gómez Rivas (Universidad Francisco de Vitoria/ Universidad Europea de Madrid): Pensamiento Económico y Escolástica Ibérica. El Debate sobre el libre comercio en Europa (Siglo XVII)**

Junto al pensamiento jurídico, político o filosófico desarrollado por los doctores tardoescolásticos englobados en la "Escuela Ibérica de la Paz", es bien conocida también su aportación seminal al campo de la teoría económica. Difundida sobre todo a partir de los trabajos de Schumpeter o Grice-Hutchinson, hoy en día se les atribuye una moderna formulación del mercado (común estimación = oferta y demanda) como lugar donde libremente se ajustan los precios (Francisco de Vitoria o Luis de Molina); la teoría cuantitativa del dinero y la teoría de la paridad del poder adquisitivo en el cambio de divisas (Tomás de Mercado); una teoría subjetiva del valor que reconocen suya los autores de la Escuela Austríaca de Economía (Diego de Covarrubias); la superación de los prejuicios teóricos contra el cobro de intereses en los préstamos (a partir de las intuiciones de Rodrigo de Porto, desarrolladas después por Martín de Azpilcueta); las críticas a la manipulación monetaria (Juan de Mariana) como causante de inflación; o un análisis de los impuestos y la fiscalidad (Francisco Suárez). Pues bien, proponemos integrar un sumario de todas estas cuestiones, en el marco más amplio de su concepción de la sociedad como lugar de encuentro de personas libres, que buscan el bien común sin renunciar al progreso material y a los avances alcanzados por los nuevos instrumentos financieros que inauguraba ese Mundo Moderno. En un segundo lugar, analizaremos cómo aquellas ideas trascendieron el ámbito Ibérico, y formarían parte del pensamiento moderno -también Reformado- a partir de una primera difusión en la obra de Hugo Grotius, *Mare Liberum* (1609). Efectivamente, en su defensa (supuesta) de una "libertad de los mares" (algo que los holandeses nunca llegaron a cumplir, puesto que a través de su Compañía de las Indias controlaron el comercio con mucho más rigor que portugueses y españoles), Grotius empleará los argumentos de nuestros doctores acerca del "ius communicandi", la sociabilidad natural o el derecho de todas las naciones a la propiedad y el gobierno político.

jl.cendejas@ufv.es / leon.gomez@universidadeuropea.es

\*\*\*\*\*

**José Luis Egío (Frankfurt): Justicia Conyugal y Paz de la República. Alonso de la Vera Cruz y el matrimonio entre los Purépechas prehispánicos**

En 1556 fue publicada en México la obra *Speculum coniugiorum* (Espejo de cónyuges). Escrita en las misiones agustinas de Michoacán por el fraile agustino Alonso de la Vera Cruz (1509-1584), la obra recoge, por un lado, la normatividad europea de la época (derecho civil, canónico, normatividad sacramental, derecho divino, filosofía moral y derecho natural,...) relativa al matrimonio. Por otro lado, especialmente en la segunda parte de la obra, Alonso de la Vera Cruz recoge las distintas costumbres del pueblo purépecha (también llamado tarasco) y otros pueblos originarios de los actuales México y Perú, evaluando los elementos que resultan o no acordes a los tipos de normatividad europea arriba mencionados. Como veremos en nuestra presentación, dando primacía absoluta a la ley natural como única línea roja de obligado acatamiento universal y mostrándose singularmente flexible con respecto a los ritos y costumbres matrimoniales (diferentes expresiones del consentimiento entre cónyuges, matrimonio entre hermanos y en otros grados de consanguinidad y afinidad, etc.) de los pueblos que contribuía a cristianizar, Alonso de la Vera Cruz intentó salvaguardar, por un lado, en el mayor grado posible las prácticas consuetudinarias de los pueblos michoacanos. Por otro lado, apelando a criterios excepcionales que consideraba válidos para juzgar los matrimonios contraídos por los naturales antes de ser evangelizados, intentó que el mayor número de éstos compromisos ya contraídos fueran respetados, incluso en situaciones problemáticas como los matrimonios entre hermanos. De este

modo, Vera Cruz apelaba a una introducción suave y progresiva del matrimonio cristiano entre los purépechas y otros pueblos del actual Michoacán. Además de un cometido fundamental en la cristianización de estos pueblos –sin contar con criterios claros para distinguir los matrimonios válidos, de aquellos que convenía separar o volver a realizar del modo necesario, resultaba imposible avanzar en el proceso de evangelización-, la misión emprendida por Alonso de la Vera Cruz presenta una dimensión política notable. En efecto, desde un punto de vista social y político –que, en ocasiones, parece primar para Vera Cruz, por encima de otros compromisos espirituales-, una rápida, brutal y desigual imposición de la normatividad matrimonial cristiana-europea podía resultar ofensiva e injuriosa para los naturales, dolidos al sentirse maltratados por señores arbitrarios y tiránicos. Teniendo en cuenta estas motivaciones y contexto, nuestra ponencia rastreará con especial cuidado aquellas partes del *Speculum coniugiorum* que mejor revelan la sensibilidad política y social de Vera Cruz, siempre atento a adaptar criterios normativos que, aun loables y válidos para Europa, podían causar injuria a los naturales y ponían en riesgo la consolidación de una República cristiana aún incipiente en América.

egio@rg.mpg.de

\*\*\*\*\*

**Julieta Lizaola (FFyL, UNAM): Umbrales de la modernidad: perspectivas sobre la Ley Natural en Francisco Suárez**

El desarrollo del propio cristianismo como Cristiandad, como proyecto político religioso ya consolidado desde los orígenes del Sacro Imperio Romano Germánico, había albergado durante cinco siglos las condiciones históricas y filosóficas que confluían en una nueva disputa teológica en sentido amplio. El debate en la Baja Edad Media abrió un firme cauce de reflexiones sobre si la condición de la Iglesia y su poder espiritual podrían limitarse a omitir gestiones políticas o, por el contrario, si deberían consagrarse a la función más alta de la vida social que era el regirla políticamente. Sin duda, la crisis final de la Edad Media y las transformaciones propias del siglo XV, permitirán la creación de un nuevo espacio político. Veremos transcurrir durante el siglo XVI la renovación de tales preguntas y las diversas respuestas propias de un contexto culturalmente cambiante. Lo cual se puede observar en la ebullición intelectual que se generó en las Escuelas Ibéricas: Salamanca y Coimbra. Como parte de este contexto emerge la presencia de Francisco Suárez, quien vive apremiado por dilemas teológicos políticos y desarrolla una obra donde sobresalen sus preocupaciones tanto de orden teológico como jurídico. El punto que planteamos en esta presentación tiene relación directa con una pregunta clave que Suárez se formula: ¿Es por voluntad o por cumplimiento de la ley natural y eterna que los hombres se inclinan hacia el bien común? La respuesta abrirá espacio a nuevas controversias teológicas y políticas que irán ensanchando el horizonte propio de la modernidad.

julieta.lizaola@gmail.com

\*\*\*\*\*

**Leonor Durão Barroso (Universidade Católica Portuguesa)/ André Azevedo Alves (Universidade Católica Portuguesa / St. Mary's University, London): Vitoria on just war and peace: a rights-based defence of religious freedom**

The purpose of this paper is to understand if and how Vitoria's realist approach to just war theory may be said to contribute to paving the way for a defence of religious freedom affirmed as a fundamental, universal right. The first section provides an overview of just war theory in the scholastic tradition that has shaped Vitoria's own theorization on the subject. Subsequently, a general exposition of Vitoria's just war theory shall be given with a focus on its realist character (which is understood in contrast with an idealist tradition that may be associated with Erasmus). The third section is devoted to understanding how the approach to just war explained in the previous section may be said to contribute to an understanding of religious liberty that requires the recognition both of the illegitimacy of state coercion (of its own authority) on issues of faith and of the right of the Church to evangelize provided that no violence is used in the process and those to which it is directed remain free not to adhere. The last section deals with contemporary challenges to religious freedom and how its recognition as a natural right as assumed in Vitoria's theory of war could be important to better address them.

Keywords: Just War, Peace, Vitoria, Religious Freedom, Evangelization



leonordbarroso@gmail.com / azevedoalves@gmail.com

\*\*\*\*\*

**Leonel Ribeiro dos Santos (Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa): O "ius cosmopolitanum" de Kant. Um legado da "Escola Ibérica da Paz" na tardia Modernidade?**

A pergunta que vai no subtítulo pode parecer um completo despropósito. Pois não é documentável uma relação entre Kant e os pensadores ibéricos tardo-renascentistas e proto-modernos por um conhecimento direto de fontes ou mesmo indireto de influências. Mas será isso impeditivo de toda a relação? Algo do pensamento dos pensadores ibéricos passou pelo menos através do magistério e das obras de Vitória e de Suárez a alguns autores modernos, como Hugo Grócio e Samuel Puffendorf e, por estes, também a pensadores posteriores, nomeadamente a Christian Wolff e Immanuel Kant. Para o cosmopolitismo kantiano costuma aduzir-se como referência de inspiração a antiga matriz estoica, mas esta mesma matriz também inspirara o jusnaturalismo dos pensadores ibéricos, nomeadamente pela ideia da pertença de todos os seres humanos e de todos os povos e nações a uma mesma humanidade e comunidade humana, que deve regular-se por princípios jurídicos que respeitem a sua autonomia, liberdade e dignidade e que garantam relações pacíficas entre eles. Assim, a minha comunicação pretende identificar alguns tópicos que compõem a constelação do ius cosmopolitanum de Kant e reconhecer a sua correspondência com algumas das ideias dos pensadores ibéricos. A tese que proponho é que, com a sua ideia de ius cosmopolitanum, Kant recupera e resgata o essencial daquilo que, nesses pensadores, era entendido como sendo os inalienáveis direitos naturais dos homens, dos povos, da humanidade, os quais deviam inspirar todo o ordenamento jurídico-político, fosse no plano civil dentro de cada Estado, fosse no plano das relações internacionais entre Estados e mesmo para além destes.

leonelrs@netcabo.pt

\*\*\*\*\*

**Leopoldo José Prieto (Universidad Francisco de Vitoria - Madrid): Suárez y la tradición whig sobre la soberanía popular: el caso de Algernon Sidney**

Tras la publicación en 1680 de la obra de Robert Filmer, Patriarcha, se levantaron al unísono muchas voces provenientes del mundo político whig a pocos años de distancia entre sí. Entre dichas voces se contaban las de James Tyrrell (Patriarcha, non Monarcha, 1681), Locke (Two Treatises on Government, 1689) y Algernon Sidney (Discourses Concerning Government, 1698, aunque en realidad esta obra había sido escrita con anterioridad). Todos estos autores whigs se oponían decididamente a la teoría, de origen francés, del derecho divino del rey y hacía suya la idea del contrato de gobierno entre el rey y el pueblo, fuente este de la soberanía y del originario poder político. En realidad, estos whigs no hacían sino proseguir la tradición de origen medieval (presente en Buchanan, Calvino, Belarmino y Suárez) de la doctrina de la creación del rey por el pueblo y de la legítima deposición de este si en algún momento se apartara de las cláusulas fundamentales del contrato político. Ahora bien, la conclusión de un contrato (también un contrato de cesión del poder político al monarca) presupone la libertad e igualdad originaria de los contratantes. Y es aquí donde hay que llamar la atención sobre la sustancial coincidencia de Sidney y Suárez.

*La presente ponencia quiere poner de manifiesto dos grandes ideas: de un lado, la recepción de las ideas contractualistas en Sidney y su congruencia con la obra política de Suárez, a quien Sidney cita abundantemente, especialmente en el capítulo II (que lleva el característico título Que el pueblo elige a sus gobernantes en virtud de su natural derecho a la libertad y que el gobierno fundado sobre la voluntad del pueblo es el mejor); y de otro lado, la paradójica situación en que se encuentra Sidney, a saber, la aceptación de Suárez desde un punto de vista político y su rechazo desde un punto de vista confesional como un autor perteneciente al papismo católico. Las siguientes palabras de Sidney lo dejan claro: "No es mi interés salir en defensa de Suárez. Un jesuita puede decir la verdad, pero debe ser tomada con cautela, como algo venido del diablo, no vaya a ser que tras esas palabras se oculte*

alguna maldad [...] Pero en lo que se refiere al punto en cuestión [...] nada hay que pueda ser imputado a la invención de Suárez, porque que Adán no tuviera más que un poder económico, no político, no lo dice solo la voz de un jesuita, sino la voz de la Naturaleza y el sentido común" (p. 67)

lprieto7@gmail.com

\*\*\*\*\*

**Luis-Carlos Amezúa Amezúa (Universidad de Valladolid): La Universalidad de la naturaleza humana: dignidad y diversidad**

Los autores de la segunda escolástica (también conocidos bajo el apelativo de "escuela española de derecho natural" o incluso de "escola ibérica da paz") admiten la defensa de los derechos humanos universales frente a la impermeabilidad de las fronteras territoriales o la soberanía estatal. Pero establecen muchísimas cautelas para deslindar el derecho o la universalidad de los derechos que afirman y quieren reconocer teóricamente, de la agazapada pretensión política imperialista de infiltrarse encubierta en el ropaje prestigioso del universalismo moral. La sinceridad está probada, pero es inevitable que los intereses políticos cabalguen sobre ideas bondadosas con la pretensión de embridarlas a su favor espuriamente. Uno de los grandes pensadores de la escuela, fue el jesuita granadino y profesor en Coimbra, Francisco Suárez. Él había defendido en varias ocasiones el respeto público de las minorías acosadas. Sus coetáneos así lo valoraron cuando le atribuyen haber defendido a los moriscos frente a quienes promovían su expulsión de la península ibérica, lo hizo también favoreciendo a los indios como seres racionales, o cuando reconoció una especie de derecho natural a la fuga de los presos justamente condenados. Incluso hay algunas pruebas sobre la moderación de la esclavitud de los africanos capturados para trabajar en las minas. Su talante en general no fue tanto el de pensador reaccionario como el de un teólogo prudente. Contamos con aplicaciones de las elevadas nociones de dignidad y libertad humana a casos más cercanos de la vida cotidiana. En concreto, Francisco Suárez admitió de modo expreso la posibilidad de conversiones sinceras entre adultos, y también admitió expresamente la credibilidad del acto de fe para sujetos muy ignorantes o de escasa inteligencia. Estas personas no perciben plenamente las pruebas de la verdad cristiana por sola acción de la predicación, sino que necesitan el refuerzo de evidencias sensibles, nuevos milagros y testimonios prácticos. Pero no eran incapaces de creer –sostuvo Suárez- si lo deseaban de todo corazón, bastando para ello que se dejasen guiar por la enseñanza de hombres doctos. En esta ponencia, podemos recoger algunas de las intervenciones de Suárez que apoyan su contribución decisiva a configurar una noción de dignidad humana en verdad universal, independiente del origen nacional de las personas o de las prácticas sociales de las comunidades. Una contribución mayor que reconoce a la vez cierta diversidad cultural y la unidad moral de la humanidad.

luiscarlos.amezua@uva.es

\*\*\*\*\*

**Maria da Conceição Camps (Instituto de Estudos Filosóficos – Universidade de Coimbra): Direito positivo e direito natural: a problemática da transmissão e legitimação do domínio, segundo Francisco de Vitória, O.P**

A legitimação da apropriação dos bens móveis e imóveis, sites em territórios colonizados pelas potências europeias, como aconteceu durante a ocupação da América por potências imperiais espanholas e portuguesas, desencadeou vários problemas concernentes com a controversa legitimidade jurídica dos conquistadores cristãos, devido ao emergente conflito de direitos entre povos indígenas, índios, e os novos soberanos que se arrogavam de uma soberania plena sobre os novos territórios, sem limitações de uso, usufruto e ou propriedade . Propomo-nos abordar a solução jurídico-política avançada por Francisco de Vitória, O. P. que, partindo do direito positivo e do direito natural, em ordem à gestão de tal conflitualidade, veio a constitui-se numa teoria fundadora do direito internacional.

Palavras-chave: direito natural, direito positivo, posse, propriedade, territórios ocupados, direitos dos índios, soberania, direito internacional.

*Positive law and natural law: the problem of transmission and legitimation of the domain, according to Francisco de Vitória, O.P.* ≡

The legitimacy of the appropriation of movable and immovable property situated in territories colonized by European people, as happened during the occupation of America by Spanish and Portuguese imperial powers, unleashed several problems concerning the controversial legal legitimacy of the Christian conquerors due to the rights between indigenous peoples, Indians, and new sovereigns who took full sovereignty over the new territories, without limitations of use, usufruct and/ or ownership. We propose to approach the legal-political solution advanced by Francisco de Vitória, O. P., which, starting from positive law and natural law, in order to manage such conflict. That theory it's the foundation of international law.

Keywords: natural law, positive law, property, occupied territories, rights of Indians, sovereignty, international law.

camps.maria@gmail.com

\*\*\*\*\*

**María Martín Gómez (Universidad de Salamanca, España): ¿Es el ser humano un ser social? Aristotelismo y filosofía en la Escuela Ibérica de la Paz**

Una de las tesis que defenderán todos los miembros de la Escuela Ibérica de la paz es aquella que otorga derechos inalienables a los indios de América. Para ello buena parte de los autores de la Escuela Ibérica de la Paz se basaban en la doctrina aristotélica de que el ser humano es un ser social por naturaleza. Desde esta premisa, los indios de América podían considerarse seres humanos, iguales en derechos, porque eran sociales, vivían en sociedad (comunidad) y tenían sus propias instituciones.

En nuestro trabajo queremos detenernos en el estudio de la aplicación que los autores de la Escuela Ibérica de la paz hacen de esta doctrina aristotélica para comprobar cómo la renovación del aristotelismo –mediado por la lectura que hace de él Santo Tomás de Aquino- pudo ser la base de la filosofía moral de la Escuela Ibérica de la Paz.

En este sentido, si bien analizaremos los textos de autores como Montesinos, Soto, Veracruz, Suárez, Las Casas o fray Luis de León en relación a esta doctrina del ser social aristotélico, nos detendremos especialmente en la obra de Francisco de Vitória por entender que Francisco de Vitória no sólo debe ser considerado el padre de la Escuela de Salamanca sino el fundador, en general, de la Escuela Ibérica de la paz. No en vano, él fue uno de los primeros en aplicar la doctrina política de Aristóteles para defender que los indios pueden considerarse iguales en derechos pues han mostrado un grado alto de sociabilidad.

mariamargo@usal.es

\*\*\*\*\*

**Pablo Badillo O'Farrell (Universidad de Sevilla): Francisco Suárez como filósofo político moderno**

En este trabajo se analiza la figura de Francisco Suárez como un autor en cierto modo epigonal de la Escuela Española de Derecho Natural, que, por una parte, representa algunas modificaciones en diversas perspectivas referidas al Derecho Natural y al Derecho de Gentes, y, por otra parte, deja atisbar en sus obras líneas de desarrollo de su pensamiento que van a ser soporte para muchos autores posteriores a él en el tiempo e, incluso, aparentemente opuestos teóricamente a él.

badillo@us.es

\*\*\*\*\*

**Pedro Calafate (Universidade de Lisboa): Escola Ibérica da Paz: direita natural, direito das gentes e paz dinâmica**

A qualificação do direito como “natural” implicava, entre os teóricos de Salamanca Coimbra e Évora, uma referência de racionalidade, ordem e inteligibilidade capaz de sustentar o reconhecimento, ainda que progressivo, de princípios universais que deveriam regular a convivência entre os homens. Esta questão ganhou grande relevância no quadro do confronto entre homens de coordenadas culturais e geográficas muito distintas, obrigando à atualização e revisão de categorias antropológicas e éticas herdadas da Antiguidade e da Idade Média.

A progressividade do reconhecimento destes princípios não era considerada como necessariamente linear, podendo dar guarida a fenómenos de regressão e de ulterior superação, num esforço cultural contínuo e dinâmico de aproximação e harmonização entre os princípios universais da razão natural e os costumes dos povos, aos quais respondia, tendencialmente, o conceito de jus gentium (direito das gentes), que era um direito costumeiro.

Esse dinamismo na harmonização progressiva entre o direito das gentes e o direito natural encontrava na universalidade do jus communicationis, entendido como um direito natural comum a todos os homens e povos da terra, uma via privilegiada de realização: a livre comunicação entre os homens era a via de reconhecimento mais ativa e potencialmente mais fecunda para o reconhecimento dessa “filosofia implícita”, em certa medida partilhada entre todos, porque emanada da “recta ratio” de matriz estoica e ciceroniana.

O resultado desse encontro e harmonização progressivos era a paz. Por isso, paz dinâmica.

pedrocalafate@hotmail.com

\*\*\*\*\*

### **Ramón de Meer (Universidad Francisco de Vitoria): La Naturaleza del poder del Príncipe en relación al concepto de Derecho subjetivo en el pensamiento hispánico**

Contemplamos al estudiar los siglos XVI y XVII una pugna tanto intelectual como práctica entre dos cosmovisiones filosófico-políticas plasmadas en instrumentos de poder contrapuestos. Por un lado, tenemos el ocaso de la Cristiandad, encarnación de una idea imperial de universalidad del poder; y por otro tenemos al nuevo protagonista político, el reino, que empieza a ser germen de las naciones modernas. En esta evolución entre cosmovisiones, en que se transformarán las categorías políticas y jurídicas fundamentales, no quedará exenta de transformación la idea de Príncipe, como encarnación del poder, ni la del Derecho como concretización de la justicia. En la presente exposición argumentaremos como en este contexto, puede observarse un desarrollo similar en ambos conceptos, con un movimiento de lo metafísico a lo voluntarista, de la primacía de la realidad a la primacía del sujeto. En definitiva, el efecto antropocéntrico en lo político y lo jurídico que trae la Modernidad. Como explica el profesor Miguel Ayuso, son cuatro las características de esta época, que podemos denominar como el nacimiento de la Modernidad. Primero, tenemos la mutación del instrumento político, con la aparición del Estado. Segundo, el proceso de secularización de estos estados. Tercero, una configuración social en torno a una mercantilización de la economía, y por último, la consolidación y preeminencia del concepto de derecho subjetivo. En este siglo de transición entre la Edad Media y la Edad Moderna, mientras Europa sufre la desestructuración de la Cristiandad como humus político-social, el Pensamiento Hispánico será testigo del surgimiento de otro orden político moderno no estatal. La Monarquía Universal Hispánica nace de la mano de la muerte de la unidad religiosa de la Europa Occidental, y surge paralela a la génesis del Estado Moderno en las naciones europeas. En este contexto es en el que estudiaremos esa transición de las concepciones de “príncipe” y “derecho”, y la reacción, expuesta de forma generalizada, del Pensamiento Hispánico del siglo XVI. El concepto de Príncipe en el Pensamiento Hispánico se ve envuelto en una tesitura auspiciada por unas circunstancias históricas muy concretas: por un lado, las vastas tierras y señoríos de los monarcas españoles, el nexo profundo con una Iglesia de aspiraciones católicas, así como el ascenso al trono imperial de Carlos V, hacen a la dinastía de los Austrias el primer adalid de la posibilidad de una monarquía universal, católica. Por otro, no se puede negar que la pujanza de modernas naciones como las Provincias Unidas o los principados protestantes alemanes, o la profunda mutación hacia el estado moderno de antiguos reinos, como Inglaterra, Francia o Suecia, crean un escenario en que la universalidad del poder en la Cristiandad está en la práctica imposibilitada, especialmente por la quiebra de la unidad espiritual de Occidente. Desde este prisma puede comprenderse que los pensadores hispanos se debatían entre universalidad o particularidad del poder, entre soberanía

absoluta y poder limitado, entre la figura sacra del rey o su figura omnipotente. En el centro de cada pugna se encuentra como protagonista la figura del Rey Católico, el monarca universal de una nación moderna, el Príncipe como órgano de la comunidad o el Príncipe como señor de la comunidad política. Frente a ellos, el devenir estatalista de las monarquías inglesa y francesa revela un proceso de neutralidad, homogenización, unicidad y monopolio del poder, características que configuran un Estado Moderno no hispánico, que entrañan un entendimiento del poder político con una serie de características que son de especial interés cuando se estudia el nacimiento de la Modernidad. De las dos características que citábamos, dedicamos este breve estudio a la profunda relación entre el surgimiento del Estado Moderno, y cómo afecta a la concepción de la idea de un Príncipe cristiano, y la evolución del concepto de derecho subjetivo como base del sistema jurídico naciente. El Príncipe de un Estado Moderno no puede permitir la existencia en su seno de ordenamientos jurídicos específicos y paralelos; dependencias de poderes externos, sean imperiales o eclesiásticos; o la existencia en sus fronteras de ejércitos no subyugados a la maquinaria del Estado. Existe una tendencia absolutizadora que concentra en el Príncipe todas las potestades y poderes, la legitimidad, y hasta la auctoritas previamente buscada en la Iglesia. La idea del Príncipe absoluto, desarrollada por las teorías anglosajonas del derecho divino de los reyes y las teorías absolutistas francesas, dan lugar a su concepción como cabeza del cuerpo político que concentra en sí toda legitimidad, y a la postre que es receptáculo de la soberanía y un poder sin límites. Esta apropiación, según avanza la Modernidad, irá consolidándose en torno a una figura cada vez más despersonalizada de monarca absoluto, para por fin, cuando se decapite a Luis XVI en 1793, quedar transformada esa concentración del poder en un artificio en lugar de una persona, al que llamaremos Estado Nación. En oposición, el Pensamiento Hispánico defenderá la naturaleza social del hombre, y conservando la noción de que sólo Dios es verdadero Rey, defenderán el origen divino del poder real (sin ser poder divino), pero a través de una delegación popular de la potestad: el poder humano procede del poder divino mediante la expansión de la naturaleza social organizada en potestad política. Se defenderá, contra Maquiavelo, la inferioridad de la voluntad del Príncipe a las leyes divina y natural. Se adoptará el pactismo medieval como explicación del origen de las potestades, frente al naciente contractualismo o las tesis franciscanistas. Se vivirá, sin embargo, el cambio de hacia una concepción pluralista del universo político contraria a la idea monista imperial, así como la afirmación de la plenitud del Estado como Comunidad política, y se profundizará, contra Bodino, en una concepción española de la soberanía en que el poder es definido y delimitado "por un fin que delimita el orden de su acción". En definitiva, la concepción del poder político en el pensamiento hispánico conservará y fortalecerá la doctrina cristiana de la dependencia del poder político de una autoridad divina, por lo que queda subordinado el mismo a las leyes de Dios y de la Iglesia. La posibilidad de desarrollar ampliamente las teorías sobre tiranicidio emana precisamente de una comprensión de que la potestad política se deriva y se subordina a la autoridad divina. Esta defensa de la doctrina tradicional se hará sin embargo en oposición al pensamiento europeo coetáneo, encarnada esta oposición en las quemadas de las obras de nuestros autores, como en 1610 el *De Rege et Regis Institutione* de Juan de Mariana en París<sup>11</sup> o el *Defensio fidei* de Francisco de Suárez en Londres en 1613 y París en 1614. El desmantelamiento de la doctrina política cristiana tendrá su paralelismo en la deconstrucción posterior de su doctrina jurídica, que sólo encontramos en germen en esta época. Igual que la Modernidad rechazará la autoridad y la Razón como fuente última del poder, pasando a entronizar la voluntad; así también se derrocará al Derecho abstracto, objetivo, entendido como lo justo, como fuente de las leyes humanas, para poner en su lugar a una idea derivada, analógicamente, del mismo: las facultades jurídicas convertidas en derechos subjetivos. De nuevo, la potestas jurídica, el derecho, absorberá y suplantarán a la auctoritas, el Derecho. A su vez, esta transformación estará acompañada de un desarrollo del derecho subjetivo en tanto que facultad como fundamento de los sistemas jurídicos modernos. Aunque en la segunda escolástica hispánica se mantenga por influencia tomista la primacía del Derecho objetivo, como vemos en Domingo de Soto, Pedro de Aragón, Miguel Bartolomé Salón, Francisco de Vitoria, o Luis de Molina, habrá sin embargo evolución. Para estos autores, el concepto de ley se explica en función de lo justo, y no viceversa, pues depende de un orden impuesto por Dios, y queda así definida por vinculación a la razón y voluntad diciendo que es norma de su gobierno. Así, el camino a realizar es de la justicia a la ley por derivación, o de la ley a la justicia por analogía: con primacía de lo justo. Si lo justo es la asignación a cada cual de lo suyo, conforme a su naturaleza, la conducta moral queda a su vez referida a la razón que esa naturaleza aprehende, y la razón a su vez queda referida al orden que aprehende, inmutable en las esencias y aplicable a las circunstancias. Sin embargo, la Modernidad, como decíamos antes, viene a alterar estos significados. La atribución de una naturaleza subjetiva al principal significado de *ius* marca una radical diferencia con las definiciones que hemos visto con anterioridad en la escolástica. Mientras que puede discutirse si el derecho subjetivo es una categoría en las distintas culturas y sistemas jurídicos de la Antigüedad y

el Medioevo, puede hablarse de un cambio de raíz en la comprensión del concepto de ius cuando su significado principal pasa de ser "lo justo", categoría objetiva, a una facultad o poder subjetivos. Será ya Suárez, altamente influenciado por Escoto, quien empieza a virar en el sentido subjetivo principal de ius: siendo él un autor escolástico contemporáneo a Luis de Molina, sin embargo, define así el "siguiente y estricto significado de ius: acostumbra a decirse ius propiamente a la facultad moral de alguno...". Ya un escolástico hace suyas las conclusiones del profundo debate en torno a la naturaleza facultativa del ius que se ha desarrollado entre franciscanos y dominicos primero, interviniendo luego los jurisconsultos del siglo XIV, humanistas del XV y protestantes del XVI. Nos encontramos que el significado primero y principal de ius, del que se derivan analogados el resto de significados, ha cambiado de una situación estática de justicia, encarnada en una realidad concreta pero objetiva ("lo justo"), a ser una situación personal y dinámica de justicia, encarnada no en una situación sino en un poder o facultad del individuo que exige dicha justicia ("derecho a"). Así, tras esta mutación, las dos principales acepciones de ius vendrán a significar lo que comúnmente conocemos hoy por Derecho y derecho. Como explica Avelino Folgado, "los civilistas y juristas en general asignan a la palabra "derecho" dos significados diferentes: de norma o regla de Derecho y de facultad o poder jurídico", obviando de esta manera el concepto matriz íntimamente ligado a la justicia. De esta manera, el Pensamiento Hispánico será testigo de dos reversiones en las corrientes europeas de pensamiento: por una parte, la asunción de la potestas real de todo el poder, transformando al Príncipe en soberano, y por ende, absoluto. Contra esto marcarán claras distancias, y como hemos visto antes configurarán el pensamiento político hispánico en armonía y consonancia con la situación de los Reinos en que se encuentran: asumirán el pactismo, los fueros, y el sistema de cortes. Por otra parte, verán revertida la primacía del Derecho objetivo sobre el derecho subjetivo, producto de una creciente mayor importancia de la voluntad sobre la razón. En este ámbito, se mantendrán firmes la mayoría de ellos en la defensa de la primacía de "lo justo" sobre lo legal y lo facultativo. Sin embargo, el voluntarismo jurídico hará aquí más daño que en el desarrollo de las teorías hispánicas del poder, y la influencia de Suárez sobre Grocio allanará el camino a una primacía de los derechos subjetivos en los sistemas jurídicos europeos. En ambos casos, la Modernidad habrá reemplazado la Autoridad superior de la Razón por una potestad humana, una voluntariedad, ya sea como poder político real o como poder jurídico personal.

ramon.demeerca@gmail.com

\*\*\*\*\*

**Robert Fastiggi (Sacred Heart Major Seminary, Detroit, Michigan USA): Suárez, the Natural Law, and the Limits of Religious Freedom**

The Jesuit philosopher and theologian Francisco Suárez (1548–1617) lived during a time when there was much discussion over the natural rights of unbelievers. In the 1500s, the Dominicans, Bartolomé de las Casas (1474–1566) and Francisco de Vitoria (c.1483–1546) had already defended the natural rights of the American Indians who suffered abuse on the part of some of the Spanish conquistadors. Suárez likewise defended the natural rights of the Indians, and he strongly opposed any attempts to enslave them or force them to convert to the Catholic faith. Suárez, though, also considered the rights of non-Christians such as Jews and Muslims living under Christian rule. This paper will begin with what Suárez says about human freedom and the universality of the natural law in *De legibus* book III. Then it will consider how in *De fide*, tract. I, Suárez applies human freedom and the natural law to the rights of non-Christians living under Christian rule and the rights of Christians living under non-Christian rule. The paper will attempt to understand what obligations to religion are demanded by the natural law and how violations of the natural law (e.g. blasphemies, persecutions) can result in limits to religious freedom. It will be argued that Suárez, in some respects, anticipates the teaching of Vatican II on religious freedom. The Council recognized both freedom from religious coercion in civil society as well as the demands of the moral law regarding the rights of others and the duties toward them (*Dignitatis humanae*, 7).

fastiggi.robert@shms.edu

\*\*\*\*\*

**Roberto Hofmeister Pich (Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre / RS, Brasil): *The Characteristics of the Doctrine of Restitution according to some Latin American Scholastic Masters from Nueva Granada (Colombia)***

"As the current researches within the scope of the project Scholastica colonialisshow, there is a large number of commentaries and disputes on the questions of the lallae and llallae of Thomas Aquinas' Summa theologiae written in the 17th.-18th. Centuries by university and college masters. Written in Latin, they remain, for the most part, only in manuscript form and - sadly enough - until today were not object of any careful investigation. These works on practical philosophy concern thematic areas of interest such as treatises on human acts, on the theory of conscience, on law and right, as well as on justice. It is remarkable how Aristotle's and Aquinas' theory of particular justice received attention – many treatises offer careful explanations of distributive and commutative justice, as well as of the doctrine of restitution (as an important chapter of the theory of corrective justice). Truly, the debates on commutative justice and restitution have as special area of application the normativity of economic and trade practices, as well as the scholastic debate on the "dominium" by indigenous people and on Black slavery. In order to characterize those commentaries and treatises on restitution, with a particular attention to issues of corrective justice related to situation of indigenous people and Black slaves in Latin America, I will prioritize in my exposition the manuscripts by masters from Nueva Granada (Colombia) such as Juan Antonio Varillas S.J. (1663-1728, Tractatus perutilis de actibus humanis, Tractatus de conscientia), Juan Antonio Ferraro S.J. (1717-????, De iustitia et iure), Martín de Eussa S.J. (1631-1693, Controversia de restitutione necessaria pro iniuriis et damnis), and Jacinto Antonio Buenaventura O.P. (1731-1785, Tractatus de actibus humanis)".

roberto.pich@puhrs.br

\*\*\*\*\*

**Sílvia Maria da Silveira Loureiro (Universidade do Estado do Amazonas): 'De Dominio': A Influência do Pensamento da Escola Ibérica da Paz sobre o Reconhecimento dos Direitos Territoriais dos Povos Indígenas Brasileiros na Constituição Federal de 1988**

A presente comunicação tem como objetivo discutir a influência do pensamento da Escola Ibérica da Paz (séculos XVI e XVII) sobre o reconhecimento dos direitos territoriais indígenas na Constituição Federal de 1988. O ponto de partida é a compreensão do conceito de "indigenato" proposto por João Mendes Júnior no seu conhecido livro "Os Indígenas do Brasil seus Direitos Individuais e Políticos" de 1912 para, em seguida, recuperar a doutrina de José Afonso da Silva acerca da interpretação deste instituto à luz do artigo 231 da Constituição Federal de 1988. Sob tais premissas, retorna-se ao estudo das fontes filosóficas e teológicas que embasavam o conceito de domínio nos escritos dos autores da Escola Ibérica da Paz para demonstrar que por trás da legislação colonial portuguesa que inspirou o instituto do indigenato há uma concepção de direito natural e de direito das gentes para fundamentar o direito ao território dos povos indígenas, guardada na atual Constituição brasileira, que já era defendida pelos autores ibéricos nas Universidades de Évora e Coimbra. Sustenta-se, por fim, que a tese do marco temporal não pode servir de fundamento para restringir o direito à demarcação das terras indígenas no Brasil, posto que contraria os fundamentos constitucionais do artigo 231 de viés marcadamente jusnaturalista.

silviamsloureiro@gmail.com

\*\*\*\*\*

**Victor M. Salas (Sacred Heart Major Seminary): Luis de Molina on the 'Ius Gentium' and War**

Well known for his part in the De auxiliis controversy, Luis de Molina makes further contributions to late scholastic thought that extend well beyond the theological disputes concerning grace and human freedom that embroiled the Dominicans and Jesuits in the late sixteenth and early seventeenth centuries. The nature of international law (jus gentium) and its relationship to the just causes for war are topics to which the Jesuit made considerable contributions in his De iustitia et iure. Around a century earlier, the Dominican Francisco de Vitoria, the reputed 'Father of international law,' had developed his understanding of the jus gentium in the course of arguing against the stripping of dominion from the indigenous inhabitants of the New World. The wars that the Spanish crown waged against the native Indios, to Vitoria's mind, could in no way be justified, for the natives enjoyed their own dominion according to the jus gentium. What is more, there was no sufficient violation of the prescriptions of the jus gentium to legitimize war. When considered from the perspective of Molina's doctrine, however, an altered picture of what represents a violation of the jus gentium emerges and

along with it a diverse set of conditions that would establish justification for war. For example, absent from Vitoria's considerations but nascent within the speculations of Molina is the notion of private property, the transgression of which could, Molina thinks, be a just cause of war. In what follows, I address the manner in which Molina develops his understanding of the jus gentium vis-a-vis his just war doctrine and argue that the just reasons for war are much less restrictive than those of previous thinkers such as Vitoria.

salas.victor@shms.edu

UNIVERSIDADE DE COIMBRA © 2019