

O ARISTOTELISMO POLÍTICO NO DEBATE SOBRE A CONQUISTA DA AMÉRICA¹

*Dedicado ao grande professor e amigo Merio Scattola
que me introduziu ao Aristotelismo Político
In memoriam*

1. A (re)descoberta da *Política* de Aristóteles

O pensamento ético-político de Aristóteles permaneceu desconhecido na Europa medieval até o século XIII², quando foram traduzidas a *Ética a Nicômacos*³ e a *Política*⁴, como parte da redescoberta e assimilação do *Corpus Aristotelicum*, que provocou um verdadeiro terremoto epistemológico (e político)⁵. Tais obras foram comentadas pelos *magistri artium*, como Siger de Brabante e Boécio de Dácia⁶, e por Tomás de Aquino⁷, chamado a Paris justamente para responder à interpretação “radical” de Aristóteles que

¹ Texto originalmente publicado in TOSI, G. *Aristóteles e o Novo Mundo*. A controvérsia sobre a conquista da América (1510-1573). Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2021, p. 125-154.

² Ver AUBONNET, J. Le destin de l'œuvre : la place de la *Politique* dans l'histoire des idées. In ARISTOTE, *Politique*, texte établi et traduit para Jean Aubonnet. Paris: Les Belles Lettres, 1991, Vol. I. Ver. LOHR, C. H. The medieval interpretation of Aristotle. In KRETZMANN, N. - KENNY, A. - PINBORG, J. (ed.) *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge, 1982, p. 81.

³ Ver WIELAND, G. *The reception and interpretation of Aristotle's Ethics*. In *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, op. cit., p. 657-672. KNOWLES, D. *L'evoluzione del pensiero medievale*. Bologna: Il Mulino, 1984, pp. 188-191. DODD, B. G. *Aristoteles latinus*. In *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, op. cit., 1982, pp. 77-78.

⁴ A primeira tradução para o latim da *Política* de Aristóteles se deve a Guilherme de Moerbeke (cerca 1260) e dela chegaram até nós 107 manuscritos. O trabalho de interpretação da obra foi iniciado por Alberto Magno (1265) e continuado por Tomás, cujo comentário, (realizado em dois tempos, entre 1269 e 1290 e terminado pelo discípulo Pierre de Auvergne) se tornou um ponto de referência fundamental para todos os intérpretes sucessivos.

⁵ A melhor obra sobre o tema publicado no Brasil é: BONI, L. A. de. *A Entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval*. Porto Alegre: EST edições; Editora Ulysses, 2010.

⁶ Siger de Brabante, *magister artium* em Paris, máximo representante do “averroísmo latino”, comentou a *Política*, fundando os seus ensinamentos sobre a dupla autoridade do Filósofo e do seu comentador árabe Averrois, e professando, como ele, a doutrina da separação entre teologia e filosofia (ou doutrina da “dupla verdade”) o que implicava também uma separação bastante radical entre Igreja e Estado. Ver: AUBONNET, J. *Le destin de l'œuvre*. op. cit. p. CLIX. Ver LORCA, Andrés Martinez. El lenguaje filosófico de Aristóteles en la versión greco-latina de Moerbeke y árabe-latina de Escoto. In: BONI, LUIZ A. de – PICH, Roberto H. (orgs). *A recepção do pensamento Greco-romano, árabe e judaico pelo Ocidente Medieval*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. 39-53.

⁷ TOMÁS D'AQUINO. *In octo libros politicorum Aristotelis expositio*, cura et studio R. Spiazzi. Torino-Roma: Marietti, 1966. Além do longo comentário à *Política*, as doutrinas aristotélicas encontrarão amplo espaço tanto na *Summa Theologiae* como nas obras políticas de Tomás, *De Regno sive de Regimine Principum*, que Tomás deixou inconcluso e foi terminado pelo discípulo Tolomeo di Lucca. Ver: AQUINO, Santo Tomás de. *Escritos Políticos*. Trad. de Francisco Benjamin de Souza Neto. Petrópolis: Vozes, 1997 (tradução das *Questões sobre a Lei* na *Suma de Teologia* e no *Do Reino ou Governo dos Príncipes ao Rei de Chipre*).

dominava na Faculdade de Artes. Desde Paris, o aristotelismo político se difundiu em toda Europa, sobretudo na Inglaterra, por obra dos teólogos franciscanos de Oxford, Roger Bacon e Richard de Middeltown,⁸ e na Itália, por intermédio dos estudiosos que frequentavam a Universidade de Paris, no século XIII⁹.

A *Ética* e a *Política* gozaram de uma difusão extraordinária e se tornaram um ponto de referência para a maior parte dos estudiosos, estabelecendo uma *koiné* de léxicos, significados e princípios, utilizados para justificar uma série ampla e, às vezes, contraditória de propostas políticas, que compõem o chamado **aristotelismo político**¹⁰.

Afirma a respeito Merio Scattola:

Se se considera em particular a esfera do saber acadêmico elaborado e transmitido nas universidades, poder-se-ia facilmente observar que os livros da *Política* e da *Ética a Nicômacos* formavam uma linguagem comum e amplamente difundida, um tipo de *koiné* conceitual reconhecida por todos aqueles que raciocinavam sobre as formas da vida social.

E acrescenta:

Mesmo se a língua do grande filósofo grego era reconhecida como o código comum da política culta e acadêmica, ela não constituía, todavia, um *corpus* homogêneo, porque no seu interior foram elaboradas variantes muito diferentes entre si, que às vezes, entraram em conflito uma com a outra¹¹.

Por exemplo, na disputa sobre a relação Estado/Igreja, Aristóteles ofereceu argumentos tanto aos teólogos curialistas — permitindo que elaborassem de maneira mais sistemática e orgânica um direito pontifício absolutista¹² —, quanto para os teólogos imperiais — permitindo que defendessem com mais vigor a autonomia e a autoridade do poder civil sobre o poder eclesiástico¹³ —; mas também aos defensores das autonomias

⁸ AUBONNET, J. *Le destin de l'œuvre*, op. cit., p. CLIV.

⁹ SKINNER, Q. *As fundações do pensamento político moderno*, op. cit. p. 70-74 (*A recepção da Escolástica*).

¹⁰ Sobre o Aristotelismo político ver: SCATTOLA, Merio: “*Civitas e respublica nell’aristotelismo politico della prima età moderna*”. *Revista europea de historia de las ideas políticas y de las instituciones públicas*, nº 6 (noviembre 2013), pp. 13-34. “Podemos definir o aristotelismo político da Idade Moderna como a exposição dos conteúdos da política aristotélica conduzida com um método rigorosamente aristotélico, ou considerado tal [...] Aristotelismo e aristotelismo político, como orientações de método, foram respostas a um problema de conhecimento amplamente difundido na cultura europeia do século XVI”.

¹¹ IDEM, p. 14 (tradução do autor).

¹² Entre eles, Tolomeo de Lucca, Giacomo de Viterbo e Egidio Colonna. Ver AUBONNET, J. *Le destin de l'œuvre*, op. cit., p. CLIX.

¹³ Entre eles, Jean de Jandun e Marsílio de Pádua, coautores do *Defensor Pacis* (1324), e Guilherme de Ockham, autor do *Breviloquim de principato tyrannico* (1341-1342). AUBONNET, J. *Le destin de l'Ouvre*, op. cit., p. CLXIII. Ver as edições brasileiras: PÁDUA, Marsílio de. *O Defensor da Paz*. Trad. e notas de José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza. Petrópolis: Vozes, 1997. OCKHAM, G. de. *Brevilóquio sobre o principado tirânico*. Trad. de Luiz A. de Boni. Petrópolis: Vozes, 1988. OCKHAM,

comunais contra o imperador, que encontraram argumentos em Aristóteles¹⁴. A autoridade de Aristóteles desenvolveu também um papel importante na famosa disputa, interna à Igreja, sobre os poderes do Pontífice, que deu origem à corrente conciliarista¹⁵.

2. Aristotelismo e agostinismo político.

Apesar desta ampla aceitação de Aristóteles, as *novitates* introduzidas pelo aristotelismo não se conciliavam facilmente com a tradição do chamado **agostinismo político**¹⁶, que havia dominado o pensamento cristão até o novo paradigma aristotélico.

Segundo Henri Xavier Arquillière, um dos maiores estudiosos do assunto: “O Agostinismo — termo genérico que compreende um certo número de teses teológicas e filosóficas — representa uma corrente doutrinária que dominou o pensamento cristão até o XIII século, até Santo Tomás e o tomismo subsequente”¹⁷.

P. Mandonnet, citado por Arquillière, define o agostinismo como:

A ausência de uma distinção formal entre o domínio da filosofia e da teologia, ou seja, entre a ordem das verdades racionais e a das verdades reveladas. [...] A mesma tendência, também, a apagar a separação entre a natureza e a graça; consequência da absorção do objeto da filosofia naquele da teologia¹⁸.

G. de. *Obras Políticas*. Vol II. Tradução, apresentação e notas de Antônio de Camargo Rodrigues de Souza. Porto Alegre: EDIPUCRS/USF, 1999.

¹⁴ Como, por exemplo, o grande jurista Bartolo de Sassoferrato. “Ao mesmo tempo que reinterpretava os antigos livros de direito, como já vimos, de modo a defender a independência das cidades-estados (*comuni*), Bartolo escrevia uma série de tratados políticos que muito devem à *Política* de Aristóteles, tanto na doutrina quanto no estilo de argumentação”. SKINNER, Q. *As fundações do pensamento político moderno*, op. cit., p. 72.

¹⁵ IDEM, p. 393-413. Somente para citar os nomes mais prestigiosos que intervieram nesta disputa, lembramos: OCKHAM. W., *Breviloquio de Potestate Papae* (1339-1342); GERSON, J. *De potestate ecclesiastica*; MAIR, J. *De potestate Papae in temporalibus*; ALMAIN, J. *Quaestio resumptiva de dominio naturali, civili et ecclesiastico*. O elo de conjunção entre esta tradição e os teólogos espanhóis do século XVI, além do John Mair, que ensinava em Paris quando ali estudava Francisco de Vitoria, é Pierre Crockaert, “Um dos discípulos de John Mair no College de Montaigu, em princípios do século XVI, foi Pierre Crockaert (c. 1450-1514), que viera de Bruxelas numa idade já relativamente madura para cursar a Universidade de Paris. Crockaert começou estudando e lecionando a *via moderna*, mas em 1503 parece ter ocorrido uma reviravolta em seus interesses eruditos: abandonou a leitura de Ockham, voltou-se para a *via antica* do tomismo, ingressou na ordem dominicana e transferiu-se para o Colégio de Saint-Jacques. Crockaert foi o maestro de Francisco de Vitoria junto com o qual publicou uma nova edição comentada da última parte da *Summa* (*Secunda Secundae*)”. SKINNER, Q. *As fundações do pensamento político moderno*, op. cit. p. 413 (*O ressurgimento do Tomismo*). Ver também: TIERNEY. B. *The Idea of Natural Rights*. Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law (1150 – 1625). Emory: Emory University, 1997 p. 207-254 (*Gerson. Conciliarism, Corporatism and Individualism*. Almain, Mair, Summenhart).

¹⁶ ARQUILLIERE, Henri Xavier. *L’augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen-âge*. Paris: Vrin, 1955. Ver também: BRANDÃO, Ricardo Evangelista – COSTA, Marcos Roberto Nunes. Agostinismo político: a apropriação dos textos agostinianos no *De ecclesiastica potestate* de Egídio Romano. *Perspectiva Filosófica*, Vol. 2, nº 40, 2013, p. 99-115.

¹⁷ ARQUILLIERE, H. X. *L’augustinisme politique*, op. cit., p. 52 (tradução do autor).

¹⁸ IDEM, p. 53. MANDONNET. P. *Siger de Brabant et l’averroïsme latin*. Louvain : Institut Supérieur de philosophie de l’Université, 1908, p. 55-56.

Arquillière cita também o grande estudioso de filosofia medieval, Etienne Gilson, que, ressaltando as diferenças entre Tomás e Agostinho, sublinha:

Agostinho descreve sob o nome de natureza o estado de fato determinado pelo pecado e tudo aquilo que, neste estado, autoriza a esperança de que o homem possa sair dele. Santo Agostinho reduz a história do mundo àquela do pecado e da Graça, porque pensa o drama cósmico em função do drama que se desenrola na sua alma. [...] Disto deriva que, entre duas soluções possíveis de um mesmo problema, a doutrina agostiniana se inclina espontaneamente em direção daquela que está de acordo mais com Deus que com a natureza¹⁹.

O Agostinismo político é a aplicação destes princípios à política, o que resulta numa concepção teocrática do poder, como afirma Arquillière: “O que constitui o que chamamos de *agostinismo político* é a tendência a absorver o direito natural na justiça sobrenatural, o direito do Estado no direito da Igreja”²⁰. Esta tendência se encontra já em Santo Agostinho, como uma “inclinação do espírito”, mas se torna uma “doutrina política” somente nos herdeiros do seu pensamento político²¹.

Mas aqui está o ponto em que aqueles que chamamos de agostinianos se separam de Santo Agostinho [...] A tendência do pensamento agostiniano a transpor rapidamente os estágios da natureza, do direito natural, das virtudes naturais para se comprazer e se absorver na justiça sobrenatural, se tornou paulatinamente nos seus discípulos uma confusão. Eles tenderam a identificar – ou quase – o domínio da Igreja e o domínio do Estado, um e o outro dominados pela preocupação da salvação das almas”²².

Entre os seguidores medievais de Agostinho, encontram-se Henrique de Susa (*Hostiensis*) (+1271) e Egídio Romano (+1316)²³, cujas posições serão objeto da controvérsia sobre a Conquista da América na discussão das teorias que defendiam o pleno poder do Papa e do Imperador sobre o mundo (*plenitudo potestatis*), como Juan Ginés de Sepúlveda, e os escolásticos de Salamanca, como Francisco de Vitoria que a criticam.

A introdução da *Política* e da *Ética* de Aristóteles no debate medieval provocou um questionamento desta identificação entre natureza e graça, Estado e Igreja, e introduziu novas ideias políticas que não era sempre possível harmonizar ou conciliar com o sistema tradicional e que suscitaram um debate de grandes consequências. As reações

¹⁹ GILSON, E. *Introduction à l'étude de saint Augustin*. Paris, 1929, p. 299-300.

²⁰ ARQUILLIERE, H. X. *L'augustinisme politique, op. cit.*, p. 54.

²¹ IDEM, p. 55.

²² ARQUILLIERE, H. X. *L'augustinisme Politique, Op. Cit.*, p. 55.

²³ Por uma detalhada exposição dos pensadores teocráticos medievais e dos seus opositores, ver CARRO, V. *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*. Salamanca, 1951, p. 216-221. Ver: ROMANO, Egídio. *Sobre o poder eclesiástico*. Tradução de Cléa Pitt B. Goldman, Vel Lejman e Luis A. de Boni. Petrópolis: Vozes, 1989.

iniciais das autoridades eclesiásticas foram de grande cautela e acabaram em firme condenação de todos aqueles aspectos da filosofia do estagirita que haviam já suscitado a perplexidade e a oposição dos Padres da Igreja, os quais haviam percebido que era mais fácil “cristianizar ou batizar” Platão do que Aristóteles. Em 1277, várias proposições retiradas das obras de Aristóteles foram condenadas pelo bispo de Paris Etienne Tempier²⁴.

Como acontece nesses casos, tais condenações não conseguiram parar ou reter o progresso das novas ideias, que encontravam em Paris o seu centro de irradiação, inicialmente por meio da Faculdade de Artes e depois de Teologia.

Escreve Skinner:

Logo se notou que a filosofia moral e política de Aristóteles questionava a fundo o agostinismo, que então predominava na concepção do que seria uma vida política cristã. Agostinho representa a sociedade política como uma ordem determinada por Deus e imposta aos homens, decaídos, como remédio para seus pecados. Já a *Política* de Aristóteles trata a polis como uma criação puramente humana, destinada a atender a fins estritamente mundanos. Além disso, em Agostinho a teoria da sociedade política está subordinada a uma escatologia, que considera a vida do peregrino na Terra pouco mais que uma preparação para a vida por vir. Aristóteles, ao contrário, afirma no livro I da *Política* que a arte de “viver e viver bem” na polis é um ideal autossuficiente, que não necessita de qualquer finalidade ulterior para adquirir sua plena significação²⁵.

Se o agostinismo político tendia a absorver o espiritual no temporal, a versão mais radical do aristotelismo tendia não somente a denunciar a intrusão abusiva do espiritual no temporal, mas a absorver o espiritual no temporal, como nas obras de Marsílio de Pádua. A “via do meio” entre os teólogos curialistas e os imperiais será aquela proposta (e depois imposta) por Tomás de Aquino, que, “fazendo uma amálgama entre as teses da *Política* e aquelas da *Cidade de Deus*, realizará aquela fusão de princípios essenciais da *polis* e da *Cosmópolis*, que constituem um dos fundamentos da doutrina social da Igreja”²⁶.

A influência de Aristóteles e em particular da *Política* foi imensa também no debate sobre a conquista do Novo Mundo: todos os autores apelam para a autoridade do *Filósofo* para defender suas teses²⁷. Aristóteles era o filósofo de referência por todos os

²⁴ AUBONNET, J. *Le destin de l'œuvre*, Op. Cit., 1991, p. CXLVIII. A *Política*, porém, escapou da condenação do bispo de Paris e permaneceu bastante preservada no debate sobre o aristotelismo.

²⁵ SKINNER, Q. *As Fundações do pensamento político moderno*, op. cit. p. 71.

²⁶ AUBONNET, J. *Le destin de l'œuvre*, op. cit., p. CXLIX.

²⁷ Sobre o aristotelismo político no debate sobre a conquista da América, ver SCHÄFER, Christian. La política de Aristóteles y el aristotelismo político de la conquista. *Ideas y valores*. Revista colombiana de filosofía. 119 – Agosto 2002, p 137-144.

contendores e todos eles estavam profundamente influenciados pelas categorias, pela linguagem, pelos conceitos e pelas questões que o filósofo havia deixado como legado. Mas neste, como em outros casos, os aristotélicos, partindo dos mesmos pressupostos, acabaram por retirar deles consequências radicalmente diferentes; em especial quanto à doutrina da escravidão natural.

3. Idade Média: *Servi e barbari*.

Com a difusão da *Política* de Aristóteles, no século XIII, a teoria da escravidão natural voltou a circular nos meios acadêmicos da época e se tornou objeto de uma *querelle* interpretativa por parte dos autores medievais que se dedicavam à *glossa* ao texto aristotélico e que redigiam os inúmeros tratados de política inspirados na obra do filósofo. A doutrina encontrava, porém, dois sérios obstáculos: teoricamente ela era contrária à originária igualdade natural de todos os homens pregada pelo cristianismo, mas, mesmo quando admitida, não era fácil encontrar para ela um referente histórico concreto.

A grande fama de Aristóteles fez com que a teoria, ou pelo menos alguns aspectos dela, encontrasse uma grande aceitação entre os glosadores, introduzindo elementos diversos e discordantes da doutrina tradicional que limitava a escravidão ao âmbito do *jus gentium* o do *jus positivum*, e a excluía claramente do *jus naturale*²⁸. Se para Aristóteles e os autores antigos, inclusive Agostinho, a escravidão era um fenômeno concreto e real do qual podiam ter experiência, para os autores medievais se colocava o problema de encontrar um referente empírico para a categoria aristotélica, uma vez que a escravidão antiga havia sido dissolvida e substituída pela servidão feudal.

Como afirma Fioravanti:

Aceitando a legitimidade da *servitus naturalis*, superando, através de soluções mais ou menos coerentes, o contraste com a tradição estoico-patrística de uma *servitus* puramente legal e de uma *libertas* primigênia e natural (“*in prima aetate nullus erat servus a natura, ut patet per omnes morales*” resume Buridan) permanece aberto o problema de dar a este conceito um referente empírico²⁹.

²⁸ Assim, por exemplo, Egídio Romano, tradutor da *Política* e autor de um *De Regimine Principum* (1280), identifica nos *servi* do seu tempo os escravos aristotélicos e admite a existência de seres destinados, em virtude de sua força muscular, a serem servos dos homens mais prudentes e sábios. Também Johannes Buridano, nas suas *Quaestiones super octo libros Politicorum* (1360), aceita a teoria da existência de homens que, em virtude da sua inteligência superior, têm o direito de comandar sobre os seus semelhantes. Ver: AUBONNET, J. *op. cit.*, p. CLVIII.

²⁹ FIORAVANTI, G. *Servi, rustici, barbari: interpretazioni medievali della Política aristotelica*. Annali della Scuola Normale di Pisa, serie III, XI, 2 (1981), pp. 399-429, p. 404 (tradução do autor).

A dissolução da escravidão antiga havia desembocado nas diversas formas de servidão feudal que os escolásticos sabiam identificar muito bem, exercitando a sua peculiar propensão para as distinções e classificações. Enquanto a distinção aristotélica se limitava ao binômio “escravo por lei e por natureza”, os escolásticos identificavam outros tipos de servos: “alguns por natureza, outros por malvadeza (*malitia*), outros por sua espontânea vontade (*benivolentia*), outros por necessidade (*indigentia*), outros somente por dominação e violência”³⁰.

Os medievais, porém, encontravam dificuldades em identificar os referentes concretos da *servitus naturalis* de que falava Aristóteles. Os servos por natureza eram identificados ora como os servos domésticos, ora com os trabalhadores braçais (*artifices*), ora com os camponeses (*rustici*), ora como os vários tipos de bárbaros³¹.

Esta última categoria parecia a mais adequada a dar um conteúdo empírico ao aristotélico *phúsei doulos*, porque compreendia um conjunto variado e complexo de significados, todos, porém, tendencialmente negativos, que indicavam inferioridade, diversidade, alteridade, e que os medievais podiam facilmente encontrar nos autores antigos, e que ainda permaneciam vivos e atuais no imaginário coletivo da época.

Numa primeira acepção do termo, bastante genérica, que remetia à etimologia do termo, “bárbaros” eram considerados todos aqueles povos dos quais não se entendia a língua e, portanto, também os povos cristãos poderiam se tratar reciprocamente como bárbaros: “assim como os alemães (*theutonici*) são bárbaros para os itálicos e os itálicos para os anglos (*anglicis*)”³².

Num sentido mais preciso e restrito, eram chamados de bárbaros os povos que faltavam da escritura, ignorantes e sem instrução (*gens indocta et sine litteris*) em relação às grandes civilizações antigas³³.

Eram também bárbaros todos aqueles povos que possuísem costumes considerados incivis ou repugnantes e que os aproximavam dos animais selvagens que viviam “fora da lei e seguindo costumes ferinos” (*exleges et more ferarum*), fora das normas da civilização; a eles havia acenado também Aristóteles na *Ética à Nicômaco*³⁴.

³⁰ IDEM, p. 405.

³¹ IDEM, *passim*.

³² IDEM, p. 422/23.

³³ IDEM, p. 422.

³⁴ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômacos*, VII, 1, 11145a 28-33; VII, 6, 1148a 18-25; VII, 6 1149a 7-12.

Finalmente, num sentido mais preciso e político, eram considerados bárbaros aqueles povos que, em virtude de suas características intrínsecas e naturais, eram governados por regimes despóticos, como havia afirmado Aristóteles na *Política*³⁵.

Nos comentários que os autores medievais dedicavam ao argumento, estas várias acepções de bárbaro conviviam, mas havia uma tendência a acentuar alguns elementos da barbárie, em particular a *bestialidade (teriotés)* que, no texto aristotélico, mereciam apenas uma vaga referência. Embora Aristóteles falasse de costumes bestiais de alguns povos bárbaros da região do Ponto Eusino ou, mais genericamente, em “lugares distantes”, o discurso sobre a bestialidade se referia sobretudo a caracteres individuais e raros, produzidos pela doença ou pelo hábito.

Os autores medievais, ao contrário, tendem a estender tais características a inteiras populações:

Utilizando as palavras de Tomás de Aquino, se é verdade que “com o termo ‘bárbaros’ se entende algo de estranho (*extraneum*)”, agora uma estranheza relativa ou específica (*extraneitas secundum quid*), era substituída por uma estranheza absoluta (*extraneitas simpliciter*); o *barbarus* se tornava um estranho ao gênero humano (*extraneus humano generi*) e, de um defeito de comunicação se passava a um defeito de razão³⁶.

De uma característica puramente linguística, passava-se, então, a uma caracterização etnológica-antropológica: bárbaros em sentido próprio e absoluto (*proprie et simpliciter*) tornavam-se, então, aqueles povos que praticavam costumes monstruosos (como comer carne humana), viviam em regiões longínquas (*iuxta aequinoctialem*) e inóspitas (*intemperies aereis*), nas quais, por causa dos rigores do clima (*propter persistatim ratione frigoris circumstantis*), adquiriam características físicas (*generatur multus sanguis grossus circa cor et turbulentus*) que os privavam da razão (*et sic intellectus in illis deficit in judiciis suis*), como afirmavam Johannes Buridano, Alberto Magno, Pedro d’Auvérnia e o próprio Tomás de Aquino:

[...] devem ser considerados como naturalmente irracionais, não porque não possuem nenhum tipo de razão (*nihil habeant rationis*), mas por causa de que o que apreendem é quase que inteiramente limitado ao sentido, de tal forma que vivem somente conforme os sentidos. E são tais que são bestiais quase por natureza (*et tales sunt quasi secundum naturam bestiales*). O que dar-se-á especialmente com aqueles bárbaros que habitam “no fim do mundo” (*Quod precipue accidit circa quosdam bárbaros in finibus mundi habitantes*), onde, devido à inclemência do tempo, os corpos sofrem de uma má

³⁵ ARISTÓTELES, *Política.*, I, 2, 1252b 5-9.

³⁶ FIORAVANTI, G. *Servi, rustici, barbari, op. cit.*, p. 423.

disposição que os impede de usar a razão (*ubi propter intemperiem aeris corpora sunt malae dispositionis ex qua impeditur usus rationis in eis*)³⁷.

Os bárbaros *simpliciter* assim identificados permaneciam “*in finibus mundi*”, fora da sociedade conhecida, e os medievais, apesar de algumas tentativas, nunca conseguiram identificar um sujeito histórico concreto ao qual atribuir tais características.

Afirma Fioravanti:

A impressão é que a classe definida pelo conceito de bárbaro-escravo, apesar de precisar as suas conotações (canibalismo, falta de *humanae litterae*, *intemperies aeris*) permaneceu, na Idade Média, uma categoria vazia. [...]. Porém, com a descoberta do Novo Mundo, nos primeiros contatos com as novas populações, ela começará a funcionar e poderemos ler, no *Demócrates Segundo* de Sepúlveda, grávidas, agora, de implicações bem mais pesadas, as mesmas expressões que encontramos nos textos de Alberto Magno e de Tomás de Aquino³⁸.

No debate sobre a Conquista do Novo Mundo, os argumentos dos escolásticos medievais foram utilizados para justificar a dominação dos novos povos descobertos, identificando neles os *bárbaros simpliciter* de Tomás de Aquino e dando assim, um referencial concreto a esta categoria “vazia”.

Bartolomé de Las Casas, que conhecia o debate medieval sobre os bárbaros, retomará estas questões de forma original para contestar a identificação dos povos indígenas das Américas com essa categoria³⁹.

4. A “descoberta” da América: índios e bárbaros.

A primeira intervenção teológico-jurídica sobre a Conquista por parte de um teólogo importante foi a do escocês *Johannes Maior*, que retomou a teoria aristotélica e, utilizando os exemplos e a linguagem medievais, aplicou-a sem reservas aos novos povos e territórios descobertos:

Este povo [os moradores das Antilhas] vive como animais (*bestialiter*) acima e abaixo do Equador; abaixo dos polos vivem homens selvagens (*ferini*), como afirma Ptolomeu no seu *Tetrabiblos*. **E justamente nestes tempos isto foi demonstrado pela experiência** (*et iam hoc experientia compertum est*); portanto, a primeira pessoa que os submete, os governa com direito porque eles são escravos por natureza (*natura sunt servi*). Como diz o Filósofo, no III e IV capítulo do I livro da *Política*, é evidente que alguns homens são escravos por natureza e outros livres por natureza. E foi verificado que, em alguns homens, uma tal disposição [para a escravidão] existe e que eles se beneficiam com isso. É justo que um homem seja escravo e um outro livre e é correto que um homem deva comandar e o outro obedecer, porque a aptidão para o comando é

³⁷ Thomae Aquinatis, *In octo libros politicorum*, 7, 5, nn. 1120-1123. In FIORAVANTI, *op. cit.*, p. 427.

³⁸ IDEM, p. 429.

³⁹ LAS CASAS, Bartolomé de. *Apologia*. Madrid: Aliança Editorial, 1989 (*Obras Completas*, v. 9).

inata naquele que é senhor por natureza. A este respeito, no capítulo I do livro acima citado, o Filósofo afirma que os gregos deveriam ser sempre senhores dos bárbaros, justamente porque, por natureza, bárbaro e escravo são a mesma coisa⁴⁰.

Nesta passagem, Maior transcreve quase que literalmente as páginas de Aristóteles sobre a escravidão natural, acrescentando somente a motivação da predicação do cristianismo como justa causa de submissão e até de guerra, não somente quando ela fosse contrastada ativamente pelos índios, mas também quando os índios, mesmo permitindo a pregação, recusassem a conversão, tornando-se assim inúteis para o Estado e inimigos da Igreja⁴¹.

Essa primeira intervenção de uma *auctoritas* teológica não passou despercebida e deu início a uma série de pronunciamentos nesta mesma direção. O texto de Maior, de 1510, precede de pouco os *pareceres* dos teólogos e juristas da *junta* de Burgos (1512), os quais, provavelmente sem conhecer as opiniões de Maior, aplicavam aos *índios* a teoria aristotélica.

O teólogo dominicano **Bernardino de Mesa** afirmou no seu parecer que os *índios* são “livres súditos e vassalos de sua Alteza e não servos”, mas admitiu que poderiam ser submetidos a um certo tipo de servidão. Eles, com efeito, não eram servos por lei, porque não haviam sido conquistados em guerra justa, tampouco podiam ser considerados servos por motivo de sua infidelidade, que neles não constituía pecado. Não eram servos por compra e tampouco podiam sê-lo por natureza, porque todos os homens são naturalmente livres; por isso, a rainha Isabel os havia sempre considerados como tais. Porém, poderiam ser considerados servos “em conformidade à servidão natural que provinha de sua falta de entendimento e de capacidade, e de sua repugnância ao trabalho e por sua falta de firmeza em perseverar na fé”. Por isto, ele sugeria o *repartimiento de los indios* a pessoas “qualificadas” que os submetessem ao trabalho e providenciassem sua educação⁴². Começavam as ser assim assentadas as bases ideológicas para justificar a *encomienda*, uma forma disfarçada de escravidão

O *licenciado Gregorio* foi mais radical nas suas propostas; ele lembrava que o próprio Tomás, seguindo Aristóteles, havia distinguido entre duas formas de *dominium*, o primeiro “real”, que consiste em “governar homens livres e súditos para o seu próprio

⁴⁰Johannes Major, *In secundum librum sententiarum*, Paris 1519. *Distinctio* 44, q. 3. Citado in CARRO, V. *La teología y los teólogos-juristas*, *Op. Cit.* p. 292; e PAGDEN, A. *La caduta dell'uomo naturale*. *Op. Cit.* p. 39 (tradução do autor).

⁴¹Johannes Maior, Lib. I Sent. Dist. 48, q. Unica. *Op. cit.* In Carro, V. *La teología y los teólogos-juristas*, *op. cit.*, p.289.

⁴²CARRO, V. *La teología y los teólogos-juristas*, *op. cit.* p. 45-47 e 273-5.

benefício e utilidade”, e o segundo “despótico” que é parecido com aquele que se dá entre “senhor e servo”.

Essa segunda forma “é justa quando se aplica àqueles que são, por natureza, servos e bárbaros, e aos quais faltam o juízo e a compreensão, como são estes índios que, conforme a opinião de todos, são como *animais que falam*”. Além disso, eles são “cheios de vícios e de maus costumes, são ociosos e não possuem nenhuma inclinação nem dedicação à virtude e à bondade”. Estes vícios merecem uma punição assim como a idolatria, porque, se é verdade que “nem o Papa nem outro senhor podem punir os infiéis em razão de sua infidelidade”, é também verdadeiro que “aqueles que cometem pecados contra a natureza podem ser punidos a fim de que recebam a lei natural [...]; e, sendo a idolatria algo contra a razão e contra a lei natural, por motivo da idolatria podem ser punidos e castigados”. O *repartimiento* e a *encomienda* eram os instrumentos adequados de punição dos índios e constituíam para eles “um meio muito mais conveniente [*do que a liberdade*] para receber a fé e perseverar nela”⁴³. Argumentos estes que relembram muito de perto os de Sepúlveda.

No mesmo ano, foi publicado o tratado de **Palácios Rúbios** intitulado “*Libellus de insulanis oceanis*” ou “*De las islas oceánicas*”⁴⁴, no qual se afirmava que os indígenas não eram servos, mas livres súditos de sua majestade o Rei e se reafirmavam as doutrinas teocráticas. Palácios Rúbios era um ardente defensor do Rei, autor de uma glosa às Leis de Tori, que era uma defesa inflamada da “Guerra Santa” de Ferdinando de Aragão contra o Reino de Navarra. Ele escreveu também um comentário à *Política* de Aristóteles e talvez um *Tratado esforzando los indios a la fé católica*, que foi perdido. Mas a fama de Palácios Rúbios se deve ao famoso (ou infame, segundo alguns) *requerimiento*, do qual ele foi o redator⁴⁵.

Mais importante do ponto de vista teológico-filosófico é o tratado do padre dominicano **Matias de Paz**, teólogo de Salamanca, intitulado *De Dominio Regum*

⁴³ IDEM, *Ibidem*. Ver também: Gliozzi, G. *Adamo e il nuovo mondo. Op. Cit.*, p. 288-89.

⁴⁴ RUBIOS, Juan López e Palácios. *De las islas del mar Océano (Libellus de Insulis Oceanis)*. Navarra: EUNSA, 2013.

⁴⁵ Ver PAGDEN, *La caduta dell'uomo naturale, op. cit.*, p. 53. O requerimento era o texto em castelhano que era lido aos indígenas antes de começar as hostilidades.

*Hispaniae super Indos*⁴⁶, que pode ser considerado o primeiro tratado, ainda que breve, que faz uma comparação entre posições favoráveis e contrárias à legitimidade da conquista e ao tratamento a ser reservado aos índios, propondo soluções “ponderadas”. Apesar de afirmar que os índios americanos não são escravos por natureza, o tratado defende a legitimidade da intervenção, inclusive armada, do Rei contra os indígenas, em virtude do mandado papal, interpretado no sentido da *plenitudo potestatis* espiritual e temporal do Sumo Pontífice⁴⁷.

5. As questões levantadas pelo aristotelismo político.

Como podemos ver, nesses pareceres, a teoria aristotélica da escravidão natural — que, até aquele momento, mesmo sendo conhecida e discutida pelos teólogos e juristas medievais, havia permanecido como uma “categoria vazia” desprovida de um sujeito histórico concreto ao qual ser aplicada — torna-se agora o eixo central da legitimação da *Conquista*. Sob o manto do Filósofo se encontrou uma solução simples e convincente, que fornecia uma poderosa base teórica para as decisões jurídicas.

Em 1519, em Barcelona, perante o Imperador Carlos V e à Corte, Bartolomé de Las Casas disputou asperamente contra o bispo Juan de Quevedo e o cronista Gonzalo Fernández de Oviedo sobre a condição natural dos indígenas do Novo Mundo. Ao bispo franciscano, que havia declarado que os índios eram *servi a natura* citando as teorias de Aristóteles, Las Casas respondeu que “Aristóteles era um pagão que estará queimando no inferno e que os seus princípios deveriam ser aceitos somente se fossem conformes à nossa santa religião”⁴⁸.

A teoria do *phúsei doulos* não se limitava mais a um restrito círculo de estudiosos, havia se tornado um argumento de público domínio que encontrava uma fácil e imediata aceitação e que era parte de uma controvérsia teológico-jurídica decisiva para a justificação de todo o empreendimento ultramarino⁴⁹. Las Casas responderá a essa

⁴⁶ PAZ, Matias de. *De Dominio Regum Hispaniae super Indos*. In “Archivium Fratorum Praedicatorum”, 3, (1933), p. 137-177. Ver também RODRÍGUEZ, Pedro Fernandez OP. *Los dominicos en la primera evangelización de México*. Salamanca: Editorial San Esteban, 1994, p. 59 ss. URBANO, Francisco Castilla. *El pensamiento de Francisco de Vitoria*. Filosofía política e indio americano. Barcelona: Anthropos, 1992, p. 226 ss. REAL, Ricardo José Cuéllar. *Francisco de Vitoria y las cuestiones de India*. Sevilla: Punto Rojo Libros, 2015, p. 168 ss.

⁴⁷ Ver um comentário ao tratado de Matias de Paz in CARRO, V. *La teología y los teólogos-juristas*, op. cit. pp. 276-285.

⁴⁸ Ver HANKE, Lewis. *La Humanidad es una*, op. cit. p. 34.

⁴⁹ Ver: TOSI G., *La teoria della schiavitù naturale nel dibattito sul Nuovo Mondo (1510-1573)*: “*Veri domini*” o “*servi a natura*”? “Divus Thomas”, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2002. Ver também:

doutrina que identificava os indígenas com os *barbari simpliciter* da *Política*, através da classificação dos diferentes tipos de bárbaros, e assim voltará a “esvaziar” de conteúdo histórico esta categoria, negando que possa ser aplicada aos índios⁵⁰.

Devido à sua autoridade, a doutrina aristotélica da escravidão natural deixava em suspenso algumas questões que serão objeto de discussão e de desenvolvimento posteriores dos teólogos e juristas, porque ela devia ser compatibilizada com os princípios cristãos.

Inferioridade temporária ou permanente? Aristóteles havia afirmado o caráter natural, ou seja, permanente das diferenças entre os homens, uma vez que “desde o nascimento alguns são destinados a comandar e outros a serem comandados”; ou seja, as diferenças entre livres e escravos eram qualitativas e não quantitativas. Apesar de não ter “demonstrado” de maneira convincente esta tese, tal doutrina tinha como consequência a existência de uma espécie de semi-homens situada entre o homem e o animal⁵¹. No debate sobre o Novo Mundo, este será um dos aspectos mais discutidos, alguns defendendo a total incapacidade dos indígenas de sair do seu estado de inferioridade (iniciando assim as primeiras teorias “protorracistas”); outros afirmando que estas diferenças eram determinadas por circunstâncias históricas que haviam temporariamente prejudicado as faculdades racionais, que, todavia, permaneciam potencialmente intactas.

Domínio despótico ou paterno? Para Aristóteles, a relação patrão/escravo é “favorável a ambos”, porque o escravo, não podendo subsistir por si mesmo, precisa ser governado pelo dono; porém admite que a relação é assimétrica, porque prevalece o interesse do patrão e somente acidentalmente o do escravo. Esta também será uma tese muito discutida: servirá, por um lado, para justificar o domínio dos espanhóis sobre os povos inferiores e incapazes de se governarem sozinhos; por outro lado, será interpretada de forma mais benévola, mostrando que este domínio se justifica somente se exercido em benefício dos indígenas e até quando eles não tiverem condição de se governarem por si sós.

JOSAPHAT, Carlos. *Contemplação e Libertação. Tomás de Aquino, João da Cruz e Bartolomé de Las Casas*, São Paulo: Ática, 1995.

⁵⁰ LAS CASAS, Bartolomé de. *Apologia*. Madrid: Aliança Editorial, 1989 (*Obras Completas*, v. 9).

⁵¹ Ver: TOSI, G. *Aristóteles e a escravidão natural Boletim do CPA. Revista de Estudos Filosóficos e Históricos da Antiguidade*. Ano VIII N.º 15 Jan/Junho 2003.

Indígenas: bárbaros e escravos? Um outro aspecto relevante é a extensão do conceito de escravidão natural a todos os “bárbaros”. Aristóteles limita-se a citar as opiniões comuns segundo as quais, “governar sobre os Bárbaros combina com aos Helenos”, porque por natureza bárbaro e escravos são a mesma coisa. No debate, este argumento será utilizado para justificar a “justa sujeição” dos povos indígenas por alguns, enquanto para outros parecerá muito “estranho e absurdo” que povos inteiros pudessem ser considerados escravos e inferiores por natureza, inclusive porque isso estaria em contraste com o princípio aristotélico de que a natureza tende à perfeição e não faz nada em vão.

A guerra justa. Aristóteles havia justificado a guerra como meio legítimo de aquisição de bens, entre eles os escravos caçados como animais selvagens, oferecendo justificações para a guerra justa dos *conquistadores* contra os bárbaros do Novo Mundo. O debate a favor ou contra a guerra será decisivo para estabelecer a legitimidade da conquista.

Governo político ou despótico? O contexto em que Aristóteles havia inserido toda a discussão era a distinção entre os vários âmbitos de governo (*arché*): o privado (*oikos*), que era assimétrico, no qual o homem, como marido, tinha domínio sobre a esposa, como pai sobre os filhos e como patrão sobre os escravos; e o público no qual todos os cidadãos, obviamente homens, eram livres e iguais. Este será um dos aspectos fundamentais do debate. Las Casas utilizará esta preciosa distinção aristotélica entre espaço privado e público para defender o reconhecimento do verdadeiro domínio não somente privado, mas também público dos indígenas (*sunt veri domini publice et privatim sicut christiani* havia dito Vitoria na *De Indis*) e, portanto, deslegitimar todo o processo de conquista⁵².

REFERÊNCIAS

AQUINO, Tomás de. *Escritos Políticos*. Trad. de Francisco Benjamin de Souza Neto. Petrópolis: Vozes, 1997.

ARISTÓTELES. *Política*. Brasília: UNB, 1997.

⁵² Desenvolvi esses temas in; TOSI, G. *Aristóteles e o Novo Mundo*. A controvérsia sobre a conquista da América (1510-1573). Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2021.

ARISTOTE, *Politique*, texte établi et traduit para Jean Aubonnet. Paris: Les Belles Lettres, 1991, Vol. I.

ARISTOTE, *l'Étique a Nicomaque*, introduction, traduction et commentaire par R. A. GAUTHIER- J. Y. JOLIF, Louvain-Paris: Publications Universitaires, 1970.

ARQUILLIERE, Henri Xavier. *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen-âge*. Paris: Vrin, 1955. Ver também

AUBONNET, J. Le destin de l'œuvre : la place de la *Politique* dans l'histoire des idées. In BONI. L. A. de. *A Entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval*. Porto Alegre: EST edições; Editora Ulysses, 2010.

BRANDÃO, Ricardo Evangelista–COSTA, Marcos Roberto Nunes. Agostinismo político: a apropriação dos textos agostinianos no *De ecclesiastica potestate* de Egidio Romano. *Perspectiva Filosófica*, Vol. 2, nº 40, 2013, p. 99-115.

CARRO, V. *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*. Salamanca, 1951.

DODD, B. G. *Aristoteles latinus*. In *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, 1982.

FIORAVANTI, G. *Servi, rustici, barbari: interpretazioni medievali della Política aristotelica*. Annali della Scuola Normale di Pisa, serie III, XI, 2 (1981).

GILSON, E. *Introduction à l'étude de saint Augustin*. Paris, 1929.

GLIOZZI, Giuliano. *Adamo e il Nuovo Mondo*. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle idee razziali (1500-1700). Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1977.

HANKE, Lewis. *All Mankind is One*. A study of the Disputation Between Bartolomé de las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda in 1550 on the Intellectual and Religious Capacity of the American Indians. Illinois: Northern Illinois University Press, 1974.

JOSAPHAT, Carlos. *Contemplação e Libertação. Tomás de Aquino, João da Cruz e Bartolomé de Las Casas*, São Paulo: Ática, 1995.

KNOWLES, D. *L'evoluzione del pensiero medievale*. Bologna: Il Mulino, 1984.

LOHR, C. H. The medieval interpretation of Aristotle. In KRETZMANN, N. - KENNY, A. – PINBORG, J. (ed.) *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge, 1982.

LORCA, Andrés Martinez. El lenguaje filosófico de Aristóteles en la versión greco-latina de Moerbeke y árabe-latina de Escoto. In: BONI, LUIZ A. de – PICH, Roberto H. (orgs). *A recepção do pensamento Greco-romano, árabe e judaico pelo Ocidente Medieval*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

MANDONNET. P. *Siger de Brabant et l'averroïsme latin*. Louvain : Institut Supérieur de philosophie de l'Université, 1908.

OCKHAM, G. de. *Brevilóquio sobre o principado tirânico*. Trad. de Luiz A. de Boni. Petrópolis: Vozes, 1988.

OCKHAM, G. de. *Obras Políticas*. Vol II. Tradução, apresentação e notas de Antônio de Camargo Rodrigues de Souza. Porto Alegre: EDIPUCRS/USF, 1999.

PÁDUA, Marsílio de. *O Defensor da Paz*. Trad. e notas de José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza. Petrópolis: Vozes, 1997.

PAGDEN, A. *La caduta dell'uomo naturale*. Op. Cit. p. 39 (tradução do autor).

PAZ, Matias de. *De Dominio Regum Hispaniae super Indos*. In “Archivium Fratorum Praedicatorum”, 3, (1933), p. 137-177.

REAL, Ricardo José Cuéllar. *Francisco de Vitoria y las cuestiones de India*. Sevilla: Punto Rojo Libros, 2015, p. 168 ss.

RODRÍGUEZ, Pedro Fernandez OP. *Los dominicos en la primera evangelización de México*. Salamanca: Editorial San Esteban, 1994, p. 59 ss.

ROMANO, Egídio. *Sobre o poder eclesiástico*. Tradução de Cléa Pitt B. Goldman, Vel Lejmnan e Luiz A. de Boni. Petrópolis: Vozes, 1989.

RUBIOS, Juan López e Palácios. *De las islas del mar Océano (Libellus de Insulis Oceanis)*. Navarra: EUNSA, 2013.

SCATTOLA, Merio: “Civitas e respublica nell’aristotelismo politico della prima età moderna”. *Revista europea de historia de las ideas políticas y de las instituciones públicas*, nº 6 (noviembre 2013), pp. 13-34.

SCHÄFER, Christian. La política de Aristóteles y el aristotelismo político de la conquista. *Ideas y valores*. Revista colombiana de filosofía. 119 – Agosto 2002, p 137-144.

SKINNER, Q. *As fundações do pensamento político moderno*, op. cit. p. 70-74 (*A recepção da Escolástica*).

TIERNEY, B. *The Idea of Natural Rights*. Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law (1150 – 1625). Emory: Emory University, 1997.

TOMÁS D’AQUINO. *In octo libros politicorum Aristotelis expositio*, cura et studio R. Spiazzi. Torino-Roma: Marietti, 1966.

TOSI G., *La teoria della schiavitù naturale nel dibattito sul Nuovo Mondo (1510-1573): “Veri domini” o “servi a natura”?* “Divus Thomas”, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2002.

TOSI, G. Aristóteles e a escravidão natural. *Boletim do CPA. Revista de Estudos Filosóficos e Históricos da Antiguidade*. Ano VIII N.º 15 Jan/Junho 2003.

TOSI, G. *Aristóteles e o Novo Mundo*. A controvérsia sobre a conquista da América (1510-1573). Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2021.

URBANO, Francisco Castilla. *El pensamiento de Francisco de Vitoria*. Filosofía política e índio americano. Barcelona: Anthropos, 1992, p. 226 ss.

WIELAND, G. The reception and interpretation of Aristotle’s Ethics. In *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge, 1982.