

Universidade Federal de Pernambuco – Centro de Artes e
Comunicação – Programa de Pós-Graduação em Letras

Juan Ginés de Sepúlveda,
Gênese do Pensamento Imperial.

JUAN PABLO MARTÍN RODRIGUES

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Letras da Universidade Federal de Pernambuco,
como requisito parcial para obtenção do grau de

Doutor em Letras

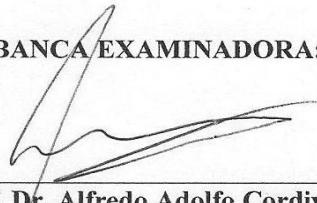
Recife, 2010

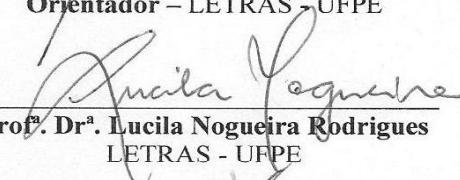
JUAN PABLO MARTÍN RODRIGUES

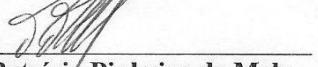
JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA, Gênese do Pensamento Imperial

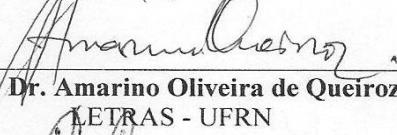
Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Letras da Universidade Federal de Pernambuco
como requisito para a obtenção do Grau de Doutor
em Teoria da Literatura em 24/2/2010.

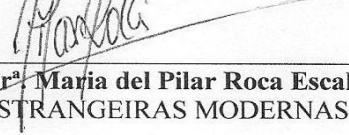
BANCA EXAMINADORA:


Prof. Dr. Alfredo Adolfo Cordivola
Orientador – LETRAS – UFPE


Prof. Dr. Lucila Nogueira Rodrigues
LETRAS - UFPE


Prof. Dr. Patrícia Pinheiro de Melo
LETRAS - UFPE


Prof. Dr. Amarino Oliveira de Queiroz
LETRAS - UFRN


Prof. Dr. Maria del Pilar Roca Escalante
LETRAS ESTRANGEIRAS MODERNAS - UFPB

Recife – PE
2010

Rodrigues, Juan Pablo Martín

Juan Ginés de Sepúlveda: Gênese do pensamento imperial / Juan Pablo Martín Rodrigues.
– Recife : O Autor, 2010.

229 folhas.

Tese (doutorado) – Universidade Federal de Pernambuco. CAC. Teoria da Literatura, 2010.

Inclui bibliografia.

1. Literatura hispano-americana . 2. Modernidade - Colonialismo. 3. Imperialismo. 4. Ética. I.Título.

821.134.2 CDU (2.ed.)

UFPE

860.9 CDD (22.ed.) CAC2010-36

A Miguel Espar, Alfredo Cordiviola e Lucila Nogueira,
mentores e co-autores intelectuais da minha vida no
Brasil.

Ao CNPQ e CAPES do Governo Brasileiro.
A todos os professores e professoras do CURSO DE LETRAS
da UFPE e UFRPE.

Só a ANTROPOFAGIA nos une. Socialmente.
Economicamente. Filosoficamente.

Única lei do mundo. Expressão mascarada de todos os individualismos,
de todos os coletivismos. De todas as religiões. De todos os tratados de
paz. *Tupi or not Tupi that is the question.*

Contra todas as catequesis. E contra a mãe dos Gracos.

Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago.

Oswald de Andrade, *Manifesto Antropófago*.

SUMÁRIO.	V
RESUMO	VI
RESUMEN	VII
ABSTRACT	VIII
I SEPÚLVEDA: O HUMANISMO E A MODERNIDADE.	10
1.1 <u>Um Humanista a Serviço de uma idéia Imperial moderna.</u>	10
Humanismo e interdisciplinaridade.	10
A Modernidade sem máscaras: um programa coerente de imperialismo secular e cristão.	17
1.2 <u>Esboço biobibliográfico de Sepúlveda.</u>	20
II DO IMPÉRIO SALVACIONISTA OU CIVILIZADOR.	28
2.1 <u>A República Cristã e Carlos V.</u>	28
O Império Renascentista de Carlos V.	28
Frei Antonio de Guevara: a consciência do Imperador.	39
A corte erasmista de Carlos V.	47
2.2 <u>Bases do Pensamento de Sepúlveda.</u>	61
O Império de Carlos V na Itália de Sepúlveda.	61
Sepúlveda, Discípulo de Pietro Pomponazzi.	71
Sepúlveda e a ética aristotélico naturalista.	80
Aristocratismo naturalista e o domínio dos melhores.	98
A ética dos melhores: a <i>virtú</i> em Sepúlveda.	105
A ética do dinheiro em Sepúlveda.	115

III A CONTROVÉRSIA AMERICANA DE SEPÚLVEDA.	122
3.1. <u>A Guerra Justa</u>	122
Santo Agostinho, o agostinismo político e Sepúlveda.	122
O Pensamento de Santo Agostinho sobre o Estado.	128
Santo Agostinho, Sepúlveda e a Objeção de Consciência.	135
Causas Justas de Guerra e Santo Agostinho.	138
O Agostinismo Político.	143
Sepúlveda é um Agostinista Político?	146
As Bulas papais de Alexandre VI.	154
Santo Agostinho e a Servidão Natural.	158
3.2 <i>lus Gentium et Naturalis</i> em Sepúlveda e Vitória.	162
Direito Natural e physis em Sepúlveda.	162
A Filosofia do Direito de Francisco de Vitoria.	174
3.3 <u>Aristóteles e o domínio dos melhores</u>.	195
Escravidão natural e legal na Idade Moderna e Sepúlveda	195
Logos Helenístico e Barbárie em Sepúlveda	202
IV Bibliografia	216

RESUMO

Ginés de Sepúlveda é um cronista real do século XVI e preceptor do príncipe Felipe II, que se aproxima de uma moderna razão de Estado a qual ele deve servir e para a qual foi formado conforme a sua profissão e status de humanista. Objetiva-se com esse trabalho demonstrar que Sepúlveda apresenta uma proposta civilizatória hegemônica que antecipa de alguma forma o pensamento imperial moderno e, para tal, desenvolve o título de civilização como justificativa do sistema colonial (hoje pós-colonial). Com base nas posições teóricas de Dussel (2006), Mignolo (2003) e Wallerstein (2007), também pretende-se evidenciar que o referido cronista real consegue construir um aparelho ideológico com elementos medievais (agostinismo político) e renascentistas (estoaicismo e aristotelismo naturalista) justificador das novas necessidades estatais de expansionismo imperial europeu do ponto de vista ético-filosófico, antecipando, de certo modo, a segunda modernidade, o Iluminismo. Neste trabalho, analisaram-se as principais obras de Sepúlveda: *Democrates Alter e Primus*, *De Monarquia*, a *Apologia das Justas Causas da Guerra contra os Índios*, a *Exortação a Carlos V para que faça a guerra aos turcos* e as crônicas reais, especialmente *De Orbe Novo*, nas quais pode-se observar que, na visão de Sepúlveda, a religião, por meio da evangelização, cumpre com os seus fins justificativos, mas sempre servindo a uma ideia abrangente de princípio civilizatório. Ainda se destaca que o autor subsume os princípios cristãos na ética estóica, baseado numa compreensão do mundo sublunar como isento de intervenção divina no cotidiano, seguindo a Pietro Pomponazzi.

Palavras-chave: colonialidade/modernidade, imperialismo, princípio civilizatório, ética.

RESUMEN

Ginés de Sepúlveda es un cronista real del siglo XVI y preceptor del príncipe Felipe II, que se acerca a una moderna razón de Estado a la que debe seguir para la cual fue preparado según su profesión y estatus de humanista. Se pretende con este trabajo demostrar que Sepúlveda presenta una propuesta civilizatoria hegemónica que anticipa de alguna manera el pensamiento imperial moderno, para lo que desarrolla el título de civilización como justificación del sistema colonial (hoy postcolonial). Basado en las posturas teóricas de Dussel (2006), Mignolo (2003) y Wallerstein (2007), se pretende destacar asimismo que el referido cronista real consigue construir un aparato ideológico con elementos medievales (agustinismo político) y renacentistas (estocismo y aristotelismo naturalista) justificador de las nuevas necesidades estatales de expansionismo imperial europeo desde el punto de vista ético-filosófico, anticipando de cierto modo la segunda modernidad, la ilustración. En este trabajo, se analizaron las principales obras de Sepúlveda: *Democrates Alter y Primus*, *De Monarquia*, *la Apología de las Justas Causas de la Guerra contra los Indios*, *la Exhortación a Carlos V para que haga la guerra a los turcos* y las crónicas reales, especialmente *De Orbe Novo*, en las que se puede observar que, bajo el punto de vista de Sepúlveda, la religión, por medio de la evangelización cumple sus fines justificativos, pero siempre al servicio de una idea que abarca el principio civilizatorio. Además se destaca que el autor subsume los principios cristianos en la ética estoica, basado en una comprensión del mundo sublunar como exento de intervención divina en lo cotidiano, siguiendo a Pietro Pomponazzi.

Palabras clave: colonialidad/ modernidad, imperialismo, principio civilizatorio, ética.

ABSTRACT

Gines de Sepulveda is a royal chronicler of the sixteenth century and tutor to Prince Philip II, who is close to a modern reason of state for which he should serve and for which he was formed according to their profession and status of humanist. Our intention is to demonstrate that Sepúlveda's proposal of one hegemonic civilization somehow anticipates the modern imperial thinking and, for that, it develops the concept of civilization as a justification of the colonial system (today's post-colonial). Based on the theoretical positions of Dussel (2006), Mignolo (2003) and Wallerstein (2007), we also intend to emphasize that the author can build an ideological apparatus with medieval (Augustinian political) and Renaissance elements (naturalist Aristotelianism and Stoicism) justifying the new requirements of the European imperial expansionism from an ethical-philosophical point of view, and anticipating to some extent the second modernity, the Enlightenment. In this thesis, the principal works of Sepulveda are analysed: *Democrates Alter* and *Primus*, *From Monarchy*, the *Apology of the Just Cause of War against the Indians*, the exhortation to Charles V to make war with the Turks and chronicles, especially *De Orbe Novo*, in which one can observe that, for Sepulveda, religion, through evangelization, fulfills its purpose, always serving to a comprehensive idea of the principle of civilization. We also point out that the author subsumes the Christian principles in Stoic ethics, based on an understanding of the sublunary world free from divine intervention in daily life, according to Pietro Pomponazzi.

Keywords: coloniality/ modernity, imperialism, civilization principle, ethics.

I SEPÚLVEDA: O HUMANISMO E A MODERNIDADE

1.1. UM HUMANISTA A SERVIÇO DE UMA IDÉIA IMPERIAL MODERNA

Humanismo e interdisciplinaridade

Nascido na Espanha, formado em direito pela Universidade de Burgos, ocidental europeu, branco, masculino, heterossexual e pertencente à classe média, a decisão de estudar a obra de Juan Ginés de Sepúlveda foi tomada no intuito de achar respostas e o que acontece é que talvez ainda surgissem mais perguntas, especialmente depois de ter lido a crítica que Castro Gómez faz da *epistéme* moderna quando afirma que ela:

parte da presunção de que o conhecimento não pode ser concebido como um representação das propriedades do objeto. O conhecimento também depende das condições formais situadas na estrutura cognitiva de um sujeito transcendental, o sujeito cognoscitivo. Castro Gómez aproveita a descoberta de Foucault sobre o paradoxo da epistemologia moderna, de acordo com o qual o sujeito conhecedor é parte da produção do conhecimento, mas, como sujeito transcendental, não pode ser representado da mesma maneira que o é o objeto de conhecimento. (...) O conhecimento (...) se baseou na projeção em um sujeito cognoscitivo transcendental de um sujeito empírico ocidental europeu, que é branco, masculino, heterossexual e pertencente à classe média. A ilusão de capturar uma totalidade só é possível com a condição de se estar cego para a observação de seu próprio *lócus de observação*. Assim, a epistemologia moderna, que conseguiu subalternizar outras formas de conhecimento, construiu-se presumindo uma perspectiva universal de observação e um *lócus privilegiado de enunciação* (MIGNOLO, 2003a: 174. Grifos nossos).

Necessidade de explicar a própria atração pelo Brasil, de entender a percepção dos brasileiros de quem subscreve, de captar a idiossincrasia destes, de racionalizar como se dão as inter-relações entre eles – nós - e o mundo, mormente daquele chamado de “primeiro”, nesta por própria escolha, terra de adoção, são algumas daquelas questões instigadoras que como no conto de Borges *Dom Quixote de P. Menard* dependendo da época e do autor mudam totalmente o texto embora este seja idêntico ao de Cervantes.

É difícil estabelecer o próprio *locus* de enunciação para um filho de estrangeira que é estrangeiro (e em certa forma é obrigado a de sê-lo porque

vive de ensinar a própria língua, é “o nativo”), mas que é estudante bolsista e depois funcionário federal da nação adorada e almejada para se estabelecer, com os consequentes compromissos éticos, emocionais e vitais contraídos com o país de acolhida e que embora tenha eventuais saudades, se sinta já estranhamente forasteiro na terra natal. Com isto, a *captatio belevolentiae* vai além da provocação de simpatia ou interesse do leitor: Vem a ser uma necessidade preeminente da compreensão/explicação do dizer deste habitante do entre-lugar por aqueles que dificilmente compartilharão aquele *locus* diferente.

Entre Hans Staden e Vaz de Caminha, Cortés e Malinche, Marlow e Kurtz (CONRAD, 1996) e, dependendo do lugar em que cada um crê estar ou no que os outros acham que ele se encontre, sem saber bem onde efetivamente cada um se situa, *o que é mais difícil é esquecer ou eliminar as dicotomias históricas que o discurso e a epistemologia colonial impuseram ao mundo, inventando diferenças coloniais* (MIGNOLO, 2003a: 453).

Assim, indagar acerca da cultura, literatura e pensamento do século XVI, é mergulhar num oceano de embates, sonhos e polêmicas identitárias geradas pelo contato entre partes do orbe até então isoladas e onde se começa a firmar não apenas o gérmen da identidade do “Novo Mundo”, mas de maneira especial a modernidade imperial, ou seja, a identidade ocidental, entendidos os dois conceitos como inextricáveis e norteadores da nossa viagem pelas de Sepúlveda, que será um dos primeiros a levantar o debate sobre o assunto, como mostra Enrique Dussel

A primeira modernidade hispânica, renascentista e humanista produziu uma reflexão teórica e filosófica da maior importância, que passou despercebida pela chamada filosofia moderna (que é apenas filosofia da segunda modernidade). O pensamento teórico-filosófico do século XVI tem importância contemporânea porque é o primeiro, e único, que viveu e expressou a experiência originária durante o período de constituição do primeiro sistema mundial. Assim, dos “recursos” teóricos disponíveis..., a questão central filosófica e ética preponderante foi a seguinte: *que direito tem o europeu de ocupar, dominar e administrar as culturas recém-descobertas, conquistadas militarmente e em processo de colonização?* (apud MIGNOLO, 2003a: 95).

A escolha de um humanista do século XVI como objeto de estudo não é, e não poderia chegar a ser apenas desfrute estético, que não deve deixar de

existir. Deriva da significativa importância para entender quem somos, ou melhor, onde estamos, se nos beneficiarmos de uma das categorias do pensamento liminar que Mignolo recolhe de Kusch:

No nível estritamente cultural, mais do que no nível da civilização, na América só é possível falar de um domínio provável do *estar* (localizado) sobre o *estar* (identificado), porque estar (localizado), como visão do mundo, ocorre também na Europa... Apesar de tudo isso, não é possível falar de uma elevação, mas sim – até o ponto que trata de um novo estabelecimento para o Ocidente – de uma distensão, ou, melhor ainda, de uma *fagocitose* do *ser* (identificado) pelo *estar* (localizado), acima de tudo, de *ser* alguém fagocitado por um estar aqui (KUSCH apud MIGNOLO, 2003a: 218-9).

Não estamos, portanto num solipsista exercício de rara erudição, mas atendendo a uma demanda inadiável por definir quem nós somos, ou melhor, como nos percebemos (ou não), e como nos percebem, e aonde podemos nos conduzir com essa bagagem. Não se limita este “*podemos nos conduzir*” a um lado ou outro do Atlântico: ambos são Um, o Ocidente.

Além de aprofundar na pesquisa nos estudos de Literatura Colonial, como membro pertencente ao grupo de pesquisa de literatura hispano americana colonial, liderado pelo Dr. Alfredo Cordiviola¹, aqui se busca contribuir para construir as bases da epistemologia subalterna mediante uma

reflexão que ultrapasse as dicotomias produzidas pelo “ocidentalismo” como o imaginário dominante no sistema mundial colonial/moderno. Esse imaginário exagerou as realizações da “modernidade” e minimizou seu lado sombrio, a “colonialidade”. A retirada da colonialidade dos subterrâneos do imaginário da modernidade (e da pós-modernidade como sua crítica), (...) é na verdade uma contribuição importante para *provincializar* a Europa, contemplando a *transdisciplinaridade* (isto é, a antropologia transcultural) e a transmodernidade (MIGNOLO, 2003a: 286).

A origem desta pesquisa se encontra no próprio mestrado sobre Bartolomé de Las Casas. A abordagem da obra de Juan Ginés de Sepúlveda é consequência, porque dificilmente se explica a obra lascasiana sem seu adversário, inclusive várias obras, como a *Apología de J. G. de Sepúlveda contra Las Casas* e a *Apología de Las Casas contra J.G. de Sepúlveda* são geradas diretamente no confronto com o antagonista, como também *Aquí se contiene una disputa o controversia* (1552) do defensor dos índios.

Sepúlveda responderá com *Proposiciones temerarias, escandalosas y*

¹ <http://dgp.cnpq.br/buscaoperacional/detalhegrupo.jsp?grupo=0021802W51N1II>

heréticas que notó el doctor Sepúlveda en el libro de la conquista de Indias que...Fray Bartolomé de las Casas hizo imprimir sin licencia en Sevilla. A fama do autor pesquisado é geralmente eclipsada pela imensa figura mítica que constitui o autor da *Brevíssima*, de modo que a ideia que se tem acerca do poçoalbense é bastante reducionista por parte dos seus apologistas, e de maneira especial por parte dos seus inúmeros adversários, embora a maior parte deles não destaque os elementos comuns de ambos entre si.

Ambos se enfrentaram sob os auspícios do imperador Carlos V na famosa Controvérsia de Valladolid, na qual se discutiram não apenas a pertinência ou não da guerra de conquista contra as nações indígenas, mas o próprio conceito de nação indígena, natureza dos nativos, ética da exploração dos habitantes destes territórios, a sua identidade. Dirimia-se o design do relacionamento que até hoje podemos vasculhar no contato cultural com os então novos “sócios” do Império, assim como indiretamente o modelo geopolítico a ser seguido, o unipolar imperial (Sepúlveda) ou o multipolar de estados soberanos regidos pelo seminal Direito Internacional ou *ius gentium*, de Francisco de Vitória e a Escola de Salamanca.

O Humanismo da época não precisava pregar a interdisciplinaridade porque os *studia humanitatis* constituíam a própria conjunção de estudos através do *trivium* medieval (gramática, lógica e retórica), acrescidos do estudo de artes e fundamentados no aperfeiçoamento do estudo e tradução do grego, latim ou hebreu. O aprofundamento nas fontes clássicas lançara uma nova luz sobre os problemas estudados. Literatura, teologia e filosofia da antiguidade, traduzidas diretamente na língua originária, fariam surgir renovadas visões jurídicas, políticas e éticas do seu tempo. Todos escreviam e se intercomunicavam fundamentalmente por cartas em latim, polemizando e colaborando nas traduções e debates, bate-papos intermediados pelas longas viagens do correio entre os vários países da Europa onde residiam os humanistas, mas facilitados pelo domínio comum da língua franca.

Coincidentemente os Estudos Culturais vêm a reivindicar um espaço similar no debate contemporâneo, procurando fazer uma ponte entre diversas

áreas do conhecimento, no intuito de fornecer uma visão abrangente sobre os problemas contemporâneos, aproveitando conhecimentos das áreas aludidas, além da antropologia, sociologia e linguística modernas. Para Wallerstein (2007: 94), *as estruturas do saber desenvolveram-se historicamente em formas úteis à manutenção do nosso sistema-mundo vigente*. A forma de articulação do saber como domínio baseia-se na criação da linha divisória epistemológica entre as duas culturas: as humanidades e a ciência. Ao mesmo tempo, todos os saberes são pulverizados em miríades de departamentos concorrentes entre si por recursos ou espaços, o que resulta numa maior fragmentação do conhecimento. Estes dois empecilhos são superados por uma dupla corrente. Do ponto de vista da ciência, surgem os estudos da complexidade que questionam o modelo clássico de ciência linear de matriz newtoniana. *Propõem que a ciência não serve para reduzir o complexo ao simples, mas para explicar camadas cada vez maiores de complexidade* (WALLERSTEIN, 2007: 104).

De forma paralela, o movimento dos estudos culturais *foi igualmente uma rejeição do conceito básico que configurava as ciências humanas: a existência de cânones universais de beleza e de normas do bem na lei natural que podem ser aprendidos, ensinados e legitimados*. Dita lei natural, como será visto na tese, não necessariamente será universal, mas representativa de grupos dominantes. Contra essa idéia, os *cultural studies* propugnam que todo leitor traz uma percepção que é não só diferente, como igualmente válida. Dessa forma, para Wallerstein (2007:105), *ambos movimentos concluíram que a distinção epistemológica entre as duas culturas não faz sentido em termos intelectuais ou é prejudicial à busca do conhecimento útil*. Concordamos com os postulados de Wallerstein quando afirma que em relação ao fracionamento, tanto os estudos da complexidade quanto os estudos culturais fizeram-se abrangentes se inserindo no domínio das ciências sociais:

O dos estudos da complexidade o fez quando insistiu na flecha do tempo, no fato de que os sistemas sociais são os mais complexos de todos os sistemas e que a ciência faz parte da cultura. O dos estudos culturais o fez quando sustentou que ao se pode saber nada sobre a produção cultural sem inseri-la em seu contexto social de evolução, na identidade dos produtores e dos que participam da produção e da psicologia social (mentalidades) de todos os envolvidos. Além disso, nos estudos culturais afirmava-se que a produção cultural faz parte das estruturas de poder nas quais se insere e é profundamente afetada por elas (WALLERSTEIN, 2007, 105-6).

Aqui se pretende construir uma visão, considerando o ponto de vista dos *Cultural Studies* sobre a figura de Sepúlveda, frente a uma grande parte dos estudos a ele dedicados, centrados nos aspectos filológicos ou reduzidos a uma visão eurocêntrica limitada a auto-comemorar a modernidade, de modo que se desvela o caráter local da pesquisa da Europa neste ponto, evidenciando a necessidade de provincializar o conhecimento em certos supostos. Sepúlveda, além de tradutor de Aristóteles, era um grande polemista e Cronista oficial do Imperador. Precisamente, da análise deste último aspecto, junto com sua visão colonial sobre os povos indígenas, podem-se revelar os traços mais marcantes da história local européia e sua auto-proclamação como projeto global, na frente epistemológica, cultural ou política, considerando-se a relação entre conhecimento, interesse e emancipação, como podemos deduzir da dupla tese de Habermas:

“no poder da auto-reflexão (e Habermas está aqui pensando nas disciplinas acadêmicas, nas ciências naturais e sociais tanto quanto nas humanidades) o conhecimento e os interesses são uma só coisa” ([1968] 1971:314). A outra tese afirma que *“a unidade do conhecimento e do interesse se manifesta numa dialética que assume os traços históricos do diálogo suprimido e reconstrói o que foi suprimido”* ([1968] 1971:315). (apud MIGNOLO, 2003: 205).

Ler Sepúlveda em profundidade mostra quanto o pensamento Imperial da Europa pode ser explicado como resposta a necessidades locais, auxiliando na construção de uma epistemologia independente:

O pensamento é universal no sentido muito simples de que é um componente de certas espécies de organismos vivos e é local no sentido de que não existe pensamento no vácuo, que pensar, (como comer e evacuar, que também é universal para certas espécies de organismos vivos) corresponde a necessidades materiais e locais (WALTER MIGNOLO, 2003a: 287).

Revelando as ambivalências do discurso colonial, também desestabiliza-se a sua autoridade: por uma parte, o nativo sempre é progressivamente reformável. Por outra parte, e contraditoriamente, ele carece de capacidade de se autogovernar; alguém sempre perigoso e desconhecido. Obediente e mentiroso, serviçal e potencial canibal, o mito fica sempre subentendido ou, como no caso de Sepúlveda, erudita e cuidadosamente adornado de razão (Franz Fanon apud HOMI BHABA, 2005: 126-7).

Assim, o desmonte deste sistema de crenças e valores parece fundamental para focar e informar uma epistemologia e pesquisa centrada nos

problemas da América Latina, além de problemas locais do Primeiro Mundo, que muitas vezes não são genuinamente de interesse mundial. Ao mesmo tempo se afirma que paradoxalmente muitos desses problemas locais dos países centrais nos afetam diretamente e precisam ser conhecidos, re-aproveitados ou definitivamente afastados do nosso horizonte de interesses que, como vimos, não se podem diluir da cultura e literatura autóctones. Seria *provincializar a Europa. É tomá-la como uma entre outras histórias locais, sem esquecer (como seria possível?) seu papel hegemônico nos sistemas mundiais/coloniais modernos* (MIGNOLO, 2003a: 289).

Portanto, o diferencial que se busca neste trabalho é o de contribuir à fundamentar criticamente a construção de uma filosofia da libertação verdadeiramente universal segundo a proposta de Dussel (2006), aprofundar na visão do sistema-mundo de Wallerstein (2007) como explicação a muitos dos fenômenos contemporâneos e dar melhores bases ao pensamento de Mignolo (2003) sobre o século XVI, indo além das suas propostas deste século como fundador da modernidade/colonialidade do poder. Os autores pesquisados não conseguem encaixar de forma idônea a Sepúlveda, nem elaborar hipóteses aceitáveis sobre alguns pontos controversos dele porque carecem da macro-visão que se defende neste estudo, se limitando a comentários sobre a ética, política, antropologia ou o caráter do latim ciceroniano de Sepúlveda, sem uma perspectiva mais ampla, que entendemos ajudamos a construir desde esta tese.

Indagar acerca da racionalidade que possa embasar a concepção ideológica da qual Sepúlveda é expoente e mergulhar em alguns dos elementos não conscientes de uma estrutura ideológica a superar, mostrando como estes fatores são fruto e semente dos textos de Sepúlveda será outro dos procedimentos de trabalho: não concebendo a linguagem como simples espelho do pensamento, pode-se indagar sobre esses aspectos submersos que têm uma importância definitiva.

A Modernidade sem máscaras: um programa coerente de imperialismo secular e cristão.

Sepúlveda é apaixonante pela franqueza com que aborda os temas, a coerência interna do seu pensamento ao longo de toda a obra do poçoalbense e especialmente pelas adesões fervorosas e inimizades encardidas que origina. Estamos diante de um autor polêmico e polemista, que estuda assuntos de uma forma direta e simples que hoje são fundamentais: a superioridade cultural de uns povos sobre outros, amiúde mascarada no princípio civilizatório, os confrontos religiosos e culturais, o direito de guerra justa, direito à intervenção humanitária, o próprio conceito de progresso etc.

Grande parte da obra de Sepúlveda permanecera séculos em manuscritos não editados, censurados pela Inquisição, que a partir da Ilustração começam a ser recuperados e reivindicados. Textos escritos por Juan Ginés de Sepúlveda em vários casos têm sido editados ou reeditados recentemente. Dentre estes, enfatizaremos aqueles que se referem direta ou indiretamente ao direito à guerra justa e o título de civilização, como o *Demócrates Primus* e o *De Rebus Gestis Carolus V*, assim como cartas e ensaios acerca destes temas, aprofundando mais no livro que lida com a conquista e exploração de América, o *Demócrates Alter*.

A bibliografia crítica sobre Sepúlveda continua em constante crescimento em maior medida na Espanha, mas também na América Latina com o mexicano Luis Patiño Palafox e no Brasil, onde já foi escrita uma dissertação por Jorge Luis Gutiérrez sobre o poçoalbense: Aristóteles em Valladolid.

Assim, pretende-se destacar a importância da literatura colonial do século XVI na gênese do fenômeno da modernidade/colonialidade, em contraste com a corrente dominante, que data esta origem no Iluminismo. Sem dúvida, pode-se aqui inscrever o setor do conhecimento denominado *studia humanitatis* dentro dos quais trabalha Sepúlveda, concretamente dentro do Humanismo Italiano da escola de Pádua, o Alexandrismo que comporta o aristotelismo naturalista dos seguidores de Pietro Pomponazzi.

Também se tentará desvelar o que os atuais estudos filológicos e filosóficos acerca de Sepúlveda encobrem: a re-affirmação da superioridade do ocidente como berço e santuário de civilização. Evidenciar o vínculo entre

interesse e Academia, destacando assim a importante função que neste contexto desempenha a discussão da razão de Estado e da guerra justa.

O entre-lugar que ocupam os gêneros da escrita do século XVI oferece uma oportunidade para tirar as máscaras da Historiografia “oficial” que tão bem encarna Sepúlveda, na sua imposição da sua visão como única e excludente. Neste sentido, pode-se contar com a colaboração de alguns estudiosos do século em questão, desde o já clássico Marcel Bataillon, até menos conhecidos como Fernández Santamaría ou Abril Castelló. Dentre os apologistas de Sepúlveda, pretende-se indagar nas suas motivações e fundamentos através de Menéndez Pelayo e Audrey G. Bell entre o fim e início do século XX. Teodoro Andrés Marcos, Juan Beneyto Pérez, Francisco Javier de Ortueta, Carlos Alonso Del Real, Manuel Fraga ou Angel Losada, no período do governo de General Franco. José Antonio Maravall, Castilla Urbano ou Gustavo Bueno, já na contemporaneidade.

Sepúlveda desvela na sua obra o que muitos pensam, mas não se atreviam ou não se atrevem a revelar: uma moderna razão de Estado à qual ele deve servir e para a qual foi formado conforme a sua profissão de cronista real e preceptor do príncipe, sem medo de se expor ao público porque proferida em latim a uma minoria da elite dirigente na defesa dos próprios interesses.

Este estudo é apaixonante, pelo que traz de descarnada realidade da obra de um humanista, que abandona a utopia de muitos dos seus contemporâneos e embarca-se numa proposta civilizatória, hegemônica, cujas bases teóricas poderiam descrever o pensamento imperial moderno.

Trata-se de aprofundar na essência e posterior desenvolvimento do título de civilização perfilado na obra de Sepúlveda, como justificativa, base e mola na construção, primeiro do sistema colonial e hoje do pós-colonial eurocentrista, frente à consideração da igualdade entre os povos e seu direito a uma autêntica autodeterminação não apenas política, mas com respeito à identidade e à diferença.

Entende-se, assim, que o estudo de Sepúlveda pode mostrar uma face do Imperialismo pouco conhecida, o seu aspecto metafísico através da sua

cosmovisão. Sepúlveda, como filólogo, doutor em teologia e filósofo aristotélico consegue construir um aparelho ideológico que, aproveitando materiais medievais (o agostinismo político) e clássico-renascentistas (estoaicismo e aristotelismo naturalista), justifica as novas necessidades estatais de expansionismo imperial, tanto de um ponto de vista teológico quanto ético-filosófico, de uma forma nova e já moderna, que será efetivamente assumida a partir da segunda modernidade, o Iluminismo.

O que Sepúlveda consegue com sucesso, e talvez fosse o motivo dos seus problemas com a Inquisição, é subsumir os princípios cristãos na ética estóica, nunca negando o cristianismo, fundamentando uma ética a serviço do Estado. A religião por meio da evangelização cumpre com os seus fins justificativos, mas sempre servindo uma idéia mais abrangente de princípio civilizatório, antecipando uma visão iluminista, baseando-se numa compreensão do mundo sub-lunar como isenta de intervenção divina. Nisto, Sepúlveda segue os postulados do seu mestre Pietro Pomponazzi: Deus é princípio motor no mundo sobrenatural, mas jamais interfere na vida dos seres sub-lunares.

1.2 ESBOÇO BIOBIBLIOGRÁFICO DE SEPÚLVEDA

Juan Ginés de Sepúlveda nasceu no ano de 1489 ou 1490, não se sabe ao certo, em Pozoblanco, perto de Córdoba, na região de Andaluzia que pertencia ao Reino de Castela – que foi unido ao reino de Aragão naquela época, por matrimonio de Fernando de Aragão com Isabel de Castela -². Os pais de Ginés eram “*cristãos limpos e velhos*” embora sem fortuna nem nobreza, como se deduz das provas de “*limpeza de sangue*” do livro de Colegiales Pobres da Universidade de Alcalá, onde iria estudar o jovem Ginés.

Desde criança, se familiariza com o grego e latim em Córdoba, o que lhe permitiria entrar na Universidade de Alcalá em 1510, onde obtém o grau de licenciado em filosofia. Fundada por Cisneros,³ a Universidade de Alcalá visava formar licenciados sem importar a origem social – tinha não apenas filhos das “boas” famílias, mas três *colégios de pobres* - no intuito de nutrir um corpo de fiéis funcionários ao incipiente estado moderno que crescia e se queria tornar independente dos interesses da nobilitas eclesiástica. O sonho de Cisneros era formar religiosos na excelência para gradativamente poder reformar a Igreja. Dava-se ênfase tanto aos estudos teológicos - sobre os jurídicos (salvo os de direito canônico) quanto aos estudos de grego, hebreu e árabe, que permitiram terminar a obra por autonomia de Alcalá, a Bíblia Poliglota. Também se pretendia traduzir Aristóteles das fontes gregas. Os estudos humanísticos de Alcalá tinham um forte viés cristão (BATAILLON, 1965: 10-22). Alcalá deve ter sido uma influência decisiva no jovem de origem humilde que era Ginés.

Em 1513, Sepúlveda, passa para o *Colegio de San Antonio de Sigüenza*, onde trinta alunos bolsistas estudavam teologia, filosofia e direito canônico. Os estudantes deviam ser pobres porque suas famílias não poderiam

² Seguir-se-á durante todo o capítulo fundamentalmente a biografia de Sepúlveda elaborada por Ángel Losada e que seguem Fernández Santamaría, Castilla Urbano, Gustavo Bueno e José Antonio Maravall. LOSADA, Ángel. *Juan Ginés de Sepúlveda a través de su “epistolario” y nuevos documentos*. Madrid: Centro Superior de Investigaciones Científicas, 1973.

³ A universidade de Alcalá teve como reitor o Doutor pela Sorbona Pedro de Lerma que terminara exilado por ser erasmista. Também Hernando de Herrera e outros destacados professores de Alcalá foram os primeiros erasmistas da Espanha. Além do destaque do ensino do grego nesta universidade, a introdução de cátedras nominalistas – seguindo os ensinamentos de Guilherme de Ockam, ministrava a cátedra sobre Escoto, que separava a razão da fé – foram destaque e a novidade em certa forma reformista desta instituição. (Bataillon: 1965, 10-22).

ganhar mais de vinte mil florins anuais. Lá, Sepúlveda consegue o grau de bacharel em teologia.

Ele também tentara entrar como bolsista no Colégio de São Clemente de Bolonha desde 1511, mas apenas alcançará seu sonho em 1515. A chave foi o cardeal Cisneros em pessoa que, além de entregar a carta de recomendação, solicitou uma outra para o Decano do Cabido de Toledo. Junto com as imprescindíveis provas de Limpeza de Sangue que certificassem não ter antepassados judeus, conversos ou mouros. Os três documentos franquearam o almejado ingresso ao Colégio. Quando chega a Bolonha já é clérigo. Em Bolonha, consegue o grau de doutor em Filosofia e Teologia sob a direção de Pietro Pomponazzi⁴, que o chama carinhosamente de *praeceptur meus*. A ele dedicar-se-á atenção especial porque, coincidindo com Losada, destaca-se aqui a relevância definitiva das traduções gregas de Aristóteles que Sepúlveda realiza. A influência do filósofo mantuano na formação inicial do nosso escolar de São Clemente deve ser realçada.

Em 1519, Sepúlveda inicia sua amizade com Júlio de Médicis, futuro Papa Clemente VII (1523-1534), que posteriormente lhe encomendará a tradução das obras do estagirita. Desde aquele momento, Sepúlveda se considera continuador dos tradutores Argirópulo⁵ e Marcilio Ficino, patrocinados como ele pela família Médicis. Nisto se revela o alto conceito que de si tem Sepúlveda, um forte traço de personalidade. Não estranha a dedicatória para Júlio da primeira tradução de Aristóteles – *De Parvi Naturales* (1522). Neste livro, sinala-se o antes e o depois das traduções aristotélicas segundo precedessem ou não a Argirópulo (LOSADA, 1973).

Dentro da citada publicação, inclui-se outra do Filósofo, *De Incessu Animalium*, dedicada a outro dos seus protetores e amigos, Alberto Pio,

⁴ Pietro Pomponazzi (1462-1525), médico, filósofo aristotélico alexandrínista, publicara a famosa obra “*De immortalitate animae*”, livro que foi queimado publicamente em Veneza, enquanto foi refutado por Nifo em Roma por ordem de Leão X.

⁵ Giovanni Argiropulo nasceu em 1415 em Constantinopla e se transladou para Itália em 1453 com a queda de Bizâncio em mãos dos turcos. Filósofo e Teólogo, tradutor de Aristóteles, colaborara na introdução da filosofia grega diretamente traduzida no ocidente. Foi professor nas universidades de Pádua, Florência e Roma. Falece em Florença em 1487.

Príncipe de Carpi, quem lhe havia encomendado a tradução da *Meteorologia* de Aristóteles. Também em Bolonha publica em 1523 *De Ortu et Interitu*, de Aristóteles, que dedica ao papa Adriano VI, quem tinha ordenado a tradução ao poçoalbense, de forma que vem a ser nomeado pelo Santo Padre como “tradutor oficial” dos filósofos gregos, a cimeira intelectual da vida de Ginés, sua autêntica vocação, como se exprime do seu epistolário.

Em 1523, Juan Ginés abandona o Colégio de São Clemente e até 1536 mora em Roma, com toda probabilidade, na corte vaticana. Na cidade eterna, toca a tradução *De Mundo* (flor e nata do pensamento do estagirita), como defende Losada (1973), sob a encomenda do príncipe Hércules Gonzaga, seu amigo mecenas. Ao mesmo tempo começa a tradução do *Comentário de Alexandre de Afrodisia à Metafísica de Aristóteles*, solicitada pelo então cardeal Júlio de Médicis. Vida, obra e crenças vão formando um sólido todo: rodeado de amigos e protetores da elite intelectual e econômica da Itália, freqüentando as luxuosas e liberais cortes dos principados italianos – sobretudo o Vaticano – o conceito aristotélico, que informará a filosofia de Pomponazzi de governo dos melhores e mais cultos, será o *leitmotiv* da vida e obra do cordobés. As traduções indicam a marca aristotélica naturalista da sua escola, e denotam o ambiente de abertura dos príncipes italianos do momento: estudos físicos, naturais e sobre meteoros, coerente com a escola de Pádua do seu mestre Pomponazzi, que teria problemas com a inquisição em pouco tempo.

Em 1523, seu *cursus honorum* alcança a Corte Pontifícia de Adriano VI como tradutor de grego convedor dos cânones eclesiásticos. Sepúlveda vai construindo uma obra própria. Escreve então o *Gonsalvus*, sobre a licitude do apetite da verdadeira e sadia glória mundana, dentro da filosofia estóica e sempre coerente com o cristianismo, basal como veremos no pensamento sepulvedano posterior. Desta forma, em 1524 o novo Pontífice, Clemente VII por mediação do bispo Gilberti ordena-lhe a tradução da Ética de Aristóteles.⁶

Em 1526, publica *De fato e libero arbítrio*, contra Lutero. Em 1527, com permissão de Clemente, são publicados os *Comentários de Alexandre de*

⁶ Losada (1973, 55) aporta recibo da biblioteca palatina onde Ginés toma emprestados os *comentários de Eustacio à ética de Aristóteles*, deixando em prenda uma taça com o escudo do amigo Alberto Pio.

Afrodisia à Metafísica de Aristóteles. Nesse ano, as tropas imperiais efetuam o “sacco” de Roma e Ginés, testemunha e vítima, procura o refúgio com a Corte Pontifícia, inclusive a acompanha até Nápoles. Assim, passa ao serviço de Tomás Vio⁷. A integração vital, laboral e intelectual com o Papado fica evidenciada. A partir de 1529, começa a ter contato com o Imperador Carlos V, a quem acompanha, representando o pontífice até 1530, ano da coroação do imperador em Bolonha. A ele dedica a tradução da *Meteorologia de Aristóteles* (1532) e sua *Exortação para fazer a Guerra contra os Turcos* (1530).

Enquanto isso, Clemente VII propõe e consegue a nomeação de Sepúlveda como cônego da Catedral de Córdoba. Com isto, deduze-se que era já sacerdote. Começa uma fulgurante carreira eclesiástica. Em 1531, publica *De ritu nuptiarum et dispensatione* com o objeto de defender a cônjuge de Enrique VIII de Inglaterra, dona Catarina, de uma dispensa impossível para o Papado. O papa Clemente ordena a Sepúlveda, em 1534, a tradução e exegese da *Ética* de Aristóteles. Em 1535, publica em Roma o *Democrats Primus*, em que defende a licitude da Guerra Justa.

O principal protetor e mecenas da obra mais querida de Sepúlveda, Júlio de Médicis (o Clemente VII), morre em 1534. A situação italiana tinha mudado definitivamente com a derrota da Liga de Cognac, organizada por Caetano e o domínio de Roma por Carlos V: os amigos de Sepúlveda tinham caído em desgraça ou faleceram no exílio, como Alberto Pio ou o Cardeal Caetano. O mais italiano dos humanistas espanhóis tem que procurar manter seu nível de vida e se dedicar dignamente aos seus afazeres intelectuais. Depara-se com o momento da mudança, o poder cambia de mãos, e servir na Corte de Carlos V parece uma boa oportunidade para voltar à terra natal com dignidade.

Em 1536, Sepúlveda é nomeado Cronista Real e Capelão Imperial, o que marca o seu regresso à Espanha, para a Corte do “César” Carlos. Antes,

⁷ Tomás Vio, Cardeal Caetano (1469-1534) general da ordem dominicana. Estudou em Nápoles, Bolonha e Pádua. Quando professor de teologia em Paris e Roma polemizou com Pico della Mirândola. Foi o coordenador da campanha de eleição de Carlos V como imperador do Sacro Romano Império em 1519. Organizou a coalizão contra os turcos (1523-24). Em 1527 foi preso no saco de Roma como colaborador de Clemente VII. Escreveu entre outros: *Commentaria super tractatum De ente et essentia Thomae de Aquino* e *Commentaria in III libros Aristotelis De anima*.

em 1529, havia recebido em Genova o Imperador em representação do papa. Foi quando lera ao séquito imperial a *Cohortatio ad Carolum V ut Bellum Suscipiat in Turcas*, no qual o sábio de Pozoblanco sugere já o seu esquema imperial, com abundantes aspectos programáticos coincidentemente presentes no ideário iluminista da segunda modernidade, como se mostrará.

Paralelamente, Sepúlveda se inicia no acúmulo de dignidades eclesiásticas, que lhe permitirão reunir uma considerável massa de bens. No fim da sua existência, ele pôde constituir um morgado que preservasse o sobrenome familiar. Nada incoerente com a *appetenda gloria* da qual seria honroso merecedor, um homem de *virtú*, coerente até o fim com o ideário expresso no seu *Gonsalus*.

Ginés viaja para Viena em 1530 para testemunhar o cerco Imperial aos Turcos, provavelmente já com miras em seu futuro como Cronista. Em 1534, morre Clemente VII. Quando escreve a crônica de *Bello Africo* em 1535, sobre a guerra à Tunísia que Carlos V desempenhou vitoriosamente, Juan Ginés já está situado na órbita imperial.

Já Cronista Imperial, Sepúlveda começa a seguir os fatos históricos do César Carlos ao mesmo tempo em que vai aprimorando suas obras filosóficas, sua autêntica vocação. Em 1542, é nomeado preceptor do príncipe herdeiro. Nesse momento, Ginés inicia a escritura da Crônica de Filipe.

A ele dedicará o seu espelho de príncipes, *De Regno* (1571), todo um programa que desenvolve exaustivamente as apontadas na sua *Cohortatio ad Carolum V*, obra de maturidade de Sepúlveda, na qual vai refundir a *Ética aristotélica* que sugere no *Gonsalus*, a *Política*, tradução de Aristóteles que publicara em Paris em 1548, assim como o *Democrates Primus* e o *Democrates Alter*. Forma um “concreto ideológico” com uma mistura de materiais flexíveis e rígidos: ética estóica e naturalismo aristotélico clássicos, agostinismo e tomismo medievais, e um objetivo moderno coesivo: a hegemonia da monarquia hispânica sobre outros povos. Sepúlveda, no entanto, será lembrado pela sua famosa polêmica com Las Casas sobre as conquistas de Índias.

Sepúlveda havia escrito em 1531, *Democrats Primus*, acerca da compatibilidade da milícia com a religião cristã, mas entre 1544 e 1545 escreve sua obra mais polêmica e conhecida: o *Democrats Alter* ou sobre as justas causas da guerra contra os índios, dentro de um debate anterior suscitado pelas Novas Leis de Índias.

Proibido na época e não editado pela Real Academia da Historia em 1780 entre as obras completas de Sepúlveda, o *Democrats Alter* terá de esperar sé-lo até 1892 por Menéndez Pelayo, o martelo de heterodoxos. Sepúlveda publica em Roma a *Apologia em defesa do Democrats*, mas também é proibida sua difusão na Espanha ou América. Detalhes e circunstâncias que se verão adiante. O *Democrats Alter* gerará discussões que chegam até os dias de hoje.

Levanta-se assim a Controvérsia de Valladolid em 1550, e durante um ano. De um lado, Bartolomeu de Las Casas ataca a licitude da conquista de dos reinos indígenas, a moralidade das *encomiendas*⁸ e consegue a proibição da publicação do *Democrats Alter*. Por outro, Sepúlveda defende a necessidade de que para a conversão e civilização dos indígenas se tomem os seus reinos dos bárbaros tiranos que os governam e lhes sejam dadas melhores e mais humanas leis, submetendo-os à Coroa de Castela.

Sepúlveda toma como base argumentativa além das obras clássicas já referidas, a *Historia general y natural de las Indias, islas y Tierra Firme del mar Océano*, do cronista real Gonzalo Fernández de Oviedo e até os próprios

⁸⁸ Encomienda: Juridicamente a encomienda respondia a uma condição de protetorado, mas baseado na liberdade do índio como indivíduo. Critério básico que conseguiram impor os teólogos e religiosos perante o interesse de políticos, juristas e conquistadores por a converter num estado perpétuo de servidão. O resultado fora a paradoxal amalgama de aparente respeito dos postulados religiosos e abusiva exploração como mão de obra total ou semi-escrava. Acontece que a tributação em espécie não era o suficiente para aqueles que tinham outro ritmo de subsistência; e, alem disso, o apetite de riqueza dos conquistadores desviara rapidamente as forças indígenas para os minérios de ouro ou garimpo de pérolas. Sua origem está nos primeiros repartimentos que se fizeram na Hispaniola, e esse foi o seu mais próximo e usado termo. Mesmo em termos profanos repartimiento e encomienda eram equivalentes, ambos conceitos eram diferentes. O primeiro fora anterior à encomienda e subsistira ao seu lado; consistia em uma prestação de serviços pessoais que fizeram os índios aos conquistadores nos seus trabalhos de exploração e assentamento. (Andión, M.A. *Americanismos (no indígenas) en la Historia de las Indias de Fray Bartolomé de las Casas*. Madrid: UNED, 2002, p 105).

Comentários pessoais de Hernán Cortés, que conhece e trata pessoalmente, e que serão decisivos na escrita de Orbe Novo, sua própria crônica indiana.

Para aliviar a consciência do Imperador e conhecer a eticidade da conquista e domínio dos territórios americanos, Carlos V, em 1550, mandará suspender as operações militares enquanto não for determinado, pela Junta de Valladoli, se é cabível ou não a ocupação dos reinos indígenas. Composta por destacados membros do Conselho Real e das Índias, e teólogos condecorados da realidade do Novo Mundo. Desta polêmica nascem a *Apologia de Las Casas* e a *Apología de Sepúlveda*, assim como epístolas, panfletos, e manifestos que basicamente repetem as ideias iniciais, ainda que com algumas variações que destacaremos. Até hoje, a bibliografia sobre a Controvérsia de Valladolid é crescente, porque os temas debatidos são atuais: Pode-se forçar a entrar na própria civilização?

O que segue é uma guerra da censura: os *breviários* de Las Casas são proibidos na América, tanto o *Democrates* como a sua *Apología* na Espanha. Las Casas imprime alguns livros sem licença, e Sepúlveda faz circular sua obra por meio de manuscritos. Ginés lutará angustiadamente até o fim dos seus dias para conseguir driblar a Inquisição e publicar várias obras, e obter o reconhecimento dos melhores e mais cultos, que nem sempre acontecerá.

Sepúlveda falece aos oitenta e três anos na sua quinta de Pozoblanco. O testamento diz tudo sobre ele: meticoloso e individualista, ele destina cada bem para familiares, criados e instituições, cuidando da fama terrena e da glória divina. Detalha cada livro importante a um legatário. Dispõe ao mínimo detalhe da cerimônia fúnebre. Segundo a Ángel Losada, podem-se resumir as últimas vontades testamentárias do poçoalbense da seguinte forma:

1. Profissão de fé católica.
2. Descrição da grave enfermidade: cegueira.
3. Detalhes do seu enterramento: com toda pompa pormenorizada item por item.
4. Destinação de bens para fundação de *capelania* e missas (300 ducados).

5. Doação dos seus livros: à catedral de Córdoba, os livros gregos, suas traduções latinas e as obras originais. À Igreja Maior, e para proveito de muitos homens estudiosos, Plínio, Platão e Aristóteles. Para os sobrinhos, os dos Santos Padres, deixa São Cipriano, São João Crisóstomo, as quatro partes de Santo Tomás com a glossa de Caetano, São Jerônimo, São Gregório, São Ambrósio. Livros de medicina para o médico de Pozoblanco: Dioscórides, Cornélio Celso y Florido Corona. Os livros em romance a seu irmão, para que os doasse a quem quisesse.

6. Instituição dum morgado para manter o sobrenome familiar com dignidade.

7. Enxuta lista de herdeiros: irmão e sobrinhos, secretário pessoal, criada, o escrivão de Pozoblanco.

Leia-se o que diz o epítápio latino da lápida de Sepúlveda, cuidadosamente planejado como todo o restante referido a sua morte:

Joannes Genesius Sepúlveda, que se esforzó por vivir de tal manera que sus costumbres fueran aprobadas por los hombres piadosos, y sus doctrinas y escritos de Teología, Filosofía e Historia por hombres doctos y justos (LOSADA, 1949: 145).

Com poucos – ou nenhum – amigo “terreno”, livros, amigos (e inimigos) virtuais e polêmicas ideias seriam o derradeiro legado de Sepúlveda, cumprindo sua autêntica vontade: atingir a imortalidade da fama. *Cum gloria?*

II DO IMPÉRIO SALVACIONISTA OU CIVILIZADOR

2.1 A REPÚBLICA CRISTÃ E CARLOS V.

O Império Renascentista de Carlos V.

Muitos são os pensadores desta época de mudanças planetárias, e embora alguns defendessem publica ou privadamente modelos comunitários de organização sócio-política, apenas daremos atenção àqueles que podem ter influído no humanista Sepúlveda, tanto no ideológico como no convívio da Corte de Carlos V, já que Sepúlveda só considera aos “melhores”.

A ideia inicial era que este capítulo tivesse o nome de *A República Erasmista Cristã*, mas as evidências fizeram mudar o ponto de vista. Com efeito, tal era a influência derradeira de Marcel Bataillon e sua obra prima de 920 páginas consagrada a “*Erasmo e Espanha*” (1949). Sepúlveda e outros humanistas hispânicos têm uma presença apenas testemunhal na enciclopédica obra de Bataillon. Embora lógico – eles não são erasmistas – marginalizar o estudo de Sepúlveda é sintomático do papel residual do estudo de América em Bataillon, ou de outros defensores do Império não erasmistas.

Incidindo nessa ideia, fundamental para entender Sepúlveda, o francês Henri Mechoulan terminará dedicando sua obra *L'Antihumanisme de J.G. de Sepúlveda* (1974) a provar precisamente a exclusão do sábio de Pozoblanco da categoria de humanista.

Les retrouvailles de l'homme avec as raison, la prise de conscience de la responsabilité de son destin, l'exaltation de ses propres forces au service de sa propre fin don, on le sait, les traits caractéristiques de l'humanisme de la Renaissance. Si l'on célèbre les auteurs grecs et latins, on ne peut portant affirmer qu'il y a substitution d'autorité. Lorsqu'on oppose aux Pères de l'Eglise, à la scolastique d'Aristote, au providencialisme augustinien, la culture antique, ce n'est pas pour se soumettre à celle-ci, mais par rapport à elle. Ainsi, *la notion de juste guerre, l'inégalité vulue par un Dieu transcendant, la liberté de l'homme incluse dans une Providence Divine sont en totale contradiction avec l'esprit de la Renaissance*. Sepúlveda est sans doute la figure la plus représentative de l'antihumanisme qui va peser ourdement sur une grande partie de la pensée espagnole jusqu'au 18^e siècle (MECHOULAN, 1974 : 173).

Mechoulan serve a uma idéia digna, que coroa toda uma tradição iniciada por Burckhardt, com a qual não se concorda aqui. Este suíço, filho de pastor e carente de fé, escrevera na *Cultura do Renascimento na Itália*,

Estreitamente ligada à superstição e ao pensamento da Antigüidade em geral, encontra-se a crise da crença na imortalidade. Essa questão, entretanto, possui ainda laços muito mais amplos e profundos com o desenvolvimento do espírito moderno em seu conjunto. Uma poderosa fonte de todo o questionamento da imortalidade era, inicialmente, o desejo de libertar-se interiormente da odiada Igreja, tal como ela se apresentava então. (BURCKHARDT, 1991: 388).

Precisamente expõe o argumento na última epígrafe da sua obra, denominada *Crise Geral da Fé*, tese inspiradora dentre outros de dois pensadores cruciais da modernidade: Nietzsche e Max Weber, admiradores das teses e palestras de Burckhardt (1991, contracapa). Seguindo a tendência assinalada, Agnes Heller no seu monumental *O Homem da Renascença* (1980: 8), destaca a secularização como primeiro item na gênese da nova época, que constitui a primeira etapa do longo processo de transição do feudalismo ao capitalismo. O humanismo constitui para Heller uma simples superestrutura desse fenômeno, mas apenas se encontra em Itália, Inglaterra, França e em parte dos Países Baixos. Nenhuma notícia de Sepúlveda, o que é lógico dado que não se dedica uma linha a América dentro da obra, precisamente o local onde se iniciara a acumulação maciça de capital. Heller coincide nisto plenamente com o mestre Burckhardt (1991: 212), em cuja obra América apenas significa a possibilidade de viajar do italiano,

livre de inúmeras barreiras eu, em outras partes, inibiam o progresso, tendo atingido um alto nível de desenvolvimento individual e versado nos ensinamentos da Antiguidade, o espírito italiano volta-se, então, para o descobrimento do mundo exterior, aventurando-se em sua representação pela palavra e pela forma (BURCKHARDT, 1991: 211).

Quase precursores do moderno turismo cultural, num escasso parágrafo do extenso ensaio, fala-se sobre os genoveses como descobridores do novo mundo, sem maiores consequências para o mundo da Renascença. Segue-se aqui a tese de Maravall a respeito das dúvidas sobre a secularização como divisor de águas entre Medievo e Renascença:

Si hubiera que negar la existencia de un Renacimiento en España por no haberse roto o no haberse olvidado en ella los lazos de dependencia en relación a la autoridad eclesiástica, tampoco podría reconocerse su presencia en países más renacentistas. Y haciéndose hincapié en la ausencia o presencia de un espíritu mundial o irreligioso, tampoco se llegaría a conclusiones distintas (MARAVALL, 1999:16).

Yvon Belaval, introduz na sua *Filosofia da Renascença* (1974: 238), o capítulo “*Pepitas de um século de ouro*”, onde nos fala sobre o “casuísta” Sepúlveda como contraponto de Las Casas e introdução sobre Vitoria e

Suárez. E acaba o capítulo falando sobre literatura mística. Hirschberger, na sua *Historia da Filosofia (v.I)* (1985, 592-3), classifica Sepúlveda fora do grupo humanista, como mero “aristotélico independente”. Podem-se extrair algumas consequências: o nulo papel que as histórias da cultura ou da filosofia do pensamento “provincial europeu” conferem à incorporação de América ao Novo Sistema Mundo como fator constitutivo e fundador. Em segundo lugar, pensar a Renascença/modernidade como um movimento secularizador, no qual os filósofos cristãos – ou que assim se definem – têm um papel mais do que secundário. E ainda a terceira exclusão: Sepúlveda como agostinista medieval e escolástico, não é um humanista.

Neste capítulo, objetiva-se incluir Sepúlveda na tripla categoria de filósofo participante com seu pensamento de um acontecimento fundador, humanista, que não exclui o cristianismo e pensador moderno. Pensa-se, com Fernández-Santamaría e José Antônio Maravall, que Sepúlveda é um humanista e que fecha a evolução desse mesmo movimento a partir da segunda metade do século XVI. Ambos incluem a figura do cordobés na parte final e conclusiva das suas respectivas obras, *El Estado, la Guerra y la Paz* e *Carlos V y El Pensamiento Político Del Renacimiento*. Maravall faria esta tripla inclusão sempre do ponto de vista do seu pensamento local europeu, embora denotativo de um projeto global e unilateral, como segue:

Desde su experiencia personal, sin la necesaria proyección imaginativa que la ciencia exige, los españoles del Renacimiento – y en ello está su limitación – tuvieron que tratar de elaborar la reforma política del Estado moderno; que estructura un nuevo orden político universal no sólo para articular la pluralidad de Estados, sino para dar entrada a un continente nuevo; y que formular las tendencias de reforma que en torno a sociedad y a la Iglesia se venían desarrollando (MARAVALL, 1999: 39).

Parece importante resenhar os traços da obra de alguns pensadores, na sua maior parte humanistas, que integravam a Corte de Carlos V, na qual entrará o “italiano” Sepúlveda. Será um ambiente de certa forma estranho para um humanista formado no aristotelismo naturalista do norte da Itália. Nosso cortesão terá que se adaptar ao novo mecenas sob todos os aspectos, o que criará um pensamento híbrido no poçoalbense, como se tentará demonstrar.

Em 1516, com a morte de Fernando de Aragão, regente de Castela, o sucessor ao reinado será o seu neto - filho de Juana, “la Loca”, e Felipe, “o Formoso” - Carlos I da Espanha, em breve coroado Carlos V de Alemanha. Na realidade, Carlos, o neto do Imperador Maximiliano de Áustria, era um príncipe formado na corte borguinhona, que naquela época governava o Franco Condado e os Países Baixos, territórios com uma boa relação cultural com os reinos ibéricos e, sobretudo, compradores dominantes da lã de Castela.

Assim, o cortesão Carlos conseguiria o trono de Castela e suas vastas e ricas províncias das Índias. Como rei de Aragão com os “virreinatos” de Nápoles, Sicília e Sardenha, árbitro quase supremo por meio de Andrea Dória e Alexandre de Médicis no que diz respeito às repúblicas de Genova e Florença. Como herança dinástica do avô Maximiliano de Habsburgo, a Borgonha, todos os estados hereditários da Áustria, senhor de Milão e o direito a se eleger Imperador do Sacro Império Romano-Germânico. (DANVILA, 1899, 484). Apesar dos grandes poderes acumulados, estes não eram ilimitados: o monarca, para conseguir impostos, devia pedir permissão às Cortes dos diferentes reinos e muitas vezes não conseguia levar adiante as suas pretensões.

Quando Carlos toma posse da coroa de Castela, traz consigo uma corte de flamengos que deslocam aos nobres castelãos dos principais postos e dignidades. Além disso, a carga impositiva aumenta vorazmente para poder sufragar os gastos da coroação de Carlos como Imperador na Alemanha em 1520, já que era um *primus inter pares* e devia ser eleito pelos príncipes germânicos. Isso provocou a revolta dos *comuneros* em Castela em 1521, dentro de um espírito pré-nacional (MARAVALL: 1999), revolta que esmaga eficazmente. Castela será a partir de então o bastião mais “fiel” de Carlos, onde morrerá retirado no mosteiro de Yuste em 1558. Sabe-se que passara um de cada quatro dias do seu reinado viajando pelos diversos reinos: sua vida foi uma longa viagem (KAMEN, 2003: 70). No entanto, passa a maior parte do tempo em Castela, especialmente até sua coroação como Imperador em Bolonha por Clemente VII em 1530, quando começa a se concentrar na política italiana do seu já Sacro Império Romano Germânico.

Educado dentro da corte borguinhona nas armas e nas letras, Carlos V defenderá a subsistência do direito do Império tradicional: decreta “bando do Império” contra os rebeldes luteranos, faz jurar fidelidade aos vassalos, defesa da “honra de Deus” e perseguição da *gloria mundi* (MARAVALL, 1999: 54-9). Quando o Imperador escreve a Instrução de Palamós para o seu filho Filipe, descreve o perigo que passa na Alemanha, na sua “honra e reputação”. Carlos V escreve numa folha autografa antes da batalha de Pavía o desejo de deixar lembrança gloriosa e atingir glória imperecível (MARAVALL: 1999, 58). Na mesma batalha que vence através da captura do rei inimigo, num xeque mate diplomático, levando-o prisioneiro à Madrid onde assinará o Tratado de Madrid, no qual Francisco empenha sua palavra (que imediatamente desfaz quando livre). Gattinara, o chanceler, se nega a imprimir o carimbo imperial em tal documento “medieval” (DANVILLA, 1899).

Outra característica pré-moderna no pensamento de Carlos V será a do seu cálculo dinástico (Maravall: 51-4). Herda os domínios e lega para o irmão a Coroa da Alemanha e tece para o filho uma trama de casamentos e reinos que herdará, numa confusão entre os âmbitos público e privado. Igualmente, ele não entende bem o sentimento pré-nacional, incompreensão que tantos problemas acarretaria a Carlos em Castela e depois na Alemanha. Contudo, ele irá desenvolvendo uma arte autônoma de governo, especialmente a partir do seu período italiano (MARAVALL, 1999: 52). Nesse tempo, a política imperial será denominada pelo Monsenhor Della Casa com a nova fórmula de *ragione di Stato*, razão cível referida à justiça, que a nova desconhece (VIROLI, 1994: 173).

Como terceira e mais destacável característica, o universalismo político-moral de base cristã vai caracterizar definitivamente o Império do César Carlos. Tanto é assim que a Imperatriz Isabel quando escrevia para Carlos diferenciava entre “estes Reinos”, quando falava de Castela e Aragão e a “República Cristã”, o Império. Este conceito se verá mais detalhadamente através do pensamento dos humanistas da época, que de alguma forma antecedem ou são coetâneos do pensamento de Sepúlveda. (MARAVALL, 1999: 50).

Para Kamen (2003: 74-77), o Império de Carlos V se fundamentava em três inovações: movimentação de capitais a nível internacional, através de banqueiros alemães e genoveses; instauração dum sistema de correios multinacional em mãos da família Tassis (taxis no alemão), e de um corpo diplomático bem nutrido de humanistas; e, por último, a dispersão de riscos econômicos, a uma escala global, que garantiam os créditos internacionais.

Embora Kamen reconheça a importância da expansão colonial americana, segue o mesmo sistema de Bataillon, colocando os fatos americanos sempre nos “apêndices finais” de capítulos ou livros. Na sua obra “Império”, afirma que os espanhóis recolheram 14.118 quilos de ouro, apenas nas duas primeiras décadas do século XVI, (antes mesmo da conquista do México e do Peru, os mais ricos *virreinatos*), (KAMEN, 2003: 112). Também afirmava ser esse ouro e prata, que provinha do “quinto real”, o que sustentava as soldadas dos quintos imperiais e afiançava os créditos internacionais.

Em 1525, Carlos V consegue formar em Pavía um exército de 25.000 homens, a maioria mercenários alemães. Entre 1521 e 1544, *el emperador había empleado un total de 348.000 soldados, de los cuales el cuarenta por ciento fueron alemanes, el treinta por ciento italianos, el quince por ciento españoles y el cinco por ciento suizos* (KAMEN, 2003: 90). Em 1532, para a defesa de Viena, reuniram-se 150.000 infantes e 60.000 cavaleiros (KAMEN, 2003: 99). Para o cerco de Tunísia, em 1535, foram 400 navios, dos quais 87 galeras de guerra (KAMEN, 2003: 95).

Teria sido possível sem os metais americanos? E depois disso, Kamen (2003: 73), confirma a ideia, que atribui a Gattinara embora pareça subscrita pelo “pensamento local” do próprio autor:

[los castellanos] aunque aceptaban al emperador abrigaban serias dudas sobre la idea de un “imperio”. La realidad era que ni siquiera el propio Carlos tuvo nunca una imagen grandiosa de lo que sus territorios pudieran significar y dejó la formulación de la teoría “imperialista” en manos de sus consejeros, más en particular a abogados como su canciller, el noble piamontés Mercurino Gattinara. Para Gattinara, admirador de los éxitos de los romanos, la palabra “imperio” significaba la capacidad de ejercer sin límites el poder soberano. Pero nunca tuvo ninguna connotación internacional. *De hecho, Gattinara, al parecer, no consideraba al Nuevo Mundo como parte relevante del “imperio” de su señor (grifos nossos).*

Kamen (2003: 156-7), desenvolverá essa ideia na sua posterior obra *Del Imperio a la decadencia: los mitos que forjaron la España Moderna*, que afirma que os soldados de Carlos V a miúde diziam ser o Império “*un cuento para niños*”, e onde se defende a ideia de Império Hispânico como realidade mítica

Todos los territorios bajo control español eran “una confederación de principados unidos mediante la figura de un único rey”. Más allá de reconocer al gobernante de España como su rey, no tenían leyes ni una administración en común. Eran (*a excepción de las “colonias”*) completamente autónomos, y no constituyeron ningún sistema de creencias (“ideología”) vinculado al imperio.

Qual o Império que não é um conjunto de reinos com instituições próprias? Precisamente os Impérios se caracterizam pela pluralidade de povos submetidos a uns interesses dominantes, como o próprio Kamen demonstra na sua obra: comerciantes flamencos, terratenentes castelhanos, financistas e armadores genoveses, mercadores de escravos portugueses, banqueiros alemães etc. Pode se concordar com os fatos alegados por Kamen, discordando do papel marginal que se confere às “*colônias*”. Sem a acumulação maciça de capitais, com o comercio globalizado que permitiram, como teria promovido Carlos V os movimentos imensos de forças militares? Não haveria novo sistema mundo nem modernidade imperial. Kamen (2006, 156-7), encerra o cerco ao mito na afirmação de não haver teoria política hispânica que justificara o Império:

Como no había un imperio formal, *no podía haber mucha teoría al respecto*, y los muchos españoles que se interesaban en la teoría política solían debatir dos asuntos principales: *las funciones o poderes del rey* o el lugar que ocupaban las diferentes comunidades (el estatus de las provincias, por ejemplo, o *los derechos de los pueblos tales como los indios de América*). (...) En general los escritores españoles no eran imperialistas. (grifos nossos).

Desconhece-se o conceito que de imperialismo tenha Kamen. Haveria de se saber o conceito de “*mito do império*” deste autor. Se for considerado o termo sob o ponto de vista cientificista, entendendo mito como irrealidade mental que contraria os fatos demonstrados empiricamente (pensamento acientífico), haveria dúvidas ao respeito do que seja o seu reverso, a “realidade mental”. Contudo, movimentar 348.000 mercenários ou 14.118 quilos de ouro das Antilhas em 20 anos sem os meios atuais são fatos dificilmente explicáveis sem algum conceito próximo ao do Império.

Se entendermos *mito do império* como representação deformada ou idealizada de algo ou alguém que se forja na memória coletiva, desconhece-se a opinião pública da época, embora se saiba sobre um grupo significativo de humanistas que defende a ideia do império em escritos especificamente “forjados” para esse fim, nos quais, evidentemente falava-se *das funções ou poderes do rei e do lugar que ocupavam as diversas comunidades*, como não poderia ser diferente para refletir sobre o Império, ainda que nem sempre se utilizasse esse concreto termo.

Finalmente, se entendermos mito do Império como legenda simbólica cujos personagens representem forças da natureza ou aspectos da condição humana, haveremos de concordar com Kamen no que precisamente constitui o nosso objeto de pesquisa: o conceito de Império é um construto humano com alto poder simbólico e imaginário no qual trabalharam muitos dos humanistas da época, e aqui pode se seguir o conceito marxista de mito, no intuito de construir e reforçar o poder de Carlos V como representante de alguns interesses do nascente pré-mercantilismo, que já foram mostrados.

Defende-se que seja Sepúlveda um destes teóricos do poder imperial, mesmo não utilizando esse termo, porque fundamenta ética, política e filosoficamente a submissão de uns povos por outros, com as finalidades apontadas e um aparelho ideológico que recolhe todos os artefatos justificativos que o imperialismo contemporâneo vai utilizar com alto rendimento, como se verá.

Nesse sentido, coincide este trabalho com o conceito de Império de Dante Alighieri (1992:18), se pensar o mundo limitado como os europeus o entendiam, a cristandade ocidental: *Hay que ver, en primer lugar, qué se entiende por «Monarquía temporal», es decir, cuál sea su modelo ideal. Pues la «Monarquía temporal», llamada también «Imperio», es aquel principado único que está sobre todos los demás en el tiempo o en las cosas medidas por el tiempo.*

Com Dante, parece que Ulzurrum encontra também fonte de inspiração para influir no Grande Chanceler, ao que dedicara seu *Catholicum opus*

imperiale regimnis mundi (1525). Ulzurrum, navarro e doutor em ambos direitos, confluí com Dante na sua fundamentação (MARAVALL, 1999: 116-7):

No primeiro estado de perfeição uma só razão governava, que era obedecida por todos os homens poderosos e havia um único com razão dentre os poderosos. E foi ordenado para isso que fosse um homem e não muitos. De modo que descendemos todos de um homem único pelo que então entre todos os homens deve haver união e sociedade (ULZURRUM, 1525 apud MARAVALL, 1999)⁹.

Pode-se encontrar em Dante todas as ideias-força que o navarro, marcadamente tomista e escolástico, propõe sobre a fundamentação do Império: classificação de lei divina e natural (imutáveis) e humana (mutável); existência de um legislador humano e este apenas sendo (poder terreno limitado) um pastor-imperador para a concórdia dos homens (MARAVALL, 1999: 117):

O Imperador devia cuidar da paz temporal da sociedade humana, coibindo atos externos, em quanto pudessem perturbar com o mal o pacífico estado dos homens.¹⁰

Dante segue o mesmo ideário quando defende que

si recordamos las disposiciones de los hombres y los tiempos desde la caída de los primeros padres, que fue el origen de todas nuestras desviaciones, no encontraremos que el mundo estuviera en paz en todas partes si no es bajo la Monarquía perfecta del divino Augusto (DANTE, 1992: 30).

Diferem Dante, Ulzurrum e Gattinara do teocrata Santo Tomás na origem da potestade imperial: *potestas imperatori a solo Deus est*. O Imperador nada deve ao papa, salvo o respeito que como todo cristão há de manter.

Por consiguiente, digo que, aunque el sucesor de Pedro, de acuerdo con las exigencias del oficio encomendado a Pedro, puede atar y desatar, no se sigue de aquí que por eso pueda anular e imponer decretos al Imperio, o leyes, como ellos pretendían, a no ser que se pruebe posteriormente que esto se refiere al oficio de las llaves; pero lo contrario se probará después (DANTE, 1992, 54).

Portanto, Ulzurrum defende a postura dos que entendem a potestade imperial absoluta, cujo único limite é a vontade divina diretamente manifestada.

⁹ Tu illo primo statu perfectionis sola ratio dominabat, cui omnes potentie humanae obediebant, et ideo erat uni omnium potentiarum cum ratione. Et ad hoc denotandum fuit in principio creatus unus et non plures homines. Ut sicut uno homine omnes descendimus, ita debet esse unio et societas inter omnes homines.

¹⁰ Imperator habet curam ad finem temporalis tranquillitas societatis humanae, cohibendo exteriores actus, quantum ad illa mal que possunt perturbare pacificum statum hominum.

Pedro Ruiz de la Mota, bispo de Palencia, um dos poucos espanhóis que seguiria a Felipe “o formoso” até a Corte nos Países Baixos, foi nomeado capelão e “*limosnero*” de Carlos de Habsburgo desde 1511 e depois bispo de Badajoz. Ele teve uma grande influência sobre o jovem príncipe.

Ruiz de la Mota tinha um bom relacionamento com Erasmo, que lhe escreve reclamando daqueles que o vinculam com Lutero (Bataillon: 1949, 137). Mota segue um esquema conceitual similar ao de Ulzurrum, proporcionando-lhe vestes humanistas, a ideia da *restauratio romae*. Espanha (denominação que utilizara o Imperador Afonso X o sábio) tem tido o papel de proporcionar imperadores a Roma, como se verá. O imperador atual, como o de Roma, é Imperador do mundo, e mais ainda o atual que dispõe do Novo Mundo de ouro feito para ele (MARAVALL, 1999: 115).

No mesmo sentido, Pedro Mexía, escreve a *Historia Imperial y Cesárea* (1545) em castelhano. Sabe-se que os irmãos Mexía, próximos ao círculo erasmista sevilhano, intercambiaram cartas com Erasmo para defendê-lo das acusações de luteranismo (BATAILLON, 1949: 492). Sevilha era já então sede da *Casa de Contratación* e do *Conselho de Índias*. Mexía começa a *Historia* por Júlio César, percorre os imperadores de Roma e do medievo até Maximiliano de Áustria, o avô de Carlos V. Reconhece haver dois imperadores, em Roma e Grécia, mas para ele o Império é o que a Santa Madre Igreja aprovava e aprova, que é o da Itália e da Alemanha. Representa a subsistência da ideia tradicional de Império (MARAVALL, 1999:118).

O Império que o cronista imperial Mexía exalta não é o de uma dominação política sobre as terras da cristandade. É uma instância moral, uma jurisdição parcial com o intuito da defesa e paz, na proteção à Igreja, sem que constitua uma potestade absoluta (MARAVALL, 1999: 118-9). Mexía termina sua exaustiva história dos imperadores com uma amável dedicatória a Carlos V e a Sepúlveda, o cronista que continuará seu labor:

Porque los altos hechos y hazañas, las incomparables y heroicas virtudes, y excelencias y grandezas del Emperador y Rey Don Carlos nuestro señor, que le sucedió en el Imperio, y fue elegido por su muerte, nunca reyno en mi tanta soberanía que me tuviese por bastante para contarlas ni escrevir las. Porque assi como Dios lo hizo a el estremado y señalado entro todos los Príncipes y

Emperadores del mundo, assi serán menster singulaes y altos ingenios que escrevirán sus hechs y historias, y tales por cierto a mi juycio, y de quantos le conoscen, el del doctíssimo varon en todas artes y sciencias Juan Ginesio de Sepúlveda a quien su Magestad tiene encomendada esta provincia de lengua latina, y la prosigue como todos los esperan felicissimamente (...) (MEXÍA, 1578, 610-1).

Frei Antonio de Guevara: a consciência do Imperador.

Frei Antonio de Guevara (1480-1545) representa a transição ao pleno humanismo dentro da Corte de Carlos V. Alega-se que as citações gregas e latinas das suas obras são muitas vezes trocadas e até inventadas. Escreve em castelhano, não em latim, sendo muito lido nos reinos peninsulares e na Europa: houve umas vinte edições do seu *Horloge dês princês* (relógio de príncipes) na França entre 1531 e 1608; mais de dez edições das suas epistolas familiares na entre 1556 e 1578 (CASTRO, 1945: 47).

Filho de fidalgo montanhês e mãe cortesã de Isabel, a Católica, em 1492 entra como menino na Corte onde é instruído por Pedro Mártil de Anglería. Depois da morte de Isabel, entra na ordem franciscana, destacando-se como predicador. Chega a ser consultado por Fernández de Córdoba, o Grande Capitão. Foi parlamentar dos imperiais perante os *comuneros* durante a Guerra das Comunidades, no início do reinado de Carlos. Em 1521, entra como Cronista Imperial e predicador na corte de Carlos V (GUEVARA, 1915: 7-14).

Matías Martínez Burgos (Guevara: 1915, 15-6) afirma ser a luta contra os “comuneros” a chave no progresso político e material do frade:

En pago de los merecimientos de tan odiosa empresa contraídos se le dio en 1523 una plaza en el consejo de la Inquisición de Toledo. De allá pasó a Valencia con el cargo de Inquisidor, y como tal acompañó al Duque de Segorbe cuando, en 12 de octubre de 1525, asaltó la Sierra de Espadán para reducir a los moriscos rebeldes que en ella se habían hecho fuertes y desde ella defendían su falsa religión. Veintisiete mil casas de moros dice él que bautizó en el reino de Valencia.

Escreve *Menosprecio de corte y alabanza de aldea* (1539 in: *Epístolas*). Segundo Bataillon (1949: 647), respira-se nesta obra um bucolismo mais direto e menos esteticista, nutrido do romance pastoril italiano e Petrarca, não diretamente erasmista. No entanto, inspirado pela corrente do cristianismo aristocrático e anti-vulgar da Corte de Carlos V, influída por Erasmo até 1530 (CASTRO, 1915: 64), Guevara vai divulgar a ideia do enaltecimento do homem e vida rústicos, em contraste com a vida fútil de hipocrisia da corte: *Es privilegio de aldea que allí sean los hombres más virtuosos y menos viciosos, lo qual no es assi por cierto que en la corte y en las grandes repúblicas, a do ay mil que os estorben el bien y cien mil que os inciten al mal* (GUEVARA, 1915: 134-5).

Ideias já antecipadas em *Relox de Príncipes ou Marco Aurélio* (1529) segue princípios neo estóicos do humanismo cristão, como no caso do “sequere naturam”: *entre los hombres sabios y virtuosos no se puede decir: esto dispone la Ley, sino decir: esto mandareis conforme a razón, porque la corona del bueno es la razón y la del malo es la ley* (MARAVALL, 1999: 124).

Guevara fora influente entre numerosos leitores, entre os quais se encontra o mais importante, o imperador, alter ego de um *Marco Aurélio* mais inventado que histórico. O frei introduz aqui ideias tributárias de um neo-

estoicismo cristão e da doutrina do “imperialismo pacífico”. Sabe-se que Guevara escrevera alguns dos mais importantes discursos de Carlos V: nas cortes de Monzón em resposta ao desafio de Francisco I, em 1528 (*“que quiero paz, que quiero paz, que quiero paz”*) ou na oração pronunciada pelo imperador diante do papa Paulo III, em 1536. Convergem, portanto, *nos discursos imperiais, o pacifismo intelectualista de Erasmo e o império sacramental dos frades que combatiam o humanista holandês*. (CASTRO, 1915: 61-2).

Ainda que frade franciscano, ele não é alheio a certa carnalidade e, como assinala Américo Castro, citando o próprio Guevara, *“rabia que le mate al fraile capilludo, y cómo debía de ser enamorado”*. *Se explica entonces que los cortesanos en torno a él no tomaran en serio al famoso obispo, jinete vacilante sobre dos vidas* (Castro, 55). Tampouco isento de certo espírito a fim de glória, escreve a um nobre: *yo me llamo agora Don Antonio de Guevara, y aun también sabéis, señor, que primero hubo condes de Guevara que no reyes en Castilla* (Castro, 49). Vê-se certa incompatibilidade deste frade franciscano, amante do bom comer, com o erasmismo intelectualizado. Não poderia compartilhar o ideal de Erasmo, mais grego e menos barroco, menos mundano e mais combativo que Guevara. Assim, enquanto Maravall (1999: 124-5), defende certos paralelismos ideológicos de Guevara com os seguidores do sábio de Rotterdam, Bataillon (1949: 245- 262), descreve a incompatibilidade: Guevara é chamado pelo Inquisidor Geral para participar da Conferência de Valladolid. Nela se julga não a ortodoxia de Erasmo, mas a da sua obra. Os *Colloquia*, considerados impróprios e irreverentes com a doutrina católica, são censurados pela Inquisição com o voto influente de Guevara.

Durante o século XVI, há várias correntes ideológicas defensoras do império: milenaristas franciscanos, mais próximos da ortodoxia, erasmistas cristãos e aristotélicos naturalistas, não isentos de certa cobertura religiosa, que representará Sepúlveda (PHELAN, 1972). Estas tendências, às vezes aparentemente antagônicas, convergem na corte de Carlos V servindo a um mesmo fim justificativo do império.

Interessa reconhecer o *Marco Aurélio* (1529), de Guevara, como roteiro de um pensamento imperial que representava o frade. Seguir-se-á a Maravall (1999: 127-136), na síntese desse programa. Espelho de príncipes, mais próxima da *Utopia* de Moro que de *Regimine Principum* de Erasmo, expõe-se em *Marco Aurélio* um humanismo moralizante, senequista e petrarquista. Há certas críticas ao poder político próprias de um franciscano e, contudo, os *príncipes son dioses en la autoridad que tienen sobre las cosas temporales*. Como consequência, há nisto plena concordância agostinista com Sepúlveda e o círculo erasmista com respeito à inexistência do direito de resistência:

pues es verdad los príncipes ser puestos por mano de Dios para gobernar, nosotros somos obligados en todo y por todo a obedecer, porque no hay mayor pestilencia para la república que levantar contra su príncipe la obediencia.

Sobre a origem do poder político, ela se encontra no pecado adâmico, *por no querer cumplir un solo mandato tenemos hoy que obedecer tantos. Únicamente por el pecado fue introducida la servidumbre en el mundo.* Habilidosamente, Guevara encontra o elo com a tradição clássica: *Nembrot fue el primero que empezó a tiranizar a las gentes (...) y ese maldito tirano dio fin a la edad dorada, en la cual eran todas las cosas comunes a la república.*

O termo república não deve levar a engano. Para Guevara (1915), a forma de governo inadmite debate, fruto da concepção estamental trimembre cuja origem se retrotraí ao início da História, a monarquia é única opção:

Como el hombre sea naturalmente político, que es ser amigo de compañía; la compañía engendra envidia, para discordia; la discordia cría la guerra; la guerra levanta la tiranía; la tiranía disipa la república y, perdida la república, tienen todos en peligro la vida. Por eso es muy necesario que en todo ayuntamiento muchos se rijan por uno, que al fin no hay república bien regida, sino la que *por un solo bueno es gobernada* (grifos nossos).

Seguindo idêntico princípio, tomista e dantesco, a monarquia é propriamente uma “*monarchia totius orbis*”, submetida ao mandato divino: *un rey solo quiere que gobierne a un reino superbo, un exército poderoso por un solo capitán quiere que sea regido y, lo que es más que doto, quiere que un Emperador solo sea monarca y señor del mundo.*

Não defende Guevara (1915), a eliminação dos príncipes particulares e das diferentes soberanias. No discurso de Madrid, elaborado por Guevara em

1528, sobre a viagem de Carlos à Itália, expõe-se o programa imperial: convocação de um concílio universal para reforma e união da Igreja, negociação com o Papa, reformar Itália. Não há uma projeção de domínio direto. (MARAVALL, 1999: 132).

Coerente com essa proposta, Guevara (1915), advoga por um conceito de guerra defensiva apenas para *conservar lo que les dexaron sus pasados*. Entretanto, a guerra de conquista é abominada, como aparece no famoso diálogo do vilão do Danúbio, que integra o *Marco Aurélio*. A simplicidade e limpeza do rústico contrastam com a grandeza de Roma, geradora da残酷和injustiça:

Observa el villano ante los senadores romanos que en sus banderas en lugar del mote “Romanorum est debellare superrbos et parcere subiectis” debiera más bien decir “Romanorum est expoliare inocentes et inquietare quietos”. (...) Alteró a los pacíficos, asoló las ciudades, allanó las fortalezas, robó a los pobres, enriqueció a los tiranos, agotó los tesoros, derramó muchas inocentes sangres, hizo a infinitas mujeres viudas, quitó a muchos nobles su vida...

Nem por isso Guevara abandona a ideia imperial. Para ele, o Império é a utopia realizadora do tipo de vida virtuosa que encarna o camponês danubiano, onde se enumera uma listagem de bons césares, que governam não com armas, mas com letras. Num jogo pré-barroco de paradoxos conceituais, ainda Guevara faz afirmar ao vilão do Danúbio: *muchas veces acontece que acierta mejor a gobernar el alcalde de la aldea, que no el que se graduó en Salamanca*¹¹. Utopia guevariana que se funda na *sancta simplicitas*, governar seria seguir a razão no seu estado puro y natural, antes que perturbada pela vontade viciada e corrupta. Não haveriam de consentir príncipes os utópicos vilões do Danúbio, mas sim um altíssimo rei ou imperador (Maravall, 1999: 133).

Américo Castro (1945: 65-6), entende ser este diálogo do vilão/bárbaro do Danúbio uma alegoria do indígena americano, sendo Roma, neste caso, o Império Hispânico. No texto, encontra-se um trecho quando faz dizer ao bárbaro: *que ni la mar nos pudo valer en sus abismos*. Também se coloca ao homem do Danúbio sem barba o que seria estranho a um bárbaro germânico.

¹¹ Idéia inspiradora de Cervantes quando fizera de Sancho um excelente governador da ilha Barataria.

O nativo alegra violentamente contra Marco Aurélio (sem saber que ele é o imperador): *No contentos con la dulce y fértil Italia, os andáis derramando sangre por toda la tierra y diciendo que somos bárbaros sin ley, sin razón y sin rey, que como bárbaros incógnitos nos pueden tomar como esclavos.* Acrescenta-se, a conquista da Germânia (América na realidade), feita com “*cobdicia de sus tesoros*” (que não existiam na Germânia) (CASTRO, 1945: 66).

Seguindo a tese de Américo Castro (1945), Guevara teria mais afinidades com Las Casas que com Tomás Moro. Este último admite a guerra de conquista dos habitantes de Utopia contra os povos vizinhos se eles não explorassem convenientemente as terras. Utopia está povoada por descendentes de gregos, enquanto o rústico do Danúbio é um bárbaro rústico. Utopia é governada por um conselho de anciões, enquanto para Guevara Deus estabelece um monarca e por cima dele o Imperador.

Las Casas é partidário de um Império com autonomia dos Reinos Indígenas dentro de um sistema teocrático. Não é em vão que Las Casas é um tomista neo-escolástico, e, como todo dominicano, com o dever de velar pela integridade doutrinal da Igreja. Las Casas também defende colonizar o Novo Mundo com camponeses castelhanos, sem intervenção militar, experiência falida na Vera Cruz diante da agressividade indígena, eternamente alegada por Sepúlveda e seus seguidores como fato da realpolitik indígena e canibal.

Talvez a mais importante coincidência com Guevara seja a consideração dos indígenas como racionais e de alto valor intelectual, como representantes do “outro”, fato usual num seguidor de Aristóteles tomista como Las Casas, embora raridade num franciscano, cuja ordem costumava mais considerar os indígenas como crianças que como seres plenamente racionais.

Sabemos por Américo Castro (1945: 57), que Vasco de Quiroga já lera *El villano del Danubio* no início de 1528, e antes da sua formidável experiência em México. Castro sugere que algumas das ideias dos “hospitales-pueblo” de Quiroga foram inspiradas no relato de Guevara. Não é difícil dar plausibilidade a esta hipótese, dada a proximidade ideológica com Las Casas, por um lado, e o fato de ser franciscano por outro, com a importância que essa ordem dava à

simplicidade do *homo rusticus* como modelo e meio de alcançar a salvação, como se deduz da carta do bispo de Michoacán a Carlos V em 1535:

Las lástimas y buenas razones que dijo un indio y propuso, si yo las supiera aquí contar, por ventura holgara V.M. tanto aquí de las oír y tuviera tanta razón después del razonamiento de “el villano del Danubio”, que una vez le vi mucho alabar yendo con la corte de camino de Burgos a Madrid, antes que se imprimiere, porque a la verdad parescía mucho a él y va casi por aquellos términos; y para lo decir no había por ventura menos causa ni razón.

Sobre esse mundo simples e virtuoso de aldeões livres se elevaria altíssima uma potestade imperial que de tão sublime não pesaria sobre o povo simples e natural, e estaria sempre por cima de qualquer tirano para sujeitá-lo (MARAVALL, 1999: 134). Como cláusula de fechamento da utopia imperial, o bom princípio, que usa retamente o poder que Deus lhe conferira, tem por fim utópico se fazer desnecessário a si mesmo e substituir a república com poder coativo pela sociedade de bons dirigidos pela razão natural (MARAVALL, 1999: 135).

O julgamento de Américo Castro (1945: 46), sobre Guevara é tão barroco e precioso como o próprio diálogo do Vilão do Danúbio, disperso por todo o texto como tesouros argumentativos: predicator de uma humildade rústica que desconhece na corte, inimigo de um imperialismo que sonha com repetir inversamente à empresa do Islam. *Y si esto no pasó de un sueño la conquista de América se estaba convirtiendo en plena realidad; allí se abría un mundo sobre el que aplicar la “política” de los sacramentos, un régimen súper-estatal en el que las órdenes religiosas ejercerían el poder omnímodo.* Censor de Erasmo, que defende a pura consciência cristã, a defesa dos humildes em Guevara é para Castro (1945: 57-8), não um platonismo ideológico como Moro, mas *una bella retórica de resentido, una elocuente oración que patrocina al débil a fin de arrojarlo como proyectil a la cabeza del fuerte, no sólo por ternura y mansedumbre cristianas.*

O “ilustrado” Maravall (1999: 136), oferece uma análise moderna/classificatória sobre o utopismo difuso e adormecedor de Frei Antônio de Guevara, numa velada crítica à falta de coesão do programa político:

El pensamiento de Guevara, tal como lo hemos expuesto, no racional y sistemáticamente formulado, porque no es susceptible de expresarse en

conceptos dotados de claridad y precisión, sino en un conjunto de ilusiones difusas y de creencias tópicas, siguió influyendo en nuestro siglo XVI. Las Casas es un típico representante de una ideología semejante.

Ilusões difusas e lugares comuns, no entanto, dominantes naquela época - e noutras menos longínquas - são precisamente as ideias que moviam e movem o mundo moderno. Apesar de se ter colocado neste capítulo exemplos de movimentações formidáveis de tropas, navios e dinheiro, coetâneas a essas “ilusões difusas”, acredita-se com Wallerstein (2007: 110), que:

O sistema mundo moderno não poderia ter sido criado e institucionalizado sem o uso da força para expandir suas fronteiras e controlar grandes segmentos da população. Ainda assim, *uma força superior, mesmo que avassaladora, nunca foi suficiente para criar uma dominação duradoura*. Os poderosos sempre precisaram conquistar algum grau de legitimidade para as vantagens e privilégios que acompanham sua dominação. Precisaram obter essa legitimização, em primeiro lugar entre seus quadros, que eram como correias de transmissão humanas essenciais ao poder e sem os quais não poderiam se impor ao grupo maior formado pelos dominados. *Mas também precisavam de certa legitimização perante aqueles que eram dominados* e isso foi muito mais difícil do que obter a anuência de seus próprios quadros, que, afinal de contas, eram diretamente recompensados por desempenhar o papel que lhes cabia (grifos nossos).

Carlos V, como foi resenhado acima por Henry Kamen, sustenta-se num corpo de diplomatas, aparelho formado não apenas por aristocratas e políticos de carreira, mas também por uma longa listagem de predicadores, cronistas imperiais, escritores de cartas latinas, tradutores, confessores, preceptores, muitos deles humanistas, que contribuem para o sustento ideológico do novo regime, alguns dos quais serão contemplados nestas linhas. Guevara¹², como bom moralista, é uma peça mestre dentro desse tecido.

Não apenas a consciência do Imperador, mas a dos bons funcionários da Coroa, os cidadãos e os “vilões do Danúbio” deviam acreditar na bondade do novo sistema, e isso não necessariamente haveria de passar por um pensamento racional e sistematicamente formulado. Uma consciência tranquila

¹² Curioso destacar a simpatia que Guevara mostra pelas ideias dos comuneros. No diálogo do Vilão do Danubio formula a idéia de ser prejudicial para o reino ter um monarca estrangeiro, caso de Carlos V. E no entanto, o próprio Guevara foi peça chave das tropas imperiais na sua vitória sobre os comuneros, significativo do sistema ideológico (aqui no sentido marxista do termo) contraditório em aparência do autor, ainda mais sendo ele nobre e castelhano, como se vê implicitamente na introdução crítica de Matías Martínez de Burgos a *Menosprecio de Corte y Alabanza de Aldea* de Guevara (1915).

é requisito *sine qua nom* para uma boa produtividade e funcionamento do sistema colonial/moderno, como o demonstraram as caravelas lotadas de ouro americano, ou a aceitação da própria sorte de milhões de vilões de ambas as beiras do Oceano/Danúbio.

Até aqui, uma pequena galeria de estudiosos e propagandistas, cortesãos de Carlos V bebiam da escolástica tradição hispânica e da leitura de alguns livros importados da Itália. Alguns, como se verá, tomaram como referência a Erasmo de Rotterdam. Personagem controvertido, verterá numerosas críticas ao sistema, fundamentalmente em três capítulos: sobre um conhecimento escolástico ancorado numa tradição que nada dizia para o momento, uma religião pressa às formas externas e banais (venda de bulas papais, patrocínio de mosteiros, vestes de frade) que encobriam uma falsa religiosidade e um excesso de pretensão pela glória mundana de príncipes e vassalos que produzia guerras continuas e intoleráveis entre os cristãos, enquanto o Turco avançava.

Carlos V, borguinhão como Erasmo, terá na sua corte um bom grupo de erasmistas e ele mesmo terá Erasmo como colaborador, a quem vai seguir direta ou indiretamente nas suas propostas. Vejamos, então, como é a corte e as influências doutrinais sobre Carlos V até os anos de 1530.

A corte erasmista de Carlos V.

Ilustre y alto mozo,
a quien el cielo dio tan corta vida,
que apenas fue sentida,
fuiste breve gozo
y ahora luengo llanto de tu España,
de Flandes y Alemania,
Italia y de aquel mundo nuevo y rico,
con quien cualquier imperio es corto y chico.
No temas que la muerte
vaya de tus despojos vitoriosa;
antes irá medrosa
de tu espíritu fuerte,
las ínclitas hazañas que hicieras,
los triunfos que tuvieras;
y vio que a no perderte se perdía.
y ansí el mismo temor le dio osadía.

Canción a la muerte de Carlos V - Fray Luis de León

Mercurino di Gattinara, nasceu em 1465 no Piamonte, dentro duma família patrícia. Estuda em Turim, onde se doutora em leis. Já aos vinte e cinco anos era um reputado jurisconsulto. Entra na corte de Sabóia como vice-advogado fiscal em 1488. Servindo à Margarida de Áustria, filha do imperador Maximiliano, em 1504 é nomeado Presidente da Corte de Justiça de Borgonha, abandonando então a Itália (DANVILLA, 1899: 482). Como homem de confiança da família Habsburgo, Gattinara é honrado com o cargo de Grande Chanceler da Espanha, segundo oficial da casa do rei, com o ofício de mediar com os vassalos. Facultado para presidir as Cortes de Santiago e Coruña em 1520, teve que lidar com os protestos castelhanos contra a política imperial de Carlos V (DANVILLA, 1899: 482-493). É o coordenador da complexa campanha de eleição de Carlos como Imperador de Alemanha. A importância do Grande Chanceler estriba na decisiva influência sobre Carlos V e sua função de ponte entre ele e os pensadores erasmistas.

Clareta termina su trabajo insertando una Memoria autógrafo de Mercurino de Gattinara, que señala punto por punto lo que el Emperador debía hacer en Castilla, Flandes, Pamplona, Zaragoza, Barcelona, Génova, Milán, Nápoles, Saboya, Monferrato, Casal, Vercelli, donde si iba el Emperador visitaría á todos sus parientes y amigos Gattinara, de donde había tomado su título nobiliario (...). Los minuciosos detalles de esta singular Memoria, y las reiteradas confianzas que se permite respecto del Emperador, prueba evidente son de la gran influencia que ejercía en su ánimo, y de la grandísima parte que necesariamente tuvo en la dirección de su política. En este punto no puede excusarse á Mercurino de Gattinara la responsabilidad que le alcanza como inspirador de la dirección política del Imperio desde que Carlos V desembarcó en Villaviciosa en 19 de Septiembre de 1517, hasta que en 1529 Gattinara se ausentó de España y regresó á Italia, que le había visto nacer (DANVILLA, 1899: 494).

Seria o próprio Erasmo quem o descrevera em uma carta: *Gattinara se hallaba a la cabeza del grupo de aquellos grandes maestros que había forjado Margarita para hacer de ellos los gloriosos servidores de su imperial sobrino* (BATAILLON, 1949: 104). Bataillon (1949: 104), comenta sobre Mercurino, *trabajador infatigable, hombre de inteligencia rápida, de palabra incisiva, iba a convertirse pocos meses después (...) en el director efectivo de la política de Carlos V.*

Para fechar a tríade, o papel de Alfonso de Valdés (1490) na corte: *(Gattinara) tenía a su lado, entre el personal subalterno de la Cancillería (...): Alfonso de Valdés, que comenzaba quizá entonces a concebir por Erasmo una*

admiración que luego se transformaría en culto y en amistad (BATAILLON, 1949: 104).

Também Gattinara admira Erasmo, a quem chama *a única tocha das boas letras em Germânia, louvando a sua vida de labor consagrada inteiramente ao ornamento, ilustração e fé ortodoxa*. Para o Grande Chanceler, é *da mesma forma que as pessoas do bem julgam Erasmo*. Bataillon expressa bem a decisiva influência de Erasmo em Valdés e Gattinara: *Existe uma espécie de secreto acordo entre o pensamento de Erasmo acerca da situação e certa orientação da política imperial (BATAILLON, 1949: 109).*

Será este o caldo de cultivo político, ideológico e religioso que precederá a chegada de Sepúlveda à corte imperial, mas também o ambiente com o qual ele vai interagir através de cartas e até apologias e “antapologias”, como se irá analisando: César Carlos, o seu Grande Chanceler, e Alfonso de Valdés, como autêntico dirigente e homem de confiança de Gattinara, que o promoverá meteoricamente. Pairando sobre todos eles, a grande figura de Erasmo de Rotterdam.

Bataillon (1949: 154), reafirma a relação forte entre Erasmo e a corte de Carlos: *El Emperador había escrito a su tía, la archiduquesa Margarita, para ordenar el pago de la pensión de Erasmo. Este tenía la seguridad de la benevolencia de personajes importantes, como el canciller Gattinara.*

Erasmo defende a manutenção da unidade política do Império, apesar da diferença de atitude dos diversos estados perante a reforma luterana. Daí a importância que Gattinara e Carlos V conferem à convocação urgente de um concílio que, estendendo a mão aos luteranos, evite o cisma na Igreja e Império.

Naquele momento, surgiam na Espanha poderosas vozes de clérigos e, sobretudo, de ordens monásticas que não deixavam de aproveitar ocasião de hostilizar Erasmo – e erasmistas –, defendendo posições extremas e invocando a guerra santa contra os luteranos. Enquanto isso, o Conselho de Castela publica ainda em 1521 uma proibição de que *ninguna persona venda ni tenga ni lea ni predique los libros deste hereje ni trate de sus errores ni herejías*

pública ni secretamente (BATAILLON, 1949: 109-110). Valdés avalia taxativo: *la tragedia suscitada entre nosotros por la desvergüenza de los frailes* (BATAILLON, 1949: 236).

Depois da Dieta de Worms (1521), Lutero já se havia firmado e confrontado definitivamente com as teses papais ou qualquer concílio, sendo então declarado herege. No entanto, Erasmo continua com sua reivindicação do “evangelismo apesar de tudo”, na busca de afirmar o “terceiro partido”. Como eco erasmista, a carta de Valdés, que transparece o pensamento de Gattinara: *Es imposible imaginar hasta donde se extenderá la presente calamidad, si la prudencia y la piedad del Papa o la feliz fortuna de nuestro Emperador no ponen remedio a estos males con un concilio general.* (BATAILLON, 1949: 112).

Nomeado já secretário de cartas latinas, Valdés, descreve uma velada antecipação do conflito: *esta plaga se podría vencer, para el mayor bien de la cristiandad, si el Papa no diera tantas largas para el concilio general, si pusiera la salvación de todos por encima de sus intereses particulares* (BATAILLON, 1949: 112). O elo aparentemente mais frágil da corrente destes três ilustres, Valdés se revelará o pivô sobre o qual funcionariam os dois elementos de prestígio: Erasmo, inspirador quase místico do secretário e de Gattinara, como gibelino italiano mais próximo do realismo político.

Será ele que influenciará Valdés sobre a ideia de monarquia universal efetiva, em cumprimento da promessa evangélica: “Fiet unum ovile et unus pastor” (MARAVALL, 1999: 139). Gattinara tinha dirigido uma memória ao imperador em 1519, na qual lhe refere a preeminência de Carlos sobre reis e príncipes, a origem carolíngia do seu poder, seu papel providencial. Desse modo, através da doutrina da “traslatio imperii”, enlaça à legitimidade o império romano antigo com a tradição do Sacro Império Romano-Germânico, não longe do ideal de Monarquia Universal de Ulzurrum (MARAVALL, 1949: 67).

Este ideal se aproxima da concepção de Monarca do Mundo de Dante, cujo livro gibelino, condenado no índice inquisitorial, Monarquia, Valdés e Gattinara pedem para traduzir a Erasmo em 1527 (MARAVALL, 1949: 138). O

sábio de Rotterdam não responde. Não era uma data pacífica, depois do “sacco di Roma”. Além disso, parece que Erasmo não era precisamente um decidido defensor da solução imperial como o eram Valdés e Gattinara.

Com o último sustentáculo do tripé (Erasmo), Valdés coincidiria sob o ideal do papel reformador do evangelismo cristão que o Império de Carlos V poderia levar à Igreja, na procura do sonho palingenésico, com traços notadamente mais espiritualistas que o Chanceler (MARAVALL, 1949: 139).

Quais são os fundamentos dessa utopia erasmista? O que o homem busca é a paz e a concórdia, mas ela implica a discórdia, como acontece no sistema agostiniano do bem e o mal. A discórdia, que não tem freio na sociedade contemporânea, é contrária às leis divina (ética) e natural (razão) (SANTAMARÍA, 2007: 42-46). Assim, para fundamentar estes princípios, Erasmo utiliza elementos estóicos, entre os quais a natureza (*physis*) cumpre papel primordial. Nisto, como se verá, coincide com Sepúlveda.

Como o mais grave caso de discórdia, a guerra constitui ainda uma violação da natureza (lei natural) e, consequentemente, da razão. Erasmo lança as proclamas mais apaixonadas contra essa praga, especialmente em alguns dos primeiros livros, *Dulce bellum inexpertis*, *Institutio Principis* e *Querela pacis*: os males da guerra sempre superam os benefícios, deflagram uma espiral de crimes.

Na realidade sempre existem justificativas para a guerra, quando na realidade o que predomina é a sede de poder, *quem não acha ser justa a causa própria?* O bom príncipe cristão deve sempre ver com receio toda guerra, sem importar quanto justa ela seja, já que a guerra para proteger os inocentes é um mito, porque estes são precisamente os que sofrem mais cruelmente o açoite da guerra. (SANTAMARÍA, 2007: 46-51).

Como terminar com a guerra? Na visão de Erasmo, voltando a uma mítica idade de ouro isenta da discórdia presente, que se pode alcançar através da razão natural do homem e da fé de Cristo em direção à paz. A guerra não apenas é um obstáculo à perfeição utópica; ela é realizada pela soldadesca mercenária:

¿Cómo pedirles a estos monstruos disfrazados de hombres, esos impíos discípulos del diablo, que no trastoquen la pulcritud que es la vida en esa lóbrega hediondez que es la muerte? Esos bellacos que eternamente y sin esperanza de redención encarnan todo lo que de malo tiene el hombre son precisamente el origen de los males de la guerra (ERASMO apud SANTAMARÍA, 2007: 60).

Até aqui, existe considerável identidade entre o exposto por Erasmo e o manifestado pelo jovem luterano Leopoldo, antagonista de *Democrats* nos dois diálogos latinos, justificativos da guerra escritos por Sepúlveda. Leopoldo encarna a oposição total à guerra de muitos jovens nobres espanhóis, rebatidos por *Democrats Primus* e *Democrats Alter*. E a coincidência é tripla: dá-se também com as teses anabaptistas e irenistas de Menno Simons.

Esta tendência, sem duvidar, pretere absolutamente César em favor de Deus. Isso supõe em períodos de guerra negar toda ajuda ou colaboração ao poder terreno. Tal princípio levado até as últimas consequências implica mesmo em tempos de paz a não aceitação de cargos públicos: afastamento da sociedade cível. Menno Simons apela à obediência da Palavra Revelada nas escrituras. Baseia-se necessariamente no exame e interpretação individual da Bíblia. Como consequência, a Igreja se vê substituída pela assembléia (SANTAMARÍA, 1988: 161).

Consequências lógicas que são rejeitadas em bloco, não apenas pelo autor do *Democrats Primus*, como se verá no capítulo “O agostinismo político de Sepúlveda”, mas pelos escritos posteriores de Erasmo e pelo próprio Lutero. Não se pode esquecer o papel fundamental que na Reforma tiveram os príncipes alemães e o temor pelas revoltas populares do outrora frei agostiniano Lutero. Este admite teoricamente a livre interpretação da palavra divina, mas conduz os seus seguidores à guerra através do que vai se chamar **os três passos**, plenamente agostiniano/tomistas.

No primeiro passo, depois de se condenar absolutamente a guerra, admite-se como legítima a defesa (e primeira causa justificativa de Santo Agostinho da guerra) e resistência ao mal demoníaco que supõe o turco neste caso:

De lo dicho cada cual puede orientar y asegurar su conciencia, si se le exige luchar contra los turcos, cómo debe pensar y conducirse. Es decir: no debe abrigar dudas de que quien combate a los turcos – si éstos empiezan la guerra – está peleando contra los enemigos de Dios y los detractores de Cristo y, en efecto, contra el propio *diablo*. De manera, pues, que cuando mata a un turco *no debe preocuparse de que ha derramado sangre inocente o ha matado a un cristiano*, sino que ciertamente ha matado a un enemigo de Dios y detractor de Cristo. Dios mismo, en el escrito de Daniel, lo ha condenado al infierno como adversario de Dios y de sus santos. En el ejército turco no puede haber ningún cristiano, ni adepto a Dios, a no ser uno que niegue y se convierta así también en adversario de Dios y de sus santos, sino que todos pertenecen al diablo y están poseídos por él, como lo están su señor Mahoma y el propio *emperador* turco (LUTERO apud PATIÑO, 2007: 191. Grifos nossos).

Observe-se a sutil menção ao “imperador” (turco). Prepara-se, neste segundo passo, o terreno argumentativo para a ampliação do conceito de guerra. Não apenas o turco, mas os servidores do Diabo deverão combater-se:

El papa y el turco constituyen al alimón el anticristo, porque la persona está formada de cuerpo y alma. El espíritu del anticristo es el papa, su cuerpo el turco, puesto que éste devasta corporalmente a la Iglesia y aquél lo hace espiritualmente. Los dos, sin embargo, pertenecen a un mismo señor, el diablo, al ser el papa un mentiroso y el turco un homicida (LUTERO apud PATIÑO, 2007: 190).

O terceiro passo está plantado. Não se peleja como cristão, mas sob obediência ao princípio cristão, princípio que Sepúlveda desenvolverá através da separação entre *vita ativa e vita contemplativa*. Mas Lutero encontra também uma construção deste terceiro momento, a obediência ao princípio:

Por esa razón, aconsejé empeñosamente en mi libro anterior (...) que no se emprendiese la guerra contra los turcos bajo nombre cristiano, ni se hiciese la guerra contra él como enemigo de los cristianos (...). Por el contrario, he aconsejado y todavía aconsejo que cada cual se esfuerce por ser cristiano, estando dispuesto y listo para sufrir por parte del turco o de cualquiera. Pero no debes pelear como cristiano, o bajo ese nombre, sino dejar que guerren los soberanos temporales. Bajo su bandera has de ir a la guerra, como súbdito temporal, según el cuerpo, *por haber jurado obediencia a tu príncipe con cuerpo y bienes* (LUTERO apud PATIÑO, 2007: 191-2. grifos nossos).

Como cláusula de fechamento do sistema, e parte do terceiro passo, a preservação da consciência, basal no sistema luterano – e ainda mais no calvinista – surge à providência divina por meio do instrumento que a ação do princípio terreno, apoiado também na terceira causa agostiniana de justificação da guerra: a imposição do castigo a quem cometera a ofensa:

Así, pues podrás seguir con buena conciencia, y podrás ser un hombre valiente e intrépido, ya que este corazón y ánimo darán sin duda más fuerza a tu cuerpo y cabalgadura. Porque estarás seguro que vas a la guerra y luchas en *obediencia a tu soberano y por orden de Dios*, el cual te ha impuesto este

servicio militar y quiere que lo cumplas. Así tampoco debes preocuparte ni temer que derramarás sangre inocente en el ejército turco, pues aquí oyes que están condenados a muerte e infierno por parte de Dios como enemigos tuyos. *Y Él te ordena, por medio de tu soberano*, a ejecutar esta condena contra el turco, por le cual tu brazo y dardo se llaman y son brazo y dardo de Dios, de modo que eres verdugo de Dios, el altísimo señor, contra su gran enemigo *condenado*, ¿cómo podrás tener muerte más digna, si por lo demás eres un cristiano? (LUTERO apud PATIÑO, 2007: 192. Grifos nossos).

Embora Patiño Palafox (2007:192) restrinja o conceito luterano ao de guerra defensiva contra os infiéis, implicitamente, a introdução da ideia de obediência ao princípio, que é instrumento da Providencia Divina, leva de novo o problema e “solução” da guerra ao campo agostiniano. Ecos de jihad ressoam na cita luterana quando se refere a alcançar uma morte digna na guerra como algoz de Deus/Alá. Las Casas vai chamar, na sua apologia, maometano a Sepúlveda, o mais explícito agostiniano dos três, como se verá.

O que interessa destacar aqui é que Erasmo vai seguir idênticos três passos, o que se desprende da sua obra completa, tal qual Sepúlveda, como se verá. Erasmo, ao contrário dos anabaptistas, aceita a existência do Estado. No sistema erasmista, o princípio cristão é a encarnação do Estado, já que estão unidos por um laço tão íntimo (Santamaría o chama de laço “quase maquiavélico”). Não será então o Estado, mas o princípio o que estudará Erasmo. A solução para a humanidade está na saída da ignorância: a instrução. Conforme o aristocratismo erasmista, apenas um será instruído, através do seu “relox principis”, o *Institutio principis christiani*. Esse deverá evitar a guerra por todos os meios (nisso não difere de todos os demais teóricos da guerra justa, incluído Santo Agostinho) embora ele aceite circunstâncias, já que o princípio tem direitos (SANTAMARÍA, 2007: 42-53).

O sistema de legitimação da guerra que segue Erasmo, numa obra de maturidade, a *Utilissima consultatio de bello Turcis inferendo* (1530), será paralelo a já vista em Lutero e a de Sepúlveda, na sua *Coortatio ad Carolum V* (Bolonha, 1529). Primeiro, descreve-se a crueldade dos turcos, cujas vitórias devem-se mais aos vícios dos cristãos que às virtudes dos infiéis (mais uma vez, Deus *ex machina* trabalhando). O “outro” demoníaco deve ser combatido.

No segundo passo, os cristãos devem feneçer pelos seus pecados em mãos dos turcos. Pode um cristão fazer a guerra? Seria absurdo proibir a guerra justa. Os cristãos podem e devem lutar.

Terceiro passo: podem lutar os cristãos com outros cristãos? Se se tira o direito de fazer a guerra, também se exclui o dos magistrados de castigar os delinqüentes. E isto seria absurdo porque seria introduzida a justiça pela própria mão. Assim surge o conceito de guerra: *um castigo de muitos contra muitos, quando não existe outro remédio a mão para coibir a maldade.* (SANTAMARÍA, 2007: 52-55). Já em 1515, nos *Adagia*, Erasmo comprehende a guerra como consequência da aceitação do Estado:

Una vez que has concedido gobierno imperial, concedes también el negocio de recaudar dinero, la fuerza armada, espías, caballos, mulas, trompetas, la guerra, la carnicería, los triunfos, insurrecciones, tratados, batallas; en fin, todo aquello sin lo cual es imposible manejarlos negocios del *Imperium* (SANTAMARÍA, 2007: 55).

Erasmo, como Lutero e Sepúlveda, tem um forte sentimento de terror pelas insurreições, até mesmo porque os movimentos religiosos renovadores historicamente sempre foram válvula de escape do descontento popular. É por isso que Erasmo não apenas admite na *Utilíssima* a teoria agostinista/tomista clássica da guerra justa (*auctoritas principis, justa causa and recta intentio*), mas a enfatiza: *os reis têm a espada para aterrorizar aos malvados e honrar os bons.* Assim mesmo: *Despojar aos príncipes e magistrados da espada cível supõe subverter a estabilidade da República e colocar a disposição e sujeição dos malfeiteiros a vida e fortuna dos cidadãos* (SANTAMARÍA, 2007: 56-7).

Embora Erasmo tivesse influído enormemente nos territórios do Império através dos seus livros, maciçamente importados, serão os erasmistas os que influirão decisivamente não apenas na península, mas também no Novo Mundo. O principal deles é unanimemente considerado Alfonso de Valdés, o secretário de cartas latinas a serviço de Gattinara. Como homem que vai acumulando a confiança do Grande Chanceler, Valdés se inicia como simples escrivão, apenas um aprendiz de humanista que dificilmente pudera ter uma conversação em latim com um grande da Corte. Aprendiz de latim com Pedro Mártil de Angleria, Valdés escala o *cursus honorum* da corte até chegar a

secretário de cartas latinas, e influente cortesão de Carlos V (BATAILLON, 1949: 104).

Alfonso de Valdés percorre um itinerário ideológico paralelo ao de seu grande mestre Erasmo enquanto que, como homem de Gattinara, vai ganhando em experiência e importância políticas na corte cesárea.

Em sua obra de maturidade, *Diálogo de Mercurio y Carón* (1528), Valdés exprime seu ideário. Inicia o diálogo de Mercúrio com as almas que irão passar o rio Leteo na barca de Caronte, barqueiro do inferno. Através da série de personagens, vai mostrando um panorama da sociedade e dos costumes da época, mediante paradigmas próximos das alegorias medievais, mas com uma intenção já renascentista. Bispo e cardeal são testemunhas da ruína do seu governo espiritual. Conselheiros e reis mostram ser exemplo de tirania e covardia, enquanto os secretários são cúmplices. Critica moral similar à erasmista, explica como todos eles vão ao inferno, embora muitos tenham se aplicado na religiosidade externa sem realizar as obras que a moral evangélica exige (SANTAMARÍA, 1988: 49-52).

Antecipa-se, assim, algo da concepção valdesiana de sociedade e de política, sempre orientadas pela religião, que neste caso será renovada, espiritualizada e interiorizada, não diferindo muito do luteranismo e calvinismo triunfantes no norte da Europa, com os quais Valdés jamais negara diálogo. Mostra Mercúrio para a alma que ela vai se condenar, sem que ela entenda:

Cata que yo era cristiano y recibí siendo niño el bautismo y después la confirmación. Confesábame y comulgábame tres o cuatro veces en el año. Guardaba todas las fiestas, ayunaba todos los días que manda la iglesia y aun otros muchos por mi devoción y las vigilias de nuestra señora a pan y agua. Oía cada día mi misa y hacía decir muchas a mi costa. Rezaba ordinariamente las horas canónicas y otras muchas devociones, fui muchas veces en romería, y tuve muchas novenas en casas de gran devoción. Rezaba en las cuentas que bendijo el Papa Adriano. Daba limosnas a pobres, casé muchas huérfanas, edifiqué tres monasterios e hice infinitas otras buenas obras. Allende de esto, tomé una bula del Papa en que me absolvía a culpa y a pena in articulo mortis. Traía siempre un hábito de la merced. Al tiempo de mi muerte tomé una candela en la mano de las del Papa Adriano. Enterreme en hábito de San Francisco, allende de infinitas mandas pías que en mi testamento dejé. ¿Y que con todo esto haya yo ahora de venir al infierno? (VALDÉS, 1528: 14).

Denuncia do beatismo hipócrita que lembra a *Relíquia de Eça* de Queiroz, com intencionalidades diametralmente opostas: o que se pretende é

aprofundar no espiritual a autêntica fé desprovida de falsas vestes. Somente as boas obras e a fé autêntica salvam.

Mas a sociedade como um todo está corrompida – daí o caráter alegórico das personagens que desfilam no diálogo – e só um homem providencial, o príncipe verdadeiramente cristão, mais perfeito do que o homem comum, poderá reformar essa sociedade imersa na ignorância, motivo último dessa decadência. Esse príncipe recebe nome na obra: Carlos V.

O imperativo pedagógico será parte fundamental na ideologia de Valdés: uma permanente e intransigente educação do príncipe será a mola de transformação, com a qual colaborará o *Diálogo de Mercurio y Carón* como *relox principis* espelho da *Institutio Principis* erasmista. Carlos V, como o bom rei Polidoro do *Diálogo*, deve aprender a governar e instruir o príncipe sucessor.

Polidoro que fora formado para se ocupar nas guerras de conquistas, enquanto seus ministros desgovernavam o reino, recebe um servente misterioso que lhe compele a deixar de ser senhor para ser pastor, pois o senhor das ovelhas é Deus. O bom rei/pastor expulsa então aduladores e parasitas da corte e ensina artes mecânicas aos filhos dos cortesãos. Controle das leis e dos advogados e, sobretudo,

Polidoro aparta dos seus cargos os bispos indignos. Valdés, desta forma, afasta-se da teoria das duas espadas, concentrando o poder eclesiástico também nas mãos do Imperador. A sociedade se converte numa autêntica unidade evangélica e mística que une a paz e o bom governo (SANTAMARÍA, 1988: 54-9).

Santamaría (1988: 57), descreve o Império que Valdés defende de forma paralelística ao principado de Maquiavel. Ambos são diplomatas profissionais que escrevem em língua vernácula. Os dois compartilham uma visão desesperançada do homem como ser corrompido pela sociedade e vêem necessidade do controle total do reino por parte do príncipe, inclusive do aparelho eclesiástico. A única diferença é que Maquiavel não acredita na mudança do homem como ser corrupto, dentro de uma história cíclica,

enquanto Valdés pensa num príncipe quase messiânico, dentro de uma história com gênese e apocalipse, embora reconheça a importância da sua formação.

Maravall (1999: 146), define este império como despotismo espiritualista, dirigido por um príncipe cujo poder não tem limite institucional. Há uma total confusão entre o plano religioso e o político. Um príncipe que renuncia às conquistas e prefere uma paz injusta à guerra justa.

Como ironia do destino (e da teoria da guerra justa), será Valdés, como secretário de Carlos V, quem terá a missão de elaborar a justificativa do sacco di Roma pelas tropas imperiais no seu *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma* (1527). A proposta de Erasmo para a resolução do novo cisma luterano, como se viu, é a de um Concílio ecumênico para tentar reunificar a Igreja. Clemente VII não só não atende as petições repetidas de Carlos V como participa da Liga de Cognac, com Veneza e França, para enfrentar a hegemonia imperial.

Dificilmente se verão críticas mais aguçadas à cúria que as provenientes de Valdés¹³, mais erasmista que Erasmo, como o definira Sepúlveda, convicto de que a solução para o cisma é assegurar definitivamente a hegemonia do imperador, assim como a reforma da cúria passavam pela intervenção sobre o Papado. Mas, como justificar uma intervenção das tropas imperiais contra o Vicário de Deus por parte de um humanista católico que representa o Imperador do Sacro Império Romano Germânico?

Mais uma vez, os postulados agostinianos clássicos ao resgate: Carlos V apenas se defende da injusta ofensiva do Papa, aliado de Francisco I da França, homem que não cumpre a palavra empenhada do Tratado de Madri. O motivo alegado do saqueio de Roma foi - mais uma vez Santo Agostinho salva as consciências - a Providência Divina. *Deus ex maquina* frustra a boa vontade

¹³ Joseph V. Ricapito e uma corrente crescente da crítica literária atribuem o romance picaresco *Lazarillo de Tormes* a Valdés não apenas pelo estilo literário, mas, sobretudo pelas acérrimas críticas ao clero, o que se vê na distribuição dos amos que vai tendo Lázaro: um cego mendicante que utiliza em vão o nome de Deus, um clérigo corrupto, um escudeiro fidalgo parasita, um fraude hipócrita, um vendedor de bulas que inventa milagres, um capelão e finalmente casa com a concubina de um padre, forma de subir na escala social. (Anônimo: *Lazarillo de Tormes*. (Ed. Joseph V. Ricapito). Madrid: Cátedra, 1980).

do Imperador. Nem Carlos nem Hugo de Moncada, nem o condestável de Bourbon autorizaram o *sacco*.

Haviam-se enviado núncios e esperado pacientemente a reconvenção de Clemente VII, mas Deus, e os mercenários sem soldada atrasada há vários meses, tomaram outra atitude, um castigo aos pecados de Roma:

Antes os digo de verdad que en viniendo a sus manos la capitulación dessa tregua, aunque las condiciones della eran injustas y contra la honra y reputación del Emperador, luego su Majestad...la ratificó y aprobó, mostrando qué tanto deseava la amistad del Papa y estar en conformidad con él, pues quería más aceptar condiciones de concordia injusta que seguir la justa venganza que tenía en las manos. Más por permisión de Dios, que tenía determinado de castigar sus ministros, la capitulación tardó tanto en llegar acá y la ratificación en ir allá, que antes que allegase estaba ya hecho lo que se hizo en Roma (VALDÉS, 1527: 114).

Considerando os humanistas teóricos analisados até agora, pode-se concluir que todos eles defendem um imperador ou príncipe hegemônico que leve adiante as mudanças necessárias no corrompido clero para melhora da sociedade, eliminando a justificativa luterana para o cisma religioso e imperial mediante a concentração de poderes na mão de um imperador cristão exemplar e forte.

Todos condenam de forma unânime as guerras de conquista, negando a legitimidade da guerra, embora coincidamos com Fernández-Santamaría e Maravall na ideia de que carecem de uma cláusula de fechamento do sistema, que lhes obriga continuamente a se servirem de constructos políticos e teológico-filosóficos agostinianos sobre a guerra justa, especialmente quando confrontados com outras civilizações, neste caso os turcos.

Revela-se a importância da relação da teoria da guerra justa com a teoria do estado espelhada nos *relox principis* humanistas para explicar e fundamentar o que intuitivamente se percebia: a constituição de um novo sistema mundo. Também se vê a insuficiência deste aparelho ideológico para justificar a conquista e domínio imperiais sobre o Novo Mundo. Sepúlveda será quem tenta erguer esse artefato teórico, como se tentará expor.

Resta escrever o posfácio da corte erasmista de Carlos V, que fenece na Itália, precisamente onde nasce a nova fase da corte imperial. Em 1528, Carlos resolve se trasladar para Itália para fazer a guerra aos franceses, e impor a paz imperial. Para tal, era necessária uma sensacional reconciliação com o papa e a convocação com ele do Concílio que acabasse com o cisma (BATAILLON, 1949: 404).

Clemente VII e Carlos V precisam um do outro. Em 1529, firma-se a paz de Cambrai com a França. Carlos desembarca em Genova, a verdadeira capital econômica do Império, como se verá no próximo capítulo, para ser coroado imperador em Bolonha. Gattinara é nomeado, ao dia seguinte, cardeal; apenas um ano depois do sacco di Roma. Irônica recompensa para este gibelino incansável, e claro sinal do declínio do partido de Erasmo, que sempre rejeitara o capelo de cardeal. Inicia-se, assim, o período ítalo-germânico da corte de Carlos (BATAILLON, 1949: 404-8). O Grande Chanceler se retira (DANVILA, 1899: 493):

Lo que más naturalmente se deduce es que el cansancio de los negocios, las enemistades que de continuo rodean á los hombres públicos, y la actitud poco lisonjera del Consejo y de Juan Manuel, que ya comenzaba a contrabalancear la influencia extranjera en el ánimo del. Emperador, según se desprende de la correspondencia de los Embajadores venecianos, y de lo que Soardino escribía en 1527, iban labrando en Gattinara el desencanto de los grandes desengaños, y el convencimiento de que su misión en España había terminado.

Seguindo o melancólico relato de Bataillon (1949), o tempo começara uma obra que a Inquisição aperfeiçoava fatalmente, a extinção da influência erasmista – e mesmo de alguns erasmistas – no mundo de Carlos. Gattinara morre de disenteria em 1529. Valdés será beneficiário e testamenteiro de Gattinara.

Alfonso de Valdés tenta sua derradeira aproximação com os luteranos na Dieta de Augsburgo, em 1530. A intenção do Imperador era conseguir uma unidade pelo menos temporária na defesa de Viena contra o Turco. Valdés conversa com o representante dos luteranos, Melanchthon, entendendo que as divergências são mais rituais que nos artigos de fé. Há um bom clima privado que não se confirma em público: Melanchthon apresenta a Confissão de Augsburgo com os postulados da Reforma, inaceitável para os imperiais (BATAILLON, 1949: 412-4).

Alfonso falece na Viena cercada pelos turcos e imperiais, em 1532. O seu irmão Juan de Valdés, processado pelo Santo Ofício na Espanha, não voltará mais. É definitivamente o fim de uma época (BATAILLON, 1949: 429-30).

Indagar, nas raízes italianas, sobre o pensamento de Sepúlveda explicará em grande parte o particularismo deste em relação aos outros humanistas espanhóis já esboçados. Pensamento filosófico/teológico e experiência cortesã italiana que conformam e explicam o ideário do poçoalbense, como se verá no seguinte capítulo.

2.2. BASES DO PENSAMENTO DE SEPÚLVEDA

O Império de Carlos V na Itália de Sepúlveda

Madre, yo al oro me humillo,
él es mi amante y mi amado,
pues de puro enamorado
anda continuo amarillo.

que pues doblón o sencillo
hace todo cuanto quiero,
*Poderoso caballero
es don Dinero.*

Nace en las Indias honrado,
donde el mundo le acompaña;
viene a morir en España,
y es en Génova enterrado.

Y pues quien le trae al lado
es hermoso, aunque sea fiero,
*Poderoso caballero
es don Dinero.*

Francisco de Quevedo.

Quando Carlos V desembarca em Genova para ser coroado Imperador em Bolonha, Sepúlveda e Zúñiga são os núncios de Clemente VII que recebem e introduzem ao séquito imperial na corte papal, para eles desconhecida. Ginés

profere o discurso *Coortatio ad Carolum V*, sobre a conveniência da guerra contra o Turco, antes mesmo de publicado a *Consultatio de Bello Turcico* de Erasmo, enfatizando a compatibilidade de ser bom cristão e tomar as armas contra os infiéis. A corte se depara um ambiente intelectual sob influência do aristotelismo paduano mais próximo da escolástica que da filosofia Christi de Erasmo, considerado apenas um humanista mais na Itália (BATAILLON, 1949: 405-8).

Erasmo cita a Sepúlveda no *Ciceronianus* dentre os poucos filósofos ibéricos, confundido ele com um jovem português. Pouca importância deu a esse fato Ginés, que como estudante na Itália, sofre lá um processo de assimilação espiritual. Reimpresso na Espanha, antes de ser conhecido na Itália, no *Ciceronianus*, Erasmo julga superficial o humanismo italiano (BATAILLON, 1949: 407-8). De fato, Sepúlveda Ginés, publica em Paris em 1532 a *Antapologia do Príncipe Pio*, como resposta à *Apologia contra as rapsódias caluniosas de Alberto Pio, o qual, na sua velhice, encontrando-se em artigo de morte e sendo inepto para esta tarefa, mais de que nenhuma outra, foi subornado por homens mal inspirados* de Erasmo, já que o Príncipe Pio, falecido, não podia responder.

Sepúlveda, além de advogar pelo bom nome do defunto, Príncipe de Carpi, na *Antapologia do Príncipe Pio*, defende a superioridade dos humanistas italianos que está em jogo, com espírito de corpo, e particularmente mostra os perigos que corre Erasmo, com seus escritos sarcásticos. Critica a atitude erasmista, que abre espaço para a revolta luterana, devido às ironias sobre frades e freiras, assim como, o questionamento à autoridade papal com as brincadeiras sobre bulas e decretais. Prossegue assim Sepúlveda, a polêmica do seu amigo Alberto Pio, que durante seis anos foi a mais desgastante para a imagem de Erasmo (SÁNCHEZ apud SEPÚLVEDA, 2000: 23,44). Bataillon (1949: 423), pouco suspeito de “antierasmista” da justa medida do livro de Sepúlveda:

El libro de Sepúlveda es ciertamente, como pretende serlo, una defensa del príncipe de Carpi, y no una diatriba en contra de Erasmo. Se trata a este con respeto, y casi se diría que con condescendencia. El humanista andaluz adopta, en efecto, una posición de árbitro imparcial entre Erasmo y sus

denigradores italianos. Erasmo, al escoger a Alberto Pío como víctima, parece haber olvidado que Italia no “erasmiza” con el mismo celo que los países del Norte o que la generalidad de España. Alberto Pío es un representante, entre muchos otros, de cierto *antierasmismo* italiano contra el cual Sepúlveda afirma haber roto muchas lanzas. Nuestro español italianoizado está habituado a oír decir que Erasmo es ajeno a la filosofía, que no se interesa en las cuestiones de física (...) En teología se le considera poco seguro. En materia literaria se le concede amplitud de lecturas, vivacidad, fecundidad, pero se le reprocha que muy raras veces se levanta por encima del estilo familiar, que le faltan elocuencia y gravedad ciceronianas (...). Sepúlveda, que ha protestado muchas veces contra este desprecio injustificado protesta ahora contra el tratamiento injusto infligido por Erasmo al Príncipe de Carpi.

Epístolas se sucedem, até que Valdés, como amigo comum pede a ambos encerrar a discórdia. O próprio Sepúlveda manifesta a Valdés a admiração pelo saber do Batavo, e se escusa por ter que defender o bom nome do amigo de Carpi falecido. Posteriormente se intercambiam repetidas cartas sobre interpretações do grego de trechos da *Bíblia* (LOSADA, 1949: 147). A boa relação a descreve Losada (1949: 74-81) ao detalhe. Por que enfatizar nesse ponto sobre a italianidade e humanismo de Sepúlveda? Porque nem todos os autores pesquisados atribuem esta característica ao poçoalbense, pelo contrário dentre os espanhóis a maioria lhe atribui caracteres patrióticos, que deduzem de epistolas e da própria obra sepulvedana. Seguir-se-á o juízo de Bataillon (1949: 408): Sepúlveda não renuncia a sua identidade hispânica, mas se sente romano por direito de nascimento.

Quando as tropas imperiais invadem Roma, Sepúlveda se refugia com a corte papal no Castelo de Santo Ângelo como qualquer outro italiano. A obra da qual se sente mais orgulhoso, as traduções diretamente do grego de Aristóteles, são financiadas pelos príncipes italianos, protetores e amigos de Ginés. Solana Pujalte (1991 e 1999) e Coroleu (1993 e 1996) entre outros, têm destacado o caráter ciceroniano e perfeccionista do latim de Sepúlveda, característica netamente italiana. O pensamento de Sepúlveda é italiano.

A italianidade de Sepúlveda, ser um tradutor de grego não só de Aristóteles, mas da *Bíblia* e pertencer ao círculo humanista (que inclui ter correspondência com Erasmo), serão fatos a considerar a partir da morte de Gattinara e Valdés e da estância de Carlos V fora de Espanha. Sepúlveda vira uma *rara avis*, um estranho no ninho, ainda que este esteja bem situado, na

corte imperial da Espanha. Talvez por isso, Sepúlveda pede repetidas dispensas da corte, para se refugiar na sua quinta em Pozoblanco durante longas épocas, como descreve exaustivamente Losada (1949), através das epístolas e documentos da corte imperial guardados no Castelo de Simancas.

Há um crescente poder do clero e especialmente das ordens monásticas, destacadamente dos dominicanos, guardiões da fé e gestores da Santa Inquisição na Espanha a partir de 1530. Também destacados dominicanos são doutores das Universidades de Salamanca e Alcalá, como Francisco de Vitória. Depois do sacco de Roma e da Dieta de Augsburgo, as posições vão se acirrando, primeiro na perseguição de conversos e mouriscos, depois abertamente contra erasmistas considerados hereges luteranos, a perseguição termina se estendendo a humanistas tradutores de grego como o próprio Frei Luis de Leão, processo que se radicalizará durante e depois do concílio de Trento (1545-1563), como resposta não apenas a Reforma de Lutero e Calvino, mas a qualquer abertura: proíbe-se a livre interpretação da Bíblia e, por conseguinte as traduções não são bem quistas. Sabe-se que Páez de Castro duvida do equilíbrio de Sepúlveda: *en lo del doctor Sepúlveda no sé qué me diga sino que le tengo por hombre non sani capitíis, que ni en sus cartas ni en su diálogo sabe lo que dice por falta de principios* (BATAILLON, 1949: 633).

Bataillon (1949: 633), afirma que nenhum erasmista espanhol atacara as teses do *Democrates Alter* de Sepúlveda. Terá isto que ver com uma aceitação tácita das teses de Sepúlveda da guerra justa contra os índios ou com um clima de crescente temor causado pela Inquisição?

O que parece ser unanimidade é que a coroação imperial em Bolonha e estabelecimento da corte de Carlos em Itália e Alemanha coincidiram com uma crise do humanismo como corrente, tal e como descrevemos. Burckhardt (1991: 200) é muito ilustrativo:

Depois de que, desde o princípio do s. XIV, várias e brilhantes gerações de poetas-filólogos haviam impregnado a Itália e o mundo com seu culto à Antiguidade, determinado em sua essência a cultura e a educação, amiúde tomado a dianteira nas questões referentes ao Estado e reproduzindo o melhor possível a literatura antiga, toda a sua classe mergulhou num puro e

generalizado descrédito ao longo do s. XVI – a um tempo que não se desejava absolutamente prescindir por completo das suas lições e do seu saber. Continua-se ainda a falar, escrever e compor poemas a maneira que eles o faziam, mas, pessoalmente ninguém mais quer pertencer a sua classe. Em meio às duas principais acusações de que eram alvo – *a da maligna altivez e a da vergonhosa devassidão* – ressoa já uma terceira, na voz da nascente Contra-Reforma: a da *irreligiosidade* (Grifos nossos).

Com a morte de Gattinara e Valdés, os cargos respectivos foram eliminados, de forma sintomática. Nem Sepúlveda – sempre queixoso dos poucos progressos do príncipe Filipe no latim – nem nenhum outro humanista ocupariam esse espaço que agora será patrimônio dos donos da consciência imperial: os confessores reais. *Il libro del Cortegiano* de Castiglione junto com o *Príncipe* de Maquiavel acompanhavam uma Bíblia na mesa de cabeceira de Carlos V (CASTIGLIONE, 1997: VII). Provavelmente, os *relox principis* tenham já sido substituídos como acompanhantes dessa Bíblia, por algum breviário de orações no criado-mudo de Filipe II, pelo menos para não levantar quaisquer rumores dentre os numerosos frades do “partido fernandino”, que cercavam a corte de Filipe. Certamente o espelho de príncipes de Sepúlveda, *De Regno* (1571), não ocuparia muito espaço, a não ser secreto, nos aposentos reais.

Enquanto Carlos mandara sua tia Margarida prover pensão para Erasmo, Sepúlveda devia rogar todo ano os provimentos (LOSADA, 1949: 496-505). Filipe II, graciosamente os concedia a este “servidor do meu pai”. Ginés suplicava ao rei para aliviar a censura das suas obras, que até mesmo sendo cronista real, não evitava, sem resposta ou ação possível de Filipe.

Serão estes argumentos suficientes para justificar o impedimento da publicação na Espanha das obras primas de Sepúlveda como a Tradução da *Ética de Aristóteles*, o *Democrats Alter*, além da *Apologia do Democrats*, publicada em Roma e banida na Espanha, por parte das Universidades de Salamanca e Alcalá, assim como das autoridades do Santo Ofício?

O que se adivinha não é uma vida fácil na Itália de Sepúlveda, nem dos outros humanistas, que o sacco de Roma, evidenciara como fim de festa, de uma era que Burckhardt (1991, 204) ilustra como poucos na descrição do livro de Pierio Valeriano chamado *De infelicitate literatorum*:

Piero escreveu sob a influência sombria da devastação de Roma, a qual, com a desgraça que lançou também sobre os eruditos, deu um fecho à obra de um *destino furioso e cruel que já havia tempos pesava sobre eles*. O autor é levado a essa afirmação pro um sentimento simples e, em essência, correto; não invoca com alarde um demônio particular a perseguir as pessoas de gênio por causa de sua genialidade, mas constata o que aconteceu, amiúde conferindo ao mero e desafortunado acaso um papel decisivo (...). Ficamos conhecendo pessoas que, em tempos agitados, perdem primeiro seus rendimentos e, depois, suas posições; pessoas que, entre dois empregos acabam sem nenhum; mesquinhos misantropos que carregam seu dinheiro sempre consigo, costurado à roupa, e que, uma vez dele roubados, morrem loucos; e pessoas que aceitam benefícios da Igreja e definham em melancólica saudade da liberdade perdida. Lemos ainda o lamento do autor pela morte prematura de tantos, pela febre ou pela peste, tendo seus escritos queimados juntamente com a cama e as roupas; outros vivem e sofrem sob as ameaças de morte da parte dos colegas (...). (grifos nossos).

Perigos nos quais, podemos bem imaginar, ao duplamente estrangeiro Sepúlveda, diante da agressão das que Losada (1949: 59-62), chama tropas gibelinas dos Colonna e outros, tropas imperiais. Adivinha-se o providencial de poder partir para a segurança da corte cesárea, embora Losada (1949:83-4), preste vestes patrióticas ao fato, que mais parece necessidade:

Su deseo de volver a la patria lo expresa repetidas veces en su Epistolario. Roma es maravillosa por su arte, bibliotecas, y ocasión que le brinda de hacer amistad con sabios y eruditos, pero la patria le subyuga.

Defende-se aqui outra explicação para a “diáspora humanista”, além do *destino furioso e cruel que já havia tempos pesava sobre eles*, do caráter de *maligna altivez ou vergonzosa devassidão*, ou ainda duma *pátria que subjuga*: a criação do novo sistema-mundo no qual atualmente vivemos e que supera os diversos subsistemas regionais que até então compunham o orbe. Isto poderia explicar a crise cultural e econômica italiana da época, há um deslocamento: Itália, intermediária com o centro do sistema(oriente), fica isolada pelo Turco.

Giovanni Nesi, um humanista do círculo de Ficino, acredita que o frade dominicano Savonarola vai conduzir a salvação da Itália, como escreve no seu *Oraculum de novo século* (1496), na realidade uma obra que compendia as profecias de Frei Savonarola:

Italia será devastada por los bárbaros; el imperio florentino será puesto a prueba durante un tiempo por la ambición, perfidia e inconstancia de sus ciudadanos, pero finalmente su nombre y sus fuerzas se propagarán con el incremento de su riqueza, poder y gloria; Roma será llevada a la destrucción invadida por extranjeros; la Iglesia será salvada de la destrucción por la acción divina y completamente restaurada; los mahometanos serán atraídos a la fe

cristiana en el curso de vuestras propias vidas; finalmente se hará de todos un solo rebaño y un solo pastor (NESI apud GRANADA, 1988: 21).

Contrariamente aos seguidores de Savonarola, mas também a aqueles do círculo platônico de Ficino, para Nicolas Maquiavel (2008, 226), Itália entrara há bastante tempo em franca decadência, o que não era por acaso, nem pelos pecados, mas a falta de previsão dos príncipes:

Assim os príncipes que perderam seus domínios, depois de neles terem se estabelecido por muitos anos, não devem culpar a Sorte, mas sim sua incompetência e falta de energia, pois em tempos de paz nunca pensaram na possibilidade de mudança – esse é um defeito dos homens, pois quando o tempo está bom, nunca pensam nas tempestades. Depois, quando a adversidade se apresentou, o primeiro impulso deles foi fugir e não o de se defender (*O Príncipe*, cap. XXIV).

Será esse o motivo das ambições italianas de Carlos V? Sob o ponto de vista de Gattinara, uma projeção do Império de Carlos que lhe desse o controle das cidades italianas, contra os velhos poderes, terminaria sendo mais produtiva para a liberdade dessas cidades que qualquer alternativa outra (MOREIRAS, 2009: 284).

Para Miguel A. Granada (1988: 47), os motivos da crise italiana são a hegemonia da França e da Espanha:

Tras la muerte de Lorenzo el Magnífico se patentiza la disolución del equilibrio político italiano que había mantenido la situación política en la península relativamente estabilizada durante la segunda mitad de siglo, justificando las expectativas del advenimiento pacífico de la Edad de Oro por parte del círculo platónico ficiano centrado en torno a Lorenzo. Pero además de por los factores inherentes a la propia situación italiana, la crisis que se abre en la última década del siglo XV cuenta entre sus elementos determinantes a aquellas nuevas formaciones estatales, como Francia y España.

Antes de entrar numa explicação contemporânea, vejamos como Pietro Pomponazzi, (*magister mihi* de Sepúlveda) fundamenta a mudança dos tempos e a crise no seu *De naturalium effectuum causis sive de Incantationibus* (1520):

Todo lo que tiene un comienzo – sea animado, sea una substancia o un accidente, sea uno por sí mismo o uno por congregación, sea por naturaleza o pro convención – tiene también aquellos otros tiempos que hemos mencionado anteriormente: aumento, auge y declinación, aunque en muchos casos no resulte claramente perceptible, como ocurre con aquellas cosas que duran mucho tiempo, por ejemplo cosas inanimadas como ríos, mares, ciudades, leyes y otras similares (GRANADA, 1988: 214).

O filósofo Enrique Dussel (2006: 50-86), traz uma perspectiva diferente, porque até agora as categorias históricas da Idade Antiga, Idade Média e Idade

Moderna (Europa), seriam uma categoria deformante e ideológica, porque confundem a história européia (local) com a história mundial. A subjetividade moderna se desenvolveria primeiro no Renascimento Italiano, depois na Alemanha da Reforma e o Iluminismo em direção à Revolução Francesa. Sob este ponto de vista, a invasão da península européia pelos turcos naquele momento significaria o apocalipse, o fim do mundo, ou como falaria Fukuyama, o fim (daquela) história, no que coincidiria com a profecia de Savonarola.

O paradigma alternativo, que Dussel (2006: 51) propõe, é aquele que propõe a primeira modernidade como a cultura do centro do primeiro sistema-mundo, como resultado da incorporação de Ameríndia e como resultado da gestão de dita centralidade. Espanha seria esse primeiro centro, que passaria sucessivamente a outros países da Europa.

Para os fins dessa tese, podem se derivar duas consequências paralelas que justificam suficientemente este capítulo: a centralidade do sistema sub-regional europeu que estava na Itália se desloca para Espanha, como centro do novo sistema-mundo que coincide com a mudança de Sepúlveda para a corte da Espanha, levando consigo uma ideologia hegemônica italiana.

Por que a Itália era o centro do sistema regional? Porque eram as cidades italianas, notadamente Veneza e Florença, as que serviam de enlace com os sistemas sub-regionais mais prósperos: a Índia e o Oriente. Por intermédio dos muçulmanos, os italianos forneciam a Europa especiarias e sedas, mas também tomavam contacto com avanços tecnológico-científicos, como a bússola, pólvora, papel, imprensa, contabilidade, letras de câmbio, matemática, medicina, etc. A crise se inicia, quando os “pérfidos turcos” tiram os italianos “da jogada”, ocupando Bizâncio e fechando o monopólio comercial italiano da pequena península asiática, chamada Europa, em 1453.

Os genoveses foram os primeiros que perceberam o fechamento do sistema Asiático-afro-mediterrâneo, pelo sul pelos piratas berberiscos e pelo oeste pelo Turco. Esse sistema, desde o século IV, tinha como centro de conexões comerciais a região persa e depois o mundo muçulmano, sendo o centro produtivo a Índia, e o extremo oriental, a China o sul ocidental a África

Bantú e o Ocidental o mundo bizantino-russo. Europa era o extremo oeste, com um papel marginal durante toda a idade média européia (DUSSEL, 2006: 21).

Os genoveses decidiram procurar o centro das riquezas e intercâmbios comerciais e científicos pela única via que tinha quedado livre: o Atlântico. Primeiro financiando a empresa navegadora dos portugueses, a colonização de Ceuta, Canárias, Madeira e Açores, as viagens para contornar África, *los genoveses pusieron toda su experiencia en la navegación y el poder económico de su riqueza para abrirse ese camino* (DUSSEL, 2006: 54).

Vespucci, patrício florentino, cujo nome se dá ao continente, o genovês Colombo que pensa ter chegado a Ásia, e tantos outros italianos participaram na empreitada. Espanha será o primeiro estado moderno por ter uma periferia: Ameríndia. Começa assim o deslizamento do centro do sistema inter-regional III (Bagdá), que estava conectado com Genova e que se liga a Sevilha, como o novo centro, e onde se centram os genoveses (DUSSEL, 2006: 56).

Un significativo grupo de comerciantes y banqueros genoveses se estableció en Sevilla, donde la apertura de relaciones con el Nuevo Mundo los encontró bien situados para aprovechar la oportunidad. En los primeros años, los genoveses fueron, con mucho, el grupo de inversores más importante en el comercio con América. Con Carlos V se convirtieron en los principales banqueros y capitalistas de la monarquía. (...) Su papel en la conversión del imperio en un gran negocio fue crucial. Adelantaron dinero para financiar la emigración, el comercio de bienes, el envío de esclavos y el progreso de la producción de azúcar en el Nuevo Mundo. "Aquí todo discurre como desean los genoveses", escribió un gestor en Sevilla en 1563, dirigiéndose a uno de los principales banqueros castellanos de la época. (...) Siempre que era posible, los genoveses preferían cobrar los préstamos con los metales preciosos que las flotas que atracaban en Sevilla traían de América (KAMEN, 2003: 91-92).

Todavia, para Carlos V e o defunto Gattinara, na sua visão provincial européia, o centro do mundo continuava sendo o Sacro Império Romano Germânico, cujo centro seria Milão, e onde concentrara permanentemente o maior número de tropas imperiais. Nesse sentido, Jean Dumont no seu *Amanecer de los derechos del hombre* (1997) defende a escassa importância que para a Coroa Espanhola tinha Ameríndia.

A conquista (nome que teve que se trocar para descoberta já naquela época por mandado real) era realizada por particulares, que não se confundiam com o Estado. Cortés financia arma, e conduze por si, sua força particular de conquista de 119 marinheiros e 400 soldados. Enquanto isso, Carlos V concentra mais de 100.000 soldados em Viena a cargo da Coroa (DUMONT, 1997: 24).

Não apenas para a Coroa. A sociedade dos reinos hispânicos não dera muita atenção a América, havia maior atração por Itália, Flandes ou Alemanha. Assim, Dumont (1997: 25) toma de Carande como exemplo o registro total anual de 21 imigrantes espanhóis para América em 1548, 43 em 1549, 59 em 1550 e 38 em 1551. Mesmo supondo que houvesse ilegais parece doutrina pacífica destacar o número escasso de colonos e quase nulo papel da Coroa na conquista, como ilustra Kamen (2003: 119-120):

Ni un solo ejército español fue empleado en la “conquista”. Cuando los españoles consolidaron su dominio lo hicieron mediante esfuerzos esporádicos de pequeños grupos de aventureros que más tarde la corona trató de someter a su control. Por lo general estos hombres, que asumieron con orgullo el título de “conquistadores”, ni siquiera eran soldados (...) La mayoría de ellos y especialmente los cabecillas, eran “encomenderos” (lo eran en efecto, 132 de los 150 aventureros que acompañaron a Valdivia en Chile).

Pequena importância desde o ponto de vista “ideológico”, porque houve um poderoso aparelho estatal: burocrático, o Conselho de Índias (1524), a Casa de Contratación de Sevilha (1503) e Consulado de Mercaderes (1543); legislativo, leis de Burgos (1512) e leis Novas de Índias (1542); e, sobretudo, fiscal e financeiro, com o “quinto real” sobre todos os metais provenientes do Novo Mundo, todo perfeitamente registrado e documentado. Esse escasso interesse poderia ilustrar o pensamento “provincial europeu”, e ao mesmo tempo, o pouco sucesso editorial de Sepúlveda, ou até seu esquecimento fora de restritos círculos intelectuais do momento, embora Zavala (1949: 58), registre o envio a Sepúlveda, pela Prefeitura de México, *de algunas cosas desta tierra de joyas y aforros hasta el valor de doscientos pesos de oro de minas.*

O que se pode imaginar é a chegada de Sepúlveda aos Reinos hispânicos em 1536, levando consigo seus livros gregos e latinos, e carregando junto a eles o convencimento da superioridade cultural que lhe conferia ser discípulo e companheiro dos mais prestigiosos humanistas italianos da época, e frequentador das luxuosas cortes salomônicas do Lácio.

Quais seriam os princípios éticos que Sepúlveda traz junto com os pesados fardos de livros que traz da Itália? Alguns podem se deduzir do lócus enunciativo de Ginés, já descrito em parte, mas que agora é conveniente aprofundar, especialmente no ambiente intelectual. Outros, provenientes dos mestres e formação do cordobés. O mais influente que dentre todos pode ter sido Pietro Pomponazzi, como se tentará demonstrar. Pese a que é um fato pacífico, porque não há autores que discordem e todos o afirmam, pensamos que é um fator insuficientemente explorado, que poderia revelar bastante sobre Ginés.

A maior parte dos princípios recolhidos na obra italiana de Ginés, influirá sobre a particular visão deste sobre os bárbaros dos reinos de Índias, determinada também, sem dúvida, pelo convencimento que o cordobés tinha de provir do centro (para os europeus da época) econômico e cultural do mundo (sub-regional): a Itália.

Sepúlveda, discípulo de Pietro Pomponazzi.

Será necessário examinar se esses inovadores dependem de si próprios ou se contam com outros. Isto é, se com o objetivo de levar adiante seus planos eles têm que lançar mão de persuasão, ou se podem conseguir isso através da força. No primeiro caso, eles sempre são mal-sucedidos e fracassam, sem conseguir nada. Entretanto quando dependem de sua própria força para levar adiante suas inovações, raramente correm qualquer perigo. Então foi assim que todos os profetas que vieram com armas na mão foram bem-sucedidos enquanto os que não vieram armados fracassaram. Pois, além das razões acima expostas, a disposição das pessoas é variável. É fácil persuadi-los de qualquer coisa, mas é difícil firmá-los nessa convicção. Assim, um profeta deve estar preparado para, no caso de o povo não confiar mais nele, ser capaz de pela força, compeli-los a acreditar. Nem Moisés, Ciro, Teseu e Rômulo teriam sido capazes de fazer suas próprias leis e instituições serem cumpridas ao longo de qualquer período de tempo se não estivessem preparados para forçar através das armas. (Maquiavel, *O Príncipe*. Cap. VI, “Os novos principados”).

Sepúlveda, começa a atingir a maturidade na época em que estuda no Colégio de São Clemente de Bolonha, de 1515 a 1523, como vimos. Além de

direito, avança no estudo de filosofia e teologia, da mão de Pietro Pomponazzi (1462-1525), *praeceptur meus*, como o chama Ginés na dedicatória a Alberto Pio da tradução de *Parvi Naturales* (1522) de Aristóteles. Pio havia lhe encomendado a tradução e comentário da *Meteorologia* de Aristóteles (LOSADA, 1949: 47).

Em 1522, o poçoalbense vai para o Castelo da família Carpi em Módena, e em 1523, fica de vez, abandonando o Colégio de São Clemente de Bolonha. Nessa corte frequenta Aldo Manúcio, preceptor de Alberto Pio, Juan Montes de Oca, Julio de Médici, e sobre tudo, Pietro Pomponazzi (BENEYTO, 1944: 46-48). Também Ginés, fala sobre o círculo que se reúne na casa do Príncipe de Carpi, no início da sua *Antapologia pro Príncipe Pio* (1997: 93-95), acrescentando aos aludidos, Trifon de Bizâncio, Marco Musuro e outros, alem de falar de novo de Pomponazzi. Outro membro importante do círculo era Hércules Gonzaga, futuro cardeal e mantuano como Pomponazzi, mecenas de Ginés e amigo de juventude dele no Colégio de São Clemente.

Numa epístola que Sepúlveda dirige a Gonzaga, comenta o projeto de traduzir a obra de Aristóteles diretamente do grego e como poderia ser útil a Hércules que estuda o estagirita sob direção de Pomponazzi. Em 1526, Hércules encomenda ao cordobés a tradução de *De Mundo* de Aristóteles, que lhe servirá para os estudos de *Meteorologia*, do mesmo Filósofo.

Enquanto isso, Ginés continuava traduzindo os *Comentários de Alexandre de Afrodisias à Metafísica de Aristóteles*. (LOSADA, 1949: 51, 272, 393).

Há muitas epístolas de Sepúlveda, e nas várias disputas nas quais participara, sempre fala do seu preceptor com respeito e sem discrepâncias. Se Pomponazzi escreve *De fato e libero arbítrio* (BASILÉIA, 1567). Sepúlveda escreve outro com o mesmo título e base filosófica similar, embora com conclusões teológicas e finalidades diferentes (aqui combate o luteranismo).

Por que a ênfase em rastrear a pista Pomponazzi-Sepúlveda? Porque não tem sido seguida, apesar de ser citada por quase todos. Alguns nem nomeiam o “*praeceptur*” Pomponazzi, como Jorge Luis Gutiérrez na sua

reveladora dissertação “*Aristóteles em Valladolid*” (2007). Apesar disso, o trabalho de Gutiérrez é muito interessante na pesquisa das fontes aristotélicas e tomistas de Sepúlveda, especialmente da Escola de Paris, ao qual o presente trabalho se remite em tudo o referente a fontes medievais de Sepúlveda.

Angel Losada aponta uma linha de pensamento esclarecedora para indagar no pensamento de Sepúlveda, como já foi antecipado: o projeto de vida de Ginés seria efetivar o sonho que Cisneros tivera para a Universidade de Alcalá de traduzir Aristóteles de forma direta e nova em todos os conceitos, purgando-lo das interpolações medievais, *cumpliendo así en Italia la misión que Cisneros tenía reservada a los sabios de Alcalá, para cuando se ultimasen los trabajos de la Políglota* (LOSADA, 1949: 47).

O projeto de Alcalá, não vingou, enquanto, Sepúlveda chegou efetivamente a conseguir a depuração e estilo definitivo em grande parte das obras de Aristóteles e Alexandre de Afrodisias. Menéndez y Pelayo (1941: VIII) qualifica Sepúlveda *como peripatético clásico, de los llamados en Italia helenistas o alejandristas*. A chave da ética da guerra justa contra os índios de Sepúlveda, está latente nesse espírito peripatético alexandrista, que conforma a estrutura ideológica profunda de Ginés, como Losada (1949: 267), sugere na trajetória biobibliográfica, que deduze e comprova no seu *Epistolário*:

Vimos como los altos intereses patrios influyeron para que se torciese el rumbo de la vocación del filósofo par la del historiador. Pero esto sólo fue en apariencia; Sepúlveda siguió siempre fiel a su estrella. La Historia le desagrada; sus enojosas polémicas con Las Casas en defensa del Imperio español las considera el cronista y capellán del César como anejas a su cargo; sus producciones literarias de otro tipo, no merecen a su juicio otro apelativo que el de “opúsculos”, “obrillas”, “pasatiempos”; él se preciará siempre y únicamente de ser el traductor y comentarista del Estagirita.

Concorda-se com Losada em afirmar que o foco e vocação principal de Sepúlveda são as traduções de Aristóteles e Alexandre de Afrodisias. No entanto, pelas epístolas de Sepúlveda, que Losada transcreve, percebe-se uma angústia no poçoalbense diante da censura do seu *Democrats Alter*, dor que lhe acompanhará por anos pela não publicação desses “passatempos”. A.C. Bell (1925, 4) da algumas chaves sobre Pomponazzi (1462-1524),

destacadamente o fato do mantuano não poder ler Aristóteles no grego original. Será um motivo de proximidade intelectual com seu pupilo Sepúlveda?

Pomponazzi, a stimulating professor, from whom Sepúlveda imbibed his love of Aristotle, while his knowledge of Greek and native good sense enabled him to be sanely critical and not to accept without thinking the dangerously agnostic tendencies of his teacher, who himself could not read Aristotle in the original.

Pomponazzi foi professor da Universidade de Pádua (1488-1496 e 1499-1509), Ferrara (1496-1499 e 1509-1510) e Bolonha (1511-1524). Em disputa com os averroistas e tomistas da Escola de Pádua, este médico filósofo defendera a interpretação de Alexandre de Afrodisias para compreender a doutrina aristotélica (FERRATER, 1979: 2624), particularmente em aspectos pouco pacíficos, como a imortalidade da alma. Representa a cabeça da Escola de Pádua durante a primeira metade do século XV (MARAVALL, 1999: 195).

A Universidade de Pádua desfrutava de uma ampla independência, decorrente da sua pertença à República de Veneza, a mais oriental de Itália, em constante contacto com os centros de riqueza e cultura do sistema sub-regional. Intermediária da periférica Europa, com as riquezas do oriente, através dos muçulmanos, não apenas no comércio, mas na medicina e filosofia, Veneza podia se permitir contar com numerosos filósofos e tradutores gregos provenientes da ocupada Bizâncio e usufruir dessa influência oriental que tão claramente se percebe na arquitetura e pintura venezianas. O filósofo Dussel (2006: 41), lembra a extraordinária evolução da “*falasifa*” árabe (filosofia).

Inicia-se com Al-Kindi em 873 dC que influencia em Ibn-Rusd (Averroes), que culmina a secularização com muitos séculos de antecipação, respeito à periférica Europa: todos defendem os direitos da razão diante da fé, configurando um “iluminismo árabe”, medieval porque com eles nasce uma filosófica secularizada, diferente da sabedoria racional com intenção teológica que a precedera.

Em 1509, com a Paz de Cambrai, a Universidade de Pádua é fechada. Nela, tinha havido um ambiente de coexistência cordial entre tomistas e averroistas. Especialmente estes, defendiam a teoria da dupla verdade: a fé se

ocupava do sobrenatural e a razão da filosofia natural, da física, o âmbito de Pomponazzi. Pietro era um protegido da família Gonzaga, condotieri que exerciam papel de mecenatas. Naquele momento Pádua era ainda escolástica. Em 1515 Pietro publica *De actione e reactione*, um opúsculo onde afirma a impossibilidade de que o “Ato puro” tem de atuar sobre o mundo sublunar sem o concurso/mediação de motores astrais. Pomponazzi procura não deixar espaço para as ações miraculosas, divinas ou demoníacas, perturbadoras da ordem natural, princípio da *Física* de Aristóteles (BELAVAL, 1974: 100-103).

Em 1520 Pomponazzi termina de redigir uma obra que apenas se publicaria postumamente, *De naturalium effectum causis sive de Incantationibus*. Nesta obra pretende dar resposta a questão das profecias e milagres. O ponto de partida é o *kosmos* aristotélico, finito e geocêntrico, dividido em duas regiões: o mundo etéreo supralunar e o mundo sublunar dos quatro elementos. Para Pomponazzi, esses âmbitos são independentes, as Inteligências separadas (o sobrenatural) não podem ser agente causal direto interventor no âmbito sublunar (POMPONAZZI apud GRANADA, 1988: 121-125):

De un agente completamente inmaterial no puede porvenir ningún efecto sobre las cosas inferiores, a no ser a través de un cuerpo intermedio entre las cosas eternas y aquellas generables y corruptibles, tal y como resulta patente por *Phisyc VIII, De Generatione, II* y otros muchos lugares.

Segundo isto, Deus será a causa última, primeiro motor, mas não agente direto de nenhum evento particular no mundo sublunar, portanto tampouco de nenhum *mirabilia* nem profecia. Como irá explicitar Granada (1988: 125):

Puesto que podemos salvar este tipo de hechos mediante causas naturales y ninguna razón nos obliga a concluir que son efectuadas por demonios, en vano, pues, se afirma la existencia de los demonios ya que es ridículo y totalmente estúpido dejar a un lado lo manifiesto y lo que puede ser probado por razón natural y buscar lo que no es manifiesto y de ninguna manera resulta verosímil.

Anjos e demônios são necessários para a educação e articulação política do vulgo, tendo também sua origem na ignorância popular. Não há, portanto milagres diretamente causados por Deus ou ministros dele (anjos ou demônios). Os prodígios, caso existirem devem-se a fatos naturais.

A explicação se desenvolve em quatro hipóteses, sendo a quarta é o fundamento de todas. Segundo Granada (1988: 130):

suponemos que aunque Dios sea la causa de todas las cosas, sin embargo no puede operar, según Aristóteles, en este mundo sublunar excepto por mediación de los cuerpos celestes como instrumentos necesariamente requeridos para la producción y conservación de estas cosas sublunares.

A resposta que Pomponazzi da para a fundamentação da profecia, não é de pouca importância. Naquele momento histórico havia grandes movimentos milenaristas, notadamente Savonarola na vizinha Florença (GRANADA, 1988: 31). É importante destacar, que Savonarola no seu movimento, marcadamente popular, também influi nas classes médias florentinas insatisfeitas e até grupos de elite como o círculo de Ficino, pelo menos inicialmente.

La respuesta de los cristianos es que estas cosas suceden por revelación inmediata de Dios o bien por medio de ángeles ministros suyos, y ello cuando se da una voluntad santa y piadosa; suceden por el contrario por causa de los demonios cuando hay una voluntad impura tal como la idolatría. Opino sin embargo que Aristóteles no admitiría que Dios actúe sobre las cosas sublunares directamente, es decir, sin algún agente intermedio, aunque algunos – como es el caso de la creación del alma humana – sostengan lo contrario (POMPONAZZI apud GRANADA, 1988: 131).

Complementa-se a visão cosmológica de Pomponazzi, através da sua controvertida obra, *De inmortalitate animae* (1516). Segundo Miguel A. Granada (1988: 196), *De inmortalitate* tenta ser uma resposta à *Theologia platônica de inmortalitate animorum* publicada por Marsílio Ficino (1433-1499), em 1487, na qual o filósofo florentino tenta fundir filosofia e religião, demonstrando racionalmente a existência da alma. Ele é tradutor de Platão, fundador da Academia Florentina, um representante do neo-platonismo que bebe da fonte filosófica de Plotino. Ficino afirma a *deificatio*:

Dios se hizo hombre antaño para que el hombre se hiciera de alguna manera Dios algún día, pues puede de alguna manera ser hecho Dios quien por instinto natural lo desea y se esfuerza por ser divino (...) Cesn pues, cesn ya los hombres de duda de su divinidad, por cuya duda ellos mismos se sumergen en la mortalidad. Venérense a sí mismos como divinos y tengan esperanza en que pueden ascender a Dios ya que también hasta ellos se ha dignado descender de alguna manera la majestad divina. (apud GRANADA, 1988: 172).

No inicio *De inmortalitate*, Pomponazzi diz aceitar como católico e desde a fé a verdade revelada e dogmas da Igreja, entre eles o da imortalidade da alma. Não é teólogo, apenas expõe a Filosofia Natural de Aristóteles segundo

foi encomendado pelo papa e Senado de Roma (BELAVAL, 1974: 102). Na realidade física, que é o objeto de estudo do mantuano, ele parte de dois princípios. Por um lado a rígida jerarquia ontológica que estabelece graus do ser (Deus, as Inteligências motrizes das esferas celestes, o kosmos nas suas regiões supralunar e sublunar) e que situa às diferentes entidades num único nível ontológico, aquele que precisamente corresponde a sua estrutura.

Por outro lado, a concepção do ser humano (da alma humana), por Pomponazzi como mediação entre as Inteligências motrizes (que movem e dão aos astros, mas nada recebem deles, e consequentemente sua intelección é perfeita, sem suporte corpóreo) e as almas plenamente insertas na matéria e necessitadas para suas operações do corpo como sujeito e como objeto. Assim, a alma situa-se numa posição intermediária entre o corpo humano mortal e as Inteligências separadas, mas não pode existir fora do corpo (GRANADA, 1988: 201). Quais são os modos de conhecimento?

A estos tres modos de conocimiento se refiere Aristóteles en *De anima*, I cuando dice “si conocer es imaginación o no es sin imaginación”, pues por imaginación entiende el sentido, que necesita del cuerpo de dos maneras, como sujeto y como objeto; por no ser imaginación y no ser sin ella entiende el intelecto humano, ya que necesita del cuerpo como objeto y no como sujeto. Aquel, sin embargo que no es imaginación y es totalmente sin ella, es el verdadero intelecto y es propio de las naturalezas divinas. Aristóteles no habla de otros modos de conocer en otros lugares ni es razonable que los haya, pues decir –*como hacen quienes afirman que el intelecto humano es absolutamente inmortal* – que el intelecto mismo posee dos maneras de conocer, a saber, sin ningún recurso a la imaginación y otra manera con recurso a la imaginación, es transformar la naturaleza humana en divina. (POMPONAZZI apud GRANADA, 1988: 202).

As consequencias não são gratuitas, e Pomponazzi as apresenta com toda a crueza aristotélica. Discorda das concepções ficcinino-neoplatônicas, sobre a alma e um ser humano quase divino, um autêntico dono do mundo, quase um deus. Pomponazzi, afirma o contrário, o conceito de mortalidade do homem e da alma (grifos nossos).

Si alguna vez llamamos al hombre inmortal, esto se ha de entender *secundum quid*, pues se dice que sólo el hombre entre los mortales participa de la divinidad superior. Y comparado al resto de los demás seres mortales se puede decir inmortal (...). Así pues, como el pálido comparado con el negro se le puede llamar blanco, de la misma manera el hombre comparado con las bestias sele puede llamar Dios e inmortal. Pero no de forma verdadera y *simpliciter*. Y si los hombres, nuestros mayores, de cara a los dioses, lo

afirmaron – dice Aristóteles – lo afirmaron con engaño, para persuasión y oportunidad de muchos, y en relación con las leyes (SANTIDRIÁN, 1989: 194).

A religião como “*nomos*”, convenção do profeta-legislador- Moisés, Licurgo, Rômulo...- como artifício para dominar o povo, lembra a cita de Maquiavel que abre o capítulo. Pomponazzi denuncia o mito (SANTIDRIÁN, 1989: 195).

Dizer, como alguns querem afirmar, que o entendimento humano é absolutamente imortal e que o mesmo entendimento tem dois modos de conhecer – sem imagem alguma e com imagens (fantasmas) – é mudar a natureza humana em divina. E isto dista muito pouco das fábulas de Ovídio no seu livro das *Metamorfozes* (POMPONAZZI, Cap. IX).

Eis a postura de Alexandre de Afrodisias, posição que Averroes já tinha visto como germe do panteísmo materialista, uma concepção platonizante do inteligível em si confundido com o Primeiro Motor, longe da exegese de Averroes, que assimila o entendimento à ultima das Inteligências separadas. Também, e isto é o mais perigoso para Pomponazzi, pois discorda com o princípio tomista (oficial, dominicano, do Santo Ofício) que pretende encontrar em Aristóteles uma espécie substancial de alma capaz de subsistir por si, sem o corpo (BELAVAL, 1974: 104). Precisamente o tomismo busca provar mediante a razão alguns dogmas de fé, sendo a doutrina conciliar da Igreja desde então.

Tomás Vio, chamado Cardeal Caetano, teólogo de peso, havia estudado em Pádua e tinha sido colega de Pomponazzi. Sendo ainda jovem, Sepúlveda colaborara com este homem de confiança do papa em Roma depois de estar na corte de Carpi. Depois do *sacco* de Roma foi acolhido por Caetano na sua terra natal, Gaeta, para traduzir do grego algumas passagens do Novo testamento. Sabe-se que os *Comentários de Caetano à Summa Teológica de Santo Tomás* figuravam entre os livros legados por Sepúlveda no seu testamento (LOSADA, 1949: 61,64, 89). Este general da ordem dominicana é citado em repetidas ocasiões no seu *Democrats Alter*.

O Cardeal Caetano escrevera em *De anima* (1509), defendendo que da leitura sem preconceitos do estagirita, não encontrara uma verdadeira demonstração da imortalidade da alma, porque Aristóteles apenas vincula a atividade da alma ao corpo sem lhe conferir imortalidade nenhuma. Com isto, Caetano reafirma a doutrina da dupla verdade e rompe o bloco dogmático tomista e abre, seguramente sem intenção, o caminho de todas as heresias (BELAVAL, 1974: 105, 107).

Pomponazzi toca uma tradição mediterrânea, que Boccaccio já tivera recolhido no *Decamerão* (Florencia, 1353): a doutrina da tripla impostura:

Supondo que não haja mais que três leis, a de Cristo, a Mosaica e a de Maomé, o bem as três são falsas e assim o mundo inteiro foi enganado, o bem são falsas, pelo menos duas das três e assim tem sido enganada a maioria (BELAVAL, 1974: 107).

Embora a intenção originária, fosse derrubar o conceito ficciniano de alma, e sua autonomia frente ao corpo, *De Inmortalitate* gerou uma intensa e acirrada polêmica desde as mesmas cátedras aristotélicas e púlpitos. Pomponazzi emite seu *Responsorium* (BOLONHA, 1519), acrescentando um novo argumento: a alma-forma é, ao mesmo tempo, motriz e movida; pertence então, ao âmbito da física e segue a sorte comum dos seres sublunares submetidos à geração e corrupção.

Agrega outro argumento: para Santo Tomás os acidentes eucarísticos recebem seu “esse” de Deus, fora do seu “sujeito” normal (pão e vinho); a sobrevivência da alma sem o corpo é um milagre do mesmo gênero. Ainda ironiza sobre os poetas, de Homero a Dante, que fazem conversar aos mortos sob traços de corpos carnais (BELAVAL, 1974: 109).

De modo, que os profetas e a religião, os mesmos impérios, são para o mantuano um fato natural de origem celeste, com destino gerido pelos céus e finalidade natural humana. Para Pomponazzi a religião não vincula os homens a Deus, mas ao coletivo humano entre si, sempre no seio do kosmos. Convém que assim seja, e que a natureza proceda ordenadamente: o superior não se

une ao inferior sem intermediários (GRANADA, 1988: 126). Tem-se seguido a A. Granada no referente a Pomponazzi.

Vê-se que desta forma, a questão da conciliação entre a onipotência divina e a liberdade e responsabilidade do homem, perdeu muito da sua importância para Pomponazzi. O destino, em sua acepção estoica se lhe revela como a solução relativamente mais satisfatória, mais adequada à razão humana. As dificuldades para aceitação desta solução são mais de natureza ética do que lógica (CASSIRER, 2001: 138).

Até agora, temos visto a origem de um pensamento “moderno” ou pré-moderno, do ponto de vista europeu, como pensamento local auto-centrado, não diferente da própria de Pomponazzi ou Sepúlveda. No entanto, Sepúlveda, vai operar estes conceitos para tentar assimilar o Novo Mundo e sua diferença, de modo a levantar um debate filosófico de estremada importância. Continuar-se-á analisando as origens aristotélico-alexandrinas - ou naturalistas - da ética de Sepúlveda, que não se podem desligar dessa íntima relação biunívoca entre Pomponazzi, maestro e amigo, e Sepúlveda, discípulo e tradutor do grego de Aristóteles/Alexandre de Afrodisias que Pomponazzi estuda, relação íntima que se desprende do estudo de Losada (1949), Santamaría (1988) e Maravall (1999).

Sepúlveda e a ética aristotélica naturalista

Porque si es ambición buscar esta gloria no rechazaré yo el ser llamado y tenido por ambicioso. Y si algún filósofo me reprende, excusaré esta culpa con el ejemplo de los que fueron más excelsos en la dirección de las guerras y en el gobierno de la república. A los cuales nunca despreciaré hasta el extremo de anteponerles ningún filósofo, no obstante apreciar también a estos grandemente. Pues yo tengo por cierto que es ley natural lo que plació a los hombres mejores, nacidos para ayudar a la humanidad y para conservar las ciudades, no lo que pensaron en el ocio de las escuelas, contra la opinión común, algunos hombres ingeniosos pero de poco valor. ¿Acaso me interesan más los dichos artificiosos y sutiles de Platón y de Sócrates que los hechos, esforzados y prudentes, de Escipión y Marcelo?

Juan Ginés de Sepúlveda. *Dialogus de Appetenda Gloria, qui inscribitur Gonsalus.*

A chegada dos europeus ao Novo Mundo, e as consequencias correspondentes, serão configuradores do novo sistema mundo, um divisor de águas em todos os aspectos. As culturas de ambos os lados do Atlântico, entram em contato e abre-se o debate de como enfrentar esse fato. Por parte dos cronistas europeus, parece majoritária a corrente evangelizadora. No entanto, ela não implica uma perspectiva idêntica sobre as mesmas realidades. Pertencer a uma escola filosófica, ou outra, vai condicionar decisivamente o debate. Dois grandes correntes vão se enfrentar na Controvérsia de Valladolid, sobre este acontecimento: Sepúlveda, com a bagagem aristotélica alexandrina, que estamos descrevendo e Bartolomé de las Casas, representando o tomismo da Escola de Salamanca. Veja-se como inicia o seu relato da *Historia da Indias*, comparando-lo depois com o relato de idênticos fatos de Sepúlveda:

Llegado, pues, ya el tiempo de las *maravillas misericordiosas de Dios*, cuando por estas partes de la tierra (sembrada de simiente o palabra dela vida) se había de coger el *ubérmino fruto que a este Orbe cabía de los predestinados*, y las grandezas de las *divinas riquezas y bondad infinita* más copiosamente, después de más conocidas, más debían ser magnificadas, *escogió el divino y sumo Maestro entre los hijos de Adán* que en estos tiempos nuestros había en la tierra, aquel ilustre y grande Colón, conviene a saber, de nombre y de obra poblador primero, para de su virtud, ingenio, industria, trabajos, saber y prudencia confiar una de las egregias *divinas* hazañas que por el siglo presente quiso en su mundo hacer: y porque de costumbre tiene *la suma y divinal Providencia de proveer de todas las cosas, según la natural condición de cada una*, y mucho más y por modo singular las criaturas racionales, como ya se dijo, y cando alguna elige para, *mediante su ministerio*, efectuar alguna heroica y señalada obra, la dota y adorna de todo aquello que para cumplimiento y efecto della le es necesario, y como éste fuese tan alto y tan arduo y divino negocio, a cuya dignidad y dificultad otro alguno igualar no se puede, por ende a este *su ministro y apóstol primero destas Indias* creedera cosa es haberle *Dios esmaltado de tales calidades naturales y adquisitas, cuantas y cuales para el discurso de los tiempos y la muchedumbre angustiosa inmensidad de peligros y trabajos...*(Las Casas, I, cap. II, grifos nossos)

Sepúlveda proporciona uma explicação desprovida do elemento divino, buscando os motivos íntimos, apontando o papel do Acaso e da Fortuna. Observem-se, as referencias a interesses e custos, objetivos e ambições, constantes em toda a *História do Novo Mundo* de Sepúlveda. Não há rastro da Providencia Divina. O que explica o prodígio são os elementos sublunares, as Inteligências se subentendem. É imagem comum na época, representar à deusa Fortuna, soprando os ventos e o herói sustentando o timão da nave. Ocasião beneficia a quem dela aproveita, ela sorri aos jovens e ousados. Fareja-se um aventureiro de algum barco à procura de Ilha Tartaruga:

Los españoles iniciaron el mismo año una larga navegación hacia pueblos desconocidos y tierras nunca oídas bajo el mando de Cristóbal Colón, ligur, quien fue el principal promotor del viaje siguiendo la pista segura de un experto navegante portugués. Cuando se dirigía por el océano rumbo a Gran Bretaña, *una fuerte tempestad llevó la nave* en que viajaba con unos pocos a las islas de los Lucayos, que son las primeras que aparecen cuando se navega desde las islas Afortunadas al Nuevo Mundo y la Nueva España. El portugués había logrado volver con unos pocos compañeros a la isla del océano Atlántico llamada Madeira. Colón, que casualmente se encontraba allí por negocios, dado que comerciaba con portugueses e incluso se había casado con una portuguesa, acogió al citado portugués enfermo dándole un trato humanitario. De él *precisamente*, que deseaba, moribundo *corresponder* al anfitrión con algún favor por la ayuda prestada, se enteró Colón al detalle del viaje y de los lugares y reinos recorridos, así como de la forma de navegar hasta allí. Colón, que había soñado con tierras y pueblos desconocidos y con la magnífica *oportunidad de poder y riqueza*, en el caso de que, con el apoyo de un príncipe, pudiera llegar con una flota a aquellas lejanas regiones, tanteó primero al rey de Portugal y después al de Gran Bretaña. Tras fracasar con ambos acudió a Fernando, rey de España (...) De modo que pese a estar envueltos en las preocupaciones de una larga guerra y exhaustos por los *gastos*, con todo creyeron que no había que descuidar un proyecto tan importante, si, como Colón aseguraba, se coronaba con el éxito y *no iba a suponer un gran dispendio*. (Sepúlveda, *Historia del Nuevo Mundo*, libro I, grifos nossos).

Sepúlveda conhece bem o ambiente erasmista da corte do imperador e o pietismo reinante na Espanha da época. Os dominicanos dominam postos chave das mais importantes instituições (Conselho Real, Santo Ofício, Universidades), um poder fático apreciável. A ordem imanente do mundo natural descansa na criação divina, e por isto, está articulado com a ordem divina das causas primeiras e dos fins últimos. *Sepúlveda harmoniza razão e fé, mas sem dependências nem interconexões entre elas, e sim com plena separação e autonomia da ordem da natureza e razão. Os problemas da vida social haverão de se enfrentar por meios naturais, não contando com milagres* (MARAVALL, 1999: 197).

Não questiona a religião, pelo contrário, utiliza as citações bíblicas como apoio à filosofia natural que informa o seu pensamento.

¿Acaso también sin báculo y alforjas? Da tú a los apóstoles de nuestro tiempo aquella perfección de fe, aquella virtud de *milagros y don de lenguas* con que ellos sometían a los enemigos impíos al yugo de la fe y los dominaban, y no faltarán, créeme, predicadores apostólicos que recorran el mundo enseñando el Evangelio; y tengo la seguridad de que aun estos mismos, si tales hubiesen existido en nuestro tiempo por un don de Dios, con gusto todos se habrían aprovechado de la *ocasión y comodidad* de cumplir bien su misión y habrían dado muchas gracias a los príncipes cristianos porque, con la pacificación de los indios, habían asegurado el camino para la predicación evangélica. Pero ahora, como, por nuestro mérito o culpa o porque no hay necesidad, *no presenciamos milagro alguno o sólo en muy rara ocasión*, conviene apoyarnos en la recta razón y proceder con prudencia, no sea que, si obramos de otro

modo, parezca que tentamos a Dios, lo cual va contra la ley divina. Pues según declaran los teólogos, tienta a Dios aquél que *en los peligros no toma las precauciones que puede, sino que todo lo confía a la ayuda divina*, como si quisiera poner a prueba su justicia y su poder (SEPÚLVEDA, 1997: 90, grifos nossos).

Observe-se, que no texto do *Democrates Alter* de Sepúlveda, que são os princípios cristãos, os encomendados a “pacificarem” para abrir o “campo” à evangelização. Em relação aos milagres, note-se a resposta, talvez irônica, de Democrates ao jovem luterano Leopoldo, quando questiona o uso de armas para a propagação da fé, alegando que os primeiros apóstolos não as usavam.

Sepúlveda devia ter vivido de perto, o debate gerado ao redor de Pomponazzi e a *Immortalitate anima* por proximidade geográfica e por conhecer pessoalmente a maioria dos humanistas em lida. Provavelmente, tivesse tomado boa nota de tudo. A polêmica toma aspecto tempestuoso. Spina consegue a proibição da obra na República de Veneza; o aristotélico Contarini, antigo aluno de Pádua, apresenta dúvidas no seu opúsculo (que Pomponazzi recolhe no *Responsorium*); o agostiniano Ambrósio de Nápoles desde o inflamado púlpito, e até mesmo o companheiro Nifo dentre outros, o acusam de impiedoso, abrindo uma campanha perigosa para Pomponazzi, já que pertence à corte vaticana (BELAVAL, 1974: 107-110).

Isto deve ter influenciado para que Pietro não publicasse outras duas obras, *De Naturalium Effectum causis sive de Incantationibus* e *De fato, de libero arbítrio et de praedestinatione*, já terminadas em 1520 (GRANADA, 1988: 122).

Será nesta disputa dialética, primeiro com Ficino e depois com Contarini, como se erigirá a proposta ética de Pomponazzi, elevada com materiais aristotélicos e argamassa estóica. Os profetas têm uma disposição ocasional e involuntária: sua inspiração não provém de anjos ou demônios, tem uma explicação física, porque o mundo sublunar responde a uma ordem:

Tales hombres tienen tal disposición por su horóscopo y la adquirieron a partir de los principios de la generación, pero de una manera bastante remota y casi en potencia; por eso cuando profetizan de hecho, además de esa disposición remota tienen otra disposición próxima (...) Que no está enteramente en poder del profeta vaticinar es evidente, puesto que muchas veces quieren hacerlo y no pueden, ya sea por falta de disposición en ellos ya sea por la diversa colocación de los cuerpos celestes, lo cual hace que sus oráculos no siempre

resulten verdaderos, pues las estrellas no están siempre según el mismo y único movimiento. El vulgo lo atribuía a la lira de los dioses en su ignorancia de la verdadera causa, pues es costumbre del vulgo atribuir a demonios o ángeles aquellos hechos cuyas causas ignoran (POMPONAZZI apud GRANADA, 1988: 134).

Impossível não se lembrar do contemporâneo Savonarola, quando se lê postular ao mantuano sobre a verdadeira natureza das profecias, que não nega, mas situa no marco da natureza. Os astros pertencentes à natureza, são os autênticos reguladores do sistema sublunar. Destaca Cassirer (2001: 137), sobre Pomponazzi: *A presciência divina não se encontra necessariamente em oposição à liberdade das ações humanas. Pois se Deus conhece as ações futuras, não as conhece por suas causas – o que de fato seria contrário a nossa liberdade de ação – mas por sua mera “factibilidade”*

Pomponazzi, na sua *Inmortalitate anima*, levanta algumas objeções de Ficino (sem nomeá-lo) a sua doutrina da mortalidade da alma. O próprio mantuano no mais puro estilo escolástico vai superando-las (GRANADA, 1988: 204-6). Ficino defende que se a alma fosse mortal o homem não poderia conseguir o fim que o seu próprio apetite natural lhe confere e, portanto, não poderá ser feliz. Dada a distância entre a possibilidade de conhecimento do intelecto humano em vida e sua aspiração ao conhecimento perfeito, impossível na vida terrena, faria do homem um ser desgraçado, por baixo da condição das feras. A resposta do mantuano, afirma que essa concepção da imortalidade da alma, pretende o impossível e a infelicidade do sujeito humano, deviria de transpor o limite da natureza. O fim do homem é imanente ao mundo e suficiente para atingir a felicidade.

Qualquer coisa, ao menos qualquer coisa perfeita, tem um fim. Embora o fim tenha a natureza de bem, segundo se afirma na Metafísica, II, não se deve atribuir como fim a cada coisa o que é melhor, mas unicamente o que resulta conveniente a sua natureza e está proporcionado a ela. Mesmo sendo melhor sentir que não sentir, não convém à pedra sentir nem é bom para ela, pois nesse caso não seria mais uma pedra. Por isso, ao atribuir um fim ao homem, se lhe atribuímos o mesmo fim que a Deus e às inteligências, não efetuaríamos uma correta atribuição já que então não seria um homem. (POMPONAZZI apud GRANADA, 1988: 205).

Sepúlveda vai usufruir desta tendência secular do mantuano. Além disso, se levanta uma séria dificuldade. Não apenas alcançar a perfeição absoluta do intelecto é inalcançável, mas se perderia de vista o fato de que a

totalidade da raça humana pode se comparar a um indivíduo (relação macrocosmos /microcosmos fundamental em Pomponazzi). Como em um corpo, os diferentes membros e órgãos têm suas próprias funções, sendo absurdo e irracional que todos exercessem a função mais nobre (POMPONAZZI apud GRANADA, 1988: 206).

Pues todo el género humano es como un único cuerpo formado por diversos miembros que tienen diversas funciones y están *ordenados a la común utilidad del género humano*. Cada uno da algo a otro y recibe algo de aquél a quien da; tienen, pues, funciones recíprocas. Tampoco pueden poseer todos la misma perfección, sino que unas funciones son más perfectas y otras más imperfectas. Si esta desigualdad se suprimiera, o bien perecería el *género humano, o bien tendría grandes dificultades para subsistir* (grifos nossos).

Observe-se que o foco ético agora é o ser humano como espécie e sua conservação, formando um macrocosmo de alguma forma paralelo ao microcosmo que constitui um corpo, imagem alegórica muito cara ao médico Pomponazzi. *Da mesma forma que a maneira de julgar sobre o valor da vida humana não depende mais das ideias que temos sobre a continuidade da vida da alma humana, o valor das nossas ações pertence já a outra esfera, deixando o julgamento ético-prático livre* (CASSIRER, 2001: 139).

Nem todos os indivíduos humanos podem ter uma vida contemplativa ou serem filósofos, levando a perfeição do seu intelecto teórico. Observe-se o caráter político da afirmativa:

El intelecto teórico no es propio de los hombres sino de los dioses, como enseña Aristóteles en *Ética*, X. Platón dice en el *Timeo* que “la filosofía es el regalo mayor de los dioses” (...) Por eso, aunque todos los hombres poseen algo de él, son poquísimos sin embargo los que lo poseen y pueden poseerlo de modo completo y perfecto. Por eso la parte del género humano que se entrega enteramente a la contemplación tiene en el género humano el mismo lugar que el corazón en el conjunto de los miembros (...) Al igual que no todo miembro puede tener la perfección del corazón o del ojo, pues entonces el animal moriría, de la misma manera si todos los hombres fueran contemplativos, la comunidad humana no podría existir (POMPONAZZI apud GRANADA, 1988: 206-7).

Estamos diante do que Giordano Bruno define como sábio contemplativo: os indivíduos excepcionais dominados pelo *furore eroico*, (uma paixão contranatural) perseguem a apropriação de Deus enquanto a maioria segue a religião mediante sua presença nas coisas - *natura est Deus in rebus* (GRANADA, 1988: 252). Sepúlveda (1963: 156), segue também, em certo modo, essa linha que cinde as exigências éticas em dois comportamentos

praticamente estancos, quando no *Democrats primus* afirma haver duas classes de virtude: uma intelectual e outra moral, como sustentam os peripatéticos:

Para vivir bien basta con ejercitar cualquiera de ellas. Ahora bien, a los que se ocupan en el conocimiento de la verdad y en la contemplación de las cosas excelentes, los consideran tanto más felices *cuanto el entendimiento es más excelente que las otras partes del alma* y las cosas divinas que las humanas. Pero Aristóteles se refiere a la felicidad que se puede hallar *en el hombre mortal* y no a aquella denominada por los teólogos “eterna vida” (como lo es en realidad), la cual consiste en la clara y manifiesta contemplación de Dios, según se desprende de aquellas palabras con que Cristo se dirige al Padre: “*Esta es la vida eterna: que te conozcan a ti solo Dios verdadero*”: *lo cual, en cuerpo mortal, sin duda nadie lo consiguió, excepto Cristo, ya que de Moisés y San Pablo se duda entre los doctores* (grifos nossos).

A finalidade dessa justificativa é vencer no diálogo “ao modo platônico” a Leopoldo, um jovem tudesco luterano que se opõe à Guerra. O argumento que segue é bíblico em aparência – uma estratégia habitual em Sepúlveda – mas leva ínsito todo o peripatetismo vivo do seu mestre Pomponazzi, quando delimita a “*vita ativa*” e a “*vita contemplativa*”, justificando uma cisão na conduta ética dos cristãos, segundo eles sejam uma minoria de virtuosos que contemplam Deus, ou a maioria dos cristãos:

Y así como los grandes filósofos, la vida de los sabios que imitan, cuando humanamente es posible, a la de Dios, anteponen mucho a todas las otras, así debemos entender que los cristianos tienen dos maneras de vivir, ambas honestas y conformes a la religión, pero una más excelente que la otra. (...) Y así en la vida de Marta que hospedaba graciosamente a Cristo y se esforzaba con diligencia por tratar cortés y amorosamente a tal huésped, ¿qué otra cosa se entiende sino la vida de aquellos que se entregan a las virtudes morales y se ocupan de los negocios? Y en la persona de María, que sentada a los pies del Señor estaba atenta a sus palabras, sin duda está significada la vida de quienes se dedican a la contemplación y a la filosofía. (SEPÚLVEDA, 1963: 157).

Os cristãos que seguem a *vita ativa* cumprem a lei natural, que inclui o *Antigo Testamento* e o *Decálogo* de Moisés, que constituem a lei natural, que coincide com a Revelação, o que permitiria a guerra justa. Não se exige a perfeição da Lei do Evangelho, mas o mínimo da Lei Natural (MARAVALL, 1999: 200). Pode-se chamar uma ética de mínimos. Sepúlveda, não nega, mas justapõe as verdades da fé católica e as da filosofia natural. Sem estabelecer nenhum laço, Sepúlveda *afirma um corte entre elas, dois hemisférios, ou melhor, dois mundos que permanecem perfeitamente deslindados* (MARAVALL, 1999: 199).

Será Enrique Dussel (2006: 60), quem se refira a modernidade (concebida como gestora do centro dominador do novo sistema mundo) como efeito (e não causa) dessa simplificação moderna, embora atribuída ao Descartes da segunda modernidade, será já no século XVI, quando surja a necessidade de articular a razão prática instrumental.

A principal objeção ao preceptor de Sepúlveda, a formula Contarini, (BELAVAL, 1974: 108), alegando sérios problemas no sistema ético decorrente da concepção de alma mortal de Pomponazzi, porque *ao sustentar o mantuano que o homem pode satisfazer aqui em baixo todas as exigências de sua natureza, não tenha necessidade nem da fé nem da graça* (BELEVAL, 1974: 108).

Pomponazzi, há então de construir (ou reconstruir), um sistema ético alternativo, autônomo e terreno para dar uma resposta aos que questionam, com fundamento na ética cristã, o vácuo ético que se produz na sociedade quando não mais se esperam recompensas no paraíso ou castigos eternos. O mantuano *há de romper de um só golpe, certeiro e enérgico, o laço que até então unira a metafísica e a ética* (CASSIRER, 2001: 138).

Talvez por isso, afirme Cassirer (2001: 136): *Pomponazzi foi chamado de “o último escolástico”, mas também é possível chamá-lo de o primeiro iluminista. De fato, o que a totalidade de sua obra nos oferece é um iluminismo que se nos revela em roupagem escolástica.*

Logicamente, o lócus enunciativo e temporal de Pomponazzi e Sepúlveda, é diferente aos da segunda modernidade/iluminismo na qual o sistema mercantilista está já consolidado, e talvez por isso, muitas perguntas não sejam então formuladas e sim neste momento prévio. A resposta ética imanente de Pomponazzi e que Sepúlveda subscreve literalmente em algumas obras e de forma velada noutras, coincidente com Maquiavel, será uma ética civil e secular, mas que não nega a sobrenatural, como se sugerira na citação de Machuca em Milícia Índia ou na crônica de Índias De Orbe Novo de Sepúlveda.

Ningún mal permanece sin castigo esencial, al igual que ningún bien permanece sin su recompensa esencial. Es necesario, por eso, saber que premio y castigo tienen dos significados: uno es esencial e inseparable, el otro accidental y separable (POMPONAZZI apud GRANADA, 1988: 209).

A *virtú* haverá de se perseguir por si mesma e não atrás de recompensas “accidentais” como bens terrenos ou sobrenaturais. Veja-se a formulação de Pomponazzi (apud GRANADA, 1988: 209):

El premio esencial de la virtud es la virtud misma que hace al hombre feliz (...) Lo contrario ocurre con el vicio, pues el castigo del vicioso es el vicio mismo, más miserable y más desgraciado que el cual nada puede haber (...). De esta manera todo hombre virtuoso es premiado con su virtud y felicidad (...) y lo contrario pasa con el vicio pues ningún hombre vicioso queda sin castigo, ya que el vicio mismo es el castigo del vicioso. Es accidental aquel premio o castigo que puede separarse, como por ejemplo el oro o cualquier clase de multas. No todo bien es premiado así ni todo mal castigado de esta manera, pero eso no representa ningún inconveniente ya que se trata de remuneraciones accidentales.

De forma que Pomponazzi (apud GRANADA, 1988: 209), estabelecerá uma escala de recompensas éticas que coincide com os níveis dentro da hierarquia sócio-orgânica do mantuano, nas quais o predomínio dos melhores e virtuosos sobre os mais imperfeitos é total.

En efecto, conviene saber en primer lugar que el premio accidental es mucho más imperfecto que el premio esencial, puesto que el oro es más imperfecto que la virtud. El castigo accidental es mucho menor que el castigo esencial (...) por eso carece de importancia si a veces falta lo accidental, dado que siempre está presente lo esencial. En segundo lugar conviene saber que cuando se recompensa accidentalmente un bien, el bien esencial parece quedar disminuido y perder en perfección.

A superioridade da minoria estóica sobre os “pietistas” de Savonarola ou Ficcino, lê-se nas entrelinhas. Afirma-se uma pirâmide de méritos éticos que Sepúlveda utilizará sempre na sua obra, como se verá. Pomponazzi conclui:

Así, si un hombre actúa virtuosamente sin esperar una recompensa y otro esperándola, la acción del segundo no es considerada tan virtuosa como la del primero. Por eso quien no es recompensado accidentalmente es recompensado más esencialmente que quien es recompensado accidentalmente (...) Por tanto, quienes afirman que el alma es mortal parecen salvar mejor la causa de la virtud que quienes afirman que es inmortal, pues la esperanza de un premio y el temor de un castigo parecen comportar una cierta servidumbre contraria a la virtud (...). Por tanto, aunque el alma sea mortal, no por eso se ha de despreciar las virtudes y buscar los placeres, a menso que prefiramos ser una bestia a ser un hombre y un insensato a una persona sensata y sabia. (POMPONAZZI apud GRANADA, 1988: 210).

O vulgo, a maioria da humanidade, vive ao nível da sensação e age por incentivos, esperanças e, sobretudo, temores materiais, e dificilmente seguirá a ética estóica de procurar a *virtú* per se. Como argumentaria Maquiavel é melhor ser temido do que amado. Há uma escala de valores similar no sistema do mantuano, no que diz respeito aos prêmios e punições:

En efecto, la mayor parte de los hombres, si hacen el bien, o hacen más por miedo del castigo eterno que por la esperanza de un bien eterno, pues los castigos nos resultan más conocidos que esos bienes eternos. Y como este último recurso puede beneficiar a todos, con independencia de su grado y condición, el legislador – teniendo en cuenta la inclinación de los hombres al mal y atendiendo al bien común – estableció que el alma es inmortal, *no preocupándose por la verdad, sino tan sólo de la probidad*, con el fin de inducir a los hombres a la virtud. No por eso hay que censurar al político, puesto que de la misma manera que el médico *finge* muchas cosas para restablecer la salud del enfermo, también el político *forja fábulas* para corregir a los ciudadanos. Ahora bien, en estas fábulas, como dice Averroes en el prólogo a Física, III, *no hay propiamente verdad o falsedad* (PIETRO POMPONAZZI, *De Incantationibus*, cap. XIV, apud GRANADA, 1988: 212, grifos nossos).

Conclui-se, portanto, num esquema conceitual de Pomponazzi com incentivos e castigos axiologicamente ordenados, que vão sustentar uma organização sócio-ética, mediante uma proto-razão de Estado que Maquiavel (ANO), detalhará na sua obra, utilizando de forma plenamente justificativa da religião como *instrumentum regni* (organograma segundo a GRANADA, 1988: 212): Nós ampliaremos tal esquema de quatro níveis com uma quinta classe: a dos bárbaros/ excluídos, ou melhor, não inclusos. Seguindo o espírito de Pomponazzi, Sepúlveda precisa desse nível E para ordenar as categorias que permitam a inclusão de Ameríndia como periferia do novo sistema mundo moderno que é essencial como Outro constituinte da identidade própria:

Classe (p méritos éticos)	Castigo	Prêmio
A Poucos sábios/ optimates	O mal é penoso <u>em si</u>	A <i>virtú em si</i> .
B Segundos	Vitupério, infâmia, desonra	Loas/ honores.
C Plebe , terceiro estado	<u>Temor</u> castigo corporal	<u>Ouro/ dignidades</u>
D Maioria de perversos,	Temor castigo eterno que	Bem eterno

potencialmente TODOS	produza <u>terror</u>	
E Bárbaros/ bestas	Não temem Deus	Ouro sem valor de câmbio

Note-se o paradoxo de que apesar dos optimates e bárbaros coincidirem objetivamente em não valorar o ouro nem temer o castigo eterno, a posição social que têm é radicalmente contrária, precisamente em virtude e por intermédio da religião. O mesmo que faz a uns serem superiores faz aos outros depreciáveis e bestas, homúnculos, segundo Sepúlveda (1997).

Outra característica, que revela o esquema, é a ampliação de número de classes, colocando uma classe muito numerosa por baixo se elevam todos os níveis e, por conseguinte enriquece-se a sociedade metropolitana como um todo e de uma vez só: todos sobem um nível, mesmo comparativamente falando.

Embora seja um esquema já experimentado noutros impérios, baseados na exploração maciça de mão de obra não livre, como Sepúlveda cita, e veremos em sucessivos capítulos, é a primeira vez que se formula desta forma e para um continente inteiro, gerando um desequilíbrio tal, que a Europa marginal do sistema III, passa a ser o centro do novo sistema mundo.

Dentro do sistema axial de prêmios e castigos, observe-se a progressão, desde a pura ausência deles, até o máximo medo, como já foi citado por Pomponazzi. Maquiavel, contemporâneo deles, é suficientemente claro e conhecido:

Os homens hesitam menos em ofender aquele que se faz amar do que aquele que se faz temer. O amor fica preso a um elo de obrigação que, como a espécie humana é ruim, se quebra todas as vezes que seja de interesse da parte obrigada. Entretanto, o medo, mantido pelo temor de punições, nunca deixa o homem. Assim, um príncipe deve se fazer temer de tal forma que, se ele não tiver a afeição de seu povo, pelo menos não atrairá sobre si seu ódio. Pois ser temido e não odiado são condições que vão bem quando estão juntas, se o príncipe se abstiver de tomar os recursos e as mulheres de seus súditos. (Maquiavel. *O Príncipe*, XVII)

Sepúlveda no seu *Democrats Alter* (1997: 94), parece conhecer bem o princípio agostiniano, que será desenvolvido em sucessivos capítulos:

Aunque yo digo que han de ser dominados los indios no sólo para que escuchen a los predicadores, sino también para que a la doctrina y a los consejos se unan además las amenazas y se infunda el terror, lo que confirma San Agustín en su respuesta epistolar al donatista Vincencio: "Si se les aterrarse", dice, "y no se les instruyese, parecería como un dominio inicuo; pero a su vez, si se les instruyese pero no se les aterrase, se endurecerían con la antigüedad de la costumbre y demostrarían menos interés en tomar el camino de la salvación". Y la prueba es que muchos que bien conocemos, después de llegar al convencimiento de la verdad y manifestárselas ésta con divinos testimonios, nos respondían que ellos deseaban pasarse a la comunión de la Iglesia Católica, pero que temían la violencia enemiga de hombres perversos. Cuando se añade, pues al terror útil la doctrina saludable, para que no sólo la luz de la verdad ahuyente las tinieblas del error, sino también la fuerza del temor rompa los vínculos de la mala costumbre, entonces, como dije, nos alegramos de la salvación de muchos.

Como fruto e semente de um sistema, o terror que encontramos perfeitamente ordenado para um fim racional e benéfico para aqueles que o vão sofrer, é revelador para Dussel (apud MIGNOLO, 2003: 104-5):

A modernidade inclui um conceito racional de emancipação que afirmamos e presumimos. Mas, ao mesmo tempo, desenvolve um mito irracional, uma justificativa para a violência genocida. Os pós-modernistas criticam a razão moderna como uma razão do terror; nós criticamos a razão moderna por causa do mito irracional que esconde.

Neste aspecto, deve-se delimitar o conceito de modernidade, ao qual se refere Dussel (1998). Se estiver se referindo a uma modernidade "mundial", sem um lócus de enunciação definido, poderia ser pertinente. Se for o conceito de modernidade, como sistema racional gerenciador do centro dominador do novo sistema mundo, há de se entender essa razão de terror como plenamente racional, entendida como aparelho ideológico destinado a um fim, neste caso a extensão do evangelho/ jurisdição do imperador sobre os indígenas.

Nesse sentido, Sepúlveda (1997: 89, grifos nossos), seria um escravo da razão "moderna", no seu contexto, no sentido exposto no *Democrats Alter*.

Con la pobreza que hay de predicadores de la fe y *escasez de milagros*, afirmo que los bárbaros pueden ser sometidos a nuestro dominio con el mismo derecho con el que pueden ser obligados a oír el Evangelio. Pues el que busca *un fin* en justicia, éste con el mismo derecho *emplea todas las cosas* que pertenecen al fin, pues es lo que dice Santo Tomás: "toda potencia, arte o virtud a la que pertenece un fin puede disponer de *aquellas cosas que son para el fin*". Y al explicar el papa Alejandro III este decreto natural dijo: "Aquél a quien se le confirma una causa recibe plena potestad de todas las causas que pertenecen a la causa". Y Celestino III: "es propio del derecho explorado que a

los jueces delegados, a quienes se le encarga lo principal, también se les confie lo necesario”; pues en todo negocio ocupa *el lugar principal el fin*, que en nuestra causa es la propagación de la piedad cristiana.

Dentro deste jogo de fins e meios, a concepção de Pomponazzi sobre as religiões, não necessariamente compartilhado por Sepúlveda, sem dúvida tem influencia no poçoalbense, e que encaixa de certa forma lógica com o agostinismo político de Ginés, já que se pode entender a Igreja como uma instituição humana, e com isso com características semelhantes a qualquer organismo, dentre elas a mortalidade.

Postula o mantuano (apud GRANADA, 1988: 214), que todas as coisas que têm começo, têm também aumento, auge e declínio, ainda sendo muitas vezes imperceptível em coisas que duram muito tempo, por exemplo, coisas inanimadas como rios, mares, cidades, leis e outras similares. Dessa forma, Pomponazzi entende que as religiões devem o seu horóscopo e sua vida aos céus, que as fazem nascer, crescer e morrer. Explica-se o suceder histórico de religiões e como declinou a pagã e surgiu o cristianismo. Escreve Pomponazzi:

En la época de los ídolos nada era más despreciado que la cruz, mientras que en la época de la religión siguiente nada era más honroso que la cruz. En la época de los ídolos nada más honroso que la cruz. En la época de la nueva religión nada era más detestable. Por eso no es extraño si ahora se curan enfermedades en el nombre de Jesús y con el signo de la cruz, mientras que entonces no ocurría así. La causa es que todavía no había llegado su hora. Eso indica que en el ámbito de las religiones ocurre lo que en el ámbito de las cosas sometidas a generación y corrupción, pues vemos que las religiones y sus milagros son en un principio débiles, luego crecen y alcanzan después su punto culminante para después declinar hasta que retornan a la nada. Por eso también ahora todo se enfriá en nuestra fe, *los milagros cesan excepto los fingidos y simulados, pues el fin parece estar próximo* (GUERRERO, 2003: 216-7).

Pomponazzi parte de um lócus enunciativo local italiano. Cercadas pela guerra e em plena crise econômica, num estado vítima de indefesa crônica, as pequenas cidades estado da Padánia, ameaçadas por si mesmas, pelos franceses, espanhóis, a Reforma dos alemães, as revoltas populares, perigos que bem descreve Maquiavel em virtude da fragilidade reinante, faz a maior parte dos pensadores abordados acreditarem no declínio da religião-sistema cristão. Sepúlveda pode ou não compartilhar a concepção de nascimento, auge e declínio das religiões de Pomponazzi, mas com certeza demonstra na sua obra, não acreditar no declínio presente da religião cristã. Pelo contrário,

entende ela em certa forma instrumental, tanto que fará duvidar a Maravall sobre o agostinismo político de Sepúlveda, cuja existência espera-se provar suficientemente no capítulo pertinente.

As religiões em declínio para Sepúlveda (1987: 151-2) são as originárias dos povos de Ameríndia, tão em declínio como os sistemas políticos aos que servem como se vê no seu *De Orbe novo*:

Había en el templo mayor un gran número de estas imágenes. Cuando Cortés entró en él ordenó derribar de sus pedestales y arrojar por las gradas las imágenes de los ídolos que los indios adoraban con más devoción. Pero Moctezuma, que se encontraba allí con muchos nobles, le pidió y rogó encarecidamente que tuvieran cuidado de no ofender las creencias del pueblo profanando a los dioses patrios; con ello se iban a ganar el odio de quienes temían, como era lógico, que los dioses se enojaran, si los ciudadanos permitían que se les infirieran tales ofensas, que les negaran las cosechas y lluvias periódicas que acostumbraban a concederles, que devastaran los campos con la sequía y las tormentas y que la ciudad pereciera de hambre. Frente a esto, *Cortés les invitó a que volvieran a la razón* de una vez y creyeran en el Dios verdadero, al que ignoraban: era uno solo, el mejor, el más poderoso, sempiterno, autor de todos los bienes, el único que creó el cielo, la tierra y todo cuanto existe; el único que rige y gobierna todo a su voluntad. En cambio, los dioses, a quienes ellos veneraban, *eran obra de hombres y hecha de materia inmunda y repugnante*. Era necio creer que podían ser dioses imágenes inmundas y que carecían de sentido, y atribuirles los bienes y males recibidos (grifos nossos).

Observe-se a identidade entre, entrar em razão e acreditar no deus verdadeiro, a identidade com o deus Um de Plotino em contraste com a matéria imunda. Sepúlveda é um especialista em astrologia e astronomia, indiferenciados na época.

Escrevera em 1522, *De Mundo* de Alexandre de Afrodísias, e em 1529, a tradução da *Meteorologia* de Aristóteles, (LOSADA, 1949: 280), e sabe-se que fizera. Conhece Astronomia e Cronologia como se deduz de suas epistolas (LOSADA, 1949: 138). Polemiza com Contarini sobre *De Correctione Anni Mensiumque Romanorum* (1539), acerca de calendário, datas de solstício e equinócio. Isto, porque pode se apreciar o desprezo para a concepção da religião dos mexicas, quando referidas a colheitas e chuvas periódicas, elementos que para Sepúlveda, pertencem ao mundo sublunar dos astros, embora Ginés conheça os rituais de rogatórias aos santos e a virgem por chuvas dentro da sua própria tradição católica, que silencia. Mas o que verdadeiramente interessa, é a função de religião como aliada do legislador-

fundador, neste caso Cortés, já que a plebe não obedece à razão. Maquiavel (2002: 464) o formula com exemplos similares aos romanos de Cortés:

Numa simuló tener familiaridad con una ninfa que le aconsejaba lo que él a su vez tenia que aconsejar al pueblo; y todo nacía de que él quería poner órdenes nuevos y desacostumbrados en aquella ciudad y temía que su sola autoridad no fuera suficiente. Verdaderamente, jamás hubo ordenador de leyes extraordinarias en un pueblo que no recurrera a Dios, ya que delo contrario no hubieran sido aceptadas, pues son muchos los bienes conocidos por un prudente que no poseen en sí razones evidentes para poder persuadir a otros. Por eso, los hombres sabios que quieren suprimir esa dificultad recurren a Dios. Eso es lo que hizo licurgo, lo que hizo Solón, lo que hicieron muchos cuyo fin era el mismo que el suyo. Maravillado, pues, el pueblo romano ante la bondad y prudencia de Numa, aceptaba cualquier decisión suya.

Sepúlveda da mostras de grande mestria narrativa, quando joga com o conceito de profecia e oráculo em *De Orbe novo*. Quando os homens de Cortés perdem cinco cavalos atacados por uma repentina e larvada doença, todos os soldados o interpretam como um mau presságio, pedindo a Cortés para que desistisse da expedição por ver a cavalaria diminuída e ver sinais de Deus desaconselhando a empreitada, explica Sepúlveda em *De Orbe Novo* (1996: 135):

Cortés criticó duramente la superficialidad de quienes creían en la vana superstición y ordenó al ejército proseguir la marcha y tener esperanza en Cristo, puesto que habían emprendido la misión de propagar la religión cristiana y habían recibido la enseñanza de despreciar los augurios de los oráculos y los engaños de los malvados demonios.

Relata depois várias ações de sucesso das hostes de Cortés, ocupando várias aldeias e cidades indígenas. Quando eles voltam, no acampamento estavam esperando as desgraças que os péssimos presságios anunciam, de modo que a chegada levantara os ânimos e esperanças:

Con esta prueba y otras muchas se puede comprender que la ligereza y temor de los hombres los habían llevado a fiarse de auspicios y augurios. Pues lo que aterroriza a los supersticiosos y los trastorna con esa vana opinión y los hace remisos a la acción, eso mismo, si se desprecia, los convierte a menudo en hombres valientes y valiosos para llevar a cabo con gran éxito las acciones más difíciles (SEPÚLVEDA, 1987: 136).

Maquiavel (2002: 473-474), mostra a importância dos auspícios na antiga Roma. Não empreendiam batalha alguma sem eles. Um tipo de auspícios comum era o de colocar frangos para comerem, se o faziam os augúrios eram bons. Se os frangos não picotavam, os romanos não entravam

em luta. Tinham os *pullarii* (polarios), sacerdotes que cuidavam dos frangos (*pullus*):

Alineado Papirio en el campo de batalla frente a los samnitas, creyendo segura la victoria y deseoso por ello de entablar batalla, ordenó a los polarios que hicieran sus auspicios; pero como los pollos no comían, el polario principal – viendo al ejército enormemente dispuesto al combate y al capitán y a todos los soldados convencidos de vencer – para no privar al ejército de la oportunidad de obrar bien, refirió al cónsul que los auspicios se desarrollaban favorablemente, de manera que Papirio ordenó a las escuadras y, habiendo dicho algunos polarios a ciertos soldados que los pollos no habían picoteado, éstos lo comunicaron a Espurio Papirio, sobrino del cónsul, quien a su vez lo notificó al cónsul, cuya respuesta inmediata fue que atendiera a cumplir bien con su deber que en lo que a él y al ejército se refería los auspicios eran favorables y si el polario había mentido, sus mentiras se volverían en contra suya. Y para que el resultado estuviera en consonancia con el propósito, dio la orden a los legados de que pusieran a los polarios en primera línea. Esto hizo que cuando marchaban contra los enemigos un soldado romano sacó una flecha que mató casualmente al polario principal; cuando el cónsul recibió la noticia, dijo que todo se desarrollaba bien y con el favor de los dioses, ya que el ejército se había liberado con la muerte del embustero de toda culpa y de toda ira que los dioses pudieran tener en contra suya. De esta forma, sabiendo acomodar bien sus planes a los auspicios, tomó la decisión de combatir sin que el ejército se diera cuenta d que él había descuidado en algún punto los órdenes de su religión. (Maquiavel, 2002: *Discorsi*, I, 14).

Percebe-se, como Sepúlveda na crônica do Novo mundo, trabalha sempre o conceito divino e os auspícios de forma favorável aos fins buscados, nunca se submetendo a eles. Em vivo contraste com a utilização dos auspícios por Cortés, Sepúlveda narra a profecia na qual os mexicas (os “outros”), acreditam e obedecem piamente, profecia cujo narrador seria o próprio Moctezuma, diante da chegada de Cortés:

Desde hace mucho tiempo en estas regiones existe una tradición que nosotros hemos recibido de nuestros padres y ellos de sus antepasados de generación en generación y que incluso consta en las pinturas de nuestros monumentos. Según ella, nosotros, habitantes de estas tierras, no somos aborígenes, sino que procedemos de extranjeros, que venidos hace mucho desde tierras lejanas al mando de un rey que mandaba sobre ellos, se asentaron en estas regiones. Aquel rey, se cree, se vio obligado a regresar con unos pocos a su patria, después de ordenar a los demás que se quedaran y que esperaran su vuelta no mucho después. Regresó, en efecto, a estos mismos lugares no muchos años después, cuando ya los primeros se habían casado con indígenas, habían tenido hijos y habían elegido a otro rey, de modo que no lo recibieron. Cuanta que se había marchado triste y enojado por tal rechazo y desprecio y que al partir pronunció a modo de profecía que llegaría un tiempo en que uno de su linaje volvería, sometería a sus descendientes a su vasallaje y poder y les obligaría incluso contra su voluntad a cumplir lo que le habían negado a él. Y como quiera que desde entonces hemos esperado su cumplimiento, ahora estamos convencidos de que ese gran Rey de España, que como dices te ha enviado, es del linaje de aquel primer rey nuestro, y tanto más al afirmar tú que ya hace tiempo se tenía noticias de nuestra existencia. También la tradición nos enseñó que aquel rey nuestro salió de la parte de donde vosotros habéis

venido, esto es, de oriente, para llegar a esta zona del mundo. Piensa, por tanto, que has llegado a tu propia patria y al reino de aquel gran rey, de quien tu mismo eres gobernador. No dudes en mandar con tu autoridad lo que estimes conveniente (SEPÚLVEDA, 1987: 148).

Em todo momento, Sepúlveda anuncia a novidade total sobre os reinos de Índias, de modo que implicitamente se nega a veracidade da profecia. No entanto, Cortés responde: *que le pareció bien, pero hizo hincapié de manera especial, para abundar más en la opinión de Moctezuma de que el Rey de España descendía de aquel viejo rey que regresaría, según creían todos, en el futuro* (SEPÚLVEDA, 1987:149).

Profecia auto-cumprida, no livro VI, quando Cortés apresa Moctezuma que repete a profecia para os nobres mexicas, que aceitam a submissão solicitada por seu rei. Cortés falara com Moctezuma depois que seu rei Carlos, precisava de ouro para realizar alguns projetos, de modo que a quinta parte que correspondia ao fisco ascendera a mais de trinta e dois mil quatrocentos pesos de ouro. O total de prata fundida para igual fim foi de quatrocentas libras, que os banqueiros chamam de marcos (SEPÚLVEDA, 1987: 159).

O mesmo Sepúlveda confirma definitivamente, a falácia de acreditar em profecias, quando afirma no *Democrates Alter* (1987: 66), sobre a conquista de Tenochtitlán e a rendição de Moctezuma, numa versão sensivelmente diferenciada e para demonstrar definitivamente a inferioridade mexica:

Al enterarse este (Moctezuma) de la llegada de Hernán Cortés, de algunas de sus victorias y de la intención que tenía de ir a Méjico con el pretexto de una entrevista, procuraba con toda clase de razones disuadirle de ello. Al no conseguir nada con los razonamientos aducidos, atemorizado y lleno de terror, le recibió en la ciudad con un número aproximado de trescientos españoles. Cortés, por su parte, después de haberse apoderado así de la ciudad, hizo tanto desprecio de la *cobardía, ineptitud y rudeza* de aquella gente, que no sólo obligó, infundiendo terror al rey y sus principales súbditos, a recibir el yugo y gobierno del rey de España, sino que al mismo rey Moctezuma, por sospechas que tuvo de que en cierta provincia había tramado la muerte de algunos españoles, le encadenó, ante el estupor y la inercia de sus conciudadanos, indiferentes a su situación y *preocupados de cualquier cosa menos de tomar las armas para liberar a su rey*. Y así Cortés tuvo oprimida y aterrorizada, al comienzo, durante muchos días, aun con la ayuda de *tan reducido número de españoles y tan pocos indígenas*, a una multitud tan inmensa, que daba la impresión de estar falta no sólo de habilidad y prudencia, sino hasta de sentido común. ¿Puede darse mayor o más claro testimonio de la ventaja que unos hombres tienen sobre otros en ingenio, habilidad, fortaleza de ánimo y virtud? ¿No es prueba de que ellos son siervos por naturaleza? (grifos nossos).

Veja-se que nesta versão nada se comenta sobre a profecia. Tampouco se alude às numerosas forças auxiliares que o próprio Sepúlveda relatara em *De Orbe novo*. Simplifica-se a descrição da cidade, que em *Orbe* é deslumbrante, alem dos mercados e instituições dos mexicas, bastante refinados segundo confessa o próprio cronista de índias. E se oculta a última parte do relato que narra a heróica resistência de Cuauhtémoc e do povo mexica, que Sepúlveda (1989: 224-5), converte num autêntico Marco Bruto, solicitando a morte do estóico (segundo relata Tito Lívio), pronuncia as seguintes palavras para Cortés:

Yo he intentado por todos los medios de que disponía, con celo y dedicación, mientras se me permitió, defenderme a mí y a mi ciudad del ataque de los enemigos. Ahora que un injusto destino me ha empujado a esta situación, de ti dependerá mi salvación. Pero si me causas – y eso quizás será lo mejor para todos – una muerte querida con este arma – señalaba con un gesto el puñal de Cortés, que estaba tocando con la mano – te libraré a ti tal vez de alguna preocupación y a mí sin duda de una desgracia. Cortés, por su parte, que no olvidaba su condición de hombre de Cuauhtémoc, le consoló muy humanitariamente y le invitó a que levantara el ánimo. Así fue como terminó la guerra de México a los setenta y cinco días de asedio el trece de agosto del año 1521 d.C. (SEPÚLVEDA, *De Orbe novo*, libro VII).

Comprova-se nos textos de Sepúlveda, uma acusada tendência secular que não nega a religião, pelo contrário, trabalha com ela e com os sistemas de crenças e valores para conseguir um fim justificativo das ações de Cortés e dos espanhóis (na realidade, europeus) colonizadores. Não se nega a posição de Losada, que prova suficientemente a religiosidade do poçoalbense até seus derradeiros momentos. Como Pomponazzi, acredita-se na fé revelada, embora da leitura atenta dos textos se afirme a tendência de Sepúlveda a configurar uma ética materialista, fruto do seu aristotelismo naturalista e pragmático, ao serviço dos fins do princípio, que são os do império.

O próprio Losada destaca dentre as traduções do Filósofo, a *Ética*, como livro fundamental de Sepúlveda, já em uma época em que a Inquisição não deixava trabalhar com liberdade a Sepúlveda. Diante da dificuldade de publicá-la em Castela, tenta fazê-lo em Zaragoza, Veneza e França, sem resultados. Livro hoje perdido.

Os critérios inquisitoriais haviam se refinado na perseguição aos desvios, e se vê envolto em um processo de Censuras de Inquisição por parte

do dominicano Frei Juan de La Fuente, que promove na Universidade de Alcalá, que se reduz a quatro (LOSADA, 1949: 284-5):

1. Que es una misma el alma vegetativa del hombre, idéntica, lo mismo cuando comienza a existir en el útero de la madre que cuando se ha desarrollado como animal perfecto.
2. Que es lícito forzar a los paganos para que abracen la fe católica.
3. Que aquellas acciones que se realizan por miedo a males mayores, son consideradas como involuntarias, lo mismo que si se hiciesen por violencia o por ignorancia.
4. Que, a juicio del autor del memorándum, hay esparcidas por toda la obra opiniones que, no sólo son falsas, sino contrarias a la moral cristiana.

De modo que, o naturalismo aristotélico helenista, que impregna Sepúlveda e que tenta moldar, sempre termina fazendo-o passar por problemas perante os órgãos que a Coroa e a Igreja vão desenrolando paralelamente durante a Contra-Reforma, ao mesmo tempo em que os postulados erasmistas da Corte de Carlos V, mecenas do próprio sábio de Rotterdam e de Vives ou do próprio Valdés, começam a cair em desgraça, com a progressiva e crescente influência do partido fernandino na corte de Filipe II. Da mesma forma o *Democrats Alter* não será impresso e sua *Apologia* o fará distante da Corte, em Roma, talvez com alguns amigos que Sepúlveda conservara em sua pátria adotiva, a Itália.

Evidencia-se que as teses de Sepúlveda, se inclinam em direção a um modelo de religião instrumental, próximas às teses do *Príncipe* maquiavélico, livro de cabeceira de Carlos V, que dificilmente se uniriam à piedade, sentida ou não, mas de obrigada praxe na Espanha de finais do século XVI de Felipe.

Aristocratismo naturalista: o domínio dos melhores.

Nesses espetáculos com armas o cortesão deve ter as mesmas precauções, concernentes a sua posição. Ao cavalgar, lutar, correr e saltar, gostaria que evitasse a multidão plebéia ou pelo menos que se deixasse ver bem raras vezes, pois não há no mundo coisa tão excelente que os ignorantes não acabem saciando-se dela e dando-lhe pouco valor, quando a vêem com frequência. O mesmo penso sobre a música.

Baldassare Castiglione, *O Cortesão* (II, xii)

O conceito de sociedade de Pomponazzi (GRANADA, 1988: 207-8), entendida como um corpo social, composto por órgãos com funções bem delimitadas, vai determinar os conteúdos da sua concepção ética. Observe-se a distribuição aristocrática, mas não estanca, dos três intelectos:

Digamos que todos los hombres, para conseguir este fin común, deben participar de los tres intelectos, esto es, del teórico, del práctico y del productivo. Ningún hombre sano y en la edad justa hay que no posea algo de estos tres intelectos, al igual que no hay ningún miembro que no participe de la sangre y del calor natural (...) pero conviene saber que aunque ningún hombre esté enteramente privado de estos tres intelectos, sin embargo su relación no es la misma respecto a ellos (...). El *intelecto práctico* es el verdaderamente apropiado al hombre y cualquier hombre no incapacitado puede alcanzarlo perfectamente. Es por él por lo que se dice que el hombre es absolutamente bueno o malo (...) Ser justo o vicioso es humano y está a nuestro alcance, pero ser filósofo o arquitecto no es tarea nuestra ni es necesario. Por eso todos los hombres pueden y deben ser buenos, pero no todos filósofos, matemáticos, arquitectos, etc., pues la humanidad no podría subsistir si no hubiera tal diversidad (...). Pero el *intelecto práctico*, que es lo verdaderamente humano, debe poseerlo *todo hombre* perfectamente pues para que la humanidad se conserve adecuadamente es necesario que todos los hombres sean moralmente virtuosos y en la medida de lo posible carezcan de vicios. La felicidad no consiste, pues, en la facultad teórica de la demostración como apropiada para todo el género humano, *sino como apropiada para la parte primera y principal*. Y aunque las restantes partes del género humano no puedan alcanzar esa felicidad, no por eso estarán privadas enteramente de la felicidad, ya que pueden poseer *algo del teórico y algo del productivo y totalmente del práctico*. Y esta última facultad puede hacer feliz a todos (...) Así pues, el género humano no se ve privado de la obtención de su fin (Grifos nossos).

Como tudo em Pomponazzi, lembra-nos o tomismo, neste caso e de forma viva, a divisão estamental tomista da sociedade. Porem, esta sociedade orgânica de Pomponazzi já possui outra natureza diferente à medieval, mais móvel, plástica. Observe-se que todos (o gênero humano), podem atingir a felicidade, dentro das suas funções orgânicas, pelo menos seria esta a promessa ética de Pomponazzi, segundo Agnes Heller (1980: 167):

Para Pomponazzi, el principio de "cada uno en su sitio" no remite nunca a la función que se representa en la jerarquía social, sino a la relación que mantiene el individuo particular con un tipo específico de trabajo, al margen del lugar que ocupe en la jerarquía social. El carácter feudal de la cooperación social se encuentra de este modo en su punto final, perfilándose el camino que conduce a la producción de mercancías y el sistema social burgués (...) Pomponazzi se siente satisfecho con la ilusión de la división del trabajo que asegura el bien público y el incremento del conjunto social, capaz al mismo tiempo de procurar la felicidad de todos los individuos. (...) Pomponazzi abandona la esperanza de que todos los seres humanos puedan alcanzar una personalidad polifacética y sin embargo, no renuncia todavía a la posibilidad de que todos puedan auto-realizarse.

Efetivamente, Agnes Heller (1980: 165), se entusiasma com esta concepção organicista da sociedade do mantuano, que entende inspirada não mais na pura teoria, mas na vida quotidiana no seu conjunto. Fundamenta-se para ela uma promessa moderna de felicidade futura para todos. Nos tempos que seguiram a Pomponazzi, seria difícil, segundo Heller (1980), encontrar teóricos que conjuntassem pensamento científico, capacidade prática dilatada e integridade moral na existência burguesa quotidiana do “homem médio” e mais difícil ainda descrever ou programar a universalidade do homem e da humanidade. *Aquela possibilidade não tornará a se produzir até Marx* (HELLER, 1980:171). Heller (1980: 170), percebe na teoria organicista do mantuano que *a universalidade como tal, somente é característica da espécie humana; ou seja, os indivíduos só podem ser universais eticamente, já que a finalidade do indivíduo se relaciona com a finalidade do gênero humano.*

Qual seria esta finalidade da vida virtuosa? O essencial seria que o homem compreendesse que é uma parte da evolução da humanidade inteira, reconhecendo seu lugar e as funções que correspondem a sua natureza para cumpri-las, sabendo que dessa forma participa da finalidade da espécie. Dessa forma, cumprindo o seu destino/função natural, o homem, qualquer homem poderia atingir a felicidade total, neste mundo. Seria para Heller um foque ético estóico centrado na divisão do trabalho duma sociedade produtora de mercadorias.

Agnes Heller (1980), materialista histórica, marxista e, portanto, pertencente ao pensamento local europeu com pretensões universalistas – como Pomponazzi ou Sepúlveda, são materialistas e universalistas – é seduzida pelos cantos de sereia da promessa do progresso e felicidade obtida através da ordem social orgânica, fator medular da modernidade/ colonialidade do poder.

No entanto, a própria Agnes Heller (1980: 165), intui perspicazmente os desdobramentos, para ela indesejados, da teoria orgânica da sociedade de Pomponazzi, quando afirma, talvez se incluindo sem saber: *no sabemos qué es*

preferible: si elogiar su genialidad o condenar la estrechez de miras de sus sucesores al abordar de nuevo esta problemática.

Note-se que, o que é percebido pelos pesquisadores europeus, como um efetivo avance “modernizador” nas concepções ético-sociais e epistemológicas em Pomponazzi, quando aplicadas ao contexto local europeu (e não se tem notícias de que Pomponazzi pensasse em algum lócus fora de Europa), parecem acrescentar realmente inovações vantajosas para a felicidade da maioria e permitem a tomada de consciência e saída da alienação de uns poucos iniciados. *O problema surge quando os projetos globais são fermentados nas histórias locais dos países metropolitanos, implementados, exportados e encenados de maneira diferente em locais particulares* (MIGNOLO, 2003: 99). Evidentemente, que o Estado de Veneza da Escola de Pádua no século XVI, é decididamente diferente de um Novo Mundo que está entrando na era histórica da idade do ferro e pelas armas, num espaço de tempo fulgurante.

Será um desses sucessores de Pomponazzi, seguindo a profecia de Heller sobre os olhares estreitos ou largos, dependendo do lócus de análise, quem fundamentará “novas” causas de guerra justa contra os índios: Sepúlveda (1997: 53), supera o *numerus clausus* das tradicionais causas agostiniano-tomistas, que se verão aprofundadamente na seguinte seção. Ele se apóia precisamente nessa distribuição organicista de homens e funções “recíprocas”, de forma a propor novos motivos lícitos de guerra, segundo uma ordem natural. Um deles será: *que aquellos cuya condición natural es tal que deban obedecer a otros, si rehúsan su gobierno y no queda otro recurso, sean dominados por las armas; pues tal guerra es justa según la opinión de los más eminentes filósofos.* Baseado no direito natural, que como se verá possibilitará este salto rumo a uma ética do governo dos melhores, surge uma ética naturalista com pretensões “universais” porque o direito natural é “integrador” de toda a humanidade num só “corpo”.

Como fundamentara Enrique Dussel (2006: 68), é a necessidade de expansão do “ocidente” a que gera a renovação filosófico-científica e não ao

contrário: *El ego cogito dice ya también relación a una protohistoria del s. XVI que se expresa en la ontología de Descartes pero que no surge de la nada. El ego conquiro (yo conquisto) como un “yo práctico” le precede un siglo y sin embargo el cogito cartesiano no considera al bárbaro.* A formulação de Sepúlveda (1997: 55, grifos nossos), também persegue e justifica a conservação da espécie e o benefício recíproco dos membros que pertencem a um todo orgânico:

En todo esto se ve con claridad que es *natural y beneficioso* el dominio del *alma sobre el cuerpo*, de la razón sobre el apetito, al tiempo que la paridad o desigualdad de dominio es perniciosa para todos. Y, según enseñan, por esta misma medida y ley se rigen corrientemente los hombres y los restantes animales. Pues siendo entre los animales mejores los domesticados que los salvajes, no obstante, a los primeros les resulta mejor y más beneficiosa la sumisión al gobierno del hombre, ya que así y no de otro modo se conservan.

Dussel (2006: 61), mostra como o domínio da alma sobre o corpo constitui também a chave do pensamento dualista que substitui a razão práctico-material por uma razão instrumental, que se ocupará do manejo técnico, tecnológico: *La ética desaparecerá ante una razón more geométrico de la Crítica del Juicio(de Kant). Es aquí donde una cierta tradición (como la de Heidegger) no ha dejado de percibir la supresión simplificadora de la complejidad orgánica de la vida.*

Desde Grecia y Roma hasta los persas, los reinos de la India y la China taoísta, una ontología del absoluto como lo Uno, una antropología dualista de la superioridad del alma sobre el cuerpo (causa de alguna manera siempre del mal), instaura una ética ascética de “liberación” de la pluralidad material como “retorno” a la Unidad originaria – movimiento de la ontología neoplatónica, y posteriormente del idealismo alemán, en especial de la Lógica de Hegel - es la lógica-ética de la Totalidad. La muerte empírica es, para esta visión ética del mundo, el “nacimiento” a la vida verdadera. La vida terrestre es un tiempo negativo del dolor, del sufrimiento. Para merecer una muerte que libere al ser humano del eterno retorno de la reincorporación, es necesario cumplir con la “ley natural” (*physikón nόμον*) con el “orden”, con las instituciones como las de las “castas” con la eticidad establecida, con el *statu quo* (DUSSEL, 2006: 35).

Neste momento, vemos o regresso de Sepúlveda a uma antiga estrutura: o fundamento último não será mais o físico natural, mas a teodicéa de Plotino (o Um e a alma e conseguinte promessa de felicidade futura post-mortem), já que a ética estoica (material) apenas servirá para uns poucos mais preparados. Como se articula esse domínio da alma sobre o corpo?

Seguindo o jogo do naturalista Pomponazzi de microcosmo/macrocósmo, Sepúlveda (1997: 55), destila completamente seu programa sócio-ético que lhe serve de justificativa para sua ampliação ao resto do “corpo social”, menos “sábio”:

Por la misma razón el marido tiene dominio sobre su esposa, el adulto sobre el niño, el padre sobre el hijo, en una palabra, los superiores y más perfectos sobre los inferiores y más imperfectos. Y enseñan que esta misma razón vale para los demás hombres en sus mutuas relaciones, pues de ellos hay una clase en que unos son por naturaleza señores y otros por naturaleza esclavos.

Oswald de Andrade (1972: 78), o chamará filosofia messiânica, fundamentada no patriarcado. Dussel (2006: 32), coincide porque essa consideração negativa da vida temporal (o nascimento como uma queda), traz um julgamento ético negativo da corporeidade, e sexualidade: dominação da mulher, negatividade da pluralidade, da historicidade e justificação de toda dominação ou exclusão de escravos, servos, camponeses, castas ou estratos sociais explorados.

Los que sobresalen en *prudencia y talento*, aunque no en robustez física, éstos son los señores por naturaleza; en cambio, los tardos y torpes de entendimiento, aunque vigorosos físicamente para cumplir los deberes necesarios, son siervos por naturaleza, y añaden los filósofos que para éstos no sólo es justo, sino también útil, que sirvan a los que son por naturaleza señores. Y vemos que esto está sancionado también por ley divina en el libro de los Proverbios: “el que es necio servirá al sabio”. Es creencia que tales son los pueblos bárbaros e inhumanos apartados de la vida civil, conducta morigerada y práctica de la virtud. A éstos les es *beneficioso y más conforme a derecho natural* el que estén sometidos al gobierno de naciones o principes más humanos y virtuosos, para que con el ejemplo de su virtud y prudencia y cumplimiento de sus leyes abandonen la barbarie y abracen una vida más humana, una conducta morigerada y practiquen la virtud (SEPÚLVEDA, 1997: 56, grifos nossos).

Eis a virtualidade da doutrina moderna/ colonial de Sepúlveda: a ordem lhes é imposta para seu próprio “bem”, há um sistema ético já autônomo e material por trás da intervenção humanista/ humanitária. Como diz Maravall sobre Sepúlveda (1999: 205), *o direito a imperar sobre os bárbaros pelos povos mais ilustrados e perfeitos não provem de uma transmissão jurídica de título, mas de um deslocamento natural de função*. Note-se que qualquer mito

de modernidade, incluído o marxismo de Heller, tem uma nota de negação da contemporaneidade, implícito ou explícito na futura promessa de felicidade, terrena ou ultra-terrena, não está aqui.

Sepúlveda (1997: 131, grifos nossos), também toca a tecla de um futuro melhor, embora a desigualdade não desapareça - dentro do “corpus” orgânico de Pomponazzi a igualdade de funções supõe a falência orgânica - há um eterno devir de Heráclito: todo flui salvo o próprio movimento:

Del mismo modo, pues que en una casa grande hay hijos y siervos o esclavos, y mezclados con unos y otros hay criados de condición libre, y sobre todos ellos impone el padre de familia, con justicia y afabilidad, pero no del mismo modo, sino según la clase y condición de cada cual, digo yo que un rey óptimo y justo que quiera imitar a tal padre de familia, como es su obligación, debe gobernar a los españoles con imperio paternal y a esos indios como a criados, pero de condición libre, con cierto gobierno templado, mezcla de heril y paternal, y tratarlos según su condición y las exigencias de las circunstancias. *Si con el correr del tiempo, cuando se hayan civilizado más y con nuestro gobierno se haya reafirmado en ellos la probidad de costumbres y la religión cristiana, se les ha de dar un trato de más libertad y liberalidad.*

Surge o que Bhabha (apud MIGNOLO, 2003: 172), denominará “defasagem temporal”. É uma posição da razão ocidental que foi constituída na sua história e fornece a relação que possa ter com outras sociedades, até mesmo com a sociedade da qual historicamente surgiu. Ao repudiar o momento colonial como presente enunciativo na condição histórica e epistemológica da modernidade ocidental, fecha a possibilidade de interpretar a razão ocidental no diálogo com as colônias. O presente enunciativo será o presente do tempo ocidental e seu lócus de enunciação. Os *loci* coloniais de enunciação foram dissolvidos ou adsorvidos pelo discurso colonial, incluído a produção de conhecimento por carecerem de contemporaneidade.

O que é comum a todos eles, Pomponazzi, Sepúlveda ou Heller, e nisto segue-se a Oswald de Andrade, é a existência de um messianismo de caráter patriarcal, ainda que cível, mas sempre sustentado numa determinada teodicéa, no qual uma minoria de mais preparados, mais meritórios ou vanguarda, decide aquilo que é bom para a maioria, despreparada, pecadora ou alienada, que terá sua recompensa, seja como indivíduos, seja como classe ou espécie, no paraíso ou na terra, sempre no futuro:

Hay que tener en cuenta que muchos hombres han pensado que el alma era mortal y sin embargo han escrito que era inmortal. Pero actuaron así por la inclinación al mal de los hombres que tienen poco o nada de intelecto y al no conocer, no amar los bienes del alma se entregan únicamente a las cosas corporales. Por eso es necesario curarlos mediante recursos de este tipo, al igual que el médico y la niñera se comportan respecto al enfermo o al niño carente de razón (POMPONAZZI apud GRANADA, 1988: 213).

A ética dos melhores: a *virtú* em Sepúlveda.

Alfonso Pérez de Guzmán, que después de un mes de sitio en Tarifa, contestó al enemigo, que habiendo intentado, vanamente, todos los demás medios, le amenazaba con matarle al hijo si no se rendía: “que había engendrado un hijo para la patria y no imperecedero, y que era preferible verse privado de él a apartarse de la palabra dada”, pues lo uno podía ser con gloria y lo otro sin deshonra. Y dijo: “Para que entiendas cuánto más vale para mí, como debe valer, el amor de la virtud y de la lealtad que la piedad paterna, puedes ejecutar con mi espada el infame crimen, para que de un solo golpe des a mi hijo la vida verdadera, a mí la gloria inmortal y a ti la más torpe ignominia”.

Juan Ginés de Sepúlveda. *Dialogus de Appetenda Gloria, qui inscribitur Gonsalus*, XX

O Renascimento não conhecia uma escala de valores única e universalmente válida. Era um sistema pluralista, em transformação constante e com diferenças interpretativas acerca de um mesmo valor. Eram os homens, os que selecionavam os valores justos para as ações concretas em cada momento: o que podia ser justo numa ocasião, poderia ser injusto noutra, o mal provem muitas vezes do bem e o bem do mal, e não apenas no campo político. Produz-se uma separação total da ética da escala de valores. Existe todo um enxame de sistemas axiológicos, reciprocamente contraditórios y um leque de interpretações das virtudes individuais, também incompatíveis entre si a maior parte das vezes. O que faziam os pensadores renascentistas era buscar a vinculação do ato justo com virtudes definidas (HELLER, 1989: 287-336).

Sepúlveda segue à *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, mas o próprio Sepúlveda é consciente da limitação das escalas globais de valores. Estuda as virtudes de forma individualizada, criando escalas para determinados âmbitos. Precisamente o foco da sua obra mais controvertida é cindir entre os valores, ou melhor, virtudes, do âmbito contemplativo/ religioso, e ativo/ virtudes da vida civil, caso que estuda do seu *Dialogus de Appetenda Gloria, qui inscribitur Gonsalus* (Roma, 1523). Seguir-se-á o mesmo critério dos estoicos em adiante. Sepúlveda (1963: 256), afirma no seu *Democrates Primus*:

Los estoicos ninguna cosa tenían por buena ni por mala, salvo las virtudes y los vicios que hacen que los hombres sean tenidos por buenos, y por el contrario, por malos, llamando preciadas y despreciadas aquellas cosas que Aristóteles y los otros discípulos de Platón llaman bienes y males del cuerpo o extraños, quienes juzgan ser bueno todo lo que la naturaleza abraza y malo lo que desecha.

Para Aristóteles, o bem da República era o bem supremo do homem e consequentemente, a felicidade radicava na entrega ao serviço do bem do Estado. Para isso se precisava de “virtude” e fortuna (no sentido econômico) (HELLER, 1980: 290). De aqui seguirá o esquema básico das virtudes Sepúlveda. O aristotélico Pomponazzi, disse que a felicidade é um bem do homem, que a possuem todos os que a desejam. Feliz é quem pode conseguir o seu objetivo, coisa que está longe do bem supremo. *Há que atribuir um fim a cada coisa, não segundo o que é bom em maior grau, mas segundo o que lhe*

convém e lhe seja proporcional - ou seja, o bem em sentido lato. (POMPONAZZI apud HELLER, 1980: 291). Desta forma, segue-se que a idéia tomista de Pomponazzi, relativa á possibilidade de não concordância dos fins individuais e fins da totalidade, facilitavam o desmantelamento do antigo ideal do bem supremo. Não há uma escala de valores fixa porque é irrealizável na prática (HELLER, 1980: 291, 323).

Igualmente Sepúlveda (1963: 181), renuncia *ab initio* a escalas se concentrando no estudo da virtude: *casa cosa se perfecciona con su virtud. Por tanto si llamamos buen piloto al que bien y artificiosamente gobierna un navío, buen padre de familia al que bien gobierna su casa, y así los demás.* Deste modo, o poçoalbense centra os seus juízos sobre a cisão do ethos da *vita contemplativa*, do homem sábio ou santo que se dedica á contemplação do supremo bem, do ethos da *vita ativa*, que ele encarnará no soldado e cavalheiro, embora estenda essa ética àqueles que no governo das cidades, mostrarem animo valente, em constante resistência aos agravos públicos e privados dos maus cidadãos e que favorecendo a coisa pública, sem se amedrontar, resistirem a ousadia dos poderosos (SEPÚLVEDA, 1963: 204).

Note-se a coerência da formulação de Sepúlveda (1963: 188), com o restante da sua obra, quando inclui dentro da vida contemplativa, não apenas os religiosos de vida retirada e santa, na humildade e pobreza e que não revidam às agressões vivendo numa paz evangélica, mas os sábios filósofos, integrando sempre o saber aristotélico com o cristianismo: *como los peripatéticos, también los cristianos ponen la felicidad en el ejercicio de la más excelente virtud cerca de la cosa más perfecta, y declaran que la cosa más excelente virtud y la cosa más perfecta son el entendimiento y Dios.*

Heller (1980: 317), propõe o problema da renovação ética, originado no ateísmo prático do Renascimento, porque os três pecados pelos que Satanás podia entrar na alma humana deixaram de ser pecados: amor ao dinheiro, voluptuosidade e sede de poder. Além disso, a problemática do mal, passara a um segundo plano. Sepúlveda não apenas amava o dinheiro. Losada (1949) descreve bem os benefícios eclesiásticos e bens acumulados na vida dele em

diversos documentos do arquivo real e no próprio testamento, também estava convencido dos benefícios que reportava, assim como da importância do poder para o exercício da virtude, como se verá. E como se viu, Sepúlveda não apenas acreditava no cristianismo, mas estava obrigado a fazê-lo, pela filosofia política que defendia e pelas circunstâncias da corte de Carlos V.

Eis o achado de Sepúlveda, elevar uma ética separada do cristianismo, mas declaradamente favorável à religião, com eminentes fins políticos. Como fora antecipado, todos os instrumentos pertencem ao fim, já que *as boas obras as vezes não podem se realizar com bons propósitos; para a obtenção de certos resultados positivos se precisam motivos negativos, de modo que o agente pode ser melhor que se atingisse um mal fim com boas intenções* (HELLER, 1980: 327). Então, sendo impossível construir uma escala de valores geral, construir-se-á para os ofícios, notadamente o que mais interessa a Sepúlveda além dos governantes: os soldados. Por que escrever sobre o ofício militar? Sepúlveda tinha polemizado muito com os espanhóis que iam estudar no Colégio de São Clemente de Bolonha, porque eles entendiam que havia incompatibilidade entre o cristianismo e a milícia. Escreve então, *Democrates Primus* (Roma, 1535), seguramente em polêmica com Erasmo de Rotterdam. Recorde-se o que escrevera Erasmo sobre os soldados:

El único espécimen humano que no puede ser alcanzado por la razón ni movido por la fe de Cristo. ¿Cómo pedirles a esos monstruos disfrazados de hombres, esos impíos discípulos del diablo, que no trastoquen la pulcritud que es la vida en esa lóbrega hediondez que es la muerte? Esos bellacos que eternamente y sin esperanza de redención (ERASMO apud SANTAMARÍA, 2007: 60).

Sepúlveda tem uma escala do corpo social em situações de guerra similar a já vista de Pomponazzi, embora modificada para o contexto político e histórico ao qual pretende aplicar o poçoalbense. Nessa escala não poderia estar o soldado em último lugar, até porque poderia questionar a ética da guerra justa.

	Virtudes	Vícios
	Magnanimidade em grau	

Rei	sumo	Pusilanimidade
Aristocracia guerreira e governante	Fortaleza/ magnanimidade relativa	Cobardia/ cobiça
Cidadãos soldados	Valor/ lealdade/ honradez/ temerosos dos magistrados	Menos eficientes/ esperam recompensa/ ousados
Mercenários	Mais eficientes/ experientes/ parecem fortes	Cobardia/ deslealdade/ cobiça botim

Igual que acontece no quadro social de Pomponazzi, como se viu, não está dividido em compartimentos estancos: existem cidadãos cobardes e mercenários fiéis, mas a características assinaladas são as predominantes. Trata-se de um esquema orientador sobre a pirâmide ética do poçoalbense.

Que seria a virtude? Um hábito da alma, não consiste em esperança alguma, mas engendra-se da repetição de muitas obras virtuosas (SEPÚLVEDA, 1963: 184). Importante fato, como se viu, porque querer que os indígenas deixem seus costumes e ritos apenas pela predicação, será uma vã esperança, como afirma Sepúlveda (1997: 95), no seu *Democrats Alter* sobre os indígenas (ou vulgo) seguindo ao Filósofo:

Por tanto había que desterrar de los ánimos del vulgo este terror e infundirles el de los cristianos (...). Es imposible que ocurra o al menos muy difícil, que quienes por mucho tiempo se han habituado y envejecido en ciertas costumbres, cambien diametralmente de conducta por palabras o razonamientos. Y poco después: gran parte de los hombres obedece más por la fuerza de las palabras y el razonamiento y se siente más obligada por los castigos que guiada por la honestidad. Así pues, asegura que hay necesidad de leyes y violencia para refrenar a los hombres malvados con el miedo al castigo y para engendrar la virtud.

O que é notadamente relevante em Sepúlveda é o seu espírito teórico-pragmático, qualquer tese há de ter sua validação empírica, funcionar. Qual seriam as virtudes fundamentais durante o Renascimento? Prudência (justiça) e temperança. Heller postula sobre a justiça: continua sendo uma virtude

absoluta, embora perdesse seu caráter inequívoco. O que era justo numa circunstância poderia não sê-lo noutra. Não confundir com outro problema: a justiça estima válidos seus interesses e estima estes como justos, inclusive a escravidão (Heller, 1980: 296). Sepúlveda tende a adotar esta postura, com algumas cláusulas moderadoras, mas nele prevalece sempre o princípio de conservação da autoridade, como veremos. Entende Sepúlveda (1963: 218-9), a Justiça em dois sentidos. Propriamente seria constante e perpétua, vontade de dar a cada qual o seu. Em sentido amplo, seria aquela virtude que perpassa, todas as outras, já que infringir a lei, equivale a atacar alguma das virtudes-valor, de modo que todas as virtudes podem se chamar de prudência ou justiça.

Da mesma forma, a temperança estóica, buscar no médio a virtude, perpassa todas as demais virtudes. Heller (1980: 312, 295), encontra esta virtude, agora de caráter instrumental, servindo às outras, em quase todos os pensadores da época, de Castiglione a Bacon. Não é mais o consumo moderado, e sim, a moderação em tudo, que implica autonomia e liberdade. Torna-se um elemento da praxe, um padrão geral de comportamento ético correto. Sepúlveda moderará todas as virtudes segundo a temperança, sendo os extremos sempre vícios. Para ele todas as virtudes estão encadeadas. As virtudes principais que correspondem ao soldado e cavalheiro são a fortaleza e a magnanimidade. Fortaleza é aquela que temera as ousadias e temores. Temer alguns males como a infâmia é honesto. Morte honesta é aquela que se da em guerra justa, nunca em duelo.

Quais os vícios contrários? Ousadia: confiado demais nos perigos, que se enfrenta desnecessariamente. Cobardia: teme demais ou ousa menos do conveniente. Pelo contrário o valente teme as coisas que há de temer e ousa quando é preciso. Posto que as virtudes provem dos costumes, e os soldados têm hábito de enfrentar perigos, há muitos valentes dentre os militares, embora não se exclui, aqueles que têm as virtudes civis como os magistrados antes aludidos (SEPÚLVEDA, 1963: 208-213).

Heller (1980: 306-309), destaca que surge um novo conceito de valentia civil, porque nessa época são comuns os mercenários, os personagens mais baixos e perversos. Também sublinha a importância de evitar a cobardia, pelas graves consequências para a comunidade, tanto a ativa como a pusilanimidade, segundo documenta Maquiavel.

Sepúlveda (1963: 211), coincide com Maquiavel em desprezar aos mercenários, dando maior valor aos cidadãos em armas, porque protegem suas cidades e tem medo de se envergonharem. Os mercenários não têm comprometimento: parecem valentes quando vêm que não há perigo, e quando este aparece, são os primeiros em fugir. Essa virtude é a que Maquiavel chama de *virtú*, a virtude cível de gestão dos negócios públicos, de forma a beneficiar a maioria, a virtude do estadista, cujo imperativo ético e único será o resultado benéfico para a sociedade.

A magnanimidade seria a outra que forma o par de virtudes do perfeito soldado, e central para Sepúlveda (1963: 214-220), origem do apetite da verdadeira glória. Quais os vícios relativos à magnanimidade, que seriam os extremos indesejados? Ambição, desejo imoderado de honras, mesmo pequenas. Pusilanimidade: não apetecer a honra, de modo que se negligenciam as ações honrosas e excelentes. Soberbos e arrogantes aqueles que se louvam fora de tempo e procuram ações que não podem realizar convenientemente. O magnânimo é digno de grandes coisas e se tem por digno delas, é excelente em todo gênero de virtude. O deleite dessas honras será moderado, porque a virtude completa, não pode ser remunerada com nenhuma honra, não se importando com a opinião positiva ou negativa do vulgo. Ponto importante são os meios. Porque em muitas ocasiões a virtude esforçada se torna inútil por falta de meios, pois o homem vestido de farrapos não se atreve a fazer muitas coisas e pelo contrário, Sepúlveda (1963: 221) mostra:

Nobles, señores y ricoshombres son tenidos por dignos de honra por la ventaja que ya, por ello, llevan pues cualquier cosa que tiene ventaja en algún bien se tiene por más honrada. De suerte que, aun con tales bienes, cobra más fuerza la magnanimidad, porque aunque la honra solamente es debida de razón y justicia a los hombres virtuosos, algunos la otorgan a los bienes exteriores. Así

pues, la virtud, acompañada de estas cosas, sin duda es considerada por más digna de honra.

Nem nobreza, nem riquezas, poderão originar magnanimitade sem a virtude (Sepúlveda, 1963: 221). Como é o homem magnânimo? Valora muito poucas coisas, mas se a pátria está em perigo ou tem que defender aos frágeis dos poderosos ou lutar pela religião contra os infiéis, arriscará a vida sem vacilar. Fará favores aos outros para obrigá-los a receber pena e vergonha de que outros os obriguem. Não pedirá nada a ninguém. Será cortés e humano com os medianos. Amigo da sadia ociosidade, não se apressa nos negócios, nem na fala, procurando coisas formosas, proveitosas e que ofereçam fruto concreto. O magnânimo ama e aborrece, de forma aberta sempre, não vive conforme a vontade dos outros, e esquece-se das mágoas. Fala pouco dos outros, nem louva nem critica (SEPÚLVEDA, 1963: 218-232).

Mas os cristãos não devem ser humildes, vestindo com mansidão como fala São Paulo? Os cristãos foram ensinados sobre o pior dos pecados, chamado soberba, sendo assim, que sua virtude oposta seria a humildade. Também Platão defende a humildade, que é parte principal da religião, porque segundo os “modernos teólogos”, afirma Sepúlveda (1963: 236-241), faz dos homens súbditos e obedientes a Deus. Sepúlveda (1963: 242), propõe uma solução teórica interessante: a humildade está incluída dentro da virtude magnanimitade. Por quê? A magnanimitade consiste em desejar ou menosprezar as grandes honras com moderação. Esta última foi chamada pelos religiosos de humildade.

Então, a glória não é um vício, e sim algo que coroa ao magnânimo suficientemente, para Sepúlveda (1940: 105), que escreve um livro para justificá-lo, o *Gonsalus*. Dedicado à figura do Grande Capitão, Gonzalo Fernández de Córdoba, e a enaltecer a verdadeira glória dos grandes homens. Os gregos sobressaíram na arte da escultura porque era julgado glorioso. Cícero afirmava que o louvor alimenta as artes e todos se entusiasmam com o desejo de glória. Sepúlveda (1963: 105-6), compara as cidades opulentas de Itália com as de Espanha: muitos têm amplos patrimônios, mas faltam homens

fortes e valentes, ao ponto de que não podem empreender nem seguir a guerra sem mercenários estrangeiros. O contrário acontece na Espanha, que depreza o comercio e julga melhor se sobressair nas armas, tendo mais cidadãos corajosos que opulentos.

O problema dos mercenários é que abandonam facilmente as armas no menor perigo, mas não os jactanciosos, embora, não possam ser considerados jactanciosos, aqueles que forem merecedores da verdadeira gloria, porque existem ocasiões nas quais se pode falar da própria virtude: quando se acusa de vicio cuja oposta virtude é certa, quando alguém entre desconhecidos não queira ficar ignorado pelos próprios feitos e os anciões querendo dar exemplo da própria virtude aos jovens (SEPÚLVEDA, 1940: 107-8). As guerras serão justas quando se empreendem por desejo de gloria, injustas quando causadas por ambição, avareza, ira ou loucura, já que não se chega a ser ilustre pelos vícios, mas pelo caminho da virtude que conduz a verdadeira gloria (SEPÚLVEDA, 1940: 113-114).

Que pensar daqueles que induzem à virtude e criticam o afã de gloria? Os que escrevem livros sobre o desprezo da gloria, merecem pouco crédito, porque ao assinalá-los, demonstram que por desejo dela os fizeram. São de estreitas miras aqueles que permitem desejar a virtude e proibir a gloria, porque é companheira inseparável dela, e permite mover os ânimos altos e livres a fazerem grandes coisas. Sepúlveda (1940: 124-127) exemplifica:

Me parece que quien no sólo priva del deseo de otras cosas a los que se dedican al estudio de las letras o a regir la república en paz y en guerra, sino que los ordena realizar grandes hechos, sin esperanza ni ambición de gloria, manda mover una gran nave de carga sólo con remos, y navegar en alta mar sin velas; precepto, ¡vive Dios! Duro, arbitrario y difícil.

Sepúlveda (1940: 122-128), apresenta uma dupla fundamentação, religiosa e de filosofia natural. A verdadeira gloria é praticar a piedade e as virtudes. E as praticamos, mais quando cumprimos os deveres de cada um, segundo ofício e dignidade. E não apenas os que seguem os rastros de São

Francisco, São Domingos e outros. Embora justamente louvados, não se sabe se fazem mais pela religião que aqueles que em vida mais livre, regem, sabia e prudentemente a república ou pelejam esforçadamente numa guerra justa em defesa da pátria e da mesma religião. O comum dos homens de todo o orbe sempre lembrara com inscrições os grandes fatos, erigira estátuas dos grandes homens como faziam os gregos. Os cartagineses portavam um anel por quantas campanhas combatesssem. Os iberos erigiram obeliscos. Sepúlveda (1940: 128) questiona:

Y ahora yo preguntaría de buena gana a los que niegan que es lícito desear la gloria: ¿Qué responden a estas instituciones humanas? ¿O condenarán a necesidad y vaciedad a todo el género humano porque con unánime sentencia mostro a los elevados ánimos estas excitaciones a buscar la gloria?

Como acontece com os postulados do cordobés, sempre geram consequencias práticas, especialmente no que diz respeito ao domínio dos mais sábios sobre o vulgo. Sepúlveda (1940: 128-9), oferece um exemplo no *Gonsalus*:

Los buenos generales, cuando, antes de comenzar la batalla, arrengan a los soldados, para que peleen fuerte y valientemente, sabiendo que a cada uno hay que tratarle según su naturaleza, presentan a los ambiciosos la esperanza de lucro; a los tímidos, que es mejor el peligro que la huída, si son vencidos; a los voluptuosos, los placeres tras la victoria; pero a los honrados y educados libremente, les muestran la gloria y el honor, si salen vencedores; la ignominia e indignidad, si vencidos. Y ciertamente no es difícil persuadirlos de que es mejor encontrar muerte honrosa que sobrevivir a la lucha con nota desfavorable, aun leve. Y tanto vale la gloria, que por ella no hay que rechazar ningún peligro ni lamentar ningún trabajo.

Anos mais tarde, Sepúlveda (1987: 132-133), utilizará perfeitamente o recurso da fama, dentre outros, mas como um dos principais, nas “arengas” de Cortés aos aventureiros que o acompanhavam na sua conquista de México, no livro *Orbe novo*, as mesmas estratégias oratórias do estagirita, juntando pathos, logos e ethos num discurso:

(...) Despues me imagino las *recompensas* que se nos ofrecen en caso de victoria. Que hay muchas razones para hacer guerras. Unos luchan por los altares y el hogar en defensa de sí mismos y sus posesiones, protegiendo mediante la guerra necesaria la vida y la libertad; otros guerren por el poder y

la *gloria*, contentándose a menudo con la *alabanza* de apoderarse de una sola ciudad y su comarca después de vencer al enemigo; hay quienes se mueven especialmente por el botín y piensan que los despojos de la toma de una ciudad un poco más rica y la devastación de su comarca representan un gran premio para los esfuerzos y peligros arrostrados. A nosotros nos animan y empujan a sostener con *valentía* y *perseverancia* esta guerra emprendida no una de las razones citadas, sino todas a la vez, dado que la situación ha llegado a tal punto que hemos de vencer o morir o convertirnos sin duda en esclavos de manera *vergonzosa*. Y es que no hay posibilidad de retirada segura, teniendo en cuenta que las naves fueron hundidas o destruidas por mí, precisamente para que no hubiera ocasión de pensar en la huida; (...) Pues la *gloria* atrae de manera especial a los españoles. Los peligros que a otros debilitan, a ellos infunden *valor* y los hacen más *valientes* para arrostrar una empresa con *bravura*; y ello es tan natural que soportan con serenidad antes una muerte *honrosa* en la guerra que la *vergüenza* o incluso la sospecha de cobardía. Nuestra *memoria* y la de nuestros padres – por no recordar los ejemplos antiguos que la *fama* ha difundido por todo el mundo – han dejado muchos y muy preclaros *testimonios* de esta tradicional manera de ser (grifos nossos).

Como foi antecipado, não apenas a glória coroa a virtude: o dinheiro.

A ética do dinheiro em Sepúlveda.

Como foi visto, segundo Heller (1980: 317), o dinheiro constitui um dos três pecados pelos que Satã podia entrar na alma do cristão medieval. O ouro, não apenas confere nobreza e glória ao que o obtém, mas também agora, no Renascimento, a extensão generalizada das relações mercantis, transforma o dinheiro em valor e influencia toda relação humana, conforme parâmetros utilitaristas. Quem possui dinheiro será tudo, e quem carecer dele, nada

(HELLER, 1980: 318). Para Heller, a ética do dinheiro haverá de se confrontar com o Evangelho, não em relação à sua qualidade evangélica, mas à sua interpretação anticapitalista. Não existe mais uma ética comunal, seria absurdo politicamente confiar nessa modalidade de ética, o que há é um fomento da distribuição desigual de riqueza. A carência dos antigos freios da polis faz com que tenha sucesso a ética do interesse. Será o interesse o motor das ações humanas e não os princípios éticos (HELLER, 1980: 322- 325- 327).

Embora não se possa concordar com a existência de movimentos anticapitalistas relevantes e duradouros na época, sim pode haver um espírito generalizado de aldeão do Danúbio, especialmente nas regiões periféricas da periférica Europa, no sentido de crítica à acumulação desordenada de riquezas, que trazem o vício e a queda moral dos reinos. Aqui representa um papel de antagonista excepcional o Padre Bartolomeu de las Casas. De um ponto de vista mais intelectualizado, também os erasmistas criticavam a cobiça e o dinheiro que não existia na *Utopia de Moro*, na qual o ouro era empregado na fabricação penicos e correntes para os presidiários. Serão essas ideias as que combaterá Sepúlveda em toda sua obra. Não é necessário lembrar o papel fundamental do ouro e da prata americanos na consolidação do aparelho estatal dos Habsburgo e dos numerosos exércitos reunidos em Pavia, Lepanto, Viena, Milão... e ainda da função de honrado intelectual orgânico de Sepúlveda, eficiente cronista e capelão a serviço do Império, que não poderia deixar de considerar o ouro como mola e ordenador do sistema. Novamente haverá de compatibilizar este valor emergente, o ouro, pelo menos do ponto de vista ético e quantitativo com o Cristianismo (a Europa está saindo de uma posição marginal a outra central no novo sistema mundo).

No *Democrats Primus*, Sepúlveda (1963: 253), nos apresenta a Leopoldo, desta vez como porta-voz do “vilão do Danúbio”; ele questiona: *que dizer da corrupção dos costumes que provêm das riquezas? Os soberbos ricos humilham os pobres e se entregam aos torpes prazeres, enquanto os pobres cumprem seu dever sem ofender ninguém.* Democrates-Sepúlveda alega, não sem velada ironia: *nem todos os ricos são maus nem todos os pobres, bons. É próprio de grande e religioso ânimo, na pobreza menosprezar as riquezas e na*

prosperidade, utilizá-las prudentemente para fazer o bem e ser liberal praticando a virtude sem cair na cobiça. Nem cobiçar riquezas nem tê-las há de ser coisa torpe nem considerar coisa viciosa querer fugir da pobreza. A resposta se baseia na ética estóica: nenhuma coisa se tinha então por boa ou má, salvo as virtudes e vícios. O dinheiro fica fora da escala ética, portanto, pelo menos com efeitos axiológicos, não é vício nem virtude. E, no entanto, ele é meio para Sepúlveda (1963: 257):

La virtud para llevar a cabo obras virtuosas se sirve muchas veces no solamente de los bienes del cuerpo, el cual es como instrumento del alma, sino también de los bienes exteriores. Así dice Aristóteles “no es posible o al menos no es fácil, que haga cosas esclarecidas aquel a quien faltan facultades para hacerlas”. Y aunque no lo dijera, es bien claro que nadie sin riquezas puede ejercitar la liberalidad, ni mucho menos la magnificencia, pues tanto la una como la otra se ponen de manifiesto principalmente en el buen empleo de la fortuna o hacienda, aunque la liberalidad se entiende en gastos pequeños y medianos y la magnificencia en los grandes.

Assim mesmo, Sepúlveda (1963: 256-258) argúi: *os magistrados e príncipes precisam das riquezas para governar para ter forças para conter a cobiça dos poderosos e equilibrar as forças deles com a dos mais fracos.* Igualmente até os filósofos contemplativos precisam de bens que os sustentem enquanto contemplam as coisas excelentes e divinas. Dessa forma os frades se ocupam da contemplação de modo que não importa se eles se sustentam com bens próprios ou alheios, porque eles têm o gênero de vida mais perfeito. Agora, se todos os cristãos fossem necessitados, quem daria de comer aos famintos, quem vestiria os nus, quem curaria os doentes? Por que não seria lícito aos ricos se manterem com o que ganharam honestamente? O contra-argumento luterano de Leopoldo diz que não é preciso possuir bens para exercitar a liberalidade, porque, muitas vezes, a caridade é feita para fingir a vontade de fazer o bem, mas Deus lê as intenções ocultas dos corações.

Democrates-Sepúlveda (1963: 260-266): não se devem procurar riquezas com cobiça, mas como diz o Filósofo, homem virtuoso há de se manter no justo médio, procurando os bens necessários ao estado de cada qual. Assim os nobres e honrados necessitam mais que os baixos e comuns, e os reis e príncipes sem grandes riquezas têm pouca força e são menosprezados pelos inimigos.

No entanto os filósofos contemplativos requerem pouca coisa, mas sem os bens necessários para viver como convém à natureza torna-se impossível exercitar a contemplação. Embora os frades mendicantes vivam de esmolas de maneira santa e devota, configurando a vida mais perfeita, nem por isso é a única forma de vida ou o único modo de alcançar a vida eterna. Temos diferentes dons e graças que Deus nos tem dado. Cristo mandou os apóstolos se hospedarem nas casas dos mais virtuosos e se servirem da sua liberalidade. Dessa forma as riquezas não são obstáculo para os homens virtuosos e cristãos, antes proporcionam meios para a virtude e a religião.

Não concorda *Democrats-Sepúlveda* (1963: 267-271), com a afirmativa de Leopoldo sobre o predomínio da vontade (processo de espiritualização luterana): as obras têm mais excelência do que a vontade: a cobiça de coisas boas é louvável e a de torpes, vituperável. Como diz o Filósofo, a coisa se conhece pelo seu fim, sendo que a vontade é a forma da obra. A perfeição está na obra voluntária saída da razão. A boa obra que não se realiza é imperfeita porque a necessidade dos pobres não se remedia com a boa vontade de ninguém, a liberalidade não se produz. Concluindo, o termo médio de riquezas segundo o estado de cada qual, em parte é necessário para passar a vida, exercitar perfeitamente algumas virtudes e conservar a companhia dos homens e a liberdade e em parte proveitoso para o culto divino e o ornamento dos templos. Não por isso deve se esquecer de que a avareza dos ricos e a cobiça sem medida convêm pouco à vida apostólica. Neste ponto é compreensível a simpatia com as teses de Sepúlveda de setores próximos ao Opus Dei, que se articulou depois da Guerra Civil espanhola em várias universidades e, sobretudo, no Centro Superior de Investigações Científicas, com vocação de órgão apolítico.

Escrivá de Balaguer postula para a “Obra” muitos dos pontos programáticos coincidentes com Sepúlveda: obediência ao poder civil constituído, ainda que tirânico, papel evangelizador por parte dos leigos, a riqueza como dom divino, os títulos de nobreza e glória correspondem aos melhores cristãos (Escrivá obteve durante o governo do general Franco o título nobiliário de Marquês de Peralta, contra o costume de renunciar aos títulos em

outras ordens). Veja-se o que se postula sobre o dinheiro por parte do fundador do Opus Dei:

*Y abriendo sus tesoros le ofrecieron dones: oro, incienso y mirra. Detengámonos un poco para entender este pasaje del Santo Evangelio. ¿Cómo es posible que nosotros, que nada somos y nada valemos, hagamos ofrendas a Dios? Dice la Escritura: *toda dádiva y todo don perfecto de arriba viene.* (...) En la economía de la salvación, Nuestro Padre cuida de cada alma con delicadeza amorosa: *cada uno ha recibido de Dios su propio don, quien de una manera, quien de otra.* (...) No se satisface compartiendo: lo quiere todo. No anda buscando cosas nuestras, repito: nos quiere a nosotros mismos. De ahí, y sólo de ahí, arrancan todos los otros presentes que podemos ofrecer al Señor.*

Démosle, por tanto, oro: el oro fino del espíritu de desprendimiento del dinero y de los medios materiales. No olvidemos que son cosas buenas, que vienen de Dios. Pero el Señor ha dispuesto que los utilicemos, sin dejar en ellos el corazón, haciéndolos rendir en provecho de la humanidad.

Los bienes de la tierra no son malos; se pervierten cuando el hombre los erige en ídolos y, ante esos ídolos, se postra; se ennoblecen cuando los convertimos en instrumentos para el bien, en una tarea cristiana de justicia y de caridad. No podemos ir detrás de los bienes económicos, como quien va en busca de un tesoro; nuestro tesoro está aquí, reclinado en un pesebre; es Cristo y en Él se han de centrar todos nuestros amores, *porque donde está nuestro tesoro allí estará también nuestro corazón.* (BALAGUER, 1973, ponto 35).

Que dizer das críticas luteranas ao aumento sem medida das riquezas eclesiásticas que Leopoldo levanta. *Democrats-Sepúlveda* (1963: 253-264) responderá, e desta vez em defesa de causa própria, como veremos: no nascimento da Igreja e durante o tempo em que o seu nome fora aborrecível para os príncipes, os sacerdotes eram capitães dos outros no combate à fé e se mantinham com o que os prebostes lhes davam cada dia ou com uma pequena renda, viviam mais santa e devotamente que quando a Igreja alcançara a liberdade e sua autoridade fora confirmada e fortalecida com riquezas. No entanto a culpa do mal não se encontra nas riquezas, mas nos costumes. Se houver abuso na administração de rendas por parte de bispos ou sacerdotes, a culpa é dos costumes e não das riquezas, pois os justos e religiosos bispos e sacerdotes quanto mais ricos, tanto mais santos e proveitosos para a república, por repartirem entre muitas pessoas órfãs e viúvas e outras igualmente necessitadas.

Losada (1973: 154), relata como o nome de Sepúlveda, como se viu, estava entre os dos colegiais pobres da Universidade de Alcalá, e, ao falecer, a fortuna era tão grande que o leva a fundar um Morgado para transmitir o seu

sobrenome a gerações futuras. Losada apresenta uma documentação abundante sobre o fato. Afirma: *Cualquiera, después de una visita al Archivo de Protocolos de Córdoba, creería que Juan Ginés de Sepúlveda no hizo otra cosa en su vida que comprar, vender, arrendar y acumular sobre sí beneficios eclesiásticos.* Losada (1973: 154-157), apresenta apenas como exemplificação alguns benefícios eclesiásticos de Sepúlveda, perfeitamente documentados:

1. Frutos da “ração” do seu sobrinho Pedro da Igreja-catedral de Córdoba.
2. Beneficiário da Igreja de São Pedro tinha os frutos arrendados a Juan Ruiz de Torres por 23.000 maravedíes¹⁴ anuais (1539-1540).
3. Beneficiário da vila de Priego, cujo benefício arrendara a Martin de Baeza em 1547 por dois anos por 30.000 maravedíes por ano.
4. Entre 1550 e 1555 recebera 300 ducados de pensão sobre os frutos do Bispado de Jaén.
5. Era beneficiário e cura de Albendea e como tal arrendou os frutos do seu curato por três anos e renda em cada um de 42.750 maravedíes.
6. Como beneficiado da igreja de Priego, na sua metade, arrendara em 1552 os frutos e rendas por dois anos e preço de 39.375 maravedíes.
7. Em 1555 era beneficiário de Alba de Tormes e Albendea.
8. Em 1556 era já arcipreste de Ledesma, beneficiado de Anaya, e seguia recebendo pensão de 300 ducados sobre a mesa bispal de Jaén.
9. Em 1557 arrenda novamente a Baeza os frutos da metade do benefício que tinha na vila de Priego.
10. Em 1559 outorga poder a Juan Sacristán para cobrar 45.000 maravedíes dos presbíteros arrendadores dos frutos do benefício que possuía na vila.
11. Em 1560 e 1561 outorga poder para cobrar os 300 ducados da sua pensão sobre a mesa episcopal de Jaén.
12. Novamente arrenda em 1561 os frutos e benefícios de Priego por dois anos e o total de 75.000 maravedíes dos quais recebia antecipadamente 100 ducados de ouro.
13. Em 1562 outorga Pedro de Sepúlveda em favor do seu tio uma obrigação por 150 ducados de ouro que lhe tinha emprestado para as despesas de expedição das bulas sobre o regresso e acesso do benefício da paróquia da vila de Albendea.
14. Volta a outorgar poder aos sobrinhos para arrendar por dois anos a metade do benefício da Igreja Maior e de Santiago da vila de Priego.
15. Em 1571 Pedro de Sepúlveda com o poder que seu tio lhe outorgara arrendou a Pedro de Ahumada os frutos decimais do benefício que possuía na igreja de Santa Maria e Santiago da vila de Priego, por dois anos e 140 ducados cada um.

Sem contar os benefícios que como cronista real e capelão recebia, assim como os abundantes bens registrados no testamento, detalhados por Losada escrupulosamente no seu *Epistolário* (1973). Sepúlveda (1963: 265), diz no *Democrats* do dinheiro: *A los clérigos, no solamente hermanos y*

¹⁴ Antiga moeda espanhola. O nome maravedí significa moeda almorávide, sendo naquela época as de Castela arábigas e bilingües. Ou seja, tinham forma arábica de fundo e significação cristã nas legendas arábigas. Levavam uma cruzinha e o nome de Afonso em latim e estavam datadas pelos anos da Era Hispânica, de 1214 a 1255. Usou-se para facilitar o comércio com os muçulmanos nos domínios de Castela. O escudo, desde 1535 cotizava à 350 maravedis. Sua avaliação muda ao longo da era moderna, entre os 400 maravedis de 1566 e os 440 de 1609. O Real tampouco esteve isento de mudanças na paridade, cotizando em 1642 nos 45 maravedis e nos 64 maravedis desde 1686. (Wikipédia, acessado em 15 de fevereiro de 2010).

hermanas, mas los sobrinos y otros parientes tan sin empacho se lo piden que no parece que ruegan, sino que por derecho lo demandan. Así, pues, quiérase o no, habéis de dar a los parientes que a tiempo o fuera de tiempo os importunan.

O dinheiro e os bens dos ímpios podem passar a mãos dos justos, por lei humana e divina. Além do mais, os espanhóis que cumprirem o seu dever no que diz respeito à Conquista de Índias, não devem se ver privados do seu justo prêmio, afirma Sepúlveda(1997: 97), no *Democrates Alter*. Porque seguindo a Santo Agostinho, todos os hereges, todos os ímpios e idólatras encontram-se em possessão ilegal das suas riquezas e por isso podem ser despojados delas pelos católicos e piedosos, segundo *Sabedoria*, “por isso os justos despojarão aos ímpios”. E como dizem os *Provérbios* “por isso os justos despojarão aos ímpios”, afirma Sepúlveda (1997: 106). Citando o *Deuteronômio*, “repartirás todo o botim entre teu exército e comerás dos despojos dos inimigos”. “Também no *Gênese* fala-se do botim que levara Abraham dos reis vencidos e se menciona aos escravos, dirigindo-se ao rei dos sodomitas que viera em seu auxílio: “no reparto do botim me dê as almas, o demais tomá-lo para ti” (SEPÚLVEDA, 1997: 112-113).

Para encerrar o capítulo sobre as riquezas, observe-se o discurso militar de Cortés dentro da crônica *De Orbe novo*, quando numa situação difícil tem que incentivar os homens à luta:

Y aunque se pudiera poner fin a la guerra y vivir en una paz segura, sin embargo hombres piadosos y valientes tienen la obligación de hacerla a la vista de tantos y tan importantes *premios*. Que no se trata del *dominio* de una sola ciudad, ni se va en pos de la gloria que proporciona la destrucción y huída de un solo ejército, sin que es otro *Nuevo Mundo* lo que se nos pone por delante como *recompensa* a nuestros esfuerzos, a los peligros y a la victoria; asimismo, la gloria de haber sometido a las armas a muchos y muy grandes pueblos, y no ya el *botín* ganado en la destrucción de una sola ciudad para *distribuirlo* entre muchos, sino los *bienes* de muchos reinos extraordinariamente *ricos en oro y plata* para *repartirlos* entre muy pocos. De modo que, dado que nos obliga, de una parte la supervivencia y nos empuja, de otra, una gran gloria y tan grandes *recompensas*, desfallecer y renunciar a una guerra que se hace por piedad y que va a proporcionar gloria e incontables ganancias es propio de gente pusilánime y despreciable, cosa que se aleja con mucho de la forma de ser y de las costumbres de nuestro pueblo. (SEPULVEDA, 1987: 133, grifos nossos).

O que se tentou demonstrar é que a obra de Sepúlveda constitui um tótum coerente e integrado na ordenação da sociedade de forma piramidal, na qual a base vai se alargando mediante o Império que tem uma cabeça só e

alguns homens melhores e mais sábios, selecionados segundo seus méritos. Todo um programa imperial, embora Sepúlveda não utilize muito o termo, porque o fundamento é de domínio de uma minoria mais preparada sobre maiorias.

Seguindo a relação microcosmo/ macrocosmo, o que se justifica é o domínio de um povo mais culto sobre outro menos culto, sendo que a definição é unívoca e monológica por parte da nação mais forte. A simplicidade dos conceitos até agora analisados os faz operativos, porque eles hão de funcionar na prática, e Sepúlveda sabe que como em toda boa máquina social a complexidade não acompanha a eficiência. A parte final do discurso de Cortés no Orbe novo, que recapitula cada argumento de domínio, serve também para concluir esta seção sobre as bases do pensamento imperial de Sepúlveda.

Sopesad una y otra vez todo esto, compañeros, sabiendo que la decisión de renunciar a la guerra, asunto que no es siquiera discutible, os es perjudicial, mientras que la empresa, en la que incluso morir sería lo más hermoso, es lo mejor para vuestra *salvación*; y comprended que, lejos de vosotros tan vergonzosa duda, no debéis pensar en nada que no sea hacer la guerra y que es necesario que os dediquéis a ello con toda vuestra alma. De esta forma se nos abre un camino, en primer lugar para *salvarnos*, después para ganar una limpia *fama* y, en tercer lugar, para conseguir enormes *riquezas* y para – y esto debe pesar mucho más entre hombres piadosos y leales al Estado y a la majestad del César Carlos, nuestro Rey – propagar la *religión cristiana* y el *imperio* de los españoles a lo largo y ancho del orbe. Pues sometidas las naciones más poderosas a nuestro *poder*, una vez desaparecido el culto a los ídolos y sus costumbres salvajes gracias a vosotros, tal como sucedió en las islas, se vuelven más dispuestas y dóciles para aprender y abrazar, no en contra de su voluntad, la *piedad cristiana* mediante la doctrina del Evangelio. Nada hay más agradable y aceptable a Cristo que tal empresa. Y, dado que estamos capacitados para llevarla a cabo, es lícito pensar que hemos emprendido esta guerra teniendo a Cristo por autor y callado consejero (SEPÚLVEDA, 1987, 134, grifos nossos).

III A CONTROVÉRSIA AMERICANA DE SEPÚLVEDA

3.1. A GUERRA JUSTA

Santo Agostinho, o agostinismo político e Sepúlveda.

Apesar das numerosas citações que sobre Santo Agostinho nos traz Sepúlveda, primeiro no seu *Democrats Primus* e depois no seu *Democrats Alter*, e de maneira especialmente abundante na sua posterior *Apologia em favor do livro das justas causas da guerra contra os índios*, que elaborara expressamente na defesa do *Democrats Alter*, poucos autores sequer o têm resenhado na hora de estudar a obra do poçoalbense. Possivelmente porque a maioria deles tenha enfatizado o caráter secularizador e aristotélico do sábio de Pozoblanco, o que parece entrar em franca contradição com o platonismo e caráter místico da obra de Agostinho de Hipona.

Apenas Fernández Santamaría o cita com maior destaque ao comentar sobre Sepúlveda, mas de modo introdutório e geral, sem um nexo claro com a obra deste (SANTAMARÍA, 1988: 172-175). Francisco Castilla Urbano (2000: 24) o cita rapidamente, juntamente com Aristóteles e o estoicismo ciceroniano como um dos pilares do pensamento sepulvedano, mas depois não volta a fazer referência a ele. Patiño Palafox (2007: 53-62), cita Santo Agostinho como precedente medieval da teoria da servidão, sem o relacionar diretamente com a obra do nosso autor.

Tampouco na extensa bibliografia de traduções e estudos filosóficos ou teológicos escritos por Ginés de Sepúlveda, tão bem registrados por Losada (1949), encontramos rastros de nenhum estudo concreto sobre a obra de Santo Agostinho, diferentemente da cuidada atenção prestada ao Estagirita, de quem chega a traduzir o poçoalbense uma longa série de livros, desde *Parvi Naturalis*, em 1522, até a *Ética do Filósofo*, já no fim da sua carreira, por volta de 1565, obra que sofrera censura eclesiástica, até chegar à sua mais conhecida obra, a tradução da *Política* de Aristóteles (LOSADA, 1949).

Pareceria então que Santo Agostinho entraria como um elemento neoplatônico “estranho” ou ao menos não de forma totalmente natural na obra de Ginés, que a princípio parece um humanista italiano mais próximo às correntes filosóficas do aristotelismo naturalista da escola de Pietro Pomponazzi que a teologia “idealista” e neoplatônica da *Civitas Dei*. Como postula Fernández Santamaría:

Sepúlveda creía que era posible evitar el catolicismo político supuestamente concomitante a una sociedad universal y mantener intacto, con la ayuda de la teoría de la guerra justa, el particularismo político que caracterizaba tanto a la doctrina política de Aristóteles como a la praxis habitual de Sepúlveda. Y es esto, junto con su éxito en llevar a cabo su objetivo *en términos mucho más seculares* de lo que era posible a los teólogos de la escuela de Salamanca que vertieron mucha tinta sobre el tema de América, lo que da la auténtica medida de la contribución de Sepúlveda.(1988: 175).

No mesmo sentido para José Antonio Maravall (1999: 203-204), Sepúlveda supõe uma transmutação da idéia imperial e consequentemente, uma transformação do pensamento político, representando um corte com a tradição medieval, porque

representa quizá el máximo grado en la eliminación de todo agostinismo político, alcanzado hasta su momento, dejando aparte a Maquiavelo. Su vuelta al puro Aristóteles, su alejandrinismo, le aseguran esa inmunidad contra la tradición medieval, cuyo peso los aristotélicos de tipo escolástico no habían dejado de sentir.

Henri Mechoulan contradiz tanto a Fernández Santamaría quanto a Maravall, insistindo no caráter católico ortodoxo de Sepúlveda, e o que é mais importante para a presente exposição, no seu evidente agostinismo político, idéia que flui constante através de toda a sua obra *L'Antihumanisme de J.G. de Sepúlveda* que pretende explicar o *Democrats Primus*, mas que, sob o nosso ponto de vista, ilumina-nos acerca da maior parte da obra sepulvedana, *redisons-le, le présent ouvrage est une théorie d'ensemble qui justifie aussi bien la guerre, le paupérism, que la hiérarchie monarchique de droit divin et, en filigrane, le rôle historique de certains peuples dans les plans de la Providence divine* (MECHOULAN, 1974 : 51-52). E se prestarmos atenção às anotações que o autor do *Democrats* acumula na sua obra, teremos de concordar com Mechoulan (1974: 53), quando afirma que é a autoridade religiosa a mais invocada por ele. E se acrescentarmos aqueles autores que constituem a tradição do agostinismo político, desde Santo Gregório Magno e o Ostiense, até Santo Isidoro e Santo Jerônimo, além do frequente uso de São Paulo e de Santo Tomas de Aquino, no apoio das suas teses, vê-se que o corpus teórico agostinista dentro da obra sepulvedana não é uma peça apenas anedótica ou de simples necessidade contextual e dialética a mais na hora de se confrontar a seus adversários nas diversas polêmicas nas quais se envolvera Sepúlveda.

Muito pelo contrário, desde cedo, já no seu *Democrats Primus*, Santo Agostinho na sua interpretação mais ‘agostinista’ (valha o jogo de palavras), irá se constituir como o esqueleto do aparelho ideológico erguido pelo nosso autor: *Sepúlveda, avant d'être aristotélicien, est fondamentalement un catholique orthodoxe, qui met au service de la mission impériale espagnole toutes les ressources de la théologie et de la philosophie* (MECHOULAN, 1974 :77).

Como será visto, precisamente nessa aparente contradição estriba a original contribuição sepulvedana ao debate de ideias sobre a licitude da guerra, e de maneira enfática, na ocupação dos reinos indígenas pelos espanhóis.

O temperante Ginés num momento da sua vida, depois de se ter incorporado à Corte do César Carlos V, em torno de 1545, carrega o peso da polêmica sobre a licitude da conquista das terras americanas, que faz estourar, em 1542, a publicação das *Leis Novas de Índias* e as limitações que estas impõem, nesse momento, sobre as “*encomiendas*” no Novo Mundo, com o consequente escândalo dos “*encomenderos*”.

Será Sevilha a capital onde se estabeleça o Conselho de Índias e à instância do próprio cardeal e arcebispo dessa mesma cidade, Fernando de Valdés, por quem Sepúlveda assumirá a justificação de tais “descobertas” e, por conseguinte, da instituição da “*encomienda*” no seu *Democrats Alter* ou Segundo, nos quais acudirá, entre outros, aos argumentos agostinianos a favor da guerra justa, que já antecipara no seu *Democrats Primus*. Parece-nos que é precisamente o debate de ideias gerado o que desperta a necessidade de esgrimir a doutrina de Santo Agostinho, dado que tanto o *Democrats Primus* quanto o *Alter* elaboram-se pela necessidade de oposição dialética às ideias cristãs do humanismo renascentista da época, especialmente na Espanha, onde a doutrina de Erasmo de Rotterdam era preeminente tanto entre os membros da Corte de Carlos V quanto nos postos mais destacados da Coroa, tanto no que diz respeito à formação humanística do próprio Carlos como na decisiva influência sobre os ideais do seu secretário, Afonso de Valdés, e o mesmíssimo Inquisidor Geral, Dom Afonso de Manrique que chegara a ser um

dos seus mecenás (BATAILLON, 1949), e nada melhor para combater o cristianismo renovador, beirão da heterodoxia, que a teologia de Santo Agostinho e sobretudo, o agostinismo político por ela inspirado, ainda que este seja mais agostinista que Agostinho, de forma a combater “o fogo com fogo” num inteligente jogo de polêmica humanista.

Frente a uma busca idealista de uma *Ekklesia* originária e pura, isenta da mácula que o contubérnio com os poderes terrenos – tão caros ao agostinismo político e que tanto criticara o sábio de Rotterdam, nas suas constantes críticas à corrupção de costumes de frades e clero secular da Igreja da época – geraria o que deveria ser o autêntico e primigênio espírito cristão, Ginés defenderia uma Igreja terrena, a serviço dos objetivos materiais da Coroa de Castela, âmbito no qual a evangelização cumpre um objetivo evidentemente pragmático de ampliação do *imperium* do César Carlos, para o qual o agostinismo político parece ser uma doutrina que bem serve a estes fins, e como veremos, de forma paradoxal, não desentoaará com a filosofia, que *avant la lettre* poderíamos qualificar como secularizadora, da Escola de Pádua de Pomponazzi, o influente professor de Sepúlveda (ao qual chama várias vezes de *praeceptor meus*).

Seguindo o teor da explicação de Maravall, o fundamento da ética – e, por conseguinte do direito, incluindo o direito à guerra justa, à conquista e ao domínio – baseia-se na coexistência de dois mundos, as duas ordens, perfeitamente separadas: o da perfeição apostólica e a da vida comum, poder-se-ia dizer que são como as duas partes de uma noz, que não se tocam, mas convivem harmoniosamente, como pode se observar nos capítulos referentes a Pomponazzi e o estoicismo como fundamentos do pensamento desse cronista Imperial.

Segundo relata um dos mais importantes estudiosos sobre Sepúlveda, o professor Ángel Losada, o *Democrats Primus* fora escrito durante uma das viagens de Sepúlveda de Roma para a capital da Romanha em 1531. Reencontra-se com o que fora o seu antigo colégio, São Clemente de Bolonha, onde estudam jovens espanhóis, muitos dos quais albergam sérias dúvidas

acerca da compatibilidade entre o ofício das armas e a possibilidade de chegarem a ser bons cristãos.

Essa é uma polêmica de certa forma paralela à estabelecida durante a época da decadência do Império Romano e a adoção do cristianismo como religião imperial por Constantino, constituindo-se, assim, progressivamente, o cristianismo como culto oficial do Estado, no tempo de Santo Agostinho, o que levantou questões muito controversas.

Precisamente o bispo de Hipona escrevera sua *Cidade de Deus* para desmentir as acusações que na época circulavam de que existia uma eventual responsabilidade da religião cristã (devido a sua suposta influência, neste caso de caráter negativo, em virtude do irenismo militante dos cristãos) na origem da decadência do outrora todo-poderoso Império Romano de Ocidente que naquele tempo sofria contínuos saques por parte dos bárbaros e, até mesmo, chegara a ser governado pelos eleitos caprichosamente pela Guarda Pretoriana, até mesmo pelos chefes da Guarda.

Tras el saqueo de Roma por los visigodos de Alarico en 410, San Agustín compuso *La Ciudad de Dios* para responder a las acusaciones dirigidas contra los cristianos, cuyo Dios, al igual que las antiguas divinidades paganas, no había sabido proteger la Ciudad Eterna (ARQUILLIÈRE, 2005: 42).

Originam-se então muitas dúvidas acerca da idoneidade da participação dos cristãos no que diz respeito ao Estado – e a guerra vem a ser naquele tempo o primeiro e fundamental elemento entre as atividades a serviço daquele Ente – que, seguindo a patrística dos primeiros tempos da Igreja, mantinham-se obedientes, mas alheios às estruturas políticas: *reddite quae sunt Caesari Caesari et qua sunt Dei Deo* (Mt XXII, 21. A Deus o que é de Deus e a César o que é de César).

Do mesmo modo, as correntes do Humanismo cristão erasmista - com os quais entrará em confronto ideológico o próprio Sepúlveda - colocam o ponto de mira das suas mais ferozes diatribes na guerra, críticas que levadas até suas últimas consequências derivariam de forma necessária nas correntes irenistas dos anabaptistas, os quais se negam a toda e qualquer colaboração

com o governo civil, assim como rejeitam quaisquer possibilidades de que a guerra possa vir a ser considerada como justa em hipótese nenhuma.

Para Sepúlveda, homem que durante muito tempo esteve sob os auspícios e mecenato do Papado, bom conhecedor das fontes bíblicas, assim como do direito e tradição patrística e canônica da Igreja, que se intui à luz do ingente aparelho teórico de padres e sábios da Igreja que ele utiliza com frequência, não lhe será difícil, diante dos seus adversários, sejam eles erasmistas ou neoescolásticos, luteranos ou censores, dominicanos ou irenistas, postular os argumentos jurídicos, teológicos e filosóficos adequados para os seus fins justificativos da guerra de conquista como elemento de primeira ordem para os fins da Coroa e decide escrever sobre o assunto no seu *Democrates Primus* patrocinado pelo mesmíssimo Duque de Alba, prova cabal da enorme importância que tinha, nesse momento, contar com esses jovens para o serviço das armas da Espanha e poder combater as incipientes ideias irenistas (LOSADA, 1949: 184).

Esse domínio da Patrística chega até as fontes, São Paulo, que é citado por Sepúlveda em Santo Agostinho mais do que frequentemente. Não deve estranhar ao leitor, porque São Paulo será o apostolo que levará a Igreja para fora dos muros do judaísmo, será o autêntico primeiro missionário como o entendemos, ampliando ao mundo helênico a doutrina cristã, e bebendo também nas fontes do estoicismo, com a aceitação acrítica do poder que isto acarreta. Pensamos que Santo Agostinho é herdeiro direto de São Paulo no espírito e letra dos seus textos, como o poçoalbense deveu intuir ao recolher seu pensamento de forma tão constante e significativa na sua própria obra.

O pensamento de Santo Agostinho sobre o Estado.

Santo Agostinho de Hipona, nascido na Numídia, África romana, no ano 354, é uma figura central no pensamento medieval e não o será menos no Renascimento, uma vez que se podem encontrar seus manuscritos em todas

as bibliotecas importantes da época e identificar sua influência nos pensadores posteriores a ele, Gregório Magno ou Isidoro de Sevilha será fundamental (ARQUILLIÈRE, 2005: 35-36), de maneira que Sepúlveda não poderia ignorá-lo. O que se verifica é que a maior influência que exerce Santo Agostinho no pensamento da época é por meio de seus glosadores, os agostinianos políticos, entre os quais poderíamos incluir o autor de *Democrats Alter*, ou quando menos este utilizará *ad hoc* esta doutrina em um momento que necessite contra-arrestar dialeticamente seus adversários intelectuais, já que eles se batiam na arena ideológica da teologia.

A filosofia pré-tomista de Santo Agostinho se caracterizará pela ausência de uma distinção formal entre o âmbito da filosofia e o da teologia, entre as verdades racionais e as reveladas. Enquanto para São Tomás a natureza é metafisicamente indestrutível, Santo Agostinho descreve *sob o nome de natureza o estado de coisas do pecado e aquele que neste estado permite a esperança de que o homem possa abandoná-lo* (ARQUILLIÈRE, 2005:37).

A consequência lógica é que haja em Santo Agostinho uma tendência a envolver o direito natural na justiça sobrenatural, o direito do Estado no da Igreja, porém não era mais que uma inclinação do espírito, o que para os agostinianos políticos veio a ser uma doutrina férrea e simplificada, de forma que tenderam a confundir o âmbito da Igreja com o do Estado (ARQUILLIÈRE, 2005: 38-39). Bataillon (1949: 632), afirma que *Sepúlveda se empeña en definir la sabiduría cristiana conforme al sentido común y, en demostrar que, en el fondo, la enseñanza de Cristo no está reñida con la sabiduría de los grandes filósofos*. Poder-se-ia ser mais ousado que Bataillon e substituir o que ele chama de ‘sentido comum’ pela ‘doutrina agostiniana sobre a guerra’ que Sepúlveda pretende defender, em um tipo de jogo retórico-polêmico, tão próprio de humanistas como ele.

Bernheim postula a centralidade do conceito agostiniano de *pax* em sua obra, um conceito complexo e sumamente rico neste padre da Igreja: é um estado de equilíbrio interno e externo no qual tudo que foi criado se *adapta ao lugar querido por Deus e no seio do Cosmos, participando assim do mais*

elevado bem, ou seja, da unidade do ser em Deus (ARQUILLIÈRE, 2005: 44). Torna-se crucial dentro da explicação do agostinismo político este conceito tão próprio de *pax*: a paz verdadeira é a *pax Cristiana*, de maneira que a paz do homem não é necessariamente a paz exterior e sim a submissão à vontade de Deus através da fé, *fé que está dirigida pelo mesmo magistério da Igreja* (ARQUILLIÈRE, 2005: 45). À primeira vista, não se confundem aqui a ordem natural e a sobrenatural, ainda que a Igreja, segundo outros pontos de vista, possa ser uma instituição humana e, portanto, suscetível de desviarse do fim divino prescrito, como denunciará Erasmo, entre outros.

No entanto, Arquillièvre (2005: 46), atribui este conceito aos herdeiros intelectuais de Santo Agostinho, os ‘agostinianos’, os quais, como todo beneficiário testamentário, não serão sempre fiéis às últimas vontades do cessionário e nunca o serão quando se trata de uma herança doutrinal. Para o francês, o centro de gravidade do pensamento agostiniano será a idéia de *justitia*, conceito que depende do de *pax*, porém que resulta preeminentemente em relação à última. E nisso coincide com o estoicismo.

Si, en efecto, la paz resulta del orden establecido por Dios, la justicia no es, en el fondo, más que el respeto y la realización de este orden. Esta armonía de cosas está inscrita en la voluntad divina. Para empezar, aquélla es exterior a la nuestra. Sólo al conformar nuestra acción a la misma, adquirimos la justicia, y en consecuencia, aseguramos la paz. La justicia es, pues, la condición de la paz.

Para Santo Agostinho, a paz não é qualquer estado de ausência de guerra, e sim

La soumission à l’ordre chrétien: En effet, ceux même qui font la guerre ne la font que pour vaincre et para conséquent pour parvenir glorieusement à la paix. Qu'est-ce que la victoire : C'est la soumission des rebelles, c'est-à-dire la paix... (SANTO AGOSTINHO apud MECHOULAN, 1974: 55).

Daqui se derivam consequências teóricas que Sepúlveda poderá utilizar muito bem para apoiar a justiça das causas da guerra contra os índios. O Estado, seguindo o conceito ciceroniano, é a *res publica*, a coisa do povo, este estaria constituído pelo conjunto de pessoas reunidas pela aceitação de um

mesmo direito e pela comunhão dos mesmos interesses. Sendo que o direito se identifica com a justiça; ali onde essa não se encontre, tampouco haverá justiça verdadeira. Não havendo uma justiça verdadeira, não poderá haver uma multidão de pessoas reunidas em virtude da aceitação do direito e, por conseguinte, não haverá povo nem *res publica* (MECHOULAN, 1974: 48).

Estamos diante de um conceito no mínimo perigoso para a soberania de diversos estados, dependendo do conceito de justiça que venha a ser assumido, o que confirma a centralidade de tal aceitação em Santo Agostinho. Se concebemos, como o farão muitos agostinianos medievais – e Sepúlveda o será à sua maneira peculiar e moderna, com matizes, como se explicará, quando se fizer necessário aos seus fins justificativos – a idéia de paz e justiça como inexistentes fora da Igreja, posto que as únicas de caráter autêntico seriam aquelas em que se verifique a submissão ao *verdadeiro deus*, criam-se de forma necessária consequências inevitáveis: apenas se o rei for justo, ele é legítimo, apenas terá direito a mandar sobre seus súditos, se estiver dentro do seio da Igreja.

É um deslocamento que seria injusto atribuir a Santo Agostinho, uma vez que leva uma carga de valor absoluto que faltava a este *Grande Padre da Igreja* (MECHOULAN, 1974, 48-49). E isso porque Santo Agostinho não é propriamente um escolástico ou um escritor didático, e sim, um pensador que elabora seus escritos normalmente motivado por alguma polêmica, e sempre com o espírito mais dirigido à fé do que às construções conceituais, mais didáticas, que depois serão elaborados pelo tomismo.

Assim os conceitos de que se vale esse Padre da Igreja não necessariamente terão um caráter unívoco, pelo que se faz necessário manusear várias de suas obras. Assim, em uma delas, defende a exclusão dos infiéis deste mundo de justiça:

¿Qué justicia podemos encontrar en aquellos que substraen al hombre a la sumisión al verdadero Dios y lo someten a los diablos inmundos? ¿Es ello dar a cada uno lo que se le debe? Es, pues injusto que, en tales condiciones, ciertos hombres sometan al resto bajo su dominación. Podemos, sin duda, decir que esta injusticia fue útil: aquéllos que renunciaron a una parte de su libertad encontraron bajo otra forma el beneficio de esta alienación. Pero, en primer lugar, para quien observe con atención, no puede haber una verdadera

utilidad cuando se vive en la impiedad y, en lugar de estar al servicio de dios, se sirve a los demonios (...). A continuación, aun extrayendo algún provecho de ello, no es posible hallar la justicia, ni, por ende, la cosa pública (SAN AGUSTÍN apud ARQUILLIÈRE, 2005: 48-49).

De maneira que não poderia haver justiça longe do conhecimento e culto ao verdadeiro Deus e, portanto, segundo este argumento, o estado romano nunca haveria existido (ARQUILLIÈRE, 2005: 49).

Se unirmos, pois, este conceito do agostinismo político, com o agostiniano do pecado, há um bom argumento esgrimido por Sepúlveda (1997: 72), que cita Santo Agostinho quando afirma que *se atrasamos o castigo ou a vingança às graves ofensas feitas a Deus, em verdade provocamos sua paciência até chegar à ira*. Na sua apologia, será taxativo ao afirmar que

estos indios están sumidos en *pecados* muy graves contra la ley natural. La ignorancia de tales *pecados* a nadie excusa, y por los mismos Dios destruyó a los pueblos pecadores que habitaban la Tierra Prometida, pues todos practicaban la *idolatría* y la mayor parte inmolaba víctimas humanas. Y que Dios, o pro un juicio oculto sino precisamente por tal *idolatría*, destruyó a aquellas gentes, nos lo confirma la Sagrada Escritura no con obscuridad sino con palabras claras (SEPÚLVEDA, 1997: 72).

Igualmente cita Santo Agostinho na *Apología a favor del libro sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, quando lembra do que disse em sua carta a Bonifácio que ensina que *los reyes piadosos sirven a Dios oponiéndose al culto a los ídolos: así, dice Ezequías sirvió al Señor, destruyendo los bosques sagrados, los templos de los ídolos y las construcciones elevadas hechas contra el precepto del Señor* (SANTO AGOSTINHO apud SEPÚLVEDA, 1997: 72). Sem dúvida palavras que nos remetem imaginariamente à praça de Tenochtitlán onde Hernán Cortés derrubou e mandou destruir as estátuas dos deuses astecas, uma conversa que teria animado algumas das tertúlias que freqüentavam o citado Duque Del Valle e Sepúlveda, que sem dúvida inspiraram-nos na escritura tanto do *Democrates Alter* como da *Historia Del Orbe Novo* que relata a conquista do México.

Sepúlveda, que fora parte da corte de Clemente VII, como bom humanista e doutor em Teologia - grande conhecedor das fontes originais, das quais gostava de nutrir-se diretamente, o que aconteceria com igual

intensidade em relação à obra de Santo Agostinho - alega um fator moderador que o bispo de Hipona não se esquece de assinalar, segundo o que se postula na obra agostiniana *Contra Fausto*, ainda que não deixe de incidir sobre o fator do pecado como título de ocupação dos reinos indígenas, com o intuito de alcançar assim as consciências de seus leitores:

No obstante si en alguna nación se cometan *pecados mortales*, no por ello ha de decirse que toda ella no cumple la ley natural (como han opinado falsamente algunos teólogos), pues de este modo ninguna nación cumpliría la ley natural. Y así una causa pública debe discernirse habida cuenta de las costumbres y de las instituciones, como enseña Aristóteles, no de la conducta buena o mala de unos cuantos. Ha de considerarse, pues, como nación que, como tal, no cumple la ley natural, aquella en la que un *pecado mortal* no es tenido como una *vileza*, sino que se aprueba públicamente, como el homicidio de inocentes inmolados por estos indios en muchas regiones o la *idolatría* generalmente abrazada, y que es el más grave de todos los *pecados*. (...) Así pues, por el testimonio de la Historia Sagrada y de los santos doctores, se deduce que a estos indios en estricto derecho, por su *impiedad*, se les hubiera podido privar de la vida, de las tierras y de todos los bienes en aras de un justo castigo; con cuánto más derecho podrán, pues, ser sometidos al imperio de los cristianos (...) se vean obligados a abstenerse de tales crímenes que tanto *ofenden a Dios* (SEPÚLVEDA, 1997: 201-202).

Como se vê, o conceito de pecado é também fundamental no construto ideológico do antagonista de Las Casas, o que em certa forma vem a contradizer as teses que defendem Sepúlveda como apenas secularizador.

Não obstante os seguidores de Santo Agostinho, este está longe consagrar uma divisão definitiva entre a *Civitas Dei* e a *Civitas Diaboli* que se adivinha nas interpretações dos agostinianos mais ferrenhos, já que aceita que o povo romano seja um povo verdadeiro e que, por conseguinte, sua *res publica* seja, sem dúvida, um Estado, uma vez que é composto por uma multidão de seres racionais e não por animais, e ainda que a República sofresse guerras civis ou sedições que quebrassem sua concórdia, isso não seria óbice para lhe negar o nome de 'povo', nem para rechaçar o nome de Estado à sua comunidade.

O mesmo pode-se dizer de gregos, egípcios, assírios e povos de todas as nações. Isso terá repercussões claras na interpretação do direito internacional nascente que começa a elaborar Francisco de Vitoria,

precisamente em virtude do estudo sobre a legitimidade da conquista dos reinos indígenas.

É desse modo que não se separa tanto da tradição patrística como da sua escola agostiniana, o que muitas vezes acontece entre discípulos e mestre, ocasiões nas quais este costuma ter apreciações mais moderadas que aqueles (ARQUILLIÈRE, 2005: 50).

Sepúlveda conhece bem a doutrina agostiniana do Estado e a cita respaldando suas próprias ideias de conformação da filosofia e práticas pagãs com o mundo cristão em que vive. E eis que Santo Agostinho, com resultados diferentes ainda que não necessariamente encontrados, também havia feito uma viagem intelectual pelo mundo filosófico pré-cristão, retomando o problema do Estado e do Império (mesmo estando em decadência), e *invocou a Cicerón, a los estoicos. Confrontó sus concepciones con la idea de la justicia cristiana* (ARQUILLIÈRE, 2005: 99).

De sorte e maneira que soube reconhecer a legitimidade das antigas constituições políticas. Assim, Sepúlveda apresenta uma proposta sem dúvida arriscada, porém fundamentada no pensamento renascentista da época, especialmente no da Espanha dos Reis Católicos e do César Carlos, imperador defensor da Igreja e da *Pax Cristiana* a serviço de quem está o sábio de Pozoblanco; e seria difícil defender uma doutrina secularizadora aristotélica mais próxima daquela do seu mestre Pomponazzi, salto teológico que dará Santo Agostinho – e a quem se juntará o discípulo do mantuano – embasado na Providência Divina, que se constitui em cláusula de fechamento do sistema:

“Dios concedió a los romanos un imperio muy dilatado y glorioso para impedir los males graves que cundían en muchos pueblos que en busca de la gloria tenían ansias de riqueza y otros muchos vicios”, es decir, para que con la buena legislación que seguían y la virtud en que sobresalían, cambiasesen las bárbaras costumbres y suprimiesen y corrigiesen los vicios de muchos pueblos bárbaros (SEPÚLVEDA, 1997: 63).

Assim, pois, se reconhece que a paz pode reinar entre os pagãos, e inclusive se alegra de encontrá-la sob os reis ímpios, pelos quais não recomendaria rezar, invocando a autoridade de São Paulo, se não vissem

nesses soberanos mais que sequazes do diabo (SEPÚLVEDA, 1997: 50-51). O conceito de Providência Divina é a chave para explicar este ponto. *Dios da los reinos de la tierra a los buenos y a los malos. La autoridad que ejercen unos sobre otros viene, pues, de la divina Providencia. El mal uso que de la misma hacen los reyes infieles es obra de éstos* (SEPÚLVEDA, 1997: 51).

A antiga grandeza romana era obra da virtude de seus cidadãos, que inspirados pelo desejo da *gloria mundi* haviam sido instrumento da providência divina que preside ao advento e queda dos impérios (ARQUILLIÈRE, 2005: 53). Dá-se, pois, uma continuidade da vontade divina, o Império é um instrumento para propagação da verdade revelada e, portanto, obra também do próprio Criador, através de sua Providência.

De maneira que o Estado, seja este secular ou não, não apenas é mal visto por Santo Agostinho, nem muito menos diabólico como poderiam pensar alguns maniqueístas e, diga-se de passagem, anabaptistas e erasmistas radicais, se quisermos estabelecer um paralelo com o Renascimento, e sim que se contempla como meio de atuação da Providência Divina à que, portanto, se deve obediência como bons cristãos. Este princípio, como veremos, será desenvolvido de maneira autônoma e levado pelo agostinismo político até as suas últimas consequências, e segundo Mechoulan, será o nervo fundamental da ideologia de Sepúlveda.

Santo Agostinho, Sepúlveda e a objeção da consciência

Santo Agostinho, assim como São Paulo e os primeiros Padres da Igreja, mantém uma postura de respeito à ordem política, ainda que preservando a separação entre a *civitas Dei* e a *civitas terrae*. Desta maneira, defende-se a postura de obediência às autoridades legitimamente constituídas, *incluso en caso de autoridades perversas e impías, cuando no nos obliguen a hacer cosas injustas o impías* (ARQUILLIÈRE, 2005: 52). Toma o exemplo de Juliano, o Apóstata, que era injusto e idólatra e mesmo assim os soldados cristãos o serviram, mesmo no momento em que os obrigava a oferecer incenso aos ídolos, quando recusavam-se a obedecer; à hora do combate, seguiam *ipso facto* a ordem de avançar, já que *distinguían al Maestro eterno de su maestro temporal y sin embargo con vistas al Maestro eterno obedecían al maestro temporal*. (ARQUILLIÈRE, 2005: 52).

Seguindo o mesmo espírito, que veremos em capítulos sucessivos do *Democrates*, semeado de abundantes citações de Santo Agostinho, Sepúlveda (1963: 174-175) recorre a Pedro para afirmar que se deve obediência inclusive aos príncipes maus, já que é preciso *soportarlos con toda paciencia, siempre que su perversidad y maldad no sean tan grandes que claramente acarreen la destrucción del reino o de la religión, pues en tal caso el bien común y el verdadero servicio de Dios deben ser antepuestos*.

De forma que o princípio geral é o de obediência ao príncipe constituído, com as raras exceções de casos graves de ataque à religião,

otros pecados menos importantes de los príncipes han de sufrirse pacientemente y han de remitirse al juicio de Dios, al cual algunas veces agrada el que los pueblos, por sus pecados, se vean afligidos con la injusticia de sus príncipes, pues, según dice San Pablo, no hay poder que no venga de Dios, que nos manda seamos obedientes a los príncipes. Más todavía, San Pedro nos dice que aún hemos de obedecer a los señores ásperos e injustos. (SEPÚLVEDA, 1963: 175).

Em seu *Democrates Alter*, Sepúlveda (1997: 121) propõe uma alegação para a objeção da consciência na guerra por meio do “luterano” Leopoldo, que diz que se alguém proíbe fazer o que Deus manda ou manda fazer o que Deus proíbe, será execrável para todos os que amam a Deus, com o que se deduz que não deve ser obedecido. Também alega a Santo Agostinho, *cuando el señor manda lo que es contrario a Dios, en ese caso no se le debe obediencia*.

Ahora bien, hacer una guerra injusta (...). Aqui Leopoldo formula a sua crítica à ocupação ilegítima dos reinos indígenas e às cruéis atrocidades e escravidão dela derivadas, alegando um paralelismo entre a desobediência de um juiz a uma sentença ou resultado injusto, de maneira idêntica à que os soldados não deveriam executar o que se considerava contra a Lei de Deus.

A resposta de Democrates, alter ego autêntico de Sepúlveda (1997: 122), sutil e firme ao mesmo tempo, alega entre outras a controversa doutrina da oposição dos dois males, que tantos e tantas dolorosas polêmicas causou ao cronista de Pozoblanco, supondo-se que seja obrigado a optar pelo mal menos prejudicial: *Mal es el hecho de ser ejecutor e instrumento del despojo de una finca a su legítimo dueño, pero mucho mayor mal es despreciar las órdenes de un juez superior y hacer un perjuicio grave a la república, ya que la injuria pública es considerada, con mucho, más grave que la privada.*

Igual doutrina poderá ser aplicada aos soldados, que *perjudicarían gravemente a la patria si se insubordinasen contra el príncipe en una causa dudosa.* (SEPÚLVEDA, 1997: 122).

Observa-se que não há espaço para mais objeções de consciência que a que impeça o ataque à verdadeira religião, sendo obrigação do cidadão e, mais ainda, do soldado, a da obediência ao príncipe, seja este cristão ou pagão, justo ou injusto. A ponderação sobre o que seja justo ou injusto, fica longe da decisão particular do cidadão e, mais ainda, do soldado, que deverá se submeter à autoridade legítima, em um tipo de *leu de obediência devida*:

La nación naturalmente constituida (...) frecuentemente se vería ésta acechada por peligros y agitada por graves perturbaciones si el vulgo encontrase en la religión ese resquicio para desechar la milicia, acto que es contrario a la ley eterna y constante voluntad de Dios, a quien agrada, sobre todo, que esté en vigor toda legislación administrativa fundada en el orden natural, según ya declaramos con testimonios de San Agustín. Así pues, si los soldados al admitir de buena fe la autoridad y órdenes del príncipe o la república incurriesen en error o injuria, se encontrarían exentos de culpabilidad, y cualquier crimen que se cometiera sería imputado a los superiores, ya que a los soldados les favorece la necesidad de obedecer y la ignorancia, la cual para recibir la denominación de "ignorancia invencible" no requiere una diligencia incansable e importuna, sino que basta con que cada uno se cuide de tenerla según su deber y profesión (SEPÚLVEDA, 1997: 123, grifos nossos).

Cabe assinalar a coerência interna do raciocínio de Sepúlveda (1997: 123), já que introduz a cláusula de fechamento do sistema ao redor de seu princípio aristocrático de direção da *res publica*, já que em uma administração pública correta não caberia ao *vulgo* a decisão sobre atos de governo. Um dos principais atos de governo é a guerra, e é preciso seguir o estipulado pelo príncipe e pelos magistrados, o governo dos “optimates”, os melhores, sobre o vulgo, os mais pobres e menos preparados, aos quais apenas se pode delegar alguns cargos simbólicos. Talvez neste ponto Sepúlveda pense no Tribuno da Plebe romano, e como apontou sobre alguns reinos indígenas mais amistosos, que poderiam ter seu próprio governo em alguns municípios.

No entanto, nunca as magistraturas principais poderiam corresponder aos indígenas, como defenderá em *De Regno*, uma de suas últimas obras, e, portanto, de sua fase madura, um “espelho de príncipes” dedicado a Felipe II: *Pues allí donde el vulgo se arroja la deliberación sobre asuntos graves de gobierno, no existe propiamente república sino aberración de ella, y tal estado, llamado “popular” es injusto y pernicioso para la nación.*

Note-se a importância de bem confirmar teoricamente este assunto, já que se constitui em uma das pedras de toque das críticas erasmistas, que pretendem coincidir novamente com o espírito dos primeiros cristãos, como bem observa Mechoulan (2005:23), uma vez que inicia sua argumentação com a objeção da consciência:

Les premiers chrétiens furent particulièrement sensibles à la contradiction entre l'amour enseigné par le Christ et la violence matiale. L'hostilité au métier des armes, si elle ne fut pas systématique, existait cependant. A une époque où seuls les fils de vétérans devaient remplir les obligations militaires, l'objection de conscience fit son apparition. Une réelle tiédeur à l'égard de l'armée habitait ces premiers chrétiens.

Evidentemente não se joga aqui apenas a decisão ética individual de incorporar-se ou não à guerra, mas sim o princípio de autoridade do Estado e, neste caso concreto, da facilidade ou dificuldade de reunir levas militares para as filas do César Carlos, mecenas de Sepúlveda.

Causas Justas de Guerra e Santo Agostinho.

Será na doutrina do sábio de Hipona sobre a qual Sepúlveda assentará as bases para sua justificativa da guerra, que logo ampliará e adequará às circunstâncias de seu tempo, em especial às conquistas das Índias. Em primeiro lugar, Santo Agostinho ventila o problema da natureza da guerra. Sem dúvida, a paz é o bem almejado, enquanto a guerra é um flagelo terrível da humanidade, inerente à própria existência da 'cidade terrena' (Santo Agostinho in : SANTAMARÍA, 1988 : 128).

Sepúlveda (1997: 163-164) cita Santo Agostinho, quando afirma que *tener paz es lo que queremos; la guerra solamente se ha de hacer cuando no nos queda otro remedio para que Dios nos libre de la necesidad y nos mantenga en paz*. Na cidade terrena há um estado de felicidade imperfeita, já que a guerra e a discórdia são inseparáveis companheiras. Há uma interação entre a guerra e a paz: aquela que busca o homem *para gozar de seus bens terrestres é a paz que perseguem as tenazes guerras* (SANTAMARÍA, 1988: 129).

Santo Agostinho recupera da tradição patrística os critérios para delimitar a ética da guerra, já que nem todas elas são censuráveis como defendia na sua época o maniqueísmo¹⁵, corrente religiosa muito influente na Numídia natal deste padre da Igreja e à qual pertenceu durante oito anos em sua juventude, o que sem dúvida deixou algum tipo de influência na elaboração de sua mais importante obra, *De Civitas Dei*.

¹⁵ *Maniqueísmo*: Manés admite dois seres eternos, a íwzy e as trevas, estabelecendo assim de uma maneira positiva e inteiramente diversa dos Gnósticos o Dualismo pérsico. Os dois princípios se manifestam por meio de gerações sucessivas nas diversas esferas das quais cada um é dono. O bom princípio (o que corresponde ao Ormuz persa) preencheu todas as coisas com a sua luz, assim como o Sol no sistema planetário. O mau princípio (o Arimán persa) não é outra coisa que matéria, trevas e perversidade. E como existem *ab aeterno* os dois reinos da luz e das trevas estão em perpétua guerra. Com o fim de combater as potências tenebrosas, formara o bom princípio do seu próprio ser ao homem primitivo, o qual, como o Logos de Filão, é ao mesmo tempo a alma do mundo e a fonte de toda vida.. ALZOG, J. *Historia Universal de la Iglesia*. Puig, F. (trad.) Barcelona: Librería Religiosa, 1856, pp. 259-264.

Sepúlveda (1963: 163) lembra em seu *Democrates Primus* o que Santo Agostinho opina sobre a guerra, conceito sem dúvida distante do antigo ideário maniqueísta do sábio africano, defendido com o ardor de um recém-converso:

Hablar mal de las guerras porque algunos, al procurarse la paz con ellas, mueren antes de tiempo (los cuales, sin duda, en algún tiempo habían de morir), es, como dice San Agustín, propio de hombres temerosos y cobardes. Lo que con razón se reprende en las guerras es el deseo de hacer daño, la crueldad en tomar venganza, la animosidad despiadada, la fiereza en rebelarse, el deseo de dominar y cosas parecidas. Y así, muchas veces los hombres virtuosos hacen la guerra, por mandato de Dios o del príncipe o magistrado, para castigar, con razón, tales excesos contra la violencia de los que resisten.

Santo Agostinho também rechaça o pacifismo de muitos dos primeiros cristãos da Igreja primitiva, embora sempre beba da tradição, aprofunda-se sobre a consideração que o cristão deve ter para com a *res publica*. Alguns dos representantes desta Igreja primitiva coincidiram em grande medida com as correntes erasmistas que Sepúlveda pretende combater dialeticamente. Em numerosas ocasiões cita o Evangelho para combater as teses irenistas. Certamente no Antigo Testamento encontra numerosos exemplos, que o filósofo de Pozoblanco retoma de Santo Agostinho para a defesa de sua tese: *No pienses, dice S. Agustín, que ninguno de los que sirven en las guerras agrada a Dios, pues en ellas anduvo David, a quien el Señor dio testimonio; en ellas andaba aquel centurión que dijo al Señor: no soy digno de que entres en mi casa* (Sepúlveda, 1963:163).

Nessa ordem de ideais, o que Santo Agostinho defende e Sepúlveda (1963: 130) subscreve é que os preceitos do Antigo Testamento, a Lei Mosaica, não fiquem, como pretendem alguns seguidores de Lutero e das demais correntes evangélicas, invalidados pelas afirmações que aparecem no Novo Testamento:

É assim que Leopoldo (que bem poderia representar Lutero, ou melhor, como se viu, um erasmista) levanta violentos protestos pelas citações abundantes do Antigo Testamento que *Democrates/Sepúlveda* (1963, 146) emprega, imputando-lhe que se trata da lei judaica, distante do espírito da mensagem conciliadora de Jesus Cristo, já que para los judíos por la ley era lícito hacer la guerra, y a los cristianos, no.

O que Leopoldo alega é que, como ensinou Cristo, ofereça-se a outra face em caso de agressão. Também argui com a repreensão que São Pedro sofreu por tentar resistir com a espada à autoridade. Além do mais, o alemão “luterano”, antagonista de Democrats, baseia-se na citação da Epístola aos Gálatas, na qual São Paulo *establece que guardar la Ley vieja no solamente no es provechoso al cristiano, sino dañoso, y así dice: De las obras de la Ley, ninguna carne se justifica y también: “Si por la Ley se alcanza la justicia, luego en balde murió Jesucristo”* (SEPÚLVEDA, 1963:46).

Sepúlveda (1963:147) defende, separando-se assim de uma importante corrente do humanismo, com um aparato teórico variado, a validade do Antigo Testamento, que tantos argumentos lhe proporcionam para a defesa de sua tese: *Cristo dice en el Evangelio: “no vine a quitar la Ley ni los profetas, sino a cumplirla”* (SEPÚLVEDA, 1963:148), pensamento que desenvolve no livro I de seu *Democrats Primus*, (VII-IX) *contra a tendência mais geral de sua época*. (MARAVALL, 1999: 200). No entanto Santo Agostinho não abandona o argumento dos evangelhos, optando por dar-lhes uma interpretação conforme a sua tese. De maneira que para Santo Agostinho, quando Jesus antes de ser capturado exorta São Pedro a embainhar sua espada, não o faz por motivos pacifistas, mas sim porque tomar da espada é utilizar a arma contra a vida do homem, e o que é mais importante para suas teses aristocráticas, sem a sanção da autoridade constituída. *O Senhor havia dito a seus discípulos que levassem uma espada, mas não lhes disse que a utilizassem* (SANTAMARÍA, 1988:130). O mesmo episódio é tomado por Sepúlveda, que conduz a interpretação da passagem em direção ao campo em que melhor se desenvolve, o da filosofia natural, vindo assim em auxílio de sua defesa da licitude do emprego da força, que não se vê afetada pela passagem citada, já que Cristo alega:

¿Es que acaso piensas que yo no puedo rogar a mi Padre quien me mandaría más de doce legiones de ángeles? Pero como se cumplirán las Escrituras, pues así conviene que suceda. Por tanto, no formuló Cristo con esto una ley de que no resistamos con la fuerza las injurias de los malvados si de otra manera no podemos, lo que *sería totalmente contrario a la naturaleza*, sino que lo que hizo fue reprender la imprudencia de S. Pedro que pensaba que Cristo era llevado a la muerte contra su voluntad y que se debía librarse de ella con ayuda humana (SEPÚLVEDA, 1963: 164).

Assim, pois, os cristãos não devem crer que a religião seja incompatível com a carreira militar. Sepúlveda emprega novamente outra citação de Santo Agostinho neste sentido, já que não insta aos legionários a abandonar suas armas, uma vez que

la religión cristiana tuviese por injustas todas las guerras, cuando los soldados pidiesen consejo de lo que debían hacer para salvarse, les mandaría que abandonasen las armas y se apartasen totalmente de la guerra. Pero no fue esta la respuesta que les dio San Juan Bautista, sino que les dijo que no maltratasen a nadie ni buscasen el modo de hacer mal y daño a otro, sino que se contentasen con sus sueldos. (SEPÚLVEDA, 1963: 164-165).

Ao longo da história da filosofia política medieval se tece uma tríade de conceitos éticos sobre a qual se fundamenta a teoria da guerra justa, e Sepúlveda não deixará de aproveitar toda a força da tradição que agora julgará a favor da consolidação de sua tese: *legítima autoridad del príncipe, justa causa y recta intención en la ejecución de la guerra* (SANTAMARÍA, 1988: 134).

Retorna Sepúlveda (1997: 49) a este importante Padre da Igreja no seu *Democrates Alter* em defesa da guerra justa: *como dice San Agustín en la Disputa Contra Fausto, el orden natural acomodado a la paz de los mortales exige que la autoridad y determinación para declarar la guerra residan en el príncipe.*

Ademais Sepúlveda (1997: 49) crê, subscrevendo a tradição escolástica, que deve haver *probidade de ânimo*, esta é a boa finalidade e a reta intenção. É assim que resulta muito importante esta intenção naquele que faz a guerra, convencimento ao qual chegou Santo Agostinho quando disse: *Luchar en sí no es delito, pero sí es pecado luchar por el botín.* (SEPÚLVEDA, 1997: 50).

Sepúlveda (1997:62), aprofundando no mesmo sentido, vê outros fatores que regulam *el recto modo de hacer la guerra, como el evitar la envidia, crueldad, avaricia y desenfreno, detalles estos y parecidos que si no se tienen en cuenta, con razón son vituperados como pecados y obras torpes, según el testimonio de S. Agustín.* Já vimos como tudo isso não se choca contra os ideais aristotélico-estóicos de consecução de honra e riquezas, moderadas convenientemente de acordo com esse sistema pré-cristão e imperial.

De modo que se fixa a definição do que vêm a ser guerras justas para Santo Agostinho, doutrina já consolidada e que sustenta Sepúlveda, e nas quais sempre podem participar os cristãos, *son aquellas que vengan las injurias, cuando un pueblo o un estado no castigan las injurias cometidas por sus ciudadanos o no devuelven los bienes que han sido tomados injustamente. Sin duda, también es justa la guerra ordenada por Dios* (SANTAMARÍA, 1988:131).

São esses princípios agostinianos, que logo retomará Santo Isidoro de Sevilha, como bem observa Sepúlveda (1997:49): guerra formalmente declarada pela máxima autoridade legítima do Estado, probidade de ânimo e reta intenção que serão desenvolvidos amplamente em seu *Democrates Primus*. O *Democrates Alter* acrescenta outros quatro motivos específicos para a declaração e conquista dos reinos indígenas. Assumindo os pressupostos do *Democrates Primus*, o *Democrates Alter* será objeto de grande polêmica por aplicar a doutrina da guerra justa e o agostinismo político aos reinos indígenas, como se verá.

O Agostinismo Político.

O agostinismo político é uma corrente de pensamento que se baseia no desenvolvimento das ideias que reúne a obra de Santo Agostinho. Poderíamos definir a argumentação dessa corrente de pensamento político como:

Si el fin político no es de suyo necesario para el hombre, luego la existencia efectiva del orden político deberá obedecer a razones contingentes, desligadas de la actualización de potencialidades humanas. Es decir, obedecerá al presente estado histórico del hombre: vgr., al pecado. Si todo esto es así, se siguen dos líneas de consecuencias. Por un lado, los representantes de la autoridad espiritual detentará la titularidad de la potestad política, de suerte que quienes ejerzan ésta última serán delegados o mandatarios de la órbita religiosa. Por otro lado, la vida política –y jurídica- verá retaceado su valor como dimensión necesaria para la perfección del hombre. Pasará a ser explicada por una circunstancia desgraciada, causa de males para el hombre, a los que el orden jurídico-político deberá poner coto (remedio extrínseco). (CASTAÑO, 2008).

O programa que propõe Sepúlveda não coincide com o que seria o agostinismo no sentido estrito do termo, senão nas suas antípodas secularizadoras, ainda quando utiliza muitos de seus conceitos e joga com eles, dando-lhe uma guinada evolutiva original, como se verá, mas que alcança consequências pragmáticas muito similares, mostrando se apoiar sobre o argumento de autoridade das bulas pontifícias, que se explicará no capítulo seguinte.

O agostinismo político não será necessária e absolutamente fiel ao espírito do próprio Santo Agostinho, senão um movimento progressivo e irregular (ARQUILLIÈRE, 2005: 8), cuja essência seria a de diluir a ordem natural dentro da ordem espiritual, já que ao longo da Idade Média, *el derecho natural del Estado tendió a diluirse en el cristiano a medida que la Iglesia extendía su influencia sobre los pueblos bárbaros, penetrando a un mismo tiempo en sus ideas y en sus instituciones.*

Aderiram-se posteriormente a esta corrente importantes pensadores, como Santo Isidoro de Sevilla, Santo Gregório Magno ou Enrique de Segusio, o Ostiense, que farão interpretações sem dúvida simplificadoras, ao menos em matéria política, do pensamento agostiniano (ARQUILLIÈRE, 2005: 40).

Alguns afirmam que não só não se encontra em Santo Agostinho tal doutrina, senão que chega a ser anti-agostiniano pelo que comporta de missão religiosa atribuída ao imperador ou ao rei das coisas temporais, o que parece pré-anunciar o protestantismo (BUENO, 1987: 337):

Una ideología que no ha de considerarse como una mera construcción especulativa, obtenida de las obras de San Agustín, sino como una *reconstrucción* del mapa real de las relaciones de intereses políticos y económicos de las organizaciones políticas y religiosas que suceden al imperio, trazado con los conceptos agustinianos *pero* desarrollados de forma que obligará a resaltar todas las contradicciones de la ideología meta-finita. Pues esta ideología avanza en el sentido de la progresiva eliminación del derecho natural del Estado, pero en virtud, diríamos, de la limitación que el Estado experimenta por parte de otros Estados, más que de Él mismo, considerado en abstracto (pues, en general, pretendió siempre mantener su soberanía). De aquí, la efectividad de la nueva situación estructural (de parte a todo) que se dibuja en el mapa político alto medieval (BUENO, 1987: 334-335).

Surge o agostinismo a partir do século V numa época de mudanças e instabilidade como também o é o século XVI, e ainda quando evidentemente há diferenças substanciais também se denotam certos paralelismos. Assim, por exemplo, o *sentido de la crisis era común a ambos periodos y sus efectos los mismos en la medida en que guiaban al hombre como cristiano y como ser sociopolítico* (Santamaría, 134). De maneira que, por exemplo, uma questão candente no século XVI será a da guerra, precisamente porque mantém-se o esquema agostiniano no qual estão profundamente inter-relacionados o homem, o Estado e a guerra (SANTAMARÍA, 1988: 134).

Santo Agostinho proporcionara à Igreja em seus inícios um sistema que servirá para deter os problemas delineados pela necessidade de harmonizar a teologia cristã, a vida eterna, com a existência temporal (SANTAMARÍA, 1988: 128). Uma vez mais se recorrerá à religião como fator aglutinante e, sobretudo, legitimador do poder. Como defende Gustavo Bueno:

la maduración de la idea de una función religiosa del Rey, en calidad de tal, aunque esté lejos de la intención de San Agustín (en la época, año 410, en que todavía existía un Imperio único en occidente) sin embargo, es casi una consecuencia obligada por la misma marcha de los acontecimientos (la formación de los múltiples reinos sucesores y la actuación efectiva y progresiva de los obispos como funcionarios, prefectos, recaudadores de contribuciones, etc.), pues constituye otra cara, de la perspectiva, ya formalmente agustiniana, de la subordinación del poder temporal al poder espiritual, que se concretará en la que Arquillière ha llamado la «concepción ministerial» del poder temporal (BUENO, 1987: 340).

Precisamente coincidirá com as tendências agostinistas durante o reinado de Felipe II. Produz-se um encobrimento do Estado por parte da Igreja, cuja primeira consequência seria a intensificação, após o concílio de Trento, da atividade censora de autoridades religiosas que vêm a servir interesses estatais, atividade que Ginés de Sepúlveda se verá obrigado primeiro a sofrer e logo ao menos tentar driblar a partir da proibição da publicação de seu *Democrates Alter*, e o confisco da sua *Apologia* e o impedimento por parte das autoridades da publicação de sua tradução da *Ética* de Aristóteles, como vimos na introdução sobre a vida e obra de Sepúlveda.

O fato de haver padecido a censura, algo torturante para um espírito que em princípio seria de certa forma ortodoxo, mas que estava acostumado a outro grau de liberdade de imprensa e pensamento na Itália que lhe consolidou como pensador, poderia explicar sua filiação às teorias agostinistas como um verniz preventivo ou defensivo que lhe permitisse melhor publicar e propagar seus livros e ideias. Não obstante, parece-nos que o emprego destas ideias é muito mais profundo que o que essa hipótese estaria disposta a aceitar, o agostinismo nos parece se não fundamental, imprescindível para Sepúlveda.

Sepúlveda é um agostinista político?

José Antonio Maravall (1999: 204), afirma taxativamente que Sepúlveda *representa quizá el máximo grado en la eliminación de todo agustinismo político, alcanzado hasta su momento, dejando aparte a Maquiavelo*. O que o faz levar a pensar isto é sua filiação ao alexandrismo: *su vuelta al puro Aristóteles, su alejandrinismo, le aseguran esa inmunidad contra la tradición medieval, cuyo peso los aristotélicos de tipo escolástico no habían dejado de sentir*. Nisto Maravall poderia parecer excessivamente categórico: sem dúvida a escola de Pádua dá um salto, ou melhor, um passo em direção ao moderno, mas não há um abandono sem fissuras da tradição medieval, que tampouco nos parece se produza em nenhum dos pensadores humanistas, nem se desconhecem as fontes escolásticas, como foi suficientemente demonstrado tanto em capítulos precedentes como na introdução sobre o Humanismo.

Não se dará uma importância maior a esta figura do pensamento hispânico, que além de apresentar sólidos argumentos sobre a transmutação da idéia imperial, como se viu no capítulo que aborda a influência da escola de Pádua no pensamento político da obra do que fora discípulo de Pomponazzi. Defende-se por Maravall a idéia de que estamos diante de uma colocação já moderna do estado e do Império, nas antípodas seculares do agostinismo medieval, o que se subscreve aqui em parte.

O ponto de vista que se defende aqui é que o que se construiu foi precisamente um pensamento agostinista moderno, já que dentro da modernidade podem coexistir vários modelos, sem que um deles exclua a modernidade dos outros. E, além disso, seguindo Mechoulan (1974), trata-se de um modelo agostinista que vem a coincidir, de maneira paradoxal, com seu inimigo teológico Martín Lutero, que não deixa de ser um frei agostiniano em desobediência ao papa, mas amigo do príncipe, que, como o "Príncipe" de Maquiavel, e nisto sim há coincidência com a concepção de Maravall, emprega a religião a serviço do Estado, ou melhor, como um dos mais importantes alicerces da Res Pública, que deve ser dominado pelo príncipe.

O que sim se defende é que Sepúlveda possa utilizar de maneira oportuna com fins retórico-ideológicos toda a tradição agostinista medieval, ou inclusive, se afirmaria que dá uma nova reviravolta ao conceito de agostinismo, de maneira paradoxal, fazendo-lo funcionar mediante e precisamente em virtude da secularização, o que nos parece chave para explicar a considerável modernidade da formulação Imperial Hispânica de Sepúlveda, que se verificará com maior definição nos seus sucessores, o Império Britânico e o Norte-americano. Mechoulan sinala a ponte ideológica que se produz entre a filosofia de Sepúlveda e o Iluminismo, com Kant e logo com Hegel a respeito do imperialismo alemão, mas que pode estender-se a todos os imperialismos contemporâneos sem forçar muito o conceito.

Assim, este doutor em Teologia por Bolonha, que domina amplamente a doutrina da Igreja e até seus mais recônditos cânones – não se esqueça que trabalhou para o papa Clemente VII, também em assuntos canônicos, elaborando o *Breviário Romano* junto ao cardeal Quiñones (LOSADA, 1949: 67), assim como *De Ritu Nuptiarum et Dispensatione* e outras (LOSADA, 1949: 331-2) – dentre os quais seleciona de maneira muito significativa a maior parte de agostinistas que na Igreja foram, cita -os amplamente em suas principais obras.

Praticamente todas as figuras do agostinismo político têm aceitação no amplo leque de citações que Sepúlveda comenta em toda sua obra. Enumeraram-se alguns deles, com algumas de suas propostas, e seu emprego por Sepúlveda, de modo a comprovar que este não é de nenhuma forma um anti-agostinista político, ainda quando não o seja da maneira medieval.

São Gregório Magno, nasce em Roma por volta de 540, depois da queda do Império Romano do Ocidente. Seu pontificado terá duas características principais: respeito e veneração ao Império Bizantino, onde foi apocrisiario, e influência religiosa sobre os incipientes estados bárbaros. Dono de uma sólida formação jurídica, ele tinha sido prefeito de Roma, motivo pelo qual sua chegada ao papado não parecia ilógica.

São Gregório defendia que a missão do monarca deveria ser velar pela Igreja e propagar a fé. Sonhou com uma união íntima da Igreja e o Império (do oriente), de maneira que as linhas de demarcação se esfumaçaram: sua linha de atuação, sutil, foi a de fazer mais cristão ao imperador antes que lhe por limites (ARQUILLIÈRE, 2005: 104). Reconhecia a intervenção imperial nos assuntos eclesiásticos posto que considerava ao príncipe bizantino o responsável pela paz da Igreja, que vem a garantir a do Estado. Contudo, ante o decreto imperial que impede aos funcionários incorporar-se aos monastérios, São Gregório Magno protestara afirmando, numa concepção ministerial do Império Cristiano, que:

El poder ha sido dado de arriba a mis señores sobre todos los hombres, para ayudar a aquéllos que desean hacer el bien, para abrir aún más el camino que conduce al cielo, para que el reino terrestre esté al servicio del Reino de los cielos (ARQUILLIÈRE, 2005: 108).

De maneira diferente, respeito dos recém-constituídos reinos “bárbaros” assentados sobre o antigo Império Romano do Ocidente, São Gregório afirmou a concepção ministerial do poder real com menos circunlóquios. Afirma:

Si alguien entre los reyes, los obispos, los jueces y las personas seculares, conociendo esta constitución revestida de nuestra autoridad, intenta contravenirla, que sea destituido de su potestad, de su honor y de su dignidad; que se sepa responsable ante el juicio divino de la iniquidad perpetrada; y si no restituye los bienes sustraídos y no cumple una digna penitencia, que sea separado del cuerpo y la sangre de nuestro divino Redentor, y sea sometido a la prueba eterna de una severa venganza (ARQUILLIÈRE, 2005 118).

Ao confiar aos reis uma missão religiosa, a instituição monárquica irá cedendo sua independência e direito naturais a uma paulatina submissão à autoridade da Igreja.

O pontificado de São Gregório Magno se caracterizou por seu espírito prático de ação e pela conversão dos visigodos ao catolicismo e a evangelização de Inglaterra. Defende assim a conversão forçada a qualquer preço dos pagãos, citação que Sepúlveda (1997: 92) utiliza no seu *Democrats Alter convenientemente aos seus fins: visto que aprueba y demuestra que son piadosas y gratísimas a Dios aquellas guerras que los fieles hacen a los infieles, aunque no exista otra causa que predicarles la fe y el nombre de Cristo, una vez que estén sometidos al gobierno de los cristianos.*

É assim que este Doutor da Igreja – e, portanto, Sepúlveda (1997: 92-93) como agostinista - se alinha com as teses de Genadio, o exarca de África que persegue aos pagãos tão só para leva-lhes o nome de Cristo, como os romanos declaravam guerra a povos pacificados.

Também Sepúlveda (1997: 99), afirma sob a autoridade de Gregório Magno o poder de Alejandro VI para mediante suas bulas de cessão aos Reis Católicos desta missão, trazer à tona de forma compulsória os índios, não só os convidar, mas também por meio da guerra. Seguindo a Gregório, Sepúlveda (1997: 105), sustenta a privação dos bens dos que ofendam a Deus, pois *merece perder o privilégio quem abusar do poder que lhe fora concedido*.

Trata-se de um assunto de capital importância teológica, e como já se perfila, claramente política, visto que precisamente se trata de demonstrar que estes dois aspectos vão indissoluvelmente unidos em Sepúlveda, já que não apenas se fará entrar no banquete aos hereges (que de alguma maneira já pertenciam à jurisdição da igreja, em uma situação de *iure sanguinii*) ou àqueles que não sendo cristãos residissem em territórios sob jurisdição de rei cristão, caso de judeus ou mouros (*iure solii*).

Agora, com São Gregório/Sepúlveda se poderá exercer compulsoriamente o *ius imperii* derivado da autoridade universal do Papa, sobretudo o Orbe, cristão ou não. Isto, que não deixa de ter alguma novidade, não será aceito por autoridades jurídico teológicas como Francisco de Vitoria, rejeitado em geral pela escola de Salamanca.

Santo Isidoro de Sevilha (560-633), grande conhecedor de grego e latim, o homem mais sábio de sua época, arcebispo de Sevilha durante trinta anos, impulsionou a conversão dos arianos visigodos ao catolicismo, presidiu o Concílio de Toledo desde o qual impulsionou os estudos do *trívium*.

São Isidoro expressa muito claramente a superioridade da Igreja mediante a concepção ministerial da realeza:

Los príncipes del siglo ocupan a veces las cimas del poder en al Iglesia a fin de proteger por medio de su potestad la disciplina eclesiástica. Por lo demás, en la Iglesia, estos *poderes no serian necesarios si no se impusieran por medio del terror de la disciplina lo que los sacerdotes son incapaces de hacer prevalecer mediante la palabra*. A menudo el Reino Celeste saca provecho de la realeza terrestre: cuando aquéllos que están en la Iglesia atentan contra la fe y la disciplina, son aniquilados por el rigor de los príncipes. Que los príncipes del siglo sepan que Dios les pedirá cuentas a propósito de la Iglesia, confiada por Dios a su protección. Puesto que, ya la paz y la disciplina eclesiásticas se consoliden por la acción de los príncipes fieles, ya peligren éstas, Aquél les pedirá una justificación de las mismas, quien ha confiado su Iglesia a su potestad (ARQUILLIÈRE, 2005: 119-120).

Sepúlveda (1997: 110), não pôde deixar de valer-se do argumento deste Doutor da Igreja, para justificar a perda de bens e liberdade dos vencidos na guerra, já que a vida lhes é perdoada: *las leyes se promulgan para refrenar, por el miedo que infunden, la audacia humana y para mantener segura la inocencia entre los malvados y aún reprimir la osadía de éstos y su poder de hacer daño, por el miedo al suplicio*.

E é que não se pode reprovar ao sábio poçoalbense sua falta de espírito prático, como se verá na abordagem de sua obra *Gonsalus*. Numa época na que os exércitos eram mercenários, ou no caso dos conquistadores de América, cooperativas que assumiam o risco econômico de seus bolsos nas “entradas”, dificilmente poderiam se iniciar aventuras guerreiras sem a garantia de um espólio “justo”.

Talvez, outra das referências fundamentais do agostinismo político, seja o reinado de Carlos Magno. Sua idéia imperial sancionaria a fusão do temporal e o espiritual criando uma unidade no mundo ocidental, *realizando inconscientemente en los hechos el agustinismo político, le dio fuerza y consistencia, consagró la eliminación de la vieja noción del Estado independiente y distinto de la Iglesia* (Arquillière, 136). ¿Cómo? Nombrando obispos, fundando abadías, convocando sínodos, regulando la disciplina religiosa, interesándose por el dogma, promoviendo la instrucción de los clérigos y utilizando al clero en su administración general del reino (ARQUILLIERÈ, 2005: 135).

Nesta concepção de natureza teocrática era o Imperador o que tinha um papel dominante enquanto que ao papa era apenas delegado ao ministério da oração (ARQUILLIÈRE, 2005: 140). O papa Adriano na realidade tinha alguma dependência de Carlo Magno, ainda quando como disse Sepúlveda, o exortou a guerra contra os lombardos, arianos e, portanto hereges, em uma guerra santa.

Para Sepúlveda (1997: 89), da mesma forma, o papa Alejandro a *imitación de Adriano, exhortó a los reyes de España a que atacasen a los bárbaros, los sometiesen a su dominio y protegiesen el camino de la predicación evangélica*. É sabida a forte relação entre o rei Fernando o Católico com seu antigo vassalo Rodrigo, da casa dos Borja, ou Borgia como os conhecerá a partir de então na Itália, ou mais tarde a de Adriano de Utrecht que chegou ao papado pela mão de seu protetor Carlos V. É, pois uma concepção similar à que escrevera Sepúlveda, já nas bulas alexandrinas, em troca da evangelização do Novo Mundo se delegava aos reis de Espanha a obrigação de enviar e manter os missioneiros e como consequência:

el Papa concedió a continuación a los reyes de España los diezmos exigibles a los habitantes bautizados de las nuevas tierras(...) Y esto a perpetuidad. También lógicamente Roma concedió a los reyes de España el derecho de patronato y presentación de las personas idóneas para ocupar los obispados y beneficios (funciones) de las nuevas tierras, mientras que se prohibía toda construcción y fundación canónica de iglesias, capillas u otros lugares de culto sin el consentimiento expreso de los reyes (DUMONT, 1997: 32).

Arquillière (2005: 162), defende esta época como de transição ao autêntico agostinismo político, de maneira que esta união entre poder temporal e espiritual produzirá um *prodigioso traspaso de la preponderancia del poder imperial al poder pontificio*, já que se produziu após o falecimento de Carlomagno la circunstancia de que *el emperador ya no era capaz de garantizar la paz y la unidad entre la Iglesia y el Imperio, siendo el papa quien debía ocuparse de ello* (ARQUILLIÈRE, 2005: 161).

E é assim como o imperador Luis herdeiro de Carlo Magno termina deposto ante o *conventus* de bispos de Compiègne aparentemente pela ordem papal, ainda quando foram os bispos os que tiveram um papel preponderante na cerimônia de sua abdicação (ARQUILLIERÈ, 2005: 148-165).

Outros autores, como Otto Hintze (1968: 27), denominaram-no Cesaropapismo, cuja origem estaria no Império Romano, e que se estende ao Império Bizantino e ao Russo, ainda quando nós, seguindo a Zea e a Darcy Ribeiro, estenderíamos este conceito aos Impérios Salvacionistas Ocidentais, ao Império Espanhol e ao Brasileiro:

El Imperio romano cultivó el cesaropapismo y se lo heredó a Bizancio, de donde pasó a Rusia y pervivió una especie de despotismo oriental a pesar de la influencia europea. Esta forma imperialista ha sido la herencia política que el mundo antiguo ha dejado a los modernos pueblos romano-germánicos". Este concepto imperial sobrevivo en el Estado alemán y la iglesia romana. El cesaropapismo fue legado a los merovingios, pero negado a los emperadores carolingios a pesar de su adhesión a la Iglesia. Tras la muerte de Carlomagno el poder temporal se derrumbó, en tanto que el poder de la iglesia se afianzaba. La iglesia se emancipó del poder temporal, pero "el vigor organizativo y el arte del gobierno romanos perviven en el lenguaje hablado y escrito y no sólo se ha preservado la independencia, sino que la ha hecho por siglos portadora de la idea de un poder imperial occidental".

José Uriel Patiño (2002), fez referência a importância do Patronato como instituição derivada do cesaropapismo que os espanhóis introduziram na América, inclusive nas instituições republicanas, com a nomeação ou proposta de cargos eclesiásticos por parte das autoridades estatais latino-americanas.

Durante a época de Sepúlveda, Carlos V sucessivamente instaurou seu secretário Adriano de Utrecht como Papa graças a sua influência e curiosamente sem demasiado interesse por parte do beneficiado e a continuação invadiu e saqueou a Roma de Clemente VII ante as desavenças com este por sua aliança com Francisco I de França, caindo nas mãos de Carlos V e mudando sua política que culminaria com a entronização de Carlos como Imperador do Sacro Império Romano Germânico em Bolonha em 1530.

Se a Igreja mediante seu poder moral e influência temporal na Itália quem domina com sua doutrina agostinista o âmbito terreno ou o imperador o qual em virtude de seu cesaropapismo impera no espiritual, não é um assunto que se possa responder facilmente, se seguimos a Arquilliére se tratam ambos de fenômenos explicáveis como formas de agostinismo político, ambas caras de uma mesma moeda na que a religião e a política co-habitam, de forma censurável por alguns como Mechoulan, ou de forma necessária por outros como Sepúlveda.

A inclusão do direito natural pelo direito divino que propugna Sepúlveda, como se verá, resulta crucial para explicá-lo e o capítulo referente às bulas não é alheio a este problema. Mas o que nos parece revelador do espírito em alguma medida agostinista e imperial de Sepúlveda (1997: 64), é a citação do bispo de Hipona na que nos insta a aceitar ao poder político, perfeito ou não, e como um Império baseado em virtudes civis, inclusive distante da religião, possa ser legítimo:

El mismo San Agustín en otro pasaje asegura más claramente que la providencia de Dios hizo que por las virtudes de los antiguos romanos su imperio se dilatase. Así responde por carta a Marcelino: "soportamos, si no los podemos corregir, a aquellos que quieren que se mantenga en pie, con vicios impunes, la república que constituyeron y dilataron con sus virtudes los primeros romanos", y añade poco después: "Dios mostró en el preclaro y opulentísimo imperio de los romanos cuánto valor tienen las virtudes civiles aún sin la verdadera religión".

As bulas papais de Alexandre VI

O agostinismo político, que não é de todo estranho ao pessimismo político estóico (Castaño, 9), virá a dar um respaldo a tese da doação papal das terras americanas a Coroa Espanhola. Um *agostinista* político, Enrique de Susa o de Segusio, também chamado Ostiense, autor da *Suma Áurea*, defende que

los pueblos gentiles tuvieron jurisdicciones y derechos antes de la venida de Cristo al mundo; pero desde ésta, todas las potestades espirituales quedaron vinculadas en su persona, y luego, por delegación, en el Papado, de suerte que los infieles podían ser privados de sus reinos y vienes por autoridad apostólica, la cual estaban obligados a obedecer (ZABALA apud PATIÑO, 2007).

Gómez Robledo (VITORIA, 2007: xlv-xlv), defende a oposição que a estes faz Francisco de Vitoria, que como se verá, não aceita a jurisdição papal no terreno, ou ao menos não com a extensão que o fazem os agostinistas, aos que denomina representantes da teocracia, ideologia que conduz diretamente a instituição da figura do “*requerimiento*”:

Tanto Matías Paz como Palacios Rubios, en efecto, eran herederos intelectuales del célebre cardenal-arzobispo de Ostia, Enrique de Susa, apodado el Ostiense, canonista del siglo XIII, autor de una *Summa aurea*. (...) A Palacios Rubios, fiel acólito del Ostiense, no se le oculta el hecho tan palpable de que hay incontables señoríos paganos (los del Nuevo Mundo desde luego) que están bien vigentes sin la menor autorización del papa, pero con toda tranquilidad afirma que todo ello es así por virtud de una permisión eclesiástica tácita y precaria (*ex quadam Ecclesiae permissione tacita et precaria*), y revocable, por ende, en cualquier momento. Estas ideas, nótese bien estaban aún del todo vigentes en pleno siglo XVI, y eran auspiciadas por nadie menos que por Palacios Rubios, uno de los más autorizados consejeros de Fernando el Católico, autor, según es bien sabido, del famoso ¹⁶ Requerimiento .

16 *Requerimiento*: ato de manifestação de obediência à Igreja e aos Reis espanhóis que se pedia aos índios (...). O “*requerimiento*” era um aviso ou manifestação que se fazia a uma pessoa, da qual se esperava uma resposta ou atitude declaratória. (...) O “*requerimiento*” tinha uma parte informativa na qual se explicavam os preceitos principais da fé católica (existência de um Deus criador da terra e dos homens, donde e sobre os quais tem plena jurisdição o Papa); informava-se da concessão das Índias pelo Papa aos Reis espanhóis; dava-se exemplo recente de como os habitantes das Ilhas tinham aceitado tais disposições (?) e os benefícios que por isto tinham recebido (?). Depois vinha a parte na qual os índios eram requeridos para que reconhecessem à Igreja e ao Papa como autoridades superiores, e ao Rei e a Rainha (no caso a filha dela, Juana) como seus reis e senhores. Se assim o faziam, eram lhes prometidas bondades, privilégios, isenções e benfeitorias (??); se não, “*entraremos poderosamente contra vosotros y vos haremos guerra, (...) y tomaremos vuestras personas y de vuestras mujeres e hijos y los haremos esclavos (...) e vos tomaremos vuestros bienes y vos haremos todos los daños y males que pudiéramos (...)*” De isso dava fé um escrivão e assinavam testemunhas. (...) Os “*requerimientos*” não foram mais do que uma desculpa, mais ou menos dissimulada, que se utilizou depois das expedições antilhanas para formalizar o ato de

Alexandre VI Borgia, que havia sido vassalo do Rey Fernando o Católico, vem a emitir em 1493 duas bulas, chamadas *Inter Caetera* e *Inter Caetera II* concedendo aos Reis Católicos de Castela e Aragão o privilégio de colonizar os novos territórios descobertos nas Índias:

Alejandro, obispo, siervo de los siervos de Dios: a los ilustres carísimos en Cristo, hijo Rey Fernando y muy amada en Cristo, hija Isabel, reina de Castilla, de León, de Aragón, de Sicilia, y de Granada, salud y bendición apostólica [...]. Entendimos que desde atrás habíais propuesto en vuestro ánimo buscar y descubrir algunas islas y tierras firmes remotas e incógnitas, de toras hasta ahora no halladas, para reducir los moradores y naturales de ellas al servicio de nuestro Redentor, y que profesen la fe católica [...] motu proprio y no a instancia de petición vuestra ni de otro que por vos no lo haya pedido, [...] y de cierta ciencia de plenitud del poderío apostólico, todas las islas y tierras firmas halladas que fueren descubiertas. [...] por tenor de los presentes, las damos, concedemos y asignamos perpetuamente a vos y a los reyes de castilla y León vuestros herederos y sucesores [...]. Así que ningún hombre sea lícito quebrantar o con atrevimiento temerario, ir contra esta nuestra cara de encomienda, amonestación, requerimiento, donación, concesión, asignación [...] y si alguno presumiere intentarlo, sepa que incurrirá en la indignación del Omnipotente Dios y de los bien aventurados Apóstoles Pedro y Pablo (ZABALA apud PATIÑO, 2007: 79-80).

Estas bulas de Alexandre VI, constituem um dos argumentos de maior autoridade sobre os que se baseiam as teses de Sepúlveda e que se incluem num lugar muito destacado, na parte final da demonstração, como argumento *a fortiori* dentro da *Apología a favor del libro sobre las justas causas de la guerra*.

Importante destacar que além de figurar na Apologia sobre as justas causas, também aparece no *Democrates Alter* e na Crônica *De Orbe Novo* também chamado *De las hazañas de los españoles en el Nuevo Mundo y Méjico*, a menção as citadas bulas, nas quais se afirma que o Papa tem poder sobre todas as nações *não só para predicar o Evangelho mas também para obligar aos povos, se lhe for possível a observarem a lei natural à qual todos os homens estão submetidos, como ensinaram Inocêncio IV e o Ostiense, autores de grande peso* (SEPÚLVEDA, 1997: 200).

ocupação de terras e pessoas que se fazia no Novo Mundo. In: Andión Herrero, M.A. *Americanismos (no indígenas) en la Historia de las Indias de Fray Bartolomé de las Casas*. Madrid: UNED Ediciones, 2002, pp. 211-13.

Em seguida, Sepúlveda (1997: 201), alinha perfeitamente a citação bíblica, com a do canonista medieval e a de Santo Agostinho fundindo-as num estilo escolástico raro no poçoalbense, mas necessário para sua finalidade polêmico-defensiva para com os censores eclesiásticos, e em geral pela preeminência da teologia sobre a filosofia na Espanha de Carlos V:

Pues Cristo, que ordenó a sus apóstoles: “enseñad a todos los pueblos lo que os he encargado” (*Mateo 28, 19-20*), les exhortó a que observasen en primer lugar las leyes de la naturaleza que se contiene en los diez mandamientos y en el amor al prójimo. Pero, para que los infieles se sientan impelidos a oír la predicación y observar la ley natural, es necesario que se sometan al poder de los cristianos; y esto, para usar la terminología pontificia, “causalmente”, pues pertenece al poder del Papa que se dirige principalmente a lo espiritual, lo que propiamente es su potestad [...]. Ahora bien, quienes adoran los ídolos violan sobre todo la ley natural. Con derecho pueden pues los idólatras ser obligados por la guerra a someterse a los cristianos, para, sujetos a su imperio, vivir según la ley natural y no blasfemar ni ofender a Dios con su idolatría. Y aunque todos los pecados van contra la ley natural, como enseña Agustín en *Contra Fausto 22, 1-98* [...].

Teoria que será posta em pauta de discussão tanto pela Escola de Salamanca em bloco, tanto Francisco de Vitoria, sua figura mais conhecida, como por Bartolomeu de Las Casas, que negam o poder papal na partilha territorial do mundo, assim como por Martín Lutero, que faz de sua luta contra as bulas papais sua bandeira de batalha.

Mas não apenas fora da Igreja se colocará em pauta de discussão as bulas. Já Erasmo as havia criticado como um todo em seu *Elogio a Loucura*. Francisco I de França perguntaria ironicamente o lugar onde Adão havia escrito em seu testamento que legaria o Novo Mundo aos soberanos de Espanha.

Será Gregório VI o Grande, já no século XI quem perfila definitivamente na tradição cristã textos clássicos nos que se afirmava que a sociedade e poder políticas advêm do pecado adâmico (CASTAÑO, 2008). Gregório Magno é um autor muito citado por Sepúlveda, de maneira especial em sua *Apologia*, que é seu texto mais escolástico, já que foi pensado para rebater as teses de Las Casas diante de tribunais e Juntas eclesiásticas censoras da obra do cronista imperial.

Não parecem totalmente incongruentes a teses que vêm a identificar a Igreja com o Estado, com as materialistas do mestre de Sepúlveda, Pietro Pomponazzi, que defendia a instrumentalização da religião por parte do Res Pública, ao menos desde o ponto de vista material – valha a redundância – ou seja das consequências fáticas que da aplicação de ambas teorias se derivam, e que não são outras que a imposição política sobre o outro: a instauração do Império, neste caso cristão, sobre povos pagãos.

Para o Mantuano, *todas las religiones son iguales, sujetas a la generación y a la corrupción. No buscan la salvación extraterrestre del hombre ni el acercamiento a Dios, sino unir al colectivo humano en el marco del cosmos* (SANTIDRIÁN, 2007).

Assim, a esta altura, parece já arriscado afirmar a ausência de qualquer agostinismo político na obra de Sepúlveda, ainda quando não seja a única corrente de pensamento da qual beba o poçoalbense numa época, o Renascimento, no que prima o ecletismo.

A cobertura de legitimidade e até certo ponto, legalidade, que as bulas papais, como instrumento privilegiado de uma ideologia agostinista, dão a conquista em geral e em particular com o instrumento do requerimento aos espanhóis, nos parecem justifica suficientemente a abordagem mais profunda que se deu a esta corrente de pensamento.

Santo Agostinho e a Servidão Natural.

Ainda quando a servidão natural dos indígenas será abordada com a profundidade que merece em seu capítulo correspondente, não se pode deixar de destacar a concepção que sobre ela teme Santo Agostinho, o que serve para apurar o estudo sobre o sábio de Hipona e sua influência em Sepúlveda com a cláusula de fechamento do sistema agostinismo baseada no conceito do domínio sobre os pagãos dos cristãos.

Nesta época na que o direito internacional não existe como tal, precisamente será Francisco de Vitoria quem estabelecerá suas bases, ainda quando naquele momento é apenas uma incipiente teoria. Portanto, não há, como se verá no seguinte capítulo, uma separação taxativa entre *ius gentium*, como direito originado em Roma pelo pretor para governo daqueles que careciam de cidadania romana, em suas relações entre si e com os que tinham direitos de cidadania e o *ius inter gentes*, ou Direito Internacional Moderno, o qual era além de impensável desde o ponto de vista agostinista. E como consequência evidente, numa concepção ainda medieval, a sujeição dos indivíduos pagãos – e em ocasiões, com a simples conversão de seus reis - ao *imperium* dos cristãos, implica também a de seus povos, como parte do mesmo fenômeno.

Luis Patiño Palafox (2007: 59), em seu livro *Juan Ginés de Sepúlveda y su pensamiento imperialista* nos fornece uma muito interessante introdução ao pensamento agostiniano e como conclusão suas consequências, face ao conceito de servidão natural. Dessa maneira apresenta um panorama na que vai se desmembrando os valores basais do pensamento do de Hipona, pecado original, *pax agostiniana*, o fim humano da salvação, Divina Providência.

La parte vencida se rinde a la vencedora, prefiriendo la dominación o aún a la libertad cualquiera paz y salud (...) En efecto, en casi todas las naciones la naturaleza grita con voz fuerte que los vencidos prefieran sufrir el yugo de los vencedores a ser aniquilados en los últimos fulgores de la guerra. Y así se entiende que no sin un consejo de la Providencia, en cuya mano está el ser vencedor o vencido en la guerra, unos pueblos hayan sido señores y otros súbditos (De civ. Dei XVIII, 2, 1).

Constitui, portanto um castigo que institui a Providência Divina aos pecadores, ainda quando todos são enquanto partícipes do pecado original e de modo mais imediato, a servidão provem do direito de guerra que agora se revela peça chave tanto para o pensamento de Santo Agostinho como para Sepúlveda, atrás de uma justificação para o domínio sobre os indígenas:

Esto es la prescripción del orden natural. Así creó Dios al hombre. Domine, dice, a los peces del mar, y a las aves del cielo, y a todo reptil que se mueva sobre la tierra. Y quiso que el hombre racional, hecho a su imagen, dominara únicamente a los irracionales, no el hombre al hombre, sino el hombre a la bestia (...) La palabra siervo, en la etimología latina designa los prisioneros, a quienes los vencedores conservaban la vida, aunque podían matarlos por derecho de guerra. Y se hacían siervos, palabra derivada de servir. Esto es también merecimiento del pecado. Pues, aunque se libre una guerra justa, la parte contraria guerreá por el pecado. Y toda victoria, aun la conseguida por los malos, humilla a los vencidos por juicio divino, o corrigiendo los pecados, o castigándolos (...) la primera causa de la servidumbre es, pues, el pecado, que somete un hombre a otro por el vínculo de la posición social. Esto es efecto del juicio de Dios, que es incapaz de injusticia y sabe imponer penas según los merecimientos de los delincuentes (De civ Dei XIX, 15, apud PATIÑO, 2007: 59).

Santo Agostinho (PATIÑO, 2007: 60), não deixa de relativizar o conceito de escravidão baseando-se em um princípio não estranho ao estoicismo, como é o do domínio das paixões como chave para a virtude e, portanto, distanciamento do pecado, de maneira que ser escravo das paixões pode ser pior que sê-lo de fato:

A la verdad que es preferible ser esclavo de un hombre que de una pasión, pues vemos lo tiránicamente que ejerce su dominio sobre el corazón de los mortales la pasión de dominar, por ejemplo. Más en ese orden de paz que somete unos hombres a otros, la humildad es tan ventajosa al esclavo como nociva la soberbia al dominador. Sin embargo, por naturaleza, tal como Dios creó al principio al hombre, nadie es esclavo ni del hombre ni del pecado. Empero, la esclavitud penal está regida y ordenada por la ley, que manda conservar el orden natural y prohíbe perturbarlo. Si no se obrara nada contra esta ley, no habría que castigar nada con esa esclavitud (De civ Dei XIX, 15).

Em perfeita coerência com o pensamento de Santo Agostinho, Sepúlveda vai conjuntar: Providência Divina; domínio dos melhores (que são os temperantes) sobre os menos valorosos; como consequência *imperium* de uns povos sobre outros: virtuosos e cristãos sobre pecadores (que coincidem neste caso concreto com pagãos). Demasiadas coincidências em elementos essenciais como para desconsiderá-las, inclusive suas consequências no pensamento imperialista contemporâneo, no que se reserva aos colonizados a sujeição às paixões frente à racionalidade dominante.

Leia-se a citação que de Agustín faz Sepúlveda (1997: 87), e como o engasta, como um ourives da palavra, com seu ofício de cortesão de Carlos V:

Si es verdadera, como a todas luces lo es, aquella frase de San Agustín: "Con propia utilidad es del vencido aquél a quien se le arrebata la licencia de pecar y nada hay más infeliz que la felicidad de los pecadores". ¿Qué mayor beneficio o ventaja pudo acaecer a esos indios que sin sumisión al gobierno de quienes con su prudencia, virtud y religión los han de convertir de bárbaros en apenas hombres, en humanos y civilizados en cuanto pueden serlo, de criminales en virtuosos, de impíos y esclavos de los demonios en cristianos y adoradores del verdadero Dios dentro de la verdadera religión, como lo son ya hace tiempo, por previsión y disposición de un príncipe tan bueno y religioso como lo es el César Carlos, quien les ha concedido preceptores de letras y de ciencias y maestros de moral y de la verdadera religión?

Afirma Sepúlveda (1997: 92), mais ainda, a possibilidade de confisco de bens e a aplicação aos pecadores da pena capital, o que leva implícita sua substituição pela de escravidão, como se viu, também seguindo a doutrina do sábio de Numídia:

El mismo San Agustín atestigua que no es tan propio del mejor como del más justo príncipe el establecer una ley contra los paganos y sus sacrificios, sancionados con la pena capital y la confiscación de bienes, no sólo a los que perpetran sacrificios impíos, sino también a los gobernadores de las provincias que descuidasen el castigo del crimen. San Agustín recuerda que esta ley fue aprobada y alabada por todos los cristianos.

Para que não fique dúvida da faculdade que os melhores e virtuosos têm de impor-se aos pecadores, por qualquer meio, inclusive o terror, novamente o que fora preceptor de Felipe II se vale das teses agostinianas:

Como el mismo San Agustín dice, "cualquiera pueda ser bueno contra su voluntad, sino porque temiendo lo que quiere padecer, o bien depone la animosidad que le estorbaba, o se ve impulsado a conocer la verdad ignorada, para que el temor consiga que o bien rechace la falsedad que defendía, o busque la verdad que ignoraba, y voluntariamente mantenga ya lo que no quería". Esta doctrina la confirma con el ejemplo no sólo de cada hombre en particular, sino también de muchas naciones, las cuales habiendo sido donatistas eran ya católicas con ocasión de esta clase de terror. Pues, como dice el mismo San Agustín, "la Iglesia corrige a quienes puede y tolera a quienes no es capaz de corregir" (SEPÚLVEDA, 1997: 95).

Há uma unidade de finalidade, pensamento e ação entre a Igreja e o poder imperial, um tipo renovado de agostinismo político, mas que Sepúlveda num jogo de prestidigitação intelectual consegue secularizar através da conjunção do aristotelismo naturalista e do estoicismo ciceroniano. Ainda quando as consequências que se derivam possam ser criticadas tanto do ponto de vista da ética da libertação de Dussel como dos estudos culturais e a nova epistemologia propugnada por Mignolo, não cabe dúvida da firmeza ideológica que adquire a ligação desses materiais a princípio aparentemente estranhos entre si, diante da dificuldade, dada sua consistência, da sua refutação num plano político pragmático.

Isso porque se enfrentam duas concepções encerradas em duas esferas totalmente independentes: por um lado aqueles que contemplam a complexidade ética das diferentes culturas e visões de mundo, com toda sua complexidade, cujo primogênio representante, segundo Dussel (1998), seria Las Casas. Frente a eles, Sepúlveda e os agostinistas, que vivem de defender a unicidade do poder do Estado, fundamentados num Aristóteles que define e domina num só ato, simplificador, monológico e definitivamente autoritário.

3.2. IUS GENTIUM ET NATURALIS EM SEPÚLVEDA E VITORIA.

Direito Natural e physis em Sepúlveda

Por este motivo hay razones para creer que aquellos filósofos y todos cuantos creían en la existencia de un solo Dios y en su providencia por las cosas humanas, tenían también cierta fe en Cristo, ya que en esta suma se contiene toda la fe en Él, según la doctrina de San Pablo, que confirma Santo Tomás con las siguientes palabras: "todos los artículos se contienen implícitamente en ciertas primeras verdades que por todos pueden ser creídas, esto es, creer en la existencia de Dios y en la providencia que tiene en la salvación de los hombres.

Juan Ginés de Sepúlveda. *Democrates Alter.* Libro I, 4.

Do conceito filosófico-ético de Sepúlveda, deriva naturalmente seu conceito jurídico-político. Verificando-se tal correspondência se constata a hipótese anunciada, que não é outra que a afirmação de um moderno, e particular agostinismo em Sepúlveda.

Mechoulan (1974:62) considera Sepúlveda, fundamentalmente um agostiniano e um tomista, o que é uma boa descrição. Também o estima anti-humanista, postura que como se provara, não se comparte aqui:

Un mal physique, comme nous l'avons vu chez saint Augustin, peut être un bien moral. Par elle se manifeste le gouvernement divin, par elle Dieu exerce sa justice. Religion et droit naturel s'accordent parfaitement. Dans cet accord réside l'essentiel de l'argumentation de Sepúlveda.

Entretanto, Mechoulan (1974 :89), chega a lançar certas pontes entre o sábio de Pozoblanco e o pensamento da Ilustração e do século XIX, embora sempre afirmando seu caráter ortodoxo católico, de onde vem seu caráter paradoxal e de difícil encaixe, se quisermos escapar da simples caricatura intelectual de Sepúlveda:

Sepúlveda nous paraît paradoxalement moderne par sa conception historique, tanta conviction de la vocation particulière de l'Espagne nous confronte avec les différentes missions des peuples ou desclasses, qui, depuis le 19 siècle jusqu'à nos jours, ne cessent de s'opposer. On pourrait appliquer à son oeuvre ce pertinent jugement de R. Labrousse: « interprétation à la fois mystique et nationale du droit naturel, par laquelle on entend démontrer d'abord que toute politique véritable se résume en un rôle de champion de la foi catholique, et ensuite que ce rôle suppose des dispositions psychologiques et morales dont seule la nation espagnole semble avoir fait preuve continûment ».

Será neste campo, o do direito, no que Sepúlveda consolidará uma amalgama de elementos que resultará em um sistema jurídico blindado pela simplicidade de resultantes que permitem a quase ausência de brechas e que orientará todo o sistema de pensamento sepulvedano.

Sabe-se da influencia decisiva da filosofia estóica em Pomponazzi e Sepúlveda. Qual o princípio fundador desta filosofia? *Vivere sequndum natura*, viver segundo a natureza, familiar para todos os que tenham acesso á poemas bucólicos ou louvadores da *sancta rusticitas*. O que se persegue é o bem-estar do ser humano, já que vivendo seguindo a lei da natureza evitamos todo ato proibido pela lei comum a todas as coisas. O fundamento seria sujeitar todas as faculdades do homem o controle da razão. Os estóicos dividem a filosofia em lógica, física e ética, embora as duas primeiras tenham implicações éticas fundamentais. Nem a física nem a lógica podem se aplicar se o homem não for bom e sábio (SANTAMARÍA, 2007: 21-22).

Seguindo Losada, a obra mais importante de Sepúlveda, a constituem suas traduções de Aristóteles e Alexandre de Afrodísias, as primeiras das quais, como foi visto, eram referentes á física. Não é uma física como hoje se entende em geral, mas um conhecimento que implicava aos seres vivos e entidades divinas, fazendo necessário abordar questões de cosmologia e teologia. Existem para os estóicos gregos três acepções de *physis*: a) Princípio ou força que da unidade ou coerência; b) Deus, o princípio cósmico imutável, inteligente e inteligível, princípio ativo, matéria inteligente que todo o penetra e *recta ratio* (que depois será o Direito Natural); c) fogo artístico que avança em direção a um fim criador (SANTAMARÍA, 2007:22). Portanto a natureza está dotada de um Logos, a racionalidade por excelência, e nesse sentido a natureza é Deus como princípio racional supremo. *Logos* pode significar então, palavra, discurso ou razão, configurando um monismo absoluto que depois retomará Plotino.

O *Logos* não se manifesta igual em todos os seres: será *hexis* nos seres inorgânicos, *physis* nos orgânicos e *psyche* nos homens, que é racional porque é um fragmento do *Logos*, o que faz o homem partícipe da divindade. (SANTAMARÍA: 1988: 24)

A lei vem da razão e, portanto, lei e natureza são conceitos idênticos, do que se deriva a lei natural. O logos humano, microcosmo, como parte do Logos, macrocosmo, terá que ser ordenado de conformidade à razão natural. Lei assim tem um sentido descritivo da natureza humana. Para os estoicos, viver virtuosamente seria viver seguindo essa natureza, mediatamente o Logos e imediatamente o logos. A relação com a *physis* é íntima porque os estoicos não diferenciam o estado de virtude ou consumação ética do indivíduo, da humanidade e da lei (racional) da Natureza. Integra-se assim ética e *physis* de forma que todos os homens têm obrigações morais uns com os outros e todos os fatos obedecem a um estrito regime de causa e efeito. Não há espaço para o azar, o nexo causal é providêncial, boa vontade da deidade (SANTAMARÍA, 2007: 25).

Como explicar as mudanças da natureza? Existem os *logoi spermatikoi* o razões seminais que encerram o germe do que chegarão a ser, explicando as ocorrências normais e anormais. Como consequência, pode-se vaticinar tudo por meio da astrologia, já que existe uma correspondência entre microcosmos e macrocosmos, e os fenômenos do céu se relacionam com os do mundo sublunar como foi visto na cosmologia de Pomponazzi. Como explicar o mal, se o Deus benevolente tudo governa? O mal não existe na natureza, mas na atualidade do homem, baseado na ignorância, erro ou vício humanos, produto da livre vontade do homem. De forma que a *Physis* age de forma necessária embora deixe um espaço para o livre arbítrio humano, que possibilita o mal. (SANTAMARÍA, 2007: 25-26).

Será Cícero quem ampliará este conceito de *recta ratio* pela necessidade da expansão imperial de Roma, com a pretensão de aplicar a lei à humanidade inteira, dando uma surpreendente envergadura à lei natural dos estoicos. Adquire uma noção supra-jurídica tal que a lei ordinária deve

obedecê-la, uma *recta ratio* congruente com a natureza, sempiterna, constante e em todo presente, cujos ditados nos encaminham ao dever e cuja censura evita a fraude. Não é permitido mudar nenhuma das suas partes nem pode se abolir por completo, nem precisamos sair de nós mesmos para conhecê-la. Eterna e inalterável, para todas as nações e tempos.

Deus é autor, legislador, juiz supremo que lhe da força e a impõe. Quem a desobedecer, se nega a si mesmo e a sua natureza como homem (CÍCERO Apud SANTAMARÍA, 2007: 27).

Os Santos Padres da Igreja tomarão a lei natural de Cícero e a transformarão, ampliando-a, até o ponto que para S. Isidoro as leis divinas consistem na natureza, (incluindo os Evangelhos), e as humanas no costume. Aproximamo-nos já do conceito de lei natural de Sepúlveda, a de Santo Agostinho. Decorrente das necessidades da ampliação do cristianismo que naquela época está já indissoluvelmente ligado ao Império, Santo Agostinho inicia um sistema trimembre que Sepúlveda adotará formalmente, embora na realidade se oculte um autêntico sistema monista: lei eterna, lei natural e lei positiva.

A lei Eterna como razão divina ou vontade de Deus ordena a conservação da ordem natural e proíbe sua perturbação. Na medida ela se inscreve no coração dos crentes, configura a lei natural (SANTAMARÍA, 2007: 29-30). Eis o ponto de partida de Santo Tomás. Para ele, *Lex Aeterna* é algo idêntico ao próprio Deus, suas Ideias, Providência e governança do universo, a sabedoria divina. A participação das criaturas irracionais na sabedoria divina é mediante a obediência. Os racionais participam mediante a razão, fragmento da Razão Divina e, portanto, esta dirige o homem para o fim que lhe é próprio, que é o bem. Assim, a lei natural é a participação da criatura racional na lei Eterna. (SANTAMARÍA, 2007: 32-33).

Quais seriam os preceitos que compõem a lei natural? Todas as coisas, que a razão prática, naturalmente apreende, como ser o bem do homem, pertencem aos preceitos da lei natural sob o aspecto das coisas que se hão de buscar ou evitar. Primeiramente buscar o bem e evitar o mal. Seguir-se-ão as

inclinações naturais do homem: auto-conservação, proteção e educação da prole (inclinação animal), o auxílio mútuo da vida em sociedade (inclinação racional). Como consequência da inclinação racional: buscar a verdade, o conhecimento de Deus, evitar e combater a ignorância. Entende-se assim, família, comunidade e Estado como entidades arraigadas na lei natural. Por último, os preceitos do Decálogo. Destes princípios primários se derivam os preceitos secundários, explicados pela lei da natureza (SANTAMARÍA, 2007: 34).

A lei da natureza é a mesma para todos os homens? A princípio sim. Porem existe uma diferença entre razão especulativa e prática. Os princípios gerais da razão especulativa são asequíveis a todos, mais fáceis de captar.

Não assim as conclusões da razão prática porque nem a verdade e retitude são iguais para todos nem é igualmente conhecida por todos. Em alguns a razão pode estar pervertida pela paixão ou maus hábitos ou má disposição natural. Além disso, a infinita complexidade dos atos individuais da prática faz que entre em jogo a lei humana. Ela carece de princípio próprio já que provém da lei natural. O legislador deduz o preceito universal da lei natural para prescrever os atos particulares visando o bem comum. Obrigam enquanto justas, sendo injustas não obrigam em consciência. (SANTAMARÍA, 2007: 34). Neste ponto Sepúlveda se afasta do Doutor Angélico, posto que fosse preferível para ele, obedecer a príncipes injustos e até tirânicos que colocar em perigo o princípio de autoridade da república, como foi visto.

A lei natural será o alicerce sobre o que construirá toda sua concepção Sepúlveda: a lei natural há de ser conhecida na sua substância por todos os homens, pelo menos para aqueles que têm uso de razão, de forma que será repreensível qualquer um que tiver ignorância universal. Além disso, a lei natural é uma só e imodificável em todos os tempos e situações da natureza humana (SANTAMARÍA, 2007:36-40). De modo que aqueles que não cumprimem a lei natural, atentam contra normas básicas intencionalmente, de modo que cometem iniquidade ou não são autenticamente racionais, com as consequências que dentro da concepção de Sepúlveda já se analisaram.

A princípio Sepúlveda no seu livro *De Regno* [1571 (1963, 54] espelho de príncipes dedicado a Filipe II, distingue apenas duas classes de leis: as leis “civis”, também chamadas próprias ou de direito positivo, promulgadas pelas próprias cidades a que servem; e outras denominadas “comuns”:

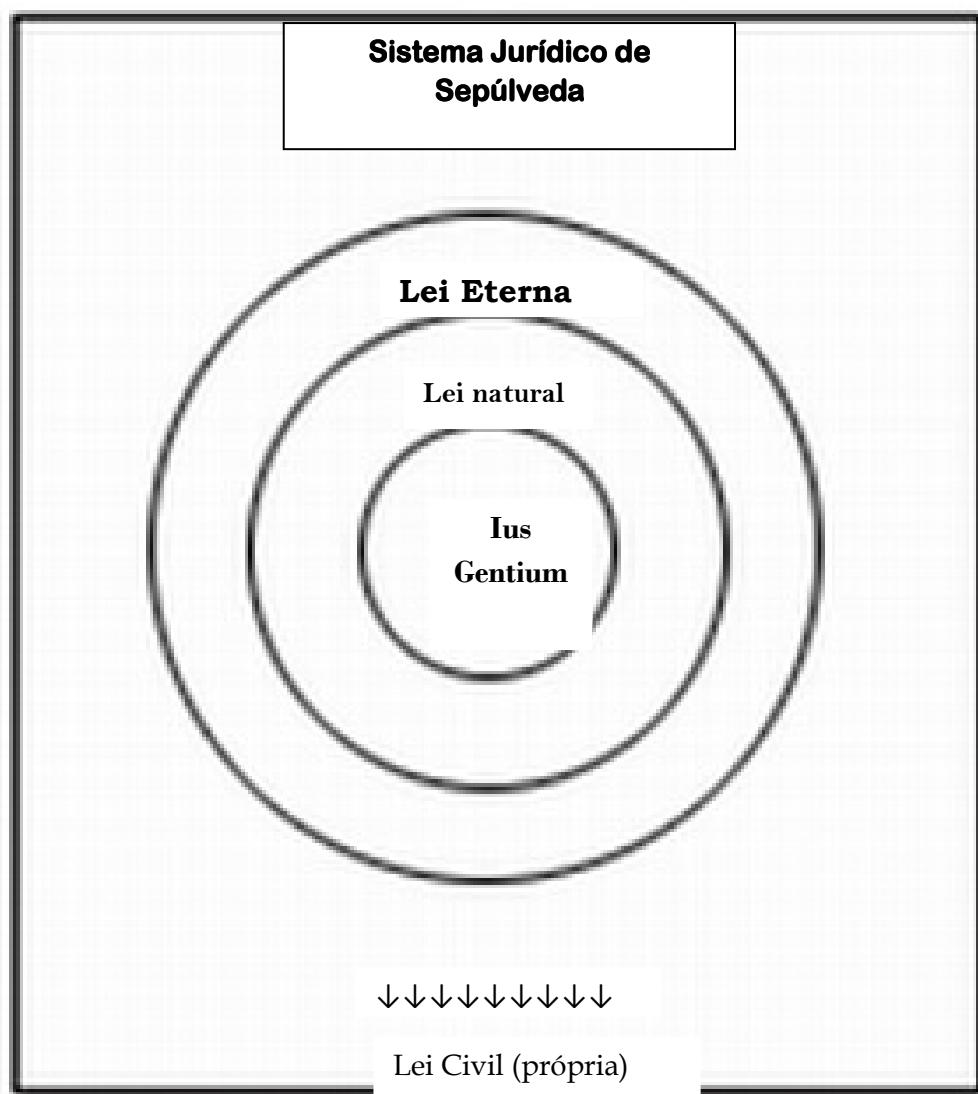
Las cuales, porque se apoyan en el Derecho natural y están insertas naturalmente en el hombre, por ello se llaman también “Derecho Natural”, porque no las instituyó la voluntad o parecer del legislador, sino que Dios y la naturaleza las dejó impresas en los corazones de los hombres.

Observe-se, por tanto, a dicotomia modesta e a dupla origem do Direito Natural, Deus e a natureza, fusão de elementos agostinianos e aristotélico-estóicos. Da mesma forma, Sepúlveda (1963:54), assimila o Direito Natural ao Direito Gentil, o *ius gentium*, que fora o antigo direito pretoriano para aqueles que não eram cidadãos romanos, e pouco a pouco, se foi convertendo no direito que rege as relações entre as nações ou pessoas e instituições de diversos países. O direito pretoriano era baseado em decretos que o pretor colocava nas paredes do foro ou do mercado, de natureza relativamente autoritária, normalmente de assuntos relativos a comércio e estrangeiros ou *clientes*: *Así pues, de estas leyes (naturales) y de este derecho se sirven las gentes por poco civilizadas que estén, y por tanto, se denominan también “Derecho de Gentes”*. Para não restarem dúvidas, reafirma Sepúlveda (1963: 54) assimilando o direito de gentes à palavra de Deus:

Derecho de Gentes, derecho este en el que están contenidos los preceptos del Decálogo, los cuales son como capítulos y principios de referencia de todas las leyes naturales, las cuales, por tal motivo, son consideradas dentro del número de las divinas, porque se derivan de la ley eterna a través de la razón humana y de la luz divina impresa en nuestros corazones.

Como colofão, a citação de Santo Agostinho, que não deixa de ser também um precursor de Sepúlveda (1963:54), no seu trabalho de fusão de elementos estóicos, neste caso a ordem natural, que logo chamará racional, com a Divina Providência: *Pues “ley eterna”, según definición de San Agustín, es “la voluntad de Dios que ordena la conservación del orden natural y prohíbe su perturbación”*.

Então temos um sistema bimembre, em que, por um lado, estão as leis civis, e por outro, submetendo-as, o Direito Natural, que por ser equiparado à Lei Eterna, para o poçoalbense, governa a todos os seres humanos, englobado, portanto ao *Ius Gentium*, de maneira que todos os povos terão que obedecer este Direito Natural. O resultado prático é subsunção do *Ius Gentium* no Natural e submissão de todos a este Direito Natural declarado e revelado aos mais fortes e cultos, os principados cristãos, e dentre estes ao da Espanha, resultando num sistema monista de caráter global ou imperial. Trata-se de um *instrumentum regni* mais para o poçoalbense, o principal.



Sistema, como se vê, plenamente agostiniano, já que todos os seres e povos, sem exceção, terão de obedecer ao *lus Gentium* que não é outra coisa que o Direito Natural, que é parte da Lei Eterna revelada ou a que foi trazida por meio da razão ou da luz divina impressa no coração dos mortais. Certamente, a Igreja se constitui na maior intérprete do que possa ser a Lei Natural, e Sepúlveda como representante destacado da Santa Igreja Católica e Apostólica Romana, um dos preclaros oráculos dela, integrando a verdade revelada pelo Antigo e Novo Testamento com a verdade natural dos filósofos pagãos e os cânones e doutrina dos padres da Igreja.

Sepúlveda (1997:46) segue assim a pauta tomista: qualquer um podia seguir a lei natural, já que é de caráter quase intuitivo, longe da complexidade e corruptibilidade do direito positivo, como se vê no seu *Democrates Alter*:

Cristo, no obstante, con la repetición de unas pocas leyes del Decálogo, ha reducido éstas y todas las demás leyes que rigen la moral y la conducta humana a una sola corroboradora del Derecho natural, fundamento de la sociedad humana. Según sentencia de Graciano, autor muy importante, “no otra cosa se nos manda por el Derecho natural que lo que dios quiere que se haga, ni otra cosa se nos prohíbe sino lo que Dios prohíbe que se haga”.

Quanto à Lei Eterna, Sepúlveda (1997:47), acompanha nisto aos teólogos de forma ortodoxa, sempre segundo o critério agostiniano/tomista, e mantendo-la como cimeira do sistema:

Los filósofos dan la siguiente definición de ley natural: “la que en todas en ello partes tiene la misma fuerza, sin depender de apreciaciones circunstanciales”. Los teólogos vienen a coincidir con otras palabras, pero que tienden a lo mismo, de este modo: ley natural es la participación de la ley eterna en la criatura dotada de razón”. “Ley eterna”, según define San Agustín, “es la voluntad de Dios, que quiere la conservación del orden natural y prohíbe su perturbación”.

O que faz em seguida Sepúlveda (1997:47) é fundir o conceito com fundamentos estóicos, (*logos*, virtude) o que universaliza e permite tanto a salvação dos filósofos pagãos (e, portanto a sua validação como fonte do direito, já que estamos em um sistema ainda dominado pela lei eterna, como estamos vendo), como, o que é mais importante aqui, a sujeição dos não-cristãos à mesma lei:

Ahora bien, de esta ley eterna es participe el hombre por la recta razón e inclinación al deber y a la virtud; pues aunque el hombre sea arrastrado al mal por el apetito, sin embargo por la razón es propenso al bien. Así pues, la recta razón e inclinación al deber y a aceptar las obligaciones de la virtud, es y se llama ley natural.

É assim que as causas legítimas do domínio sobre os povos indígenas se fundamentam em pelo menos duas ofensas ao direito natural, os atos ímpios e idólatras e os sacrifícios humanos, sob nosso ponto de vista os argumentos mais fortes de Sepúlveda.

Em toda a obra de Sepúlveda (1997:70), mais especialmente no *Democrates Alter*, se citam os sacrifícios humanos e atos contra natureza dos indígenas como ofensa à Lei Natural. Para argumentar se utilizam passagens do *Levítico* e do *Deuteronômio*, livros do Antigo Testamento nos quais Deus exerce um papel notadamente justiceiro e posto que também são direito natural, diretamente aplicáveis:

Esos crímenes son pues tan impíos y nefandos que Dios, es particularmente irritado por ellos, destruyó en la guerra a los cananeos, fereceos y demás pueblos pecadores por medio de los hijos de Israel, y a estos mismos a su vez por medio de los asirios y babilonios, les colmó de toda clase de bélicas calamidades, muertes y servidumbres, sólo por dos gravísimos pecados: el culto a los ídolos y la celebración de sacrificios humanos, jamás promulgados al establecerse la ley; pues esta es divina y natural y en ella se determinan los mismos castigos tanto para los fieles como para los paganos que se hayan manchado con estos crímenes según se declara en muchos lugares y testimonios de las divinas Escrituras(...).

Sepúlveda (1997:70) nos proporciona uma pequena passagem do Levítico, que não deixa de ter um efeito estético de “justa”残酷:

“Toda alma”, dice, “que cometa alguna de estas abominaciones será borrada de en medio de su pueblo”; es decir, ha de ser castigado con la pena de muerte todo aquel que cometa alguno de los crímenes citados, como son el culto a los ídolos y los sacrificios de víctimas humanas, según declaró con documento contundente Moisés, el mejor intérprete de la voluntad divina; pues por el culto a los ídolos en que se habían contaminado los restantes hijos de Israel, ordenó a los Levitas que diesen muerte a sus hermanos, amigos y allegados y, una vez cumplida esta orden, les dirigió la siguiente alocución: “Habéis consagrado hoy al Señor vuestras manos, cada uno en su hijo y en su hermano, para que se os dé la bendición”.

Para Sepúlveda o *Imperium* do princípio cristão alcança a perseguição de crimes contra a lei natural, contra aqueles que não podem alegar o desconhecimento da lei, uma vez que está impressa por Deus e a razão no coração dos homens, podendo assim ferir o princípio de soberania dos povos, por meio da guerra justa e da legítima ocupação, já que não há propriamente direito dos povos e sim O Direito Natural, único e conhecido pelos mais preclaros.

Em certas ocasiões as leis civis não podem contemplar todos os supostos de fato. Tal é o caso das novas realidades que se apresentam aos europeus da época em virtude das viagens intercontinentais de exploração, conquista e comércio, uma vez que constituem novos fatos ou situações não previstas pelas normas “próprias”. Então, Sepúlveda (1963:63), postula que é quando os juízos sobre essas questões duvidosas terão de se adequar ao bem comum, à justiça e à equidade, mediante esse sistema de fontes que preside a lei natural e que integra os vazios ou dúvidas da lei civil (positiva):

Ahora bien, la razón de la equidad y bondad, que nunca se aparta del orden natural sancionado por la ley eterna, es semejante a la escuadra de plomo y lesbia, la cual se mudaba adaptándose conforme a la figura de piedra que se deseaba obtener. Cuando esto ocurre no son los hombres o el arbitrio humano los que tienen imperio en el estado, sino Dios y las leyes, por la ley eterna, que suele ser llamada por los filósofos “ley suma” y “suma razón”. Esta es pues, la que en una buena forma de gobierno preside y gobierna toda la administración

civil por medio de la razón humana que de ella procede (...) y a su vez el magistrado y la república decretan sobre cosas singulares pues los mismos juicios y decretos que sobre cosas singulares, además de las leyes escritas, se hacen, al juzgar y deliberar, deben formularse de acuerdo con el Derecho natural y la norma de la ley eterna y de la suma razón.

Fecha-se novamente o sistema hierárquico das fontes do direito com a supremacia do direito divino (como vimos no caso das bulas papais *Inter Caetera*), o que não deixa espaço para dúvidas Ginés, que fora o protegido de Clemente VII, precisamente em uma obra a ele encomendada, *De Ritu Nuptiarum et Dispensatione*, na ocasião do divórcio de Henrique VIII:

(En opinión de Sepúlveda) la facultad de dispensar les fue otorgada por el derecho de gentes a aquéllos que detentan la suma autoridad en la administración del estado; esto es, a príncipes, reyes y supremos magistrados, que, cuando legislan, están asistidos por Dios. (...) El papa está imbuido más que ningún príncipe de esa potestad: pues aquello de “atar y desatar” no es sino el poder de crear leyes y moderarlas en virtud de su sabiduría y arbitrio, e incluso derogarlas. (Peregrina: 1993, 23)

Portanto, o sistema jurídico que propõem Sepúlveda é perfeitamente coerente com os fins que se deduzem de toda sua obra e programa ideológico. Ordem social hierárquico absoluto, que não implica imobilidade.

Embora não se utilize raramente esta nomenclatura por parte do poçoalbense, ele defende uma posição imperial, que outros chamam hegemonia unipolar, coerente com o pensamento herdado de Pomponazzi, que relaciona o microcosmo e o macrocosmo. Se num corpo só pode haver uma cabeça, um princípio ordenador único e coerente, não pode se tolerar desordem, pois implicaria o caos e a morte. Os membros devem obedecer ao cérebro, os menos sábios aos mais sábios, os menos cultos aos mais cultos.

Assim, há um único motor inicial, Deus e uma única ordem natural, *physis*, cujas leis são inexoráveis. O Filósofo é o que melhor tem interpretado até agora essa filosofia natural, juntamente com o Antigo Testamento e o decálogo de Moisés. Não pode haver duas leis naturais, sendo que a Natureza é uma. Segue nisto aos estoicos e neo-platônicos de Plotino, é monista. E, por conseguinte, havendo apenas uma lei natural, será o cristianismo aquele que, juntamente com os melhores filósofos pagãos, configure esse direito natural, que todos os povos devem obedecer imperativamente. Quando não se pode impor essa lei, deve-se tolerar.

Em resumo, apenas a lei cível é convencional e isto muito relativamente porque também é a aplicação a uma cidade da lei eterna e lei natural, no momento histórico determinado, a concretização de uma lei superior, que jamais pode ser derogada pela lei civil. As consequências não são inócuas: um poder superior, o império, pode impor aos povos menos cultos cujas leis infringem o direito natural (verdade que foi revelada aos judeus e depois aos cristãos, e que nações cultas como os gregos conheciam por meio da razão) podem ser sujeitos e compelidos pelos reinos cristãos (neste caso pelo Imperador) a obedecerem a normas de natureza superior e inderrogáveis.

Note-se que a aplicação seguirá as condições da guerra justa de Santo Agostinho, como foi visto. Apenas será de aplicação pelo princípio com motivos justos e de forma humana, quando as normas de direito natural forem infringidas por principados como organização publica e não por simples privados. O princípio de intervenção humanitária está já plantado, ele será o justificador das ações do Império, porque ele não pode se permitir empreender ações sem legitimidade.

A filosofia do Direito de Francisco de Vitoria.

Ninguna potestad temporal tiene el Papa sobre aquellos bárbaros ni sobre los demás infieles. Porque sólo tiene potestad temporal en orden a lo espiritual; mas no tiene potestad espiritual sobre ellos, como manifiestan las palabras citadas de San Pablo. Luego tampoco temporal. De donde se sigue el corolario: Aunque los bárbaros no quieran reconocer ningún dominio al Papa, no se puede por ello hacerles la guerra ni ocuparles los bienes.

Frei Francisco de Vitoria. *De Indis*. Sexta Conclusión.

Francisco de Vitoria (1483-1546) nasceu em Burgos, onde entrou no mosteiro de San Pablo dos dominicanos. Depois se doutorou nas universidades de Paris (onde imperava um tomismo que separava decididamente fé e razão) e Salamanca onde ministrara as famosas *Selectio de Indis*. Ele será a grande sombra ausente na controvérsia de Valladolid (1550) sobre a licitude das conquistas dos reinos de Índias, no mosteiro de São Gregório que ele conhecera tão bem, sendo alegado tanto por Sepúlveda como por Las Casas. Ironicamente, até hoje permanece a disputa entre lascasianos e imperiais, reivindicando sempre que Vitoria concorda com seu paladim. E como se verá, sempre estarão certos. Foi Vitoria quem sentara as bases do moderno direito internacional e por isso será lembrado, embora para o nosso campo seja importante por ser um dos primeiros em questionar a ocupação dos reinos indígenas.

Sendo um neo-escolástico ele prestará as bases para que muitos outros contendessem sobre a licitude das conquistas americanas. Nesta época, alguns pensadores como Vitoria contemplaram a possibilidade de atingir uma mera coexistência das culturas. De fato, a Europa estava preparada para isto em virtude do seu já longo convívio com o Islã. Era necessário modificar a visão cristocêntrica do mundo (SANTAMARÍA, 1988:69).

Como salvar a diferença de religião entre os povos? Mediante a reivindicação do *ius communicationis*. O direito dos povos de se comunicar e comerciar pacificamente é um princípio baseado na lei natural de todos. Era um princípio ético natural que não dependia nem contradizia a revelação cristã, pudendo existir de forma autônoma. Constitui um começo, a justificação inicial para o que depois será um novo *ius gentium*. (SANTAMARÍA, 1988: 70).

Vitoria não desenvolve totalmente o direito de gentes, apenas da o início teórico como necessidade de integrar novos povos ao Orbe conhecido. O importante é a origem racional deste *ius gentium*, constituindo direito humano e não direito natural. Vitoria era um neo-escolástico que tinha consciência de que a unidade implícita do Sacro Império Romano Germânico constituía já apenas um ideal obsoleto: a novidade do contato com América representava um potencial de mudança suficiente para ter que elaborar um novo pensamento. Era preciso estabilidade e harmonia nas partes inter-relacionadas, num mundo no qual a unidade havia sido substituída pela pluralidade, que deveria ser gerida por um gérmen do Direito Internacional de caráter simples: o *ius gentium* (SANTAMARÍA, 1988: 71-72):

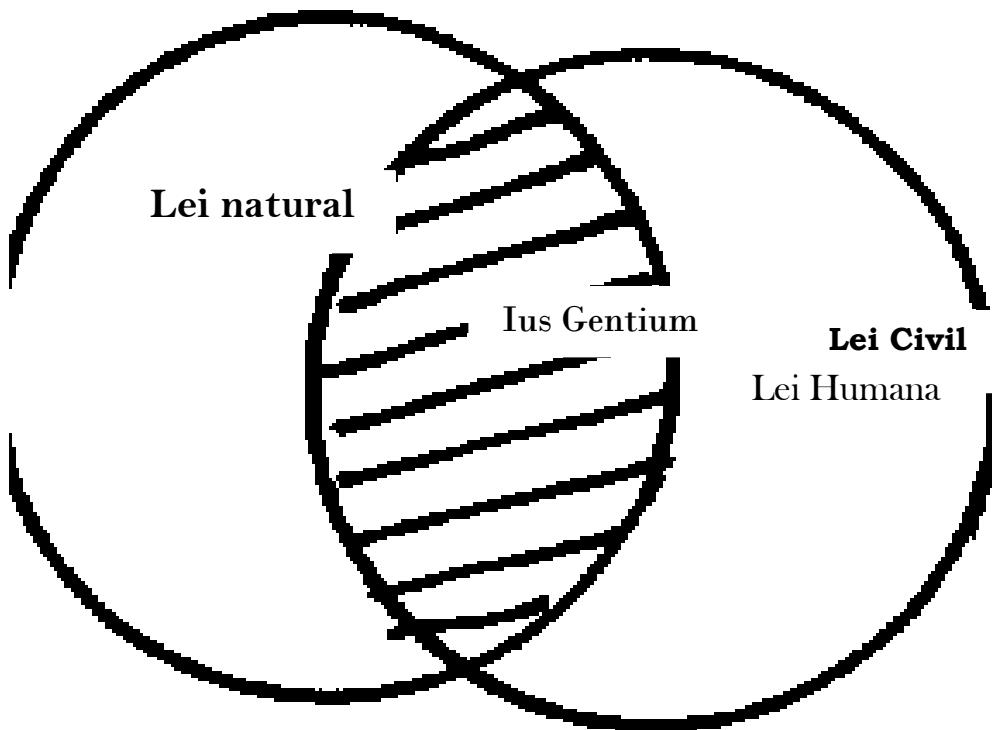
Con su reconocimiento de los estados indios paganos como estados jurídicamente perfectos y en pie de igualdad con sus homónimos europeos, Vitoria trascendió la realidad familiar a todos sus contemporáneos y tan determinante en el desarrollo del pensamiento político moderno, del paso de la vieja idea imperial y la aparición de una *respublica christiana* fragmentada.

O *ius gentium* era na Roma republicana o direito ditado pelos pretores (não pela “comunidade de nações”), isento dos formalismos que o caráter sagrado do direito cível exigia e que o fazia pouco flexível. Era utilizado em casos de decisões urgentes e para regulamentar as relações com os estrangeiros, sejam eles os clientes que moravam em Roma, sejam aqueles que moravam fora dos limites da Cidade Eterna. De modo que este direito tem um forte caráter de conveniência prática, frente à lei natural, imutável e universal. Os estados, não são criados pela lei natural ou sob sua compulsão, mas pelo ato volitivo do homem que age sob o impulso da necessidade, de modo que a natureza permanece neste caso neutral (SANTAMARÍA, 1988: 76).

Frei Francisco de Vitoria está na origem dos direitos indígenas e até dos Direitos Humanos, sendo que o direito natural se encontra na base de sua pirâmide jurídico-ética (CANTARELI, 2002: 49):

No direito Natural, na concepção de Vitoria, reconhecia que a comunidade internacional resultaria da sociabilidade inerente à natureza humana, que se estenderia a todo o gênero humano ao qual chamou *orbis* – conjunto de estados, povos e nações. Seu vínculo era o *ius gentium*. O Direito de Gentes estaria concebido por Vitoria num duplo sentido: como Direito universal do gênero humano, por um lado, na tradição romana; por outro, como direito dos povos, nas nações, nas suas relações recíprocas (*ius inter gentes*).

Sistema Jurídico de Vitoria



Vitoria parte de pressupostos que lhe conduzem a entender a origem do poder político como uma construção humana. Por lei natural ninguém é rei ou presidente de outros porque por direito natural todos nasceram livres. No estado originário de inocência não existia domínio nem *potestas* coercitivas. Com o surgimento da propriedade privada apareceram os príncipes, porque de outra forma, houvesse prevalecido à confusão. Por conseguinte, nem as ilhas sociais surgidas do advento da propriedade privada, nem a potestade única que as convertera em sociedades civis, tiveram sua gênese na lei natural, antes bem foram criadas por circunstâncias históricas (SANTAMARÍA, 1988: 75).

O dominicano Vitoria, então, aposta pela legitimidade do poder político dos estados: todo poder público ou privado pelo qual se administra uma república regular não só é justo e legítimo, mas tem a Deus por autor de forma que nem pelo consentimento de todo o mundo pode-se suprimir.

Nega-se o império, o que é fundamental para poder fundar o Direito Internacional dos Povos: Vitoria reafirma a permanência dos estados soberanos autônomos e afirma contundente: tampouco se lê que por direito divino houvesse antes da vinda de Cristo um senhor do mundo... logo nunca o Imperador foi senhor do mundo. Logicamente este convencimento leva ao reconhecimento de outros soberanos não cristãos, porque não há dúvida sobre a existência de príncipes legítimos entre os pagãos. (SANTAMARÍA, 1988: 75, 84).

O poder civil é de lei natural, mas não se baseia nela, porque obedecem à vontade humana, os estados não são criados por lei natural, porque ainda que a condição humana mudasse depois do Dilúvio, a lei natural que emana da vontade divina, seguiu sendo a mesma. Para Vitoria a lei natural não sanciona a existência de sociedades civis nem as proíbe. As leis humanas são a resposta a necessidades do homem, mas não correspondem a um capricho humano. A natureza é responsável delas e, portanto o estado faz parte da mesma natureza. Conclui-se que fica fora do poder do homem ameaçar de qualquer forma a existência da sociedade política constituída (SANTAMARÍA, 1988: 76-77).

Desta forma o Estado cumpre sua função de oferecer um meio propício para a coexistência pacífica dentro da comunidade. Para isso o Estado deve ser uma entidade auto-suficiente, autônoma e livre de interferências de outras entidades similares. De aqui surge o direito de soberania. (SANTAMARÍA, 1988: 78).

Uma das prerrogativas principais para o Estado segundo Vitoria é o direito de autodefesa: tampouco a república pode ser privada do direito de se defender e de se administrar contra as injustiças de próprios e estranhos, o que não pode fazer sem os poderes públicos. Impõe-se para Vitoria a autoridade para declarar e fazer a guerra que vai além da autodefesa, incluindo vingar um mal, segundo a doutrina clássica da guerra justa (SANTAMARÍA, 1988: 79).

A autoridade do soberano não é absoluta, ele não pode alienar uma parte do território porque a comunidade não é propriedade dele. O que o rei tem é uma autoridade e não a *potestas*, ou seja, o príncipe é ministro e administrador da nação, cumpre as obrigações de um ofício, estando submetido ao império da lei (SANTAMARÍA, 1988: 83-84).

Esta supremacia do rei nos assuntos políticos não se limita às comunidades cristãs, mas a outras com práticas religiosas diferentes: podem existir príncipes e potentados legítimos entre os pagãos, segundo Vitoria. Duas comunidades podem ter um mesmo príncipe e conservar a soberania. A existência de príncipe é condição necessária, mas não suficiente para a comunidade perfeita (SANTAMARÍA, 1988: 84-85).

Paradoxalmente, Vitoria, para conseguir consolidar o *ius gentium* “moderno”, há de fortalecer o Estado, aparentemente em contradição com o esquema universalista. O que realmente pretende Vitoria é acabar com a idéia imperial, como medida indispensável para instaurar um novo ordem ecumênico, que só poderia subsistir com a soberania individual das partes, as nações-estado. Configura-se então, um sistema no qual, a comunidade autárquica que não faz parte de outra, com um núcleo organizado como comunidade perfeita, com todos os meios que se dirigem a seu fim, notadamente a autodefesa, coexiste com muitas outras iguais que se relacionam em absoluta igualdade (SANTAMARÍA, 1988: 86).

Vitoria é taxativo: Conclui-se que os índios estavam pública e privadamente em pacífica posse das suas coisas; logo devem ser tidos como verdadeiros senhores, não podendo ser despojados em tais circunstâncias. Tampouco a demência impede aos bárbaros ser verdadeiros donos. Porque na realidade não são dementes, mas exercem seu uso de razão ao seu modo. Isso é manifesto porque tem estabelecidas suas coisas com certa ordem. Tem, com efeito, cidades, que requerem ordem, e tem instituídos matrimônios, magistrados, senhores, leis, artesãos, mercados, todo o qual requer uso de razão...mas o principal do homem é a razão e seria inútil a potência que não se reduz ao ato. (VITORIA APUD SANTAMARÍA, 1988: 87).

Para o dominicano o estado perfeito não é necessariamente aquele cujos membros conhecem o autêntico Deus. Um estado é uma comunidade perfeita. A lei cristã não é requisito fundamental para a existência de uma verdadeira comunidade; só a lei natural o é. A lei natural só pode se conhecer mediante o uso da razão. A perfeição ou ausência dela não está em função da revelação, mas da razão (SANTAMARÍA, 1988: 88-89).

Continuar-se-á com os títulos ilegítimos e legítimos para a redução dos reinos indígenas que estabelece Vitoria na sua *relectio De Indis*. Observe-se que algumas das afirmações são verdadeiramente ousadas e provocaram a ordem por parte de Carlos V de recolhimento dos escritos dos alunos porque ainda não haviam sido publicadas as lições, apenas eram orais e alguns anotavam. Há sete **títulos** (motivos) que **não são idôneos nem legítimos**:

Primeiro título: O Imperador é senhor do mundo. Porque ainda dado que os índios fossem verdadeiros senhores, podem ter outros senhores superiores a eles, como os príncipes inferiores têm um rei, e alguns reis, imperador. Parece ser que o Imperador é senhor do mundo e, por conseguinte, dos bárbaros. Primeiro pelo título que adjudicam ao imperador: "Carlos sempre augusto, senhor do orbe". Assim mesmo, as instituições humanas devem imitar as naturais. É assim que nas naturais há sempre um só reitor, como no corpo o coração e na alma uma só razão. Logo, parece que, do mesmo modo, deve haver no orbe um só imperador, como não há mais que um só Deus (VITORIA, 2007: 38).

Esta afirmação carece de todo fundamento. O imperador não é senhor de todo o orbe. Porque segundo Santo Tomás por direito natural os homens são livres, salvo no domínio paterno e no marital. Não se vê porque fundamento haveria na natureza para o domínio do mundo pertencesse aos alemães e não aos franceses. E além do mais: dado que o imperador fosse senhor do mundo, nem por isso poderia ocupar as províncias dos bárbaros e estabelecer novos senhores, depor os antigos e cobrar tributos. Porque nem ainda os que atribuem o domínio ao imperador dizem que seja ele o dono com domínio de propriedade, mas tão só de jurisdição (VITORIA, 2007: 41,42).

Assim mesmo, ninguém por direito divino é senhor do orbe (VITORIA, 2007: 39-40):

Santo Tomás comentando el pasaje de San Juan, 18, expresamente dice que el reino de Cristo no es temporal, ni tal como lo entendía Pilatos, sino reino espiritual, según lo declara el mismo Señor: *Tú dices que soy rey. Yo para esto he nacido y para esto he venido al mundo, para dar testimonio de la verdad.* Consta, pues, que es mera fantasía decir que por donación de Cristo haya un emperador y señor de todo el mundo. Todo ello se confirma abiertamente. Porque si se tratara de derecho divino, ¿cómo se dividió el imperio en occidental y oriental? Primeramente se dividió entre los hijos de Constantino el Grande y después por el papa Esteban, que traspasó el occidental a los germanos, como se halla en dicho capítulo *Per venerabilem*. Es, pues necio e indocto lo que la Glosa dice allí, que después de esto los griegos no fueron emperadores. Nunca los emperadores germanos pretendieron, por este título, ser señores de Grecia.

Respeito ao direito humano, porque não há lei que o tivesse outorgado,

Ni tampoco tuvo el emperador el dominio del orbe por legítima sucesión, ni por donación, ni permutación, ni compra, ni por justa guerra, ni por elección, ni por cualquier otro título legal, como es patente. Luego nunca el emperador fue señor de todo el mundo (VITORIA, 2007: 40).

Segundo título: a autoridade do Sumo Pontífice. Dizem que ele é monarca de todo o orbe, ainda no temporal, e pode, por conseguinte nomear aos reis da Espanha príncipes de aqueles bárbaros e regiões. E segundo, que ainda não sendo senhor temporal, seria motivo suficiente para declarar a guerra aos índios o fato de eles não reconhecerem o domínio temporal do Papa sobre eles (VITORIA, 2007: 43).

Responde Vitoria que o Papa não é senhor cível ou temporal de todo o orbe, falando de domínio e potestade cível em sentido próprio. Se Cristo não teve senhorio temporal, muito menos o Papa, que apenas é o seu vicário. Além disso, o mesmo Senhor disse que ao fim do mundo, formar-se-ia um só rebanho com um só pastor. Por onde se vê não serem ao presente todas as ovelhas de um só rebanho. (VITORIA, 2007: 43-44):

Además, dado que tuviera Cristo esa potestad, consta que no la ha comunicado al Papa. Está claro porque no menos es vicario de Cristo e Papa en lo espiritual que en lo temporal; pero el Papa no tiene jurisdicción temporal sobre los fieles, como confiesan los mismos adversarios, y parece sentencia expresa del Apóstol : *¿Qué tengo yo que juzgar de aquellas cosas que están fuera de la Iglesia?* Luego tampoco de las cosas temporales. Y carece de todo valor probativo el argumento que se aduce: *Cristo tuvo potestad temporal sobre todo el orbe, luego el Papa lo tiene.* Porque Cristo tuvo sin duda potestad espiritual en todo el orbe, lo mismo sobre los fieles que sobre los infieles, y pudo dar leyes que obligaran en todo el mundo, como hizo con la del bautismo

y demás artículos de la fe; y, sin embargo el Papa no tiene tal potestad sobre los infieles, ni los puede excomulgar, ni prohibirles el casamiento en grados permitidos por el derecho divino. Además porque tampoco, según los doctores, Cristo comunicó a los apóstoles su potestad de excelencia.

Terceiro título: direito de descoberta. No início não se alegava outro, e somente com ele navegara Colombo, o genovês. Porque aqueles que estão abandonados são por direito de gentes e natural, de quem os ocupa, como os espanhóis foram os primeiros que acharam e ocuparam aquelas províncias, as possuem legitimamente como se as descobrissem em desabitada solidão (VITORIA, 2007: 47):

Mas en este título, que es el tercero, no es preciso gastar muchas palabras, puesto que está ya probado antes que los bárbaros eran verdaderos dueños pública y privadamente. Es de derecho de gentes que se conceda al ocupante lo que no es de ninguno, como se dice expresamente en dicho *Ferae Bestiae*. Pero como aquellos bienes no carecían de dueño, no pueden caer bajo este título. Y aunque dicho título pueda valer algo unido a algún otro (como se dirá después) por sí solo no justifica la posesión de aquellos bárbaros, no más que si ellos nos hubieran descubierto a nosotros.

Quarto título: Obstina-se em não receber a fé de Cristo, não obstante tê-la proposto e exortado a eles com insistentes rogos a recebê-la. O Papa é ministro de Cristo, ao menos no espiritual, parece que, pela autoridade do Papa ao menos podem ser obrigados a receber a fé de Cristo e se a ser requeridos não quiserem recebê-la, pode se proceder a fazê-los a guerra. Ainda mais: parece que os príncipes podem também fazer isto com sua autoridade, posto que eles são ministros de Deus e vingadores para castigo de quem obrar o mal. Estes oboram pessimamente não abraçando a fé de Cristo; logo podem ser obrigados pelos príncipes pela força. (VITORIA, 2007: 47-48).

Vitória (2007) responde: os bárbaros antes de ter notícia alguma da fé de Cristo, não cometiam pecado de infidelidade por não acreditar em Cristo. Está literalmente em Santo Tomás, em aqueles que nada ouviram de Cristo, a infidelidade não tem razão de pecado, mas de pena. Ignoram invencivelmente logo sua ignorância não é pecado. Segunda: os bárbaros não estão obrigados a acreditar na fé de Cristo no primeiro anuncio que dela lhes for feito, de modo que pequem mortalmente não acreditando lhes ser simplesmente anunciado e proposto que a verdadeira religião é a cristã e que Cristo é o Salvador e

Redentor do mundo, sem que acompanhem milagres o qualquer outra prova ou persuasão em confirmação disso.

Se somente desse modo se propõe a fé aos bárbaros e não a abraçam, não é razão suficiente para que os espanhóis possam lhes fazer a guerra nem proceder contra eles por direito de guerra. (VITORIA, 2007:48-54). Aqui, Vitoria critica abertamente o chamado “requerimento” ideado por Palácios Rubio, mediante o qual era de praxe cominar aos índios a aceitarem a fé de Cristo ou serem conquistados. O próprio Sepúlveda (1988: 99), descreve um destes na crônica *De Orbe Novo*:

Por tanto, que hicieran llegar al príncipe las siguientes palabras: *Cortés necesitaba ir al poblado no sólo para buscar provisiones, sino también porque tenía la obligación de obedecer las órdenes y la voluntad del gran Rey, que le había enviado a conocer aquellas regiones y enseñar a sus habitantes las cuestiones trascendentales que atañían a su propia salvación. Por ello le pedía que se le permitiera acercarse con entera libertad, al menos acompañado de los pocos allí presentes. Él no sería responsable de intentar conseguir contra su voluntad, mediante una guerra justa que produciría daño a él y a su conciudadanos lo que no podía con ruegos. Añadió que esperaría la respuesta a estas peticiones tan elementales hasta que el sol subiera a un lugar concreto del cielo. Y si la respuesta se retrasaba un poco más de lo señalado, le aseguraba que entraría a la fuerza en el poblado, aunque ellos se opusieran.*

De forma que Vitoria (2007:51), opõe sua argumentação ao requerimento, que era a forma oficial de cumprir o requisito agostiniano de declaração por legitima autoridade de guerra justa:

Porque si antes de haber oido algo de la religión tenían excusa, tampoco están obligados después por la simple propuesta y anuncio. Tal propuesta no es argumento o motivo para creer; antes bien, como dice Cayetano, *imprudente y temerario sería quien creyera algo, sobre todo tratándose de lo que pertenece a la salvación, sin saber que lo afirma alguna persona fidedigna*. Tal es el caso de los bárbaros, pues no saben quienes o de qué condición son los que les predicen esa religión nueva.

Quinto título: Os pecados dos mesmos bárbaros. Considerado mais sério por Vitoria (2007:53). Cometem pecados contra natura, como comer carne humana ou concúbito indiferente com a mãe, as irmãs ou com os varões, e por isto pode se fazê-los a guerra e obrigá-los a que desistam deles.

Porém, Vitoria (2007:54), estabelece: os príncipes cristãos não podem, ainda com autoridade do Papa, apartar pela força aos bárbaros dos pecados contra a natureza nem por causa deles castigá-los. Primeiro, porque eles se baseiam num suposto falso que é que o Papa tenha jurisdição sobre eles.

En segundo lugar, porque o entienden por pecados contra naturaleza, en un sentido universal, cualquier pecado contra la ley natural, como el hurto, la fornicación, el adulterio, o en el sentido peculiar de pecados contra naturaleza de que habla Santo Tomás en la 2-2 q 154 a11 y 12, donde se dicen pecados contra naturaleza no sólo porque atentan contra la ley natural, sino también contra el orden de la naturaleza, y que según la Glosa, se llama inmundicia en la carta a los Corintios, como el concubito con los niños o el bestial, o del de mujer con mujer, de los cuales se habla en la carta a los Romanos. Si se entiende en el segundo sentido solamente, se arguye en contrario: El homicidio es pecado tan grave o más, y tan manifiesto; luego lo que por aquéllos es lícito, también por este. Además también la blasfemia es pecado tan grave y tan manifiesto como estos. (VITORIA, ANO: 55).

Alem do mais, tampouco podem fazer-se com evidencia ostensível estes pecados contra lei natural. E assim mesmo não é lícito ao Papa fazer a guerra a cristãos porque sejam fornicadores ou idolatras, nem ainda por serem sodomitas, nem, por conseguinte, pode lhes arrebatar suas terras e dá-las a outros príncipes. Se assim fosse, como em qualquer província há sempre muitos pecadores, poderiam a cada passo mudar os reinos. Isto se confirma porque tais pecados são mais graves entre os cristãos, que sabem que são pecados, que entre os bárbaros, que o ignoram. Alem disso, é estranho que o Papa não possa legislar sobre os infiéis, e sim possa julgá-los e lhes impor penas (VITORIA, 2007: 55).

Sexto título: Eleição voluntária. Quando os espanhóis chegam aos bárbaros e dão lhes a entender que como são enviados pelo rei da Espanha para seu próprio bem, e lhes exortam a recebê-lo e aceitá-lo como rei e senhor, eles respondem que aceitam; e nada mais natural que dar por válida a vontade de um proprietário que quer transferir o seu domínio a outro dono. (VITORIA, 2007: 56).

Mas Vitoria (2007:56), contra-argumenta: Tampouco esse argumento é idôneo. Primeiro porque o medo e ignorância devem estar ausentes por viciar a eleição. No entanto é o que mais intervém porque os bárbaros não sabem o

que fazem e ainda quiçá nem entendam o que pedem os espanhóis. Além disso, o pedem gentes armadas que rodeiam a um grupo desarmado e medroso. Além do mais, tendo eles seus próprios senhores e príncipes, não pode o povo sem causa razoável chamar a novos senhores em prejuízo dos primeiros. Tampouco podem os senhores eleger novo príncipe sem consentimento do povo, pois não concorrem eleições e aceitações, todos os requisitos para uma eleição legítima. O mesmo Sepúlveda (1988: 139), é irônico, quando mostra a forma de se apresentarem os requerimentos:

Así que se marcharon y comunicaron a la ciudad que en el plazo de tres días enviaran a presencia de Cortés en misión oficial legados de entre los ciudadanos notables, con el fin de poner a la ciudad bajo la protección y el poder del Rey de España y prometer que cumplirán sumisamente las órdenes que Cortés les diera en nombre del Rey. Si lo cumplían, disfrutarían de su favor y amistad; si no, en el plazo de tres días asolaría la comarca a sangre y fuego, atacaría la ciudad y la destruiría; en resumen, trataría a los habitantes de Cholula como enemigo en todos los aspectos. *Envío tales amenazas redactadas en español, a pesar de que no conocían esa lengua y eran analfabetos, y ratificadas por la firma y testimonio del escribano para imprimirlle oficialidad, solemnidad y seriedad.* (Grifos nossos).

Sétimo título: doação especial de Deus. Vitoria (2007:57), questiona: dizem alguns que Deus nos seus singulares juízos, condenou a todos esses bárbaros à perdição pelas suas abominações e lhes entregou em mãos dos espanhóis como em outro tempo aos cananéios em mãos dos judeus.

Vitoria (2007:57), irônico, lança:

Pero de esto no quiero disputar mucho, porque es peligroso creer a aquel que afirma una profecía contra la ley común y contra las reglas de la Escritura, si no confirma sus doctrinas con milagros, los cuales en esta ocasión no se ven por parte alguna ni son realizados por tales profetas. (...) Ojalá que, fuera del pecado de infidelidad, no hubiera entre algunos cristianos mayores pecados contra las buenas costumbres que entre estos bárbaros. Por otra parte escrito está: No creáis a todo espíritu, sino probad los espíritus si son de Dios.

Vitoria (2007:57), para terminar apela ao príncipe, mas de forma radicalmente diferente aos habituais *relox principis*, pode-se dizer que as *relectio De Indis* são um verdadeiro anti-relógio, um apelo à consciência e quase uma ameaça:

Por eso si no hubiera más títulos que éstos, en verdad que mal se atendería a la salvación de los príncipes, o mejor, de aquellos a quienes incumbe manifestar estas cosas. Porque los príncipes siguen el parecer de otros, pues no pueden examinar estos problemas por sí mismos. ¿Qué provecho al hombre, dice el Señor, el granjear el mundo, si sufre detrimento de sí y al fin se pierde a sí mismo?

Pode-se perceber até aqui, a grandíssima coerência do pensamento vitoriano, e a silenciosa polêmica com os argumentos dos defensores da ocupação dos reinos indígenas. O sistema multipolar vitoriano não poderia sofrer a contradição com o orbe unipolar religioso, filosófico e político que defendiam os imperiais. Carlos V, fica airado porque a negativa da doação papal de América lhe resta legitimidade a Carlos, tanto respeito ao Pontífice como aos restantes reinos cristãos, ávidos por romper o monopólio hispânico sobre as Índias. Daí, que em dez de novembro de 1539, Carlos V em cólera, escrevera pessoalmente ao prior do Convento de San Esteban de Salamanca, lugar de residência de Vitória, para a apreensão das lições que alguns mestres religiosos tem tratado sobre o direito de Índias (DUMONT, 1997: 84):

Venerable padre Prior del monasterio de Santisteban de la cibdat de Salamanca yo he sido informado que algunos maestros religiosos de esa casa han puesto en plática y tratado en sus sermones y en repeticiones del derecho que nos tenemos a las indias yslas e tierra firma del mar océano y también de la fuerza y valor de las conpusiciones que con autoridad de nuestro muy santo padre se han hecho y hacen en estos reinos y porque de tratar de semejantes cosas sin nuestra sabiduría e sin primero nos avisar dello más de ser muy perjudicial y escandaloso podría traer grandes inconvenientes en deservicio de nuestra Corona Real destos reinos, abemos acordado de vos encargar y por la presente vos encargamos y mandamos que luego sin dilación aluna llaméis ante vos a los dichos maestros y religiosos que de lo susodicho o de cualquier cosa de ello ovieren tratado así en sermones como en repeticiones o en otra cualquier otra manera pública o secretamente y recibáis dellos juramento para que declaren en que tiempo y lugares y ante que personas han tratado y afirmado lo susodicho así en limpio como en minutias o memoriales, y si dello han dado copia a otras personas eclesiásticas o seglares; y lo que ansy declaren con las escripturas que dello tuvieren sin quedar en su poder ni de otra persona copia alguna; lo entregad por memoria firmada de vuestro nombre a fray Nicolás de santo tomás que para ello enviamos ueer proueer cerca dello lo que convenga al servicio de dios y nuestro y mandarles eys de nuestra parte y vuestra que agora ni en tiempo alguno sin espresa licencia nuestra no traten ni prediquen ni disputen de lo susodicho ni hagan imprimir escriptura alguna tocante a ello porque de lo contrario yo me terne por muy deservido y lo mandaer proueer como la calidad del negocio lo requiere. De Madrid a diez días del mes de noviembre de mil e quinientos e treinta y nuevo años. Yo el rey. Refrendada de mi mano. (CARLOS V APUD PATINO, 2007:167).

Observe-se que estamos diante de um caso que habitualmente seria tratado por intermediários do poder real. A censura de livros geralmente estava em mãos do Santo Ofício (inócuo agora contra um dominicano), ou até do

Conselho de Castela ou do Conselho de Índias, ou se formavam tribunais especiais para sopesar a conveniência de limitar a edição ou outros meios de limitação da circulação das ideias. Neste caso é o próprio Carlos V que escreve com seu próprio punho e letra com veladas ameaças que fazem supor a falta de confiança nos frades dominicanos, um autêntico “poder paralelo”, ou como tradicionalmente se denomina poder fático. Intui-se uma velada luta pelo poder dentro do Império, como foi sugerido por Américo Castro no capítulo referente a Guevara. Isto também explicaria a aparente falta de coerência no dominicano quanto ao assunto das justificativas de Índias, muito estranho neste doutor tomista da escola de Paris, se não houvesse alguma finalidade não revelada.

Os partidários de Las Casas entendem perfeitamente, ser Vitoria um predecessor de Las Casas: frade dominicano como Bartolomeu e defensor dos índios. Haveria uma continuidade na Escola de Salamanca na configuração de um corpus de Direitos dos Povos apoiado na razão e no costume do ius gentium. E esta segue sendo a postura de muitos lascasianos até hoje, como Vidal Abril Castelló ou o dominicano Isácio Fernández. Incluem-se entre eles os lascasianos o mexicano Patiño Palafox e o chileno radicado em São Paulo Jorge Luis Gutiérrez, nos seus respectivos *Ginés de Sepúlveda y su pensamiento imperialista* e *Aristóteles em Valladolid*.

Até agora, não se podem tirar conclusões diferentes. Apesar de Gutiérrez levantar algumas dúvidas, não se pode relevar ou ocultar as conclusões finais de Vitoria na sua primeira *relectio de Indis*.

Embora não se neguem méritos consideráveis à Escola de Salamanca, não se oculta que Vitoria também reconhece bastantes justos e legítimos títulos de ocupação dos reinos indígenas, fato que Sepúlveda, e todos os seguidores ele utilizam convenientemente, se servindo do prestígio de Vitoria. Além disso, sabe-se o irmão de Francisco, Diego de Vitoria aceitara como válido o *Democrates Alter*, como Sepúlveda afirma sem que haja motivos para duvidar.

Vejam-se então os motivos que Vitoria entende como legítimos para a ocupação dos reinos indígenas. Primeiro título: sociedade e comunicação natural, *ius communicationis*. Como foi anunciado, elemento imprescindível no sistema multipolar vitoriano por ser princípio ecumênico e natural sem sombra de dúvidas como fundamentação de um *ius gentium* universal. A ele dedica a maior parte dos seus esforços argumentativos. Note-se que entra em confronto com os interesses da coroa, que tinha monopólio com o comércio de Índias, segundo se desprende do próprio relato de Sepúlveda (1988: 81):

En efecto, unos marineros de Palos, que le habían ayudado en aquel viaje, de regreso a España decidieron volver allí de manera privada. Se asociaron en secreto con unos amigos de la misma profesión y se embarcaron rumbo a la isla de Margarita (que así llaman los nuestros a la isla de Cubagua) al mando de Pedro Alonso Niño. De allí volvieron con 30 libras de perlas gracias al trueque de cerámica, sonajeros de bronce y naderías del estilo. Pero una tempestad les arrastró hacia Galicia, donde gobernaba el virrey Hernando de la Vega, y cayeron en sus manos. Este descubrió la operación fraudulenta de quienes habían emprendido el asunto secreta y temerariamente sin la orden del Rey o del Almirante. Ordenó retener la nave, prenderlos y llevarlos atados y con las perlas confiscadas a presencia de los Reyes, quienes tuvieron conocimiento entonces, por primera vez o de forma clara, de la abundancia y captura de perlas. Les perdonaron, pero ordenaron que en adelante se vigilara con mayor celo la isla de Cubagua.

Vitoria (2007:59), defende que em todas as nações, se tem como desumano tratar e receber mal aos hóspedes y peregrinos sem motivo algum especial; e pelo contrário é de humanidade e cortesia se comportar bem com eles, a não ser que os estrangeiros reportaram dano à nação. Veja-se a razão natural alegada:

Al principio del mundo (como todas las cosas fuesen comunes), era lícito a cualquiera dirigirse y recorrer las regiones que quisiese. Y no se ve que haya sido esto abolido por la división de las tierras. Pues nunca fue la intención de las gentes evitar la mutua comunicación entre los hombres por esta repartición.

O desterro conta entre as penas capitais, portanto é ilícito desterrar aos hóspedes sem culpa alguma. Também Vitoria (2007: 59-60), argumenta que compete ao direito de guerra negar a estância na cidade ou províncias aos que se considerem inimigos ou expulsar aos que estiverem lá estabelecidos. Dado que os bárbaros não estão em guerra contra os espanhóis, supondo que estes não lhes sejam danosos, não lhes é lícito negá-los residir na sua pátria. Assim mesmo, todo animal ama ao seu semelhante, logo a amizade entre os homens

parece ser de direito natural, e contra a natureza seria impedir a companhia dos homens que não causam nenhum dano (VITORIA, 2007: 60).

Vitoria (2007:60), alega um motivo que será fundamental para o Império Britânico em adiante: por direito natural, comuns a todos são as águas correntes, e o mar; o mesmo os rios e portos; e para as naves por direito de gentes é lícito atracar neles. Pela mesma razão parecem públicas estas coisas e ninguém pode proibir o uso delas. Fariam injúria os bárbaros aos espanhóis se lhes proibissem isso nas suas regiões.

Hugo Grotius no século XVII, assumirá este princípio como primordial para o Direito Internacional (DUMONT, 1997:80). Depois servirá a outro Império, o Britânico, para embasar a *Union Act*: os barcos ingleses teriam direito de atracar em qualquer porto do mundo desfrutando da liberdade dos mares e do comércio (a recíproca liberdade quiçá não se verificasse). *De modo que para Vitoria, la violación de este privilegio humano justifica el primer título que permite a los españoles subyugar a sus transgresores* (SANTAMARÍA, 1988: 93).

Além disso, é lícito aos espanhóis comerciarem com eles, mas sem prejuízo da sua pátria, como explica Vitoria (2007: 60-61):

Importándoles los productos de que carecen y extrayendo de allí oro o plata u otras cosas en que ellos abundan; y ni sus príncipes pueden impedir a sus súbditos que comercien con los españoles ni, por el contrario, los príncipes de los españoles pueden prohibirles comerciar con ellos. Se prueba por la anterior. Primero, porque parece también de derecho de gentes que los transeúntes extranjeros puedan comerciar, sin daño alguno de los ciudadanos. En segundo lugar se prueba, de la misma manera, porque esto parece también lícito pro derecho divino; luego la ley que lo prohibiera sería, sin duda alguna irracional.

Postula Vitoria (2007: 63-64) que quando tentados todos os meios, os espanhóis só podem conseguir segurança respeito aos bárbaros ocupando suas cidades e os submetendo, podem licitamente o fazerem. Prova-se porque o fim da guerra é a paz e a segurança como defende Santo Agostinho.

Aun si después que los españoles han mostrado con toda diligencia, por palabras y obras, que no son impedimento ninguno para que los bárbaros vivan pacíficamente y sin perjuicio alguno para sus cosas, y no obstante los bárbaros perseveraran en su malicia y trabajaran la perdición de los españoles, entonces pueden éstos obrar, no ya como si se tratara de inocentes, sino de pérpidos enemigos, cargar sobre ellos todo el peso de la guerra, despojarlos y reducirlos

a cautiverio, destituir a los antiguos señores y establecer otros nuevos; pero moderadamente y según la calidad del asunto y de las injurias. (...) En la ley *Hostes de las Pandectas* en el capítulo *Ius gentium* y más expresamente en las *Instituciones*, donde se dice que *por derecho de gentes lo que tomamos de los enemigos pasa inmediatamente a ser nuestro, hasta tal punto que los mismos hombres se convierten en siervos nuestros*.

O segundo título, que em parte deriva do primeiro, que pode se invocar segundo Vitoria (2007: 64), consiste no chamado *ius predicationis*. Os cristãos têm direito de predicar e anunciar o Evangelho nas províncias dos bárbaros, segundo as palavras da Escritura: *predicai o Evangelho a toda criatura*. Se os espanhóis tiverem direito de peregrinar por aqueles lugares e comerciar com as gentes, podem também ensinar a verdade aos que a quiserem ouvir; muito mais se tratando do concernente á salvação e felicidade. Assim mesmo, Vitoria (2007: 65), da um pequeno giro e defende:

Aunque esto sea común y lícito a todos, pudo, sin embargo, el Papa encomendar este asunto a los españoles y prohibírselo a los demás. Se prueba porque aunque el Papa no sea señor temporal, como arriba queda dicho, tiene, no obstante, potestad sobre las cosas temporales en orden a las espirituales.

Segue-se que se os bárbaros permitirem aos espanhóis predicarem o Evangelho livremente e sem obstáculo, recebendo ou não a fé, não é lícito por este capítulo lhes declarar a guerra nem ocupar as suas terras. A *sensu contrário*, Vitoria (2007: 66), afirma de forma detalhadamente escolástica o direito a guerra justa:

Si los bárbaros, ya sean sus jefes, ya el pueblo mismo, impidieran a los españoles anunciar libremente el Evangelio, pueden estos, dando antes razón de ello a fin de evitar el escándalo, predicarles aun contra su voluntad y entregarse a la conversión de aquella gente, y, si fuere necesario, aceptar la guerra o declararla, hasta que den oportunidad y seguridad para predicar el Evangelio. Lo mismo se ha de decir si, permitiendo la predicación, impiden las conversiones, matando o castigando de cualquier manera a los ya convertidos a Cristo, o de otros modos atemorizando a los demás con amenazas.

Vitoria (2007: 66), modera a afirmação: *no dudo que no haya habido necesidad de acudir a la fuerza de las armas para poder permanecer allí los españoles; pero temo no haya ido la cosa más allá de lo que el derecho y lo honesto permitían*. Nem se pretende nem se entende necessário fazer um julgamento da história. Até porque se assim fosse e Vitoria fosse absolvido, também devia sê-lo Sepúlveda (1988: 70-71), já que defende igualmente a "guerra justa" e denuncia até mais vivamente os abusos dos espanhóis em *De Orbe novo*:

El caso fue que los españoles, a quienes se entregaron los indios en clientela, no cumplieron con sus obligaciones y se excedieron en el trato. Y en efecto, cada uno de ellos trataba con avaricia y crueldad a las personas entregadas a su protección, es decir, no como clientes, sino como esclavos. Tal conducta no estaba de acorde con la justicia ni con el trato humanitario ni actuaban con la aprobación de los Reyes que los habían enviado. Estos querían que los indios se sometieran al poder de los españoles pero sin tocar pese a ello ni su libertad ni sus bienes (...).

Así pues, obsesionados por la codicia insaciable de oro, explotaban a los indios con tantos y tan pesados trabajos en las minas de oro, muy ricas en la isla, que algunos llegaban a morir agotados; otros, para librarse de tan grandes desgracias, preferían el suicidio en la medida en que no estaban acostumbrados ni física ni psíquicamente y eran débiles para soportar tal tipo de calamidades. Estaban evidentemente acostumbrados a comidas ligeras y a pequeños y fáciles trabajos, y, en cuanto a vestido, vivían desnudos. Así que, primero debido al hambre que provocaron, como hemos dicho, y después a causa de los trabajos, las enfermedades contraídas y los suicidios, ocurrió que alrededor de un millón de indios, sin diferencia de edad o sexo, han quedado reducidos apenas a quinientos en el momento en que damos cuenta de estos acontecimientos. Sucedía que los magistrados y gobernadores pasaban por alto las injusticias de los demás, en parte por su complicidad en los crímenes, y en parte porque no podían refrenar adecuadamente la conducta tan depravada de algunos hombres en lugares tan alejados de España. Tampoco los príncipes (...). No es pues sorprendente que, en medio de tan gran libertinaje y depravación de estos hombres que había que reprimir de algún modo, los hermanos Colón hubieran tomado contra algunos decisiones que evidentemente no iban a ser toleradas por quienes confundían la impunidad de sus delitos con la libertad (SEPÚLVEDA, 1988: 71).

O intuito é apenas esclarecer as ideias de Vitoria e mostrar aos contemporâneos que dentro da escala de prioridades do dominicano estava em primeiro lugar a predicação antes que a paz entre os povos. Acredita-se seja esta uma postura lógica dentro do lócus enunciativo de Francisco de Vitoria, na defesa dos interesses da sua ordem dominicana.

Como terceiro e quarto títulos, Vitoria segue em parte a John Mair, com alguma diferença: se para o doutor da Universidade de Paris, Mair, os cristãos poderiam depor sempre aos príncipes indígenas que tolerarem práticas idolátricas, para o dominicano apenas o poderão fazer no caso de perseguição a um grande número de indígenas conversos, a modo de proteção das minorias (DUMONT, 2007: 80-81). Ou, seja, estamos diante do gérmen do que mais adiante será chamado Direito Humanitário de Intervenção, de múltiplas leituras.

O terceiro título, alegado por Vitoria (2007: 66-67), é este: se alguns dos bárbaros se converterem ao cristianismo e seus príncipes quiserem pela força

e o medo fazê-los tornar à idolatria, podem por este capítulo também os espanhóis, se de outro modo não puderem o fazer, declarara a guerra e obrigar aos bárbaros a que desistam de semelhante injuria e utilizar todos os direitos de guerra contra os obstinados até destruir em ocasiões aos senhores, como nas demais guerras justas. Já que devemos fazer o bem a todos, mas especialmente aos irmãos de fé.

Como quarto título, Vitoria (2007: 67), propugna que se uma boa parte dos bárbaros houvesse se convertido à fé de Cristo, já pacificamente, já pela violência, isto é, por ameaças, terrores ou de outro modo injusto, com tal que de fato eles sejam verdadeiramente cristãos, o Papa pode com causa justa, pedindo-lo eles ou não, dá-los um príncipe cristão, e tirá-los os outros senhores infiéis. Porque assim, convém à religião cristã, por se temer que sob o domínio dos senhores infiéis apostatassem da fé, ou com tal ocasião sejam oprimidos pelos seus senhores, o Papa pode, em favor da fé, mudar os senhores.

Sepúlveda (1997: 95), como já foi visto, alegara de forma semelhante:

y esto que S. Agustín dice delos herejes podemos nosotros con toda razón aplicarlo a los bárbaros, la mayoría de los cuales, gracias al terror unido a la doctrina, han recibido la religión cristiana. Ellos sólo con la predicación la hubieran rechazado, aterrorizados por el temor a sus sacerdotes y príncipes que es muy probable que por propio interés y teniendo por sospechosa la novedad, habían de haberse opuesto con ahínco a la nueva religión, como inútil a sus planes. Por tanto había que desterrar de los ánimos del vulgo este temor e infundirles el de los cristianos.

O quinto título, que defende Vitoria (2007:66), é o da tirania dos mesmos senhores dos bárbaros ou das leis inumanas que prejudicam aos inocentes, como o sacrifício de homens inocentes ou matar a homens inculpáveis para comer as suas carnes.

Afirma Vitoria (2007: 67), que sem necessidade da autoridade do Pontífice, os espanhóis podem proibir aos bárbaros todo costume ou rito nefasto. Prova-se no texto dos Provérbios: Salva àqueles que são arrastados à morte e não deixes livrar aos que são levados ao degoladoiro. Se o sacrílego costume não pode se abolir de outro modo, podem-se destituir os chefes e constituir um novo principado. Sepúlveda (1997: 67-69), no seu *Democrats Alter*, coincide plenamente com as teses do dominicano:

¿Qué diré ahora de la impía religión y nefandos sacrificios de tales gentes, que al venerar como Dios al demonio no creían aplacarle con mejores sacrificios que ofreciéndole corazones humanos? Y aunque esto último está muy bien, si por corazones entendemos las almas sanas y piadosas de los hombres, ellos, no obstante referían esa expresión no al espíritu que vivifica (para emplear las palabras de San Pablo), sino, al pie de la letra, al que mata y, dándole una interpretación necia y bárbara, pensaban que debían sacrificar víctimas humanas y abriendo los pechos humanos arrancaban los corazones, los ofrecían en las nefandas aras y crían haber hecho así un sacrificio ritual con el que habían aplacado a sus dioses, y ellos mismos se alimentaban con la carne de las víctimas. (...) De lo cual se deduce que es tanto o más justo que esos hombres estén sometidos al dominio de los más prudentes, humanos y piadosos, cuanto hay más disciplinas a las que no repugna su carácter si en ellas se instruyen, quedando claro que todos ellos son bárbaros o al menos lo fueron antes de la dominación y trato con los españoles, que fueron educados sin letras servilmente y alejados de la moral, vida y cultura civil y humana y contaminados con tales crímenes, que por si constituyen otra causa muy justificativa de la guerra.

Como sexto título, alegado por Vitoria (2007: 68), o que pudesse surgir por uma verdadeira e voluntaria eleição, se os bárbaros, compreendendo a humanidade e sábia administração dos espanhóis, livremente quiserem, tanto os senhores como os demais, receber por príncipe ao rei da Espanha. Isto poderia ser feito e seria título legítimo e de lei natural. A alienação da soberania num povo mais humano e sábio conflui com as teses de Sepúlveda já expostas.

Como sétimo título, se propõe por parte de Vitoria (2007: 68-69), baseia-se na amizade e aliança. Como, com efeito, os mesmos bárbaros guerreiam as vezes entre si legitimamente, e a parte que padecera injúria, tem direito de declarar a guerra, pode chamar no seu auxílio aos espanhóis e repartir com eles os frutos da vitória, como conta-se que fizeram os tlascaltecas, os quais concertaram com os espanhóis que os ajudaram a combater aos mexicanos. Vitoria reconhece ser esta a principal causa da dilatação do império dos romanos. Este motivo coincide com Sepúlveda e as causas clássicas tomistas de guerra justa, já descritas no agostinismo político do poçoalbense.

Seguramente, nem Vitoria não tivesse advertido a ampla margem de manobra, que possibilitaria este título para um príncipe habilidoso, dado que sempre se pode fomentar, como bem viu Maquiavel, dentro de uma república, as divergências internas, e depois acudir a “auxiliar” a um dos contendores para obter o poder. Outra possibilidade é instalar diretamente algum

governador títtere no país amigo. Vitoria abre aqui a soberania mais decisivamente do que parece.

Como oitavo e último título, Vitoria (2007: 69-70), apresenta o mais controvertido e que diz muito sobre a ideologia tomista e estilo do dominicano:

Otro título *podría no ciertamente afirmarse, pero sí ponerse a estudio* y parecer a algunos legítimo. Yo no me atrevo a darlo por bueno ni a condenarlo en absoluto. El título es éste: esos bárbaros, aunque, como se ha dicho, no sean del todo faltos de juicio, distan, sin embargo, muy poco de los *amente*s, por lo que parece que *no son aptos* para formar o administrar una república legítima, dentro de los términos humanos y civiles. Por lo cual *no tienen* una legislación conveniente, ni magistrados, y ni siquiera son suficientemente capaces para gobernar la familia. Por eso *carecen* también de ciencias y artes, no sólo liberales sino también mecánicas, y de cuidada agricultura, de trabajadores y de otras muchas cosas provechosas y hasta necesarias para los usos de la vida humana. Podría entonces decirse que *para utilidad de ellos* pueden los reyes de España tomar a su cargo la administración de aquellos bárbaros, nombrar prefectos y gobernadores para sus ciudades y aun darles también nuevos príncipes si constara que esto era conveniente para ellos. (...) También para esto puede valer lo que se dijo antes, que algunos son *siervos por naturaleza*. En efecto, tales parecen ser estos bárbaros, por lo que pueden ser gobernados como siervos. (Vitoria, 2007: 68-69, grifos nossos)

Deste último título, os lascasianos preferem entender que Vitória não o afirma com certeza. No entanto, ele o situa como último argumento, o que num discurso oral que é uma *relectio*, tem um forte efeito retórico. Além disso, há um princípio escolástico que enuncia Gutiérrez (2007) precisamente sobre Vitoria:

Como pode ser observado, no pensamento de Vitória conviviam o aristotelismo e a ortodoxia cristã. Ele aceitou – e nisso foi aristotélico – que havia povos que estavam tão privados da razão que eram incapazes de administrar um Estado. Mas ele foi cauteloso ao considerar os índios parte desses povos. Nisso ele foi escolástico, pois a escolástica ensinava que, quando existia uma dúvida razoável, dever-se-ia ficar com a opção que causasse menos dano aos afetados. Vitoria se manteve coerente com a tradição escolástica: nela não existia precedente que permitisse colocar a superioridade cultural como motivo de opressão de um povo sobre outro, nem que a superioridade política ou de domínio.

Era o oitavo título, prejudicial para outros povos? Segundo o critério escolástico de escolha da opção geradora de menos dano em caso de dúvida, e não optando por colocá-lo como título injusto, teria Vitoria (2007: 70), mais certezas do que dúvidas? As conclusões finais do dominicano são uma concessão à possível censura de Carlos V ou verdadeiramente contraditórias com os títulos ilegítimos? Coincide realmente com Sepúlveda nas consequências finais?

De lo dicho en toda la cuestión parece deducirse que si cesaran todos estos títulos, de tal modo que los bárbaros no dieran ocasión ninguna de guerra ni quisieran tener príncipes españoles, etc. Debían cesar también las expediciones y el comercio, con gran perjuicio de los españoles y grande detrimento de los príncipes, lo cual no sería tolerable.

Se responde primeramente: el comercio no conviene que cese, porque, como se ha declarado, hay muchas cosas en que los bárbaros abundan que pueden por cambios adquirir los españoles. Hay muchas otras cosas que ellos las tienen abandonadas o que son comunes a todos los que las quieran utilizar. Los portugueses sostienen intenso comercio con naciones similares que no conquistaron y sacan de ello gran provecho.

En segundo lugar: quizá no fuesen entonces menores los intereses del rey, porque sin faltar ni a la equidad i a la justicia, podría imponerse un tributo sobre el oro y la plata que se importe de los bárbaros, o la quinta parte o mayor, según la calidad de la mercancía, y esto con razón, porque por el principio se descubrió esa navegación y los mercaderes por su autoridad están defendidos.

En tercer lugar, es claro que después que se han convertido allí muchos bárbaros, ni sería conveniente ni lícito al príncipe abandonar por completo la administración de aquellas provincias. FIN. (VITORIA, 2007: 70).

Sepúlveda (1997:219), sobre aprovação do Democrates por D.de Vitoria:

Leí esta obra en la cual nada encontré contrario a la verdad, sino muchas cosas dignas de ser leídas; por lo tanto, no solo recomiendo, sino que también admiro la obra y su autor; firmado Fr Diego de Vitoria. Semejante opinión no la hubiera pronunciado este autor tan libremente y sin vacilar contra la común opinión de los suyos si no se hubiera sentido confirmado con la autoridad de su hermano Francisco (...) quien se encontraba a dos días de distancia de él.

Agnes Heller (1980: 326-327), formula a ética na época da Renascença, como segue: A realidade se expõe com toda sua crueza conduzindo a certa unilateralidade de todas as grandes descobertas, que apaga de uma vez a ética da virtude para elaborar uma teoria ética do interesse, onde o que importam são as consequências. Vitoria termina sucumbindo ao critério da ética da conveniência da nova época moderna? Terá seguido os passos da teoria justificativa da ocupação dos reinos indígenas de outros neo-escolásticos da Escola de Paris, como John Mair?

3.3 ARISTÓTELES E O DOMÍNIO DOS MELHORES

Escravidão natural e legal na Idade Moderna e Sepúlveda

“Hemos visto que el parisense de hoy tiene el cerebro más grande que en el siglo XII. Es de creer que el del español no haya crecido más que en el siglo XIV, antes de comenzar a obrar la Inquisición. Es de temer que el pueblo criollo americano en general lo tenga más reducido aún que los españoles peninsulares a causa de la mezcla con razas que lo tienen conocidamente más pequeño que las razas europeas. Los indios no piensan porque no están preparados para ello, y los blancos españoles habían perdido el hábito de ejercitar el cerebro”

Domingo F. Sarmiento, *Facundo* (apud Zea, 1988).

Como foi visto até agora, Sepúlveda assume a tradição agostiniana no que diz respeito à concepção estatal e às causas e requisitos da guerra justa, que recolhe no seu *Democrats Primus* e no seu *Democrats Alter*. Até aqui não se diferenciaria muito de qualquer escolástico a não ser pelo seu domínio do latim ciceroniano e suas formas de diálogo humanista a imitação dos diálogos platônicos. O verdadeiro achado de Sepúlveda é acrescentar novas causas de guerra justa contra os índios ao *numerus clausus* medieval e dotá-las de uma roupagem filosófica e teológica sólidas. Vejamos a primeira das quatro “novas” causas alegadas por Sepúlveda (1997: 55-56):

“El que es necio servirá al sabio.” Es creencia que tales son los pueblos bárbaros e inhumanos apartados de la vida civil, conducta morigerada y práctica de la virtud. A éstos les es beneficioso y más conforme al derecho natural el que estén sometidos al gobierno de naciones o príncipes más humanos y virtuosos, para que con el ejemplo de su virtud y prudencia y cumplimiento de sus leyes abandonen la barbarie y abracen una vida más humana, una conducta morigerada y practiquen la virtud. Y si rechazan su gobierno, pueden ser obligados por las armas, y esta guerra los filósofos enseñan que es justa por naturaleza con estas palabras.” De esto resulta que en cierto modo brota de la naturaleza la obtención de riquezas por medio de la guerra, puesto que una parte de ella es la facultad de la caza, de la cual conviene usar no sólo contra las bestias, sino también contra aquellos hombres que habiendo nacido para obedecer rehúsan el dominio, pues tal guerra es justa por naturaleza.” Hasta aquí Aristóteles (SEPÚLVEDA, 1997: 55-56).

Sepúlveda, seguindo ao Filosofo, reconhece haver dois tipos de escravidão, a jurídica ou sobrevinda, e a filosófica ou natural. Neste momento, tratar-se-á da natural. Na realidade, neste ponto o poçoalbense não será tão tomista, como até esse momento, como bem glosa o professor Gutiérrez (2007) no seu *Aristóteles em Valladolid* que será seguido neste apartado.

Assim, Santo Agostinho (apud GUTIÉRREZ, 2007), afirma que por natureza tal como Deus criou no princípio o homem, ninguém é escravo de outro homem ou do pecado, de modo que quando o Homem é escravo do Homem, ou o fez a iniquidade ou a adversidade (GUTIÉRREZ, 2007: 40). Santo Tomás, aceita a determinação natural da escravidão, embora afirme que ela é própria do *ius gentium*, de natureza humana. Como se explica esta aparente contradição?

A razão natural não determina, absolutamente falando, que um determinado indivíduo seja escravo e outro não. Esse fato pode ser determinado por uma consequência útil, pela qual seria proveitoso a um homem ser governado por alguém mais sábio do que ele, e para o mais sábio, ser ajudado por aquele, como diz Aristóteles. Por conseguinte, a escravidão, que é pertinente ao direito das nações, é natural do segundo modo, mas não do primeiro (TOMÁS DE AQUINO, II, 2,q.57, a.3, ad2 APUD GUTIÉRREZ: 41).

Na realidade, o conceito de escravidão natural que chega ao renascimento, vem através de Tolomeu de Luca, cujo texto foi atribuído erroneamente ao Aquinate. Os costumes dos povos variavam conforme o poder que as constelações exerciam sobre os diversos territórios do orbe (de modo que perto do equador os povos viviam bestialmente), de modo que havia constelações que influíam sobre a liberdade de alguns povos e outras sobre a escravidão natural, “fato” que Luca associava a teoria da escravidão natural de Aristóteles e que Sepúlveda transcreve quase literalmente. Desse modo, aos naturalmente escravos lhes faltava o uso de razão e, portanto, a escravidão desses homens era naturalmente lícita e conveniente (GUTIÉRREZ, 2007: 43). Mas, o precursor da aplicação moderna da doutrina da escravidão natural aos povos indígenas será o teólogo e jurista John Mair (1465-1550), escocês da Escola de Paris, a mesma universidade na qual estudara Vitoria. Os argumentos de Mair da sua obra *Primum et Secundum Sententiarum* (Paris, 1510) sintetizados seriam (GUTIÉRREZ, 2007: 45):

1. Se um povo se converte à fé cristã e o rei não quer aceitar essa fé, o rei deve ser deposto pelo seu povo.
2. Esse rei ou príncipe pagão deve ser privado de sua jurisdição, para que seu povo possa exercer livremente o cristianismo.
3. O povo convertido voluntariamente ao cristianismo deve desejar a destituição de seu rei, ou príncipe, se ele perseverar no paganismo.
4. Um tal rei deve ser destituído.
5. Se os povos das Índias não são governados por reis, mas por um regime de repúblicas, tais repúblicas devem ser despojadas do seu império.
6. A bestialidade dos índios é também um motivo para tirar deles sua soberania.

Sepúlveda (1997: 218), cita expressamente John Mair, quando alega uma série de varões preclaros que aprovam expressamente o uso da força, tanto contra os hereges, como contra os pagãos, assim como, da doutrina aristotélica de que não pode suceder ou sucede muito dificilmente que com palavras se alterem ou desarraigem aquelas coisas impressas nos costumes e mantidas por muito tempo (SEPÚLVEDA, 1997: 208).

Palácios Rubios (1450-1524), participara da Junta de Burgos de 1512, origem das famosas Leis de Burgos, que a priori davam ampla proteção aos indígenas. No entanto, Rubios escreve *Libellus de insulis oceanis quas vulgus Indias appellat*, onde defende a escravidão natural e a soberania castelhana sobre os reinos de Índias. Alega haver homens de talento excelente que devem dominar a outros ríspidos e bobos que devem obedecer. Escreveu o famoso “requerimento”, documento jurídico que devia ser lido aos indígenas antes da guerra que garantia a justiça da mesma, e que Sepúlveda (1996), chega a ironizar na sua crônica do *Orbe novo*. Segue a doutrina peripatética já vista. (GUTIÉRREZ, 2007: 49-50).

No mesmo sentido, Bernardo de Mesa segue Tolomeu de Luca e atribui a falta de entendimento dos índios à influência da lua, senhora das águas sobre os insulares (GUTIÉRREZ, 2007: 50). Juan de Quevedo, tinha uma concepção mais restritiva da escravidão natural, havendo de se cumprir alguns requisitos: a) a razão do senhor deve exceder claramente a prudência do servo que devia carecer dessas qualidades; b) A servidão devia ter igual utilidade para ambos; c) a escravidão por natureza só poderia ser declarada pelo príncipe (GUTIÉRREZ, 2007: 58). Conclui-se, que eram poucos os que seguiam a teoria da escravidão natural, e talvez fora este o maior problema que teve que enfrentar Sepúlveda, na sua controvérsia com Las Casas e destacados doutores de Salamanca e Alcalá. E, no entanto, a escravidão de origem legal não é apenas questionada:

Debemos expresar sinceramente un sentimiento de decepción por el hecho de que en ninguno de ellos (escritores) se formule una condenación tajante, incondicional, del principio mismo de tan odiosa institución, contraria a la dignidad humana y al espíritu evangélico. Los más audaces (Las Casas, Mercado, Albornoz...) no van derechos a la raíz; se limitan a señalar abusos, a pedir moderaciones (DOMÍGUEZ ORTIZ, 2003: 39).

Como era considerada a escravidão na época? Como foi comentado, o caráter e formação de Sepúlveda havia se consolidado nas mais refinadas cortes da Itália. Como relata Jacob Burckhardt (1991, 217-218) sobre as coleções exóticas daqueles:

Ao final do século XV, várias cortes principescas possuíam já verdadeiras coleções de animais selvagens (serragli), como símbolo de luxo na corte (...). Não faltava sequer uma coleção de seres humanos. O conhecido cardeal Ippolito de Médici – filho bastardo de Giuliano, duque de Nemours – mantinha em sua estranha corte um bando de bárbaros, falando mais de vinte línguas diferentes e cada um deles notável dentro de sua espécie e raça. Podiam-se encontrar ali incomparáveis voltigeurs norte - africanos de nobre sangue mouro, arqueiros tártaros, lutadores negros, mergulhadores indianos e os turcos, que eram os principais companheiros do cardeal nas caçadas.

Assim, o ambiente que rodeia o nosso protagonista não é alheio nem estranho aos escravos. Não é infreqüente a tendência de escravos nos palácios italianos da época, seguramente por influencia da suntuosidade dos sultões turcos, primeiro na orientalizante Veneza e depois em Genova e em quase todos os demais principados italianos, como escreve Burckhardt (1991: 218):

Na Alta Itália não havia escravos; no restante do país, compravam-se inclusive cristãos, búlgaros e circassianos do Império Turco, estendendo-lhes a servidão até que esta cobrisse o preço da compra. Os negros, ao contrário, permaneciam escravos, apenas não sendo permitido que se lhes castrasse – ao menos no reino de Nápoles. Moro designa todas as pessoas de pele escura; moro *nero*, o negro. De fontes diversas sabemos: de um documento acerca da venda de uma escrava circassiana (1427); de uma relação das escravas de Cosme; do fato de Inocêncio VIII ter recebido cem mori de presente de Fernando, o Católico, presenteando com eles, por sua vez, cardeais e outros senhores (1488); de escravos negros trabalhando também como facchini (em benefício dos seus senhores); de catalães que capturavam mori tunisianos e os venderam em Pisa; de um testamento florentino em que consta a manumissão e recompensa de um escravo negro (1490); de negros empregados como carrascos e carcereiros da casa dos Aragão, em Nápoles; de negros acompanhando os príncipes em suas excursões; de um negro escravo atuando como músico e outro (livre?) como mergulhador e professor de natação em Gênova; de um negro (etíope) ocupando um alto posto em Veneza (o que nos autoriza a pensar em Otelo como um negro). Em Gênova, quando se desejava castigar um escravo, vendia-se-lhe para Ibiza, nas ilhas Baleares, para carregar sal.

Ortiz (2003: 03-06), descreve o estado da escravidão na Espanha do s. XVI. Havia um bom número de escravos de origem muçulmano, chamados “*moriscos*”, que do ponto de visto étnico eram propriamente espanhóis. As rebeliões de mouros de 1524 e 1525 proporcionaram grandes contingentes de prisioneiros, assim como a toma de Oran em 1508 (8000 escravos) ou de

Tunísia (onde Carlos V capturara 18.000). Portugal obteve o monopólio de comércio de escravos em 1479, o que não limitou a chegada de escravos negros da Guiné e guanches das ilhas Canárias em bom número. No entanto os escravos de origem americana eram raros. Era proibido comerciar com escravos de origem cristã e no entanto quando a origem era Europa do leste podia haver alguns. Ortiz (2003: 07-15), calcula em mais de 100.000 escravos naquela época, concentrados especialmente em Andaluzia e sobre tudo em Sevilha, e muito raramente no norte de Castela.

O que Domínguez Ortiz (2003: 40-41), defende no seu livro sobre a *La Esclavitud en Castilla durante la Edad Moderna* (2003), pode trazer algumas luzes. A distinção clássica do estagirita sobre escravidão natural e legal (diminida da guerra, venda ou outras circunstâncias) não fora discutida pela reverencia que se tinha a Aristóteles na época. Até Las Casas que chega a enviar a Aristóteles aos infernos utiliza maciçamente os argumentos do Filósofo. Repugna na época a idéia de que haja escravidão natural, embora se aceite como tradição a escravidão legal. Acontece que os títulos da servidão legal não se fundam num princípio e sim num casuísma, de forma que não há muita consistência filosófica nele. A fonte era a legislação baseada no Direito Romano de Justiniano (tardio): A *Nova Recopilação* recolhia substancialmente as *Partidas* e *Fuero Juzgo* medievais, que reconheciam a integridade corporal, contrair matrimonio, formar família e até em certos casos juntar um pecúlio, de forma que o status do escravo era bastante superior ao de Roma ou Grécia. Conclui Domínguez (2003: 48-49), que a doutrina da escravidão como fora formulada por Soto, Molina, Covarrubias, Gregório Lopez, Menchaca, etc. Era incoerente, justapondo doutrinas clássicas cheias de dureza com medievais e modernas, suavizadas pelo cristianismo, dentro de um caráter puramente artificial: os autores repetem com ligeiras variantes os textos antigos, em ideias mais transcritas que elaboradas.

Porque o pragmático Sepúlveda, não renunciou a seu ponto argumentativo menos forte, o da escravidão natural, ponto nada pacífico e que afinal lhe causaria inúmeros problemas, podendo seguir sem empecilhos aparentes a doutrina da escravidão legal?

O leitor deve já ter adivinhado, conhecendo um pouco do Ginés que foi apresentado, alguns motivos para jamais renunciar a doutrina da escravidão natural. Aventura-se um conjunto de causas de caráter uno e trino: a) porque o aristotelismo de Sepúlveda não lhe permitira cair no casuísma de uma justificativa apenas legal da escravidão, sem sustentáculo filosófico suficiente; b) porque o poçoalbense quer consolidar uma doutrina imperialista na qual uns povos são superiores a outros, e este fundamento há de ser ontológico e não temporal; c) porque este domínio há de obedecer a uma razão única e simplificadora da vida, Dussel (2006: 61), coerente com a concepção orgânica da sociedade que já fora exposta. Todos os três são Uno: a gênese do pensamento imperial moderno que de uma forma ou outra estava gestando o poçoalbense. Elimina-se assim um debate suficientemente ventilado na doutrina sobre a natureza mais ou menos cruel da servidão pregada por Sepúlveda. Sabe-se que tivera um escravo negro, como figura dentre os documentos do Arquivo de protocolos de Córdoba, segundo confere Losada (1949: 157): *entre su servidumbre tenía un esclavo negro llamado Pedro Mayorquín, a quien, el 22 de septiembre de 1559, Pedro de Sepúlveda, por encargo y poder de su tío, pone de aprendiz por un año con Gonzalo García, maestro de hacer agujas.*

Entende-se assim, que Sepúlveda (1997: 133), estivera familiarizado com a escravidão, tanto de um ponto de vista cotidiano como por ter frequentado ambientes sociais e políticos onde a escravidão era consubstancial. Não há motivos para duvidar das intenções piedosas e ao mesmo tempo, e, sobretudo, de progresso civilizador do poçoalbense no intuito de um estado de bem-estar dos bárbaros, quando prega um império heril, mas moderado:

Ninguna razón de justicia, humanidad o filosofía cristiana prohíbe dominar a los mortales sometidos y exigir los tributos que son justa recompensa a los trabajos y necesarios para la alimentación de los príncipes, magistrados y soldados: tampoco prohíbe tener siervos y usar moderadamente de su trabajo, pero lo que sí está vedado es gobernar con avaricia y残酷, el oprimir a los siervos con intolerable esclavitud, siendo así que se debe velar por su salud y bienestar como parte de la propia felicidad, pues el esclavo, como dicen los filósofos, es como parte animada de su dueño, no obstante estar separada de él. Todos estos crímenes y otros semejantes los detestan, no sólo los hombres religiosos sino también toda persona buena y civilizada. (...)

Salva a alma, Sepúlveda (1997: 134), jamais oculta as finalidades pragmático/civilizadoras do domínio (império). O fato de fazer figurar a natureza inferior dos indígenas na parte conclusiva do *Democrates Alter*, não deixa lugar a dúvidas sobre sua importância no constructo teórico imperial de Sepúlveda:

Para concluir ya de una vez y resumir en pocas palabras mi pensamiento, mi opinión es que se debe salir al paso y poner remedio a todos estos males para que los beneméritos de la patria no se sientan defraudados del *premio merecido* y se ejerza sobre los pueblos pacificados un *imperio justo, según su naturaleza*, y a la vez templado y humano, en suma, como conviene a príncipes cristianos, acomodado no sólo a la utilidad del pueblo dominador sino también al bienestar de sus súbditos y a su libertad *dentro de los límites de su naturaleza y condición* (Grifos nossos).

Temos então, que Sepúlveda enuncia quatro títulos de ocupação dos reinos indígenas: servidão natural, idolatria e pecados nefandos contra natura, sacrifícios humanos e efetiva predicação da verdadeira religião. Quatro títulos que como os quatro elementos naturais se reduzem a um só, o predomínio do mais perfeito, do melhor sobre as imperfeições:

Os filósofos dão o nome de servidão a certa torpeza ingênita e aos costumes inumanos e bárbaros. Pelo demais, o domínio nem sempre se exerce do mesmo modo: são distintos e têm diverso fundamento jurídico o domínio do pai sobre o filho, o esposo sobre a esposa, o senhor sobre os seus servos, o magistrado sobre os cidadãos, o rei sobre os povos e indivíduos sujeitos ao seu império; e sendo estes domínios tão diversos, no entanto, quando apoiados na reta razão, todos têm fundamento no direito natural, que dentro de sua variedade parte, como ensinam os filósofos, de um só princípio e dogma natural: o império e domínio da perfeição sobre a imperfeição, da fortaleza sobre a fraqueza, da virtude excelsa sobre o vício (SEPÚLVEDA, 1997: 54).

O Uno de Plotino, a unidade da perfeição, utopia imperial, a submissão do corpo á alma, aprecia com muita mais clareza nos animais, pois a *alma* tem domínio e é como senhora: *o corpo está submetido e é como escravo. Do mesmo modo e ainda na alma, a parte dotada de razão (logos) preside e desempenha um governo, ainda que cível, e a outra, falta de razão está submetida ao seu domínio e a obedece, e isto tudo o faz por aquela decisão e lei divina e natural, segundo a qual as coisas mais perfeitas e melhores mantêm o seu domínio sobre as imperfeitas e desiguais* (SEPÚLVEDA, 1997: 55).

Não há povo melhor sem outro menos perfeito, não há sábios sem homens incultos, não há amo sem escravo.

Logos Helenístico e Barbárie em Sepúlveda.

Dois homens subiram ao templo para orar; um fariseu, e o outro publicano. O fariseu, de pé, assim orava consigo mesmo: ó Deus. Graças te dou que não sou como os demais homens, roubadores, injusto, adúlteros, nem ainda como este publicano. Jejuo duas vezes por semana, e dou o dízimo de tudo quanto ganho. Mas o publicano, estando de em pé de longe, nem ainda queria levantar os olhos ao céu, mas batia no peito, dizendo: o Deus, se propício a mim ó pecador.

Lucas, XVIII: 10-14.

Talvez seja interessante trazer a contribuição de Leopoldo Zea (1998: 197), neste ponto, que servirá para lembrar o já visto sobre Direito natural e *physis* em Sepúlveda. Parte do conceito aristotélico de homem, como animal racional, portador de capacidade de objetivar e compreender, como de comunicar aos outros o compreendido. Tem-se assim o logos, como razão que comprehende e como palavra que comunica. Mas apenas comunica a quem tiver capacidade de compreender. O homem como animal faz parte da natureza e da luta pela existência, distinguindo o que lhe beneficia e o que lhe é hostil.

Fora deste mundo de compreensão e comunicação estão os outros, como aqueles que lhe disputam os elementos que lhe permitem sobreviver. Gente com outro totem, alheios ao mundo do qual não fazem parte, um potencial perigo para a sobrevivência do homem e do grupo. Cria-se assim uma ordem de compreensão familiar do grupo, a partir do qual todo o estranho deve ser expulso. O homem supera as normas inexoráveis da sobrevivência natural, estabelecendo as próprias leis, fazendo que a natureza se submeta aos significados estabelecidos por ele (ZEA, 1998: 198).

O logos humano é parte do Logos divino e lhe permite compreender e ordenar a polis. Por isso, segundo Aristóteles, é melhor que mande o melhor, o mais sábio ao menos sábio. O logos não está ao alcance de todos, há limitações para crianças, mulheres, escravos. O escravo está fora da *ecumene*, foi submetido como animal doméstico para não ser aniquilado.

Fora do submetido está o bárbaro, o que não pode se expressar em grego ou balbucia. Incapaz de compreender constitui uma ameaça permanente para o grego. Alexandre de Macedônia aprendera de seu mestre Aristóteles que compreender é familiarizar e apropriar, helenizar a barbárie seria incorporá-la ao orbe grego e sair dos estreitos limites da polis (ZEA, 1998: 199).

Roma traz consigo os filósofos gregos, entre outros por meio de Cícero, embora selezionem aqueles propícios aos seus fins. Não deixaria de ter muito interesse pesquisar sobre alguns pré-socráticos e sofistas para procurar neles algumas visões alternativas á imperial de Aristóteles e Sepúlveda. Constantino (272-337 dC) exila todos os deuses romanos e estrangeiros, permitindo apenas um, consolida um corpo eclesiástico e uma religião oficial, o cristianismo, que salvara os restos do Estado. Continuando o processo unificador, Justiniano (483-565 dC), barrará não apenas os filósofos, mas todos os juristas, que antigamente podiam se alegar livremente, permitindo apenas cinco e elaborando assim o *Pandectas*. Um logos, uma Lex, um Deus.

Em 1492 abre-se a possibilidade de um mundo aberto, ao serviço dos limitados interesses regionais. Inicia-se não apenas a conquista de América, mas do mundo. *Europa ibera leva o princípio messiânico evangelizador. Europa occidental não fala de cristianizar, porque a salvação é assunto individual, fala de civilizar* (ZEA, 1998: 202-203). Segundo Zea:

Los filósofos europeos *no podrán ver otra cosa que lo que esté relacionado con Europa*. Así lo expresa Hegel al iniciarse el siglo XIX. La totalidad del mundo y de la historia son considerados en relación con el único presente y futuro posible, el europeo, que depende de la misma Europa. Por ello, Asia no es sino el obligado escalón para que se realice Europa, así como América y África no serán sino expresión aún más amplia del mismo desarrollo europeo. El Espíritu hegeliano alcanza su máxima expresión en Europa, la que ese ha servido y se servirá de otros pueblos para alcanzar y estimular su propio desarrollo. *Civilizar* es someter lo que no es a lo que es, y que por serlo se basta a sí mismo. *Civilizar* es someter a los otros y poner al servicio de los pueblos que se presentan a sí mismos como la *máxima esencia de lo humano*. Los *mejores* son los *escogidos* que hacen de su propio y peculiar desarrollo propio del espíritu. Sobre la vieja concepción cristiana se impondrá la *nueva concepción cristiana utilitaria*, expresa en el protestantismo y en forma más absoluta en el puritanismo (ZEA, 1998: 203-204, grifos meus).

Concorda-se sem terminar de concordar, porque o avisado leitor terá percebido, que precisamente o programa que anuncia Zea defender Hegel já 204

está plenamente desenvolvido em Sepúlveda. Colonização do pensamento descolonizador? Pensamento eurocétrico, os melhores eleitos pela previdência, concepção cristã utilitária, todo está no programa imperial de Sepúlveda. Porque como vimos no apartado anterior, existem os escravos por natureza, os seres inferiores, que são condição sene que non para o surgimento dos melhores e mais sábios, os eleitos.

Muitas páginas foram escritas por Sepúlveda descrevendo porque a raça espanhola constitui um leque de virtudes, de modo que até a plebe menos culta, destaca-se por suas qualidades, sendo melhores que os melhores dos bárbaros. Toda uma raça de senhores. Sepúlveda dedica todo o livro I de *Rebus Gestis Carolus V* a glosar as façanhas dos espanhóis, desde antes dos romanos até a gloriosa conquista. O cordobés descreve aos homens invencíveis:

La situación geográfica es tal (por todas partes está rodeada de mar, excepto por la que está fortificada por el Pirineo), el talento de sus hombres tal, su robustez de ánimo y su habilidad en el arte de hacer la guerra tales que, al parecer, habrían podido contener por sí mismos el ataque del resto del mundo, si hubieran unido sus fuerzas. Y fue todo lo contrario lo que sucedió a nuestros antepasados en medio de aquellas calamidades, delas que hace poco he hablado. Pues, con frecuencia perdieron su libertad en parte por negligencia propia, en parte por desavenencias. Y así, rara vez o nunca, pueblos de fuera sometieron a los hispanos, a no ser precisamente con las armas de los propios hispanos, abusando de la ayuda que prestaban los pueblos pacificados para someter a los demás (SEPÚLVEDA, 1994: 81).

Espanha verso do melhor e mais guerreiro imperador romanos, Trajano e Sêneca o cordobés, é terra onde não faltam homens fortes e valentes. O contrário, *em todas as cidades de Espanha, se despreza o comercio e se julga melhor sobressair nas armas. E não há outro modo de cuidar da fazenda que a agricultura, trabalho honrosíssimo e que costuma endurecer, para as batalhas a alma e o corpo dos homens.* Inclusive muitos cônsules e ditadores romanos saíram de conduzir o arado. Sepúlveda (1940: 105), no *Gonsalus* relata todas as qualidades e exemplos de valor castrense dos hispanos, assim como a origem de alguns cônsules romanos, na agricultura mais rude. Lembra muito ao

vilão do Danúbio de Guevara, um homem puro e perfeito na rusticidade, um super homem do Danúbio, *avant la lettre*. Um *red-neck*?

A consolidação do que é melhor, valha insistir, dá-se por comparação. O que Edward W. Saïd entende por orientalismo (surgido para ele a partir do s. XVIII) também se pré-configura não apenas em Sepúlveda, mas em Vives ou Erasmo, como se verá. Veja-se como se descreve o valor dos espanhóis em relação aos asiáticos na *Coortatio ad Carolum V*, discurso proferido em Bolonha antes da coroação imperial, y que Losada traduze como “*Exhortación de J.G. de Sepúlveda Cordobés al invicto Emperador Carlos V para que, después de hacer la paz con los príncipes cristianos, haga la guerra a los turcos*” (1963: 21):

Tienes a los españoles, cuyo gran valor y habilidad para hacer la guerra son de sobra conocidos no sólo de ti sino de todos los hombres, como para tener que explicarlo con mi discurso y palabras. No es necesario buscar en las viejas historias el testimonio de sus valerosas y esforzadas hazañas, en todo momento realizadas, ni alabar la gesta de Sagunto o recordar la gloria de Numancia, en la cual, como es sabido, cuatro mil españoles resistieron durante catorce años a un ejército de cuarenta mil, compuesto no por medos o persas, no de débiles asiáticos, sino de valerosos soldados romanos; y no sólo le resistieron, sino que más de una vez, rechazándole y venciéndole, le impusieron pactos deshonrosos.

Todo império se autonomeia adail da liberdade. Os turcos são a representação do poder tirânico. Para Erasmo os traços mais sobressalentes dessa nação é a crueldade, rapacidade e afeminamento. As vitórias por eles conseguidas não são fruto do seu valor, mas dos pecados dos cristãos. Seu estado é inferior: sua espiritualidade é decididamente defeituosa. Não defender aos cristãos em Viena suporia: *entregar a cristandade e os cristãos aos seus bestiais inimigos e dejar desamparados a esos irmãos que gemen na servidão* (SANTAMARÍA, 2007: 52-53).

Leopoldo, o luterano, inquire porque os espanhóis, e não outra nação cristã, têm o direito de ocupar os territórios índios. *Democrats*/Sepúlveda (1997, 100) defende: *en verdad parece que la cuestión puede ser materia de duda o disputa, aunque en esta causa el mejor derecho está de parte de la nación que sea más prudente, mejor, más justa y más religiosa; y en todo esto,*

a decir verdad, muy pocas son las regiones que puedan compararse con España.

Estamos diante da elevação aos altares da razão de um povo elegido, que como as tribos de Israel segue os desígnios divinos da Providência, *porque não temos recebido o espírito de servidão de novo no temor, mas no espírito da adoção de filhos, no que chamamos Abba pai, nem somos filhos de escrava referidos a Ismael, mas de mulher livre, pertencentes a Isaac.* (SEPÚLVEDA, 1997: 87).

Note-se que Sepúlveda, segue em grande medida as teses civilizadoras de Vitoria, já descritas, o que se vê na própria terminologia e ordem argumentativa, embora Sepúlveda se dê menos trabalho em suavizar suas verdades. O que se percebe é uma unidade de proposta evangelizadora com a civilizatória, até mesmo com predomínio desta última, o que derruba o mito de que o princípio civilizatório tenha sido decantado pela “Europa Ocidental” mais materialista que a Europa “marrom” ou ibérica, mais espiritualizada:

Tenían, pues, aquellas regiones verdaderos señores y príncipes legítimos ya que su derecho convenía a la república, en la que a esclavo por naturaleza mandaban otros esclavos un poco más inteligentes, quienes con propio derecho podían, cada uno en su reino, arrojar a los extranjeros y prohibirles la explotación de las minas de plata y la pesca de perlas (...) Así pues, aquellas regiones pasaron al dominio de los españoles ocupantes por el Derecho de gentes, no porque no fueran de nadie, sino porque aquellos mortales que las ocupaban estaban faltos por completo del gobierno de los cristianos y de pueblos civilizados, y además por el decreto antes citado del Sumo Sacerdote y Vicario de Cristo (...) Por muchas razones, pues, y con el más legítimo Derecho divino y natural, pueden ser sometidos esos indios con las armas a dominio de los españoles si rehúsan su poder (SEPÚLVEDA, 1997: 101).

Não apenas é uma missão civilizatória: trata-se de uma globalização tecnológica (*avant la lettre?*), a revolução da idade do ferro e da roda a um tempo, todo, se comparado com a perda da simples soberania e metais sem valor, nada, assim Sepúlveda (1997: 97-98), prega o culto á utilidade, que não é como pretendem alguns incompatível com a verdadeira religião:

Pues la suma total de males consiste en que se vean obligados a cambiar de príncipes, y no de todos, sino sólo de aquellos que pareciera conveniente, y son despojados en gran parte de los bienes muebles, a saber el oro y la plata, metales que entre ellos tenían poco valor, puesto que no lo utilizaban como monedas, y en su compensación recibieron de los españoles el metal de hierro, que es con mucho de más aplicación a la vida para infinidad de ocasiones (...) Como dice Plinio, “con el hierro hendimos la tierra, sembramos los arbustos

(...). Así pues no solamente con el hierro se compensan los demás metales que los españoles toman de los bárbaros y se les devuelve con creces el beneficio; ¿y cuánto más se acrecienta éste, si a él se une el trigo, la cebada y demás clases de cereales y legumbres? Añádanse los caballos, las mulas, los asnos, los bueyes, las ovejas, las cabras, los puercos, las vides e infinita clase de árboles (...). Con el *beneficio* de cada una de estas cosas en particular, se supera con mucho la *utilidad* que los indios obtenían del oro y la plata; cuanto más si nos fijamos en las letras, de las que por completo estaban ellos faltos, del todo desconocedores de la lectura y la escritura. O en la cultura o en las instituciones y leyes excelentes, o en un beneficio que sólo él vale por todas las utilidades de las demás cosas, a saber: el conocimiento de Dios y la religión cristiana (...). Así pues, siendo los reyes de España inventores de tantas cosas útiles, necesarias y desconocidas en aquellas regiones, ¿con qué obsequios, con qué favores, con qué honores podrían los indios devolverles beneficio igual por tantos y tan inmensos favores recibidos? (Grifos nossos)

Estamos diante de uma autêntica economia da graça, como falaria Balaguer, e foi visto no capítulo de Sepúlveda e a ética do dinheiro. Como diria Dussel (2006: 62), a vida humana, qualidade por excelência fora imolada à quantidade, a acumulação. *As simplificações modernas – dualismo ego/alma sem corporeidade, razão instrumental como único uso de razão, racismo de superioridade da própria cultura, etc. – têm muitos semelhanças com a simplificação do escravismo grego do antigo sistema.* Dussel (2006: 61), postula: *la negación de la razón práctico-material reemplazada por una razón instrumental que se ocupará del manejo técnico, tecnológico (la ética desaparecerá ante una razón more geométrico) de la Crítica del Juicio.*

Não desaparecerá a ética, Sepúlveda é apóstolo de uma nova ética, utilitária e de exaltação dos melhores, das raças superiores. Como diz Menéndez y Pelayo (1941: viii-ix) na introdução do *Democrats Alter*, por ele editado por primeira vez na história, literalmente reeditado pelo FCE, autor nada suspeito de heterodoxia, sobre Sepúlveda:

Peripatético clásico, de los llamados en Italia helenistas o alejandrinos, trató el problema con toda la crudeza del aristotelismo puro tal como en la *Política* se expone, inclinándose con más o menos circunloquios retóricos á la teoría de la esclavitud natural. Su modo de pensar en esta parte no difiere mucho del de aquellos modernos sociólogos empíricos y positivistas que proclamaban el exterminio de las razas inferiores como necesaria consecuencia de su vencimiento en la lucha por la existencia. Los esfuerzos que Sepúlveda hace por conciliar sus ideas con la Teología y el Derecho canónico no bastan para disimular el fondo pagano y naturalista de ellas. Pero no hay duda que si en la cuestión abstracta y teórica, Las Casas tenía razón, también hay en el fondo de filosofía histórica y de triste verdad humana en el nuevo aspecto bajo el cual Sepúlveda considera el problema.

Como foi suficientemente demonstrado, Sepúlveda, não apenas é um excelente canonista que trabalhara com Quiñones na elaboração do Breviário Romano e participara das mais acirradas disputas eclesiásticas e canônicas da época no serviço direto ao Papa e curia romana, publicando obras contra Lutero, sobre a validade do divórcio de Enrique VIII, ou polemizando com Erasmo. O poçoaibense em toda sua obra participa da doutrina do agostinismo plenamente, de forma que não se pode coincidir aqui com Pelayo: Sepúlveda é tão pagão como Santo Agostinho, Santo Tomás ou Pio XII.

Porque a real contribuição de Sepúlveda foi antecipada: Se para Santo Agostinho os filósofos pagãos conseguem perceber que há uma cimeira gloriosa, embora estejam cegos ao caminho que a ela conduz, e para Dante, Catão e Virgílio conseguem entrar no paraíso, para Ginés, os filósofos pagãos salvam a alma. Para demonstrá-lo, Sepúlveda (1997:79), recorre à autoridade de Santo Tomás: *os pagãos, antes da vinda de Cristo, estavam submetidos somente à lei natural e não à mosaica, embora, mais perfeita e seguramente conseguiam a salvação com a observância de esta lei que solo sob a lei natural.* Alega Sepúlveda a Epístola aos Romanos, na qual São Paulo diz: *Diante de Deus não são justos os que escutam a lei, mas o que a cumprem; pois quando os gentis que não tem lei fazem naturalmente o que é da lei, estes que não têm lei constituem a lei para si mesmos, posto que mostram a ora da lei escrita nos seus corações.*

Mas o cordobés não se limita a argumentos de escolástico. Como sumo condecedor da filosofia do estagirita, e tradutor da bíblia diretamente do grego, alega que Aristóteles reconhecia a existência de um só Deus (o Uno). Questionado por Leopoldo porque falava de Júpiter, Saturno, Marte, Mercúrio, e outros, Democrates/Sepúlveda (1997: 75-78):

Usar las palabras dioses por una metáfora, no es impío ni contrario al estilo de las Sagradas Escrituras. Pues leemos en el Éxodo: no harás de menos a los dioses y no maldecirás al principio de tu pueblo; y en el Salmo: Dios se puso en pie, en la sinagoga de los dioses, y en medio juzga a los dioses (...). De este modo, las sustancias incorpóreas que nosotros llamamos ángeles, ellos las denominan unas veces inteligencia y otras dioses. Y así como nosotros al admitir la existencia de innumerables ángeles que imitan la simplicidad de Dios, creemos en la existencia de un Dios único, del mismo modo ellos, creyendo que en el cielo había muchas substancias de éstas, no obstante tenían por cierta la existencia de un solo dios sumo y sempiterno, al que llamaban óptimo

y máximo, él mismo que a su vez era designado con muy diversos nombres que nosotros le damos por sus obras. Así le llamamos Júpiter como al autor de la vida; Saturno por el tiempo que pasa de siglo a siglo sin fin, y Némesis, porque a cada uno satisface según sus méritos. Según San Agustín (...).

Sepúlveda demonstra dominar toda a cosmologia do seu mestre Pomponazzi, na qual o mundo sublunar está governado pelas forças celestes, embora a causa primeira seja o motor imóvel, conjugando plenamente com o Deus Uno, ou seja, coerente com os princípios neo-platônicos de Plotino, que implicam a demonização do corpo e prazeres corporais:

En el libro primero de la *Meteorología* enseña que el mundo que nos rodea es gobernado por las causas celestes, de las cuales la primera es Dios (...) En el libro segundo de los *Magna Moralia*, en la mención a la buena fortuna, dice: Pensamos que Dios, de cuyo arbitrio dependen tales cosas, distribuye los bienes y los males a los hombres según los méritos de cada uno. De este mismo modo pienso que San Ambrosio fue arrastrado en el segundo libro de su obra a escribir que Aristóteles había colocado la felicidad de la vida en la virtud y placeres del cuerpo, cuando dejó clara y certeramente sentada su doctrina sobre la felicidad, al asegurar que el Sumo Bien consiste en el ejercicio libre de la virtud. Y no hizo mención de otros placeres sino de aquellos que adquirieron el hábito de la virtud y de la buena conducta; esto se observa por aquellos que adquirieron el hábito de la virtud, en lo que consiste el más honesto y verdadero placer, muy alejado de los placeres corporales, cuyos seguidores suele afirmar que no son felices, sino semejantes ya a las bestias, ya a los esclavos. Y por ejercicio libre de la virtud, entiende aquel al que no pone obstáculos ni la indigencia ni la falta de salud para la realización de obras honestas y preclaras; pues la voluntad sola no basta para el cumplimiento del deber, sino que se requiere el hecho, según atestiguan San Ambrosio y el mismo Filósofo. (SEPÚLVEDA, 1997: 77-78).

Demonstrada, suficientemente a salvação dos filósofos pagãos, que também acreditavam em Um Deus, e confirmada a validez da Filosofia Natural para a salvação, o sistema fica integrado, unido, único. Um único sistema cosmológico, social e de fontes do direito, hierárquico e sem fissuras, um monólito: Um Orbe, Uma verdade, Um Império.

Descartes, pai do racionalismo diz: *de suerte que este yo, es decir, mi alma, por la que soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo y aun es más fácil de conocer que el cuerpo, que sino hubiera cuerpo no dejaría de ser el alma que es* (In: DUSSEL, 2006: 60).

Para Dussel (2006: 60), a racionalização, o *ego cogito* cartesiano, é efeito do *ego conquiro* de Cortés, e não a causa. Nesse sentido se espera poder ter contribuído em parte com essa filosofia da libertação auxiliando na pesquisa do pensamento de Sepúlveda. Talvez esse seja um caminho

inacabado, visto que não se teve acesso às traduções gregas de Aristóteles, apenas sabendo delas por referências remotas, dada a raridade dos livros.

Pensamos também ter contribuído a desmitificar o fato de que a *mission civilizatrize* não é um fato exclusivo da segunda modernidade iluminista, já que se encontra formulada, mesmo rudimentarmente, em Sepúlveda e outros. E se defende a perícia do poçoalbense para fundir a missão prototípica que Darcy Ribeiro chamará dos Impérios Salvacionistas, com uma genuína intenção civilizadora, assumindo crua e expressamente todas as consequências.

Sepúlveda consegue esboçar o programa imperial moderno, coincidindo com o que expõe Mignolo (2003: 206-207). Agora não se está diante de uma dicotomia, cristianismo versus laicismo, medievalismo lascasista versus modernidade sepulvedana, império salvacionista versus império civilizador: como bem soube entender Sepúlveda a redução matemática, a simplificação ao Uno, com um máximo comum denominador aperfeiçoa a economia dos melhores, eliminando brechas indesejáveis ao programa de modernidade/colonialidade:

A própria estrutura do sistema mundial moderno caminha junto com um imaginário cambiante, que tem como objetivo o universal (lógica e historicamente): há uma discussão bastante antiga na filosofia cristã sobre os problemas dos “universais” (Beuchot, 1981) que se tornou a fundamentação epistemológica do projeto prático de cristianizar o mundo. Essa cumplicidade possibilitou, primeiro conceber o cristianismo e o conhecimento dentro da filosofia cristã como projeto global, e, segundo, com a secularização do mundo, associar o conhecimento à Razão e à Teoria (em vez de Deus) e assim apoiar um novo projeto global, a missão civilizadora.

Seguindo a Dussel (2003), podemos ver que não há contradição, e não seria bom que assim fosse para os interesses modernizadores, entre essa Razão e a cristianização. Desde a ética da Liberação, (Dussel APUD Mignolo: 2003, 168), estabelece os passos que segue o mito da modernidade e que precisamente Sepúlveda recorre e ilustra franca e sinceramente no seu *Democrats Alter*. Dussel descreve sete fases dentro deste processo.

(1) O primeiro passo seria a auto-proclamação da civilização (européia) moderna como mais desenvolvida e superior. Veja-se, por exemplo, a descrição das instituições mexicas e a alusão ao conceito de racionalidade:

Y por lo que respecta al género civil de vida de los habitantes de Nueva España y provincia de México, ya he dicho que se les considera como los más civilizados de todos, y ellos mismos se jactan de sus instituciones públicas, como si no fuese prueba suficiente de su industria y civilización el hecho de tener ciudades edificadas racionalmente y reyes nombrados no conforme a un derecho hereditario y de edad sino por sufragio popular y ejercer el comercio como los pueblos civilizados. Pero mira cuánto se engañan ellos y qué diferente es mi opinión de la suya, pues para mí la mayor prueba que nos descubre la rudeza, barbarie e innata esclavitud de aquellas gentes son precisamente sus instituciones públicas, ya que casi todas son serviles y bárbaras, pues el hecho de tener casas y algún modo racional de vida en común y el comercio a que induce la necesidad natural, ¿qué prueba sino que ellos no son osos o monos carentes por completo de razón? (Sepúlveda: 1997, 67).

(2) Esse sentido de superioridade a obriga, em forma de imperativo categórico (civilizar, elevar, educar) às civilizações primitivas, bárbaras ou subdesenvolvidas. E isso não em sua vertente dupla, por uma parte o ensino da verdadeira religião, como primeiro passo:

En aquel lugar San Agustín no tan tanto atendía al castigo de los delitos, según se desprende del mismo asunto, como dar los medios para velar por la salvación y bienestar de los hombres en conformidad con la caridad cristiana. Pues lo mismo que los médicos curan *contra su voluntad del enfermo* (a quien hay que atar), cortando y quemando para conseguir que sane, del mismo modo San Agustín estima que hay que velar por los que andan alucinados en la religión y descarriados en la verdadera y cristiana piedad, aun como contra su voluntad y con su oposición no sólo por los herejes sino también por los paganos, para que unos y otros si llamados rehúsan entrar al convite evangélico, *sean obligados a hacerlo aunque no quieran*, según el precepto de Cristo. (Sepúlveda, 95-96).

Por outra parte, e sem que necessariamente uma venha antes que a outra, a tecnologia superior do colono:

Como dice Plinio, 'con el hierro hendimos la tierra, sembramos los arbustos, plantamos los árboles frutales (...)' Así pues solamente con el hierro se compensan los demás metales que los españoles toman de los bárbaros y se les devuelve con creces el beneficio; ¿cuánto más se acrecienta este, si a él se le une el trigo, la cebada y demás clases de cereales y legumbres? (...); cuánto más todavía si nos fijamos en las letras, de las que por completo estaban ellos faltos, del todo desconocedores de la lectura y la escritura; o en la cultura o en las instituciones excelentes. (Sepúlveda, 95-96).

(3) O trajeto deste desenvolvimento será o mesmo que a Europa seguiu em seu próprio desenvolvimento, de maneira que terá que superar a Antiguidade e a Idade Média antes de chegar à contemporaneidade (modernidade). Este ato de colocar os povos como defasados no tempo, o que Fabian chamaria a negação da contemporaneidade *como resultado de recolocar a los pueblos en una jerarquía cronológica que sustituya la distancia*

geográfica(Mignolo) é muito característico da missão civilizadora. Se os tiram do atraso.

Quando a negação da contemporaneidade se expressa não em termos de comparação de culturas ou estágios de civilização baseados numa ideia pressuposta de progresso, mas aplica-se ao locus de enunciação, a defasagem temporal permite uma negação da contemporaneidade enunciativa e, portanto, uma negação violenta da liberdade, da razão e da qualificação para a intervenção política e cultural. (MIGNOLO, 2003:383).

(4) Quando os bárbaros ou primitivos resistem ao processo civilizatório, a praxe da modernidade, deve, em última instância, recorrer à violência necessária para remover os obstáculos à modernização.

Una de ellas (causas justificativas de la guerra), la más aplicable a esos bárbaros vulgarmente llamados indios (...) es la siguiente: que aquellos cuya condición natural es tal que deban obedecer a otros, si rehúsan su gobierno y no queda otro recurso, sean dominados por las armas; pues tal guerra es justa según opinión de los más eminentes filósofos. (Sepúlveda, 1997:53)

(5) Essa violência, que de muitas formas produz vítimas, assume um caráter quase ritual: o herói civilizador atribui a suas vítimas (colonizado, escravo, mulher, destruição ecológica da terra, etc.) o caráter de participantes em um processo de sacrifício redentor. Sepúlveda aporta numerosos testemunhos do Antigo Testamento, entre eles este:

Pero mejor será tomar ejemplos de la Historia Sagrada. En ella vemos cómo por el estupro y la muerte de la mujer del Levita en la ciudad de Gabaa, de la tribu de Benjamín, los demás israelitas hicieron guerra a esta ciudad y a al tribu cómplice del crimen, desapareciendo al ser aniquilada casi en su totalidad y siendo incendiadas sus ciudades y aldeas (SEPÚLVEDA, 1997: 53).

(6) Desde o ponto de vista da modernidade, o bárbaro ou primitivo é culpável (de entre outras coisas se opor ao processo civilizador). Isto permite à modernidade se apresentar não só como inocente, mas também como uma força que irá emancipar ou redimir da culpa suas vítimas. Sepúlveda glosa múltiplos exemplos das Escrituras sobre a destruidora cólera divina, e em contraste coloca o trabalho emancipatório dos civilizadores:

(...) Salmo: 'derrama tu ira sobre los que no te conocen y sobre los reinos que no invocaron tu nombre'. Pero, según veo, otros fueron y son los proyectos de nuestros muy dignos reyes de España, quienes en esta misión que les cupo en suerte de someter a estos bárbaros a su dominio y al de los cristianos, tienen presente no el castigo de sus pecados, sino la enmienda, salvación y público bienestar de aquellas gentes, según lo exige la razón de la piedad cristiana, que es ley de gracia y mansedumbre y no, como la antigua, de mansedumbre y temor. (SEPÚLVEDA, 1997: 72)

(7) Devido a este caráter “civilizador” e redentor da modernidade, o sofrimento e os sacrifícios (os custos) da modernização imposta aos povos e raças “imaturos”, aos escravos, ao sexo frágil, etc. são inventáveis necessários (Dussel in Mignolo: 2003, 168).

Fica amplamente justificado o estudo e a reflexão sobre Sepúlveda, posto que amiúde e inadvertidamente, nada mais fácil ou cômodo que chegar a pensar na superioridade dos mais sábios ou melhores, concebendo pensamentos e princípios dessa modernidade, de forma acrítica. Ver em toda sua crueza algo da filosofia (e teologia) da ocupação dos reinos indígenas de Sepúlveda pode servir como reflexão.

Sepúlveda nunca foi um autor dirigido às maiorias. E no entanto as minorias “esclarecidas” sempre o consideraram, para criticá-lo ainda que seguindo na praxe um programa civilizador semelhante, o segui-lo secreta ou publicamente.

Nesse sentido, interessante seria ter aprofundado nos motivos que levaram à Real Academia da Historia de Espanha, perto da sua fundação, tomar a iniciativa de publicar pela primeira vez as obras completas de Sepúlveda, e qual o motivo de não publicar então junto com o restante o *Democrates Alter*, já que não estava no índice naquela época.

Por que o escasso interesse editorial durante o século XIX a respeito do poçoalbense, apenas roto por uma pobre publicação, no *Boletim de História* por Menendez e Pelayo?

O que se sabe pelo volume de publicações e a importância das mesmas, é o peso que Sepúlveda teve durante o regime do General Franco na Espanha, especialmente no início da pós-guerra. Duas instituições da máxima importância publicaram várias referencias e obras de Sepúlveda. Duas instituições de diferente natureza.

Laso Prieto (1984) informa sobre a situação cultural no início da regência (já que Espanha era uma monarquia sem rei, o chefe do Estado era o General Franco). A Falange Espanhola havia fundado o Instituto de Estudos Políticos e a Revista de Estudos Políticos. Um dos fundadores do IEP fora José María Maravall, a quem Laso denomina liberal, confundido esse termo com “laico”, já que durante a Espanha de Franco, das forças dominantes, Falange era a menos “agostinista”: quatro eram as bases de apoio de Franco: Falange Espanhola, os monárquicos, os carlistas (que terminariam subsumidos numa nova força navarra, a que fundara Balaguer, o Opus Dei, última e superior força derradeira. Não estranha ver a laicos como Maravall ou o declarado ateísta Gustavo Bueno estudarem com ênfase a figura de Sepúlveda.

Sob outros parâmetros o Centro Superior de Investigações Científicas foi fundado no intuito de fazer ciência com caráter absolutamente apolítico, nas antípodas do que era o movimento sindical e “revolucionário” de Falange.

Não foi difícil para os membros do Opus Dei tomar posições relevantes no CSIC, outro dos órgãos que publicara bastante sobre Sepúlveda. O que é curioso é que Sepúlveda, mais uma vez, conseguisse juntar dentre seus admiradores, aos materialistas filo-fascistas de Falange, gibelinos como se autodenominavam alguns, com os pietistas e guelfos da “Obra”. O que se percebe é que não há relação dos dois grupos, eles não se citam nas obras, salvo o maior especialista em Sepúlveda de todos os tempos, Ángel Losada, que publicou no CSIC e também com o IEP, mas jamais cita a Maravall, por exemplo, embora o faça com Juan Beneyto Pérez, que havia estudado na Itália de Mussolini em 1934 e publicara um curioso livro “*Sepúlveda: humanista y soldado*”, (1940, 164), talvez incentivando aos jovens a se alistarem na Divisão Azul contra Rússia, onde ele jamais lutara, livro que rezava na parte final:

Juan Ginés ha muerto al servicio de España. Sigue al hijo del César hasta la muerte. Y le aconseja como buen militar. No ha sido soldado ni anduvo en guerras, pero hubiera querido serlo y acudir a primera línea – a esa a la que Carlos acudía sin deber, y donde habrían de estar los buenos españoles de todos los siglos - .

Esta seria uma base interessante de estudo, saber como um país destruído pela guerra e a miséria podia fazer a leitura imperial de Sepúlveda, sobre um povo superior.

Também, sobre os livros didáticos de História da época na Espanha e até mesmo os recentes, que, sem nomear Sepúlveda, recolhiam praticamente todos os pontos da sua *Historia de Orbe Novo* e a *Crônica de Carolus V*, desde o heroísmo de Numancia até as gestas Imperiais, os valores de heroísmo, mas também de tudo o que os povos de América devem aos espanhóis naquele balanço contábil utilitarista que se viu em Sepúlveda.

Será desconstruindo alguns mitos, e a leitura de Sepúlveda nisto sempre será frutífera, como poderá se erigir um pensamento liminar próprio e emancipado de razões alheias, fazendo um caminho próprio na elaboração de alternativas que a Modernidade confessa não encontrar mais para os excluídos que gera de forma crescente e não pode subsumir pela própria dinâmica acumulativa. A busca de um pensamento mundial, polifônico e centrado nas necessidades do ser humano poderia ser o objetivo.

IV. BIBLIOGRAFIA

- ABRIL CASTELLÓ, Vidal. *La bipolarización Sepúlveda-Las Casas y sus consecuencias: la revolución de la duodécima réplica*: Madrid, CSIC, 1984.
- AINSA, Fernando. *De la Edad de Oro al Dorado: Génesis del discurso utópico americano*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- ALONSO DEL REAL, Carlos. *Juan Ginés de Sepúlveda*. Barcelona: Ediciones Fe, 1940.
- ALZOG, J. *Historia Universal de la Iglesia*. Puig, F. (trad.) Barcelona: Librería Religiosa, 1856.
- ANDIÓN, M.A. *Americanismos (no indígenas) en la Historia de las Indias de Fray Bartolomé de las Casas*. Madrid: UNED Ediciones, 2002.
- ANDRADE, Oswald de. *Obras Completas (v VI): Do Pau-Brasil à Antropofagia e às Utopias*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.
- ANDRÉS Marcos, T. *Los imperialismos de Juan Ginés de Sepúlveda en su 'Democrates alter'* (Madrid, IEP, 1947).
- ANDÚJAR, Eduardo. "Bartolomé de Las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda: Moral Theology versus Political Philosophy", in *Hispanic Philosophy in the Age of Discovery*, ed. Kevin White (Washington, D.C., Catholic University of America Press, 1997), 69-87;
- ANÓNIMO, *Lazarillo de Tormes*. (Ed. Joseph Ricapito). Madrid: Cátedra, 1980.
- ARQUILLIÈRE, H. *El Agustinismo Político. Ensayo sobre la formación de las teorías políticas en la Edad Media*. Massot, I. (trad.). Granada: Universidad de Granada, Universitat de Valencia, 2005.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Mestas, 2006.
- _____. *Política*. Barcelona: Folio, 2002.

BATAILLON, Marcel. *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. México-Madrid-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1949.

BELAVAL, Yvon. *La Filosofía en el Renacimiento*. Madrid, México, Buenos Aires: Siglo XXI, 1974.

BELL, A.F.G *Juan Ginés de Sepúlveda*. Oxford: Oxford University Press, 1925.

BENEYTO PEREZ, Juan. *Ginés de Sepúlveda: Humanista y soldado*. Madrid: Editora Nacional, 1944.

BERRAONDO, J. *El Estoicismo*. Barcelona: Montesinos, 1992.

BEUCHOT, Mauricio. "La conquista según Ginés de Sepúlveda, Motolinía y Las Casas", en Revista Universidad de Guadalajara, número especial 500 años (1992).

BHABHA, H. *O local da cultura*. Belo Horizonte:UFMG, 1998.

BIBLIA SAGRADA. Buenos Aires: Visor, 1999.

BUENO, G. *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión*, Madrid: Mondadori, 1989.

BURKHARDT, J. *A Cultura do Renascimento na Itália*. Trad. Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

CABAÇO, José Luís e CHAVES, Rita. "Franz Fanon: colonialismo, violência e identidade cultural." In: Benjamim Abdala Jr. Org. *Margens da cultura*. São Paulo: Boitempo, 2004, 67-86.

CANTARELLI, Margarida. *A doutrina colonial para o novo mundo: Francisco de Vitória – um Decênvio do Direito Internacional*. Revista Acadêmica, v2 anos 2001/2002 – Recife: UFPE. Aurélio Boa Viagem (org) Editora Universitária da UFPE, In: Cantarelli, Margarida. Poder, Política y Derechos Humanos, ESPINA BARRIO, Ángel B (org). *Poder, Política y Cultura: Antropología en Castilla y León e Iberoamérica VII*. Recife: Ed Massangana, 2005.

CASSIRER, Ernest. *Indivíduo e Cosmos na Filosofia do Renascimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

CASTIGLIONE, Baltasare. *O Cortesão*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

CASTILLA URBANO, Francisco. *Juan Ginés de Sepúlveda*. Madrid: Del Orto, 2000.

_____. "Juan Ginés de Sepúlveda: en torno a una idea de civilización", Revista de Indias 52 (1992), 329-348.

_____. "El mito republicano en España y América en tiempos de Carlos V", in El precio de la 'invención' de América, ed. R. Mate / F. Niewöhner (Barcelona, Anthropos-UAM, 1992), 141-177;

_____. "La antigüedad romana y el Nuevo Mundo en la obra de Juan Ginés de Sepúlveda", in: Espacio geográfico/Espacio imaginario. El descubrimiento del Nuevo Mundo en las culturas italiana y española , ed. María de las N. Muñiz Muñiz (Cáceres, Univ. de Extremadura, 1993), 121-131;

COROLEU, Alejandro. *Estudios sobre Juan Ginés de Sepúlveda: sus traducciones latinas de Aristóteles* (Diss. Barcelona, 1993).

_____. *Democrats primus di Juan Ginés de Sepúlveda: una nuova prima condanna contro il Machiavelli*, «Il Pensiero Politico», 25 (1992), 2, pp. 263-268

_____. *La contribución de Juan Ginés de Sepúlveda a la edición de los textos de Aristóteles y de Alejandro de Afrodisias*, «Humanistica Lovaniensia» 43 (1994) pp. 231-245.

_____. "The Fortuna of Juan Ginés de Sepúlveda's Translations of Aristotle and of Alexander of Aphrodisias", JWCI, 59, 1996, pp. 325-331

COSTAS, J. *La concepción historiográfica en Juan Ginés de Sepúlveda*, en Actas del Congreso Internacional V Centenario, pp. 83-97.

_____. *El retrato de Carlos V de Juan Ginés de Sepúlveda*, en *Thesauramata Philologica I*. Orozio oblata, III, Salamanca 1995, pp. 525-537.

DANTE ALIGUIERI. *Monarquía*. ROBLES CARCEDO et FRAYLE DELGADO (trad.). Madrid: Tecnos, 1992.

DANVILA, Manuel. *Mercurino de Gattinara: Gran Canciller de España*. Madrid: Boletín de la Real Academia de la Historia, Tomo 34, 1899, pp. 482-494.

DE LAS CASAS, Bartolomé. *Apología o Declaración y Defensa Universal de los Derechos del Hombre y de los Pueblos*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1991.

_____. *Historia de las Indias* (vol. I). Estudio preliminar Lewis Handke. México: Fondo de Cultura Económica, 1951.

DE ROUX, Rodolfo. *Dos Mundos Enfrentados*. Colombia: CINEP, 1990.

DE VARGAS MACHUCA, Bernardo. *Milicia Indiana*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 1994.

DOMINGUEZ ORTIZ, Antonio. *La esclavitud en Castilla en la Edad Moderna y otros estudios de marginados*. Granada: Castellano, 2003.

DUMONT, Jean. *El amanecer de los Derechos del Hombre. La controversia de Valladolid*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1997.

DUSSEL, E. *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*. Madrid: Trotta, 1998.

ESPIGARES PINILLA, A., *La cuestión del honor y la gloria en el humanismo del s. XVI a través del estudio del «Gonsalus» de Ginés de Sepúlveda y el «De honore» de Fox Morcillo*, tesis doctoral inédita. Madrid: Universidad Complutense, 1992.

FANON, Franz. *Los condenados de la tierra*. País Vasco: Txalaparta, 1999.

_____. *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Editorial Abraxas, 1973.

FERRATER MORA, José. *Diccionario de Filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 1979.

GIL, J et MAESTRE, J.M. *Humanismo latino y descubrimiento* (Sevilla, 1992) [contiene : Juan Ginés de Sepúlveda: De Orbe Novo (historia y problemas del texto). Equivalencias y análisis comparativo entre el De Orbe Novo de Juan Ginés de Sepúlveda y la Verdadera historia de los sucesos de la conquista de la Nueva España de Bernal Díaz del Castillo];

GUEVARA, Fray Antonio de. *Menosprecio de Corte y alabanza de aldea*. Madrid: Ed. De la lectura, Clásicos Castellanos, 1915.

PHELAN, J. *El Reino Milenario de los Franciscanos en el Nuevo Mundo*. Vázquez, J. (trad.) México: UNAM Instituto de Investigaciones Históricas, 1972.

GONZALEZ, E. *Reflexiones Jurídica entorno a la integración de las Indias de Juan Ginés de Sepúlveda*, pp 31 a 37. In: *Antropología en Castilla y León e Iberoamérica*, IV, Cronistas de Indias. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2002.

GRANADA, Miguel A. Cosmología, religión y política en el renacimiento. Ficino, Savonarola, Pomponazzi, Maquiavelo. Barcelona: Anthropos, 1988.

GRUZINSKY, Serge. *A passagem do século: 1480-1520: as origens da globalização*. Trad: Rosa Freire de Aguiar. São Paulo, Companhia das letras, 1999.

GUTIÉRREZ, J.L. *Aristóteles en Valladolid*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2007.

HALL, Stuart. *Identidades culturais na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP & A, 1997.

_____. Da diáspora. Belo Horizonte: UFMG, 2002

_____. (org.). *Cuestiones de Identidad Cultural*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

HANKE, Lewis. *Bartolomé de Las Casas, historiador*. In: *Bartolomé de Las Casas, Historia de las Indias*. México: F.C.E., 1951.

_____. *All Mankind is One. A Study of the Disputation between Bartolomé de las Casas and Juan Ginés de Sepulveda in 1550, on the Intellectual and Religious Capacity of the American Indians* (DeKalb, Northern Illinois University Press, 1974).

_____. *La Humanidad es una. Avendaño y Sepúlveda* (trad.). México: F.C.E, 1980.

HELLER, A. *El Hombre Del Renacimiento*. Barcelona: Península, 1980.

HINTZE, O. *Historia de las formas políticas*. Madrid, Revista de Occidente, 1968.

HIRSCHBERGER, J. *Historia de la Filosofía*. (V. I). Trad. Martínez Gómez. Barcelona: Herder, 1985.

JUDERÍAS, Julián. *La Leyenda Negra*. Barcelona: Araluce, 1917.

KAMEN, Henry. *Imperio: La forja de España como potencia mundial*. Madrid: Aguilar, 2003.

_____, *Del Imperio a la decadencia: Los mitos que forjaron la España Moderna*. Madrid: Temas de Hoy, 2006.

LENS, J. *Sepúlveda y la historiografía clásica I: Aristóteles y Posidonio sobre el 'Esclavo por naturaleza' en el «Democrats Alter»*, en Actas del Congreso Internacional V Centenario, pp. 71-81.

LÓPEZ DE AYALA, M.J., *El concepto clásico de esclavitud en las Historias de Indias del s. XVI*, en E. SANCHEZ SALOR, L. MERINO JEREZ, S. LÓPEZ

LOSADA, Ángel (ed.). *Actas del congreso internacional, V centenario de nacimiento del Dr. Juan Ginés de Sepúlveda celebrado en Pozoblanco, del 13 al 16 de febrero de 1991* (Córdoba, 1993);

_____. *Apología. De Juan Ginés de Sepúlveda contra Bartolomé de las Casas. De Bartolomé de las Casas contra Juan Ginés de Sepúlveda*. Madrid: Editora Nacional, 1975.

_____. *Fray Bartolomé de las Casas a la luz de la moderna crítica histórica*. Madrid: Losada, 1970.

_____. *Juan Ginés de Sepúlveda*. In: *Hispania: Revista Española de Historia*. Madrid, 1948.

_____. *Juan Ginés de Sepúlveda a través de su Epistolario y nuevos documentos*. Madrid: CSIC, 1949 (1973).

_____. "The Controversy between Sepúlveda and Las Casas in the Junta of Valladolid", in Bartolomé de Las Casas in the History. Towards an Understanding of the Man and His Work, ed. Juan Friede / Benjamin Keen (DeKalb, Northern Illinois University Press, 1971), 279-306;

_____. *Tratados políticos de Juan Ginés de Sepúlveda*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1963.

MAQUIAVEL, Nicolás. *O Príncipe. Comentários e notas do Imperador Napoleão*. (Trad. Cândida de Sampaio). São Paulo: Golden Books, 2009.

MAQUIAVELO, Nicolás. *Antología*. (Ed. M. A. Granada). Barcelona: Península, 2002.

MARAVALL, J.A. *Carlos V y el Pensamiento Político del Renacimiento*. Madrid: Boletín Oficial del Estado, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999.

MARCOS, Andrés. *Los imperialismos de Juan Ginés de Sepúlveda en su 'Democrats alter'* (Madrid, IEP, 1947);

MARIÑO Gómez, *La condición natural del indio según Sepúlveda y el Título de civilización*, págs. 251-268, in: *Actas del Congreso Internacional sobre el V Centenario del nacimiento del Dr. Juan Ginés de Sepúlveda*, Córdoba, 1993.

MÉCHOULAN, Henry *L'antihumanisme de J.G. de Sepúlveda : Etude critique du "Democrats primus"* (Paris, Mouton, 1974).

MENÉNDEZ PELAYO, M. J. *Genesii Sepulvedae cordubensis Democrates alter siue de justis belli causis apud Indos*, «Boletín de la Real Academia de la Historia», 21 (1892), pp. 257-369.

MEXÍA, Pedro. *Historia Imperial y Cesárea*. Sevilla: Pedro Bellero, 1578 (1545).

MIGNOLO, Walter. *Historias locais/ projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Trad. Solange Ribeiro. Belo Horizonte: editora UFMG, 2003.

_____. *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization* (University of Michigan Press, Ann Arbor, 1994).

MOREDA, (eds.), *La recepción de las artes clásicas en el siglo XVI*, Cáceres 1996, pp. 563-569; Ead., Ideas sobre la paz y la guerra entre los humanistas italianos y españoles, en *Acta Conventus Neo-Latini Bariensis. Proceedings of the Ninth International Congress of Neo-Latin Studies* (Bari, 29 August to 3 September 1994), Tempe 1997, pp. 387-394.

MOREIRAS, Alberto. *El imperialismo hispano en tiempos de Carlos V*. In: *Revista Res Pública*, 21, 2009, pp. 283-288.

MORENO GALLEGOS, V., SOLANA PUJALTE, J. GARCIA PINILLA, *Dos memoriales de Juan Ginés de Sepúlveda a Felipe II y otra documentación inédita*, «Boletín de la Real Academia de la Historia» 198 (2001), 1, pp. 131-154.

NAVARRO ANTOLÍN, F., *Equivalencias y análisis comparativo entre el «De Orbe Novo» de Juan Ginés de Sepúlveda y la «Verdadera Historia de los sucesos de la conquista de la Nueva España» de Bernal Díaz del Castillo*, en J. Gil y J. M. Maestre (eds.), *Humanismo latino y descubrimiento*, Sevilla-Cádiz 1992, pp. 93-111.

NEUHASEN, K.A., *Indis Americanis quae cum veteribus Helvetiis intercedere necessitudo sit visa Sepulvedae Bartholomaei Casai adversario novi orbis ad antiquum referendi specimen*, en *Acta Conventus Neo-Latini Torontonensis*.

Proceedings of the Seventh International Congress of Neo-Latin Studies (Toronto 8 to 13 august 1988), Binghamton-New York 1991, pp. 549-558

O'GORMAN, Edmundo. *La invención de América*. México, Fondo de Cultura Económica, 1958.

PATIÑO, L. *Ginés de Sepúlveda y su pensamiento imperialista*. México: Novohispania, 2007.

PATIÑO, J.U. *La Iglesia en América Latina: Una mirada histórica al proceso evangelizador eclesial en el continente de la esperanza: siglos XV-XX*. Bogotá: San Pablo, 2002.

PEREÑA, Luciano (org.). *Proceso a la Leyenda Negra*. Salamanca: Universidad Pontificia, 1989.

PIETSCHMANN, H. *Juan Ginés de Sepúlveda y la evangelización de los indios americanos*, en *La Iglesia en América. Siglos XVI-XX*, Madrid 1993, pp. 157-174.

PIZARRO, Ana. (org). *América Latina: palavra, literatura e cultura*. Campinas: UNICAMP, 1993.

POZUELO, B. *La Crónica de Felipe II de Juan Ginés de Sepúlveda y la doctrina de Cicerón sobre la Historia en Humanismo y pervivencia del mundo clásico*. Homenaje al profesor Antonio Fontán. Actas del III Simposio sobre Humanismo y Pervivencia del Mundo Clásico, (Alcañiz, 8 a 13 de mayo de 2000).

PRATT, Mary Louise. *Os olhos do Império: relatos de viagens e transculturação*. Trad. Jézio Hernani Bomfim Gutierrez, Bauru: EDUSC, 1999.

_____. *Pós-colonialidade: projeto incompleto ou irrelevante?* In: *Literatura e História: perspectivas e convergências*. VÉSCIO, L. e BRUM, P. (orgs). Bauru: EDUSC, 1999.

RAMÍREZ DE VERGER, A. *Plutarco en el «De Orbe Novo» de Juan Ginés de Sepúlveda*, en A. Pérez, G. del Cerro (eds.), *Estudios sobre Plutarco: Obra y tradición*, Málaga 1990, pp. 271-276.

RAMOS, D., GARCIA, A. PEREZ, I, et al. *La ética en la Conquista de América*. Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984.

RAWLS, J. *O Direito dos Povos*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

RODRÍGUEZ, J.M. Introducción a *De Ritu Nupciarum et Dispensatione*. Granada: Universidad de Granada, 1993.

RIBEIRO, Darcy. *O Processo Civilizatório*. São Paulo: Círculo do Livro, 1978.

SAÏD, Edward W. *Culture and Imperialism*. London: Vintage, 1993.

SANTAMARÍA, F. *El Estado, la Guerra y la Paz*. Madrid: Akal, 1988.

_____. *Juan Ginés de Sepúlveda: la guerra en el pensamiento político del Renacimiento*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007.

_____. “*Juan Ginés de Sepulveda on the Nature of the American Indians*”, *The Americas* 31 (1975), 434-451;

_____. *Juan Ginés de Sepúlveda y la guerra*, en J. MARTÍNEZ MILLÁN (coord.), *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)*, Madrid: 2001.

SANTIDRIÁN, P. *Humanismo y Renacimiento*. Madrid, Alianza Editorial, 1989.

SEPÚLVEDA, J. G. *Acerca de la monarquía*. Obras Completas VI. Introducción jurídica de J. M. Pérez-Prendes Muñoz-Arraco.

_____. *Apología en favor del libro sobre las justas causas de la guerra*. Introducción y edición crítica de A. Moreno Hernández, traducción y notas de A. Losada (revisión de A. Moreno) Pozoblanco, 1997. Reseña: I. J. García Pinilla, *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 61 (1999),

_____. *Antiapología en defensa de Alberto Pío frente a Erasmo*, trad. Julián Solana Pujalte (Córdoba, 1991); estudio, edición bilingüe, notas e índices de Joaquín J. Sánchez Gázquez (Almería, 2000).

- _____. *De rebus gestis Caroli V. Líber primus*. Ed, intro e trad: RODRIGUEZ PEREGRINA, Elena. Granada: Universidad de Granada, 1994.
- _____. *Democrats Primus*: Madrid: Ed. y trad. Ángel Losada, 1963.
- _____. *Democrats Alter*. México: Ed. y trad. Menéndez y Pelayo, 1941 (1892).
- _____. *Democrats Alter*. Madrid: Ed. y trad. Ángel Losada, 1951.
- _____. *Democrats Alter*. Ed. y Trad. Alejandro Coroleu. Pozoblanco: Ayuntamiento de Pozoblanco, 1997.
- _____. *Hechos de los españoles en el Nuevo Mundo*. Edición Demetrio Ramos. Valladolid: Seminario Americanista de la Universidad de Valladolid, 1976.
- _____. *Historia del Nuevo Mundo*, introducción, traducción y notas de Antonio Ramírez de Verger. Madrid: Alianza, 1996.
- _____. *Obras Completas IV. Historia de Felipe II*. Edición crítica y traducción de B. Pozuelo Calero. Estudio histórico de J. I. Fortea Pérez, Pozoblanco 1998
- _____. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*: México DF, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- SOLANA, J. *Dos traducciones castellanas atribuidas a Juan Ginés de Sepúlveda*. Córdoba: Universidad de Córdoba, 1999.
- _____. *Una antología de textos de Juan Ginés de Sepúlveda sobre la conquista y la colonización de América*, «Almirez», 1991-2, pp. 37-52.
- TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América. A questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- VIROLI, Maurizio. *Dalla Política alla Ragion di Stato. La scienza del governo tra XIII e XVIII secolo*. Roma: Donzelli, 1994.
- VITORIA, F. *Reelecciones del Estado, de los Indios, y del Derecho de la Guerra*. Gomez Robledo (ed.). México: Porrúa, 2007.

WALLERSTEIN, I. *O Universalismo Europeu. A Retórica do Poder*. Medina, B. (Trad.) São Paulo: Boitempo, 2007.

WHITE, Hayden. *Trópicos do Discurso: ensaios sobre a Crítica da Cultura*. Trad. Alípio Correia de França Neto. São Paulo: ESUSP, 2001.

ZAVALA, Silvio. *La filosofía política en la Conquista de América* (México, F.C.E., 1947);

_____. *La Encomienda Indiana*. México: Ed. Porrúa, 1971.

ZEA, L. *Discurso desde la Marginación y la Barbarie*. Barcelona: Anthropos, 1988.

_____. *Cultura Occidental y Culturas marginales*. In: David Sobrevilla (org.) *Filosofía de la Cultura*. Valladolid: Trotta y CSIC, 1998.

INTERNET

CASTAÑO, S.R., *La politicidad natural tomista y El verdadero humanismo político Cristiano*, in: <http://www.e-aquinas.net/pdf/castano.pdf>, 15 noviembre de 2008

CASTRO, Américo. *Antonio de Guevara: Un hombre y un estilo del siglo XVI* in: Thesaurus. Tomo 1. Número 1 Centro Virtual Cervantes (1945).

CECILIA VIADES, T., Juan G de Sepúlveda y su crónica india. In: www.unam.mx/iih/publicaciones/n07012.pdf

EL RENACIMIENTO: Filosofía y modernidad. Los orígenes de la modernidad, MGS. In: www.mgar.net/var/renacimi.

ESCRIVÁ DE BALAGUER, José María. *El Cristo que pasa. En la Epifanía del Señor*. Madrid: Rialp, 1973 (2002). In: www.escrivaobras.org/book/es_cristo_que_pasa.htm

EXOPUS: Los otros del Opus Dei. In:

<http://exopus.wordpress.com/category/nombres-propios/santiago-escriva-de-balaguer-y-albas/>

GARZÓN VALDÉS, E., Justificación ética de la conquista. Estudios Filosofía-historia-letras, invierno 1991-1992. Hemeroteca Virtual ANUIES. In: www.hemerodigital.unam.mx/ANUIES/itam/estudio/letras27/textos2/textos2

GUERRRERO, Atilana et INSÚA, Pedro. España y la «inversión teológica» Revista electrónica Catobepas. In: www.nodulo.org/ec/2003/n020p19.htm

IRABURU, J. María, Un pueblo fuerte, elegido para una empresa grandiosa, in: Revista Arbil, [www.iespana.es/revista-abil/\(63\)irab](http://www.iespana.es/revista-abil/(63)irab).

INSÚA, Pedro. *Quiasmo sobre «Salamanca y el Nuevo Mundo»* El Catoblepas • número 15 • mayo 2003 • página 12. In: www.nodulo.org/ec/autores.htm#pi

LA CONTROVERSIA DE VALLADOLID, In: www.rayuela.nu/controversia

LA POLÉMICA SOBRE LA OCUPACIÓN DE AMÉRICA, In: http://62.43.252.47/empresas/fprieto_com/laobra/moderna/renac_65

LASO PRIETO, J.M. Pensamiento Español en la era de Franco (1939-1975) Revista Argumentos nº 63/64 Revista Argumentos, sección *Libros* (pág. 96-99), año VIII, 1984; *Madrid* in:

www.wenceslaoroces.org/arc/laso/articulos/argumentos/63ii.htm

PARRA GARCÍA, Luis. *J Ginés de Sepúlveda: obras completas*: in: Boletín 13 de la Sociedad de Estudios Latinos, 2001. In: www.ual.es/asocia/selat/bol13.htm#democrates

SUAREZ ARDURA, M. Javier, El honor como causa de la guerra, In: Revista Catoblepas n. 17, julio de 2003, www.nodulo.org/ec/2003/n017p24.

VALDÉS, Alfonso de. Diálogo de Mercurio y Carón. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, in: www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/02494996434027507976613/p000001.htm#l_0

_____, Diálogo de las cosas acaecidas en Roma. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, in:
<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/02483829767026830976613/p0000001.htm>

VALERO, José A., El otro como no-cultura y como anticultura en el discurso épico de la conquista de América. Revista Espéculo, 2002. In: www.ucm.es/info/especulo/numero20/val_otro.html

WIKIPEDIA.In: <http://es.wikipedia.org>.