

# Tomás de Aquino e Epifanio de Moirans: guerra justa e escravidão

Aquinas and Epifanio de Moirans just war and slavery

Luis Carlos Silva de Sousa

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7543-5904> – E-mail: [lcarlossousa@unilab.edu.br](mailto:lcarlossousa@unilab.edu.br)

## RESUMO

Análise da relação entre guerra justa e escravidão em Tomás de Aquino (1224/1225-1274) e Epifanio de Moirans (1644-1689). Argumentarei que a obra de Tomás de Aquino não pode ser vista como um projeto escravista com base em sua noção de guerra justa. A obra de Epifanio de Moirans representa um exemplo de recepção do pensamento de Tomás de Aquino e seus critérios morais sobre a guerra. Moirans integra a visão de Tomás de Aquino em seu discurso antiescravista, acerca dos títulos de escravidão por guerra justa durante a *Scholastica colonialis*, isto é, no período de recepção e desenvolvimento da Escolástica Barroca na América Latina (séculos XVI-XVII).

**Palavras-chave:** Tomás de Aquino. Epifanio de Moirans. Guerra. Justiça. Escravidão.

## ABSTRACT

Analysis of the relationship between just war and slavery in Aquinas and Epifanio de Moirans. I will argue that Aquinas' work cannot be seen as a slave project based on his notion of just war. Epifanio de Moirans' work represents an example of receiving Thomas Aquinas' thought and his moral criteria about war. Moirans integrates Aquinas' vision in his anti-slavery discourse on the titles of slavery by just war during the *Scholastica colonialis*, that is, during the period of reception and development of Baroque Scholasticism in Latin America (16th-17th centuries).

**Keywords:** Aquinas. Epifanio de Moirans. War. Justice. Slavery.

## Introdução

O objetivo deste artigo consiste em apresentar a relação entre guerra e escravidão em Tomás de Aquino OP (1224/1225-1274) e Epifanio de Moirans OFM Cap. (1644-1689). Argumentarei que a obra de Tomás de Aquino não pode ser vista como um projeto escravista com base em sua noção de guerra justa (embora nela se possa reconhecer uma ambivalência moral), e que esta noção está vinculada não apenas às virtudes cardeais e teológicas, mas também ao estatuto da lei natural. Os critérios sobre a guerra justa em Tomás de Aquino irão, inclusive, compor a obra de Epifanio de Moirans como fundamentação para seu discurso antiescravista, acerca dos títulos de escravidão por guerra justa.

De modo geral, a argumentação sobre guerra e justiça em Tomás de Aquino repercute em grande medida em seus discípulos, inclusive durante a chamada *Scholastica colonialis*, isto é, no período de recepção e desenvolvimento da Escolástica Barroca na América Latina (séculos XVI-XVII). A presença da doutrina da guerra justa atribuída a Tomás de Aquino, em conexão com a questão da escravidão, mobilizou vários autores quinhentistas e seiscentistas. Mas poucos foram os autores que escreveram sobre a escravidão negra no sentido de defender a liberdade dos escravos africanos, inclusive contra a interpretação corrente sobre a justiça das guerras de conquista. Daí a importância de Epifanio de Moirans, que se apoia nos próprios critérios de Tomás de Aquino sobre a guerra justa para criticar as guerras europeias contra os africanos e os pretensos títulos de escravidão<sup>1</sup>. O texto está dividido em três seções: (a) uma análise da guerra justa e da escravidão em Tomás de Aquino; (b) a recepção de teoria da guerra justa de Tomás de Aquino por Epifanio de Moirans, no contexto de seu discurso antiescravista; (c) o estatuto da lei natural na crítica ao título de escravidão por guerra justa.

## Tomás de Aquino: guerra justa e escravidão

Tomás de Aquino analisa a questão da guerra (*De Bello*) na segunda parte da segunda parte da *Summa theologiae* (IIa-IIae, q. 40, aa. 1-4). A questão está dividida em quatro artigos: (1) se guerrear é sempre um pecado; (2) se é permitido aos clérigos e aos bispos guerrear; (3) se é permitido usar estratagemas na guerra; (4) se é permitido guerrear nos dias de festa. Dos quatro artigos irei apresentar aqui apenas o primeiro artigo, cuja formulação no prólogo à questão 40 sinaliza mais diretamente o caminho a seguir: “se há alguma guerra que seja lícita”. De início Tomás de Aquino recolhe o que ainda hoje está presente em nossa primeira impressão acerca desse tópico, a saber: “parece que guerrear é sempre um pecado”. A terceira objeção, que precede propriamente a sua resposta e tem especial relevância aqui, reza o seguinte: “Ademais, somente o pecado se opõe a um ato de virtude. Ora, a guerra se opõe à paz. Logo, a guerra é sempre um pecado”. Como sabemos, esta ainda não é a posição completa e precisa de Tomás de Aquino. É sob a intenção de matizar a compreensão da guerra para um cristão que Tomás de Aquino mobiliza em sentido contrário (*sed contra*) a autoridade de Agostinho, para sustentar que nem toda guerra é um pecado (Sth. IIa-IIae, q. 40, a. 1):

Se a moral cristã julgasse que a guerra é sempre culpável, quando no Evangelho soldados pedem um conselho para a sua salvação, dever-se-ia responder-lhes que jogassem fora as armas e abandonassem completamente o exército (Epístola 138).

<sup>1</sup> Épiphanie Dunod foi um frei da Ordem dos Frades Menores Capuchinhos (OFM Cap). Nasceu em Moirans-en-Montagne (França) e faleceu em Tours (França). Missionário francês nas colônias hispânicas, Moirans chegou em Havana (La Habana, República de Cuba) em 1681, e, juntamente com seu confrade e amigo Francisco de Jaca (1645-1689), passou a pregar e defender os direitos de índios e negros.

Em seguida Tomás de Aquino apresenta o texto canônico sobre as condições para que uma guerra seja justa: (1) *a autoridade do príncipe*, a quem foi confiado o cuidado dos negócios públicos, o bem público da cidade (*civitas*), do reino ou da província submetidas à sua autoridade; (2) *uma causa justa*: requer-se que o inimigo seja atacado por alguma culpa, seguindo aqui novamente Agostinho, que define como guerras justas aquelas que punem as injustiças ou restituem o que foi tirado por violência.; (3) uma *reta intenção* naqueles que fazem a guerra, a saber: que se pretenda promover o bem e evitar o mal, isto é, busquem seguir os primeiros princípios da *lei moral natural* (ver, a seguir, seção 2). Tomás de Aquino também segue Agostinho no seguinte ponto: “Entre os adoradores de Deus até mesmo as guerras são pacíficas, pois não são feitas por cobiça ou crueldade, mas numa preocupação de paz, para reprimir os maus e socorrer os bons.” Ele inclusive retém a definição de paz do Bispo de Hipona: “*pax est tranquillitas ordinis*” (a paz é a tranquilidade da ordem). Daí a resposta à terceira objeção: na verdade, os que fazem as guerras justas procuram a paz, e, portanto, não se busca a paz para guerrear, mas o contrário: no caso das guerras justas, faz-se a guerra para a obtenção da paz. Disto resulta que nem toda guerra é ilícita.

Mas como podemos considerar “justa” uma guerra? Neste ponto será preciso antes remeter à doutrina das virtudes como fundamento moral da doutrina da guerra justa. É sob essa perspectiva que a ética de Tomás de Aquino é frequentemente chamada de *ética das virtudes* (PIEPER, 2018). As virtudes são divididas em cardeais (prudência, justiça, fortaleza e temperança) e teologais (fé, esperança e caridade). Eu gostaria de argumentar que as virtudes teologais não podem ser descartadas da análise da doutrina da guerra justa porque, em Tomás de Aquino, a questão 40 sobre a guerra se situa precisamente no bloco de questões sobre a *caridade*. Há aqui uma interconexão não apenas entre as virtudes cardeais entre si, mas também destas com as virtudes teologais. A doutrina das virtudes permanece uma das peças mais originais de Tomás de Aquino, e, neste campo, Aristóteles se sobressai como seu mestre. Mas o próprio modo de articulação entre as virtudes mostra que Sto. Tomás reconstrói a doutrina aristotélica das virtudes sob uma nova perspectiva.

Na análise da questão sobre a guerra justa tornou-se corrente a distinção entre *jus ad bellum* e *jus in bello* (a. 3). A justiça, como toda virtude, é um *habitus* que é princípio de atos bons, e todo ato, para ser virtuoso, deve ser necessariamente voluntário, estável e firme (liberdade, constância e perpetuidade). Assim, para uma completa definição de justiça, será necessário remeter à seguinte formulação: “A justiça é o *habitus* pelo qual, com vontade constante e perpétua, atribui-se a cada um o seu direito (*ius*)” (STh. IIa-IIae q. 58, a. 1). Ora, entre as demais virtudes é específico da justiça *ordenar o ser humano no que diz respeito ao outro*. É neste sentido que, para Tomás de Aquino, o objeto da justiça é o direito (Cf. STh. IIa-IIae, q. 57, a. 1). O “justo”, enfim, caracteriza a retidão que convém à justiça. O direito, por sua vez, divide-se em positivo e natural, permanecendo aberta a discussão sobre o lugar do *direito das gentes* (aquele que se refere às relações entre as nações) no quadro geral de sua reflexão. O direito das gentes, em Tomás de Aquino, busca conciliar Aristóteles e os juristas romanos, e diz respeito a uma forma secundária do direito natural, a saber: o direito consuetudinário que se supõe universal para os diferentes povos. Entretanto, o direito das gentes não deve ser tomado exatamente no sentido moderno de direito internacional, embora esta reflexão lhe tenha preparado o terreno. O Direito Público Internacional avançará de modo significativo, sob forma autônoma e sistemática, apenas a partir da primeira metade do século XVII, com Hugo Grócio (1583-1645).

No que se refere especificamente ao direito das gentes em Tomás de Aquino, há uma discussão tão importante quanto negligenciada por intérpretes na análise da guerra justa, a saber: o *problema da escravidão*, isto é, o caráter “natural” da escravidão, concebido sob perspec-

tiva aristotélica (STh. IIa-IIae, q. 57, a. 3 ad 2). Tomás de Aquino sintetiza elementos da teologia platônica (a visão de que a natureza atua segundo um fim, ordenada por um ser inteligente) e da ontologia aristotélica (a forma inerente aos entes naturais), preservando de Aristóteles, em certo sentido, a solidariedade analógica entre *physis* e *polis*. A transposição da noção aristotélica de natureza, na *physis*, ao âmbito das coisas humanas, é operada por Tomás de Aquino segundo a perspectiva cristã da *metafísica da criação* (VELDE, 2006, p. 123-146). Para Tomás de Aquino, a perfeição da *práxis* não se esgota na *polis*, e por isso a dimensão finalística da “natureza” é alargada. Em consequência, a autarquia política aristotélica é superada em função da *civitas Dei* (BARRERA, 2007, p. 106-134). Neste sentido, o caráter servil como “natural” pode ser visto como teoricamente matizado quando se diferencia *no escravo* sua condição de ser escravo e a de ser homem. O escravo permaneceria ser humano, apesar da escravidão (STh. IIa-IIae, q. 57, a. 4 ad 2). Mas esta posição não se mostra satisfatória, e a ambivalência da condição servil do escravo recebe amparo em sua visão sobre a virtude social de obediência à autoridade (*dulia*). Noutras palavras, legitima-se a virtude de “servidão” ou - mais de acordo com a intenção de Tomás de Aquino - do “serviço” do escravo ao seu senhor, para o bem do próprio escravo, a saber: por este ser dirigido por um homem “mais sábio”, isto é, o senhor. Como filho de seu tempo, Tomás de Aquino não levou adiante a visão que ele próprio expressou de que o escravo permanece sempre um ser humano, alguém por si subsistente e distinto de outros seres. Ele acaba por comparar a virtude do serviço no plano religioso ao domínio social entre senhores e escravos (STh. IIa-IIae, q. 103, a.1). Em todo caso, não devemos concluir de modo apressado que a obra de Tomás de Aquino requer necessariamente a defesa da escravidão. Uma contestação mais radical da instituição escravidão virá posteriormente, com seus discípulos, em grande medida como uma ampliação dos seus pressupostos e argumentos na esfera da justiça.

Com efeito, será a partir da discussão sobre o estatuto do *direito das gentes* que emerge, na Escolástica Barroca (séc. XVI e XVII), o papel da guerra justa em novo contexto, agora vinculado à questão dos títulos de conquista, isto é, sobre as tentativas de legitimação ou de crítica à *escravidão*, seja contra a escravidão *indígena*, em Francisco de Vitória OP (1483/86-1542) e Bartolomé de Las Casas OP (1484-1566), seja contra a escravidão *negra*, com Francisco José de Jaca OFM Cap. (1645-1689) e, sobretudo, Epifanio de Moirans OFM Cap. (1644-1689). Esta posterior discussão sobre a guerra e a escravidão por seus discípulos ilustra o uso ambivalente da doutrina da guerra justa de Tomás de Aquino.

## Epifanio de Moirans: direito das gentes, guerra justa e discurso antiescravista

O desenvolvimento de uma compreensão moderna da lei natural se revelou complexo, marcado por um sentido mais amplo da relação entre o universalismo moral dos primeiros princípios da lei moral e a teoria da guerra justa. Será preciso reconhecer que, entre limites, a obra dos teólogos do século XVI (em particular a de Francisco de Vitória), está marcada pela contestação dos excessos da presença dos cristãos provenientes da Europa, justamente ao defender os direitos dos povos não cristãos da América com base na *lei natural*. Essa problemática, que surge na “Segunda Escolástica” ou “Escolástica Barroca”, alcançou um nível sem paralelo, se comparado ao pensamento antigo, e lançou as bases do Direito Público Internacional. Ela se insere também no contexto da chamada *Scholastica colonialis*, que representa o período colonial de recepção e desenvolvimento da Escolástica Barroca na América Latina (séculos XVI-XVIII).

É a partir da discussão sobre a lei natural (sob inspiração de Tomás de Aquino) que os direitos das gentes (*ius gentium*) podem agora ser considerados como inerentes à natureza hu-

mana, independentemente da situação concreta diante da fé cristã. O direito das gentes supõe, nesta perspectiva, uma norma universal que possibilita reger as relações entre os “Estados emergentes” na virada histórico-cultural do medievo à modernidade, um direito que se fundamenta na ideia de lei natural. A defesa da universalidade da lei natural, vinculada ao direito das gentes (expressa nas obras de Francisco de Vitória, “De Jure Belli” e “De Indis”) vai além do renascimento escolástico, e repercute no todo do pensamento político moderno – através, por exemplo, de uma crítica ao tratamento injusto dispensado aos índios, contra certos teólogos espanhóis que o justificaram com base na concepção aristotélica de “escravidão natural” (HÖSLE, 2004, p. 26-27)<sup>2</sup>.

O pensamento filosófico desse período seria chamado “barroco” por seguir as tendências de renascimento escolástico nas universidades da Península Ibérica (Salamanca, Alcalá de Henares, Coimbra, Évora etc.), estas marcadas sobretudo pela presença dos jesuítas no ensino filosófico e teológico. O processo de colonização permitiu a fundação de universidades coloniais e instituições afins na América Latina. Essas novas instituições de ensino replicaram o pensamento da “escolástica barroca” ibérica em aspectos diversos, e produziram um impacto duradouro na educação dos povos colonizados, com destaque para os seguintes pontos: (a) a reabilitação metódica e sistemática das obras de Tomás de Aquino, sobretudo a segunda parte da *Summa theologiae*; (b) a disseminação da chamada “reforma católica”, uma reforma interna contra a expansão do protestantismo; (c) a reafirmação da escolástica diante da filosofia moderna, em diálogo conflitual nas esferas prática e teórica; (d) a “conquista” das Américas, o “Novo Mundo”, que forneceu desafios e novos elementos de discussão sobre o estatuto do ser humano e os direitos das gentes (PICH, 2011).

Com o desenvolvimento da vida econômico-social e a progressiva implantação do cristianismo nas terras conquistadas, surgiram naturalmente dúvidas acerca da fundamentação ética a respeito dos *justos títulos de conquista*, isto é, da *legitimação da escravidão dos afro-americanos* e a imposição de seu trabalho nas lavouras e minas, assim como o tráfico de escravos africanos. Com isso eclodiu uma polêmica sobre a “evangelização pacífica” que envolveu autores dominicanos, franciscanos e jesuítas sobre a “guerra justa” no contexto da expansão da cristandade e das controvérsias ético-mercantilistas (D’OCA, 2017; PICH, 2015; SARANYANA, 2006). Na verdade o debate sobre a *escravidão negra* jamais alcançou a amplitude e o entusiasmo que encontramos no debate sobre a escravidão indígena, por exemplo a partir de Las Casas OP (este inclusive contra Juan Ginés de Sepúlveda OP (1489-1573), que se apoiava em Aristóteles e Tomás de Aquino para defender a causa escravista e as guerras de conquista). Em parte isto se explica pelo fato de os africanos serem já conhecidos dos portugueses e espanhóis na condição de escravos durante o século XV (os “escravos naturais” de que falava Aristóteles), mas, no caso dos índios descobertos, a escravidão foi motivo de estranhamento e maior discussão. No que se refere à escravidão negra, via-se como uma instituição antiga e praticada por vários povos, relatada e supostamente legitimada pela Sagrada Escritura, permitida pela Igreja e prevista pelo Direito Romano e Castelhana. Em tese, o debate sobre a escravidão por guerra justa, no caso da escravidão negra, era visto como um título legítimo, mas impropriamente alegado. Os principais autores da Escolástica Barroca que levantaram algo mais significativo

<sup>2</sup> É preciso considerar, porém, que a compreensão sobre a inserção da lei natural nos casos concretos se revelou problemática, e a visão acerca dos direitos dos povos assumiu um percurso menos linear do que podemos supor à primeira vista, pois o *reconhecimento* dos direitos exige um equilíbrio refletido entre *universalidade* e *historicidade*: a pretensão de universalismo dos direitos humanos é, ela mesma, marcada pelo particularismo que vincula esses direitos à cultura de um povo -como lembra Paul Ricoeur (1995, p. 170-171) em sua bela formulação dos “universais em contexto”. Nada impede que se compreenda esse equilíbrio refletido, porém, nos termos de uma hermenêutica e de uma antropologia filosófica aberta à metafísica clássica, inclusive na esteira de uma tradição mais próxima a Tomás de Aquino (CORETH, 1976).



sobre a escravidão negra são, entre outros, os seguintes: Domingo de Soto OP (1494-1560), Tomás de Mercado OP (1525-1575), Bartolomé Frías de Albornoz (ca. 1520-ca. 1573), e mais intensamente os jesuítas Luís de Molina SJ (1535-1600), Fernão Rebelo SJ (1546-1608), Tomás Sanchez SJ (1550-1610), Alonso de Sandoval SJ (1576-1652) e Diego de Averdaño SJ (1594-1688). De modo muitíssimo geral, será preciso dizer que todos esses autores estavam menos preocupados em defender a liberdade dos escravos africanos do que tranquilizar a consciência dos senhores de escravos, ao discutirem não propriamente a escravidão enquanto tal, mas apenas a *escravidão legal*, isto é, se ela era praticada ou não com justiça (HANKE, 1949; HÖFFNER, 1957; ANDRÉS-GALLEGO, 2005; DAVIS, 1966; GARCÍA, 1982). Teremos que esperar o último quartel do século XVII pra uma crítica mais radical à escravidão negra, a partir dos *missionários* franciscanos Francisco José de Jaca OFM Cap. (1645-1689) e, sobretudo, Epifanio de Moirans OFM Cap. (1644-1689), autor da obra *Servi liberi* [SL]<sup>3</sup>.

O caso de Epifanio de Moirans é particularmente ilustrativo sobre o uso ambivalente da doutrina da guerra justa de Tomás de Aquino. Enquanto outros escolásticos se apoiavam na autoridade de Tomás de Aquino para legitimar as guerras de conquista, Moirans propôs uma linha de argumentação que explicitamente segue o dominicano para denunciar e impugnar o título de escravidão por guerras injustas. Ele analisou criticamente os argumentos apresentados, em seu tempo, no campo específico do Direito que justificava a escravidão, isto é, o direito das gentes. A obra *Servi liberi seu naturalis mancipiorum libertatis iusta defensio* (“Servos livres ou justa defesa da liberdade natural dos escravos”), dirigida a Carlos II da Espanha, foi escrita com um prólogo, 14 capítulos e algumas conclusões, quando Epifanio de Moirans ainda estava preso em Havana. O escrito permaneceu inédito no *Archivo de Indias* de Sevilha até ser descoberto em 1982. O argumento de impugnação do título da escravidão por guerra justa ocorre no Cap. IV de *Servi liberi*. O título do Cap. IV é o seguinte: “Os negros são escravos contra o direito das gentes” (*Contra ius gentium nigri sunt servi*). Entretanto, Moirans deixa claro que aceita o título de escravidão por guerra justa (que nasce de um delito do povo contra o qual se faz a guerra). Como seus contemporâneos, ele considera aceitável a comutação da liberdade pela vida, uma vez que a escravidão era vista como consequência do erro moral (pecado), isto é, o mau uso da liberdade. Assim, de acordo com a instituição escravidão legal, há razões para escravizar quem poderia ser morto (SL IV, 48, p. 68). Para Moirans, porém, a questão central seria provar justamente que os africanos eram escravizados contra o direito das gentes (SL IV, 50, p. 70s). Embora Epifanio Moirans e Francisco de Jaca tenham basicamente o mesmo projeto de crítica ao título de escravidão por guerra justa, Francisco de Jaca recorre em seus argumentos a Agostinho de Hipona, enquanto Moirans argumenta a partir da autoridade de Tomás de Aquino - inclusive contra as interpretações de seus contemporâneos, especialmente a de Molina (1733). De fato, Molina teria endossado a visão de que a ocorrência do tráfico e da escravidão poderia ser tolerada, para um bem maior da cristandade (*De iustitia et iure*, I trat. 2, disp. 35, n. 19).

É preciso observar, portanto, que diante do conflito de interpretações que provém do próprio texto de Tomás de Aquino, a questão de determinar a fidelidade ou a infidelidade entre o mestre dominicano e os “tomismos” subsequentes supõe, como adverte corretamente Géry Prouvost (1996, p. 15), uma decisão tanto histórica como filosófica. Isto ocorre, convém acrescentar, na medida em que uma postura *crítica* diante do texto de Tomás de Aquino supõe a possibilidade de distinguir as pré-compreensões legítimas das ilegítimas, no movimento do

<sup>3</sup> A referência completa à obra de Moirans consta nas **Referências**, no final do artigo. Naturalmente não será o objetivo aqui desenvolver um detalhamento de seus argumentos, mas apenas indicar, em Moirans, uma linha específica de recepção do pensamento de Tomás de Aquino na *Scholastica colonialis*. Para uma incipiente literatura, no Brasil, sobre os textos de Moirans, remeto em particular à pesquisa do Prof. Dr. Fernando D’Oca, a quem agradeço pelo gentil envio de material (D’OCA, 2017a; D’OCA, 2017b; D’OCA, 2017c).

presente ao passado e do passado ao presente, nos limites de uma consciência hermenêutica finita e historicamente situada - mas, ainda assim, uma consciência regrada por instância objetiva, diante do “círculo de compreensão”, que considera o texto em seu contexto (CORETH, 1976). Neste caso específico, pretendo argumentar que a crítica de Epifanio de Moirans ao título de escravidão negra por guerras injustas tem respaldo na perspectiva de Tomás de Aquino, isto é, permanece de acordo com seus critérios. No parecer de Moirans, *as três condições estabelecidas por Tomás de Aquino para uma guerra justa não são satisfeitas nas guerras ocorridas na África*: (1) não há, de fato, guerra justa entre europeus e africanos, nem mesmo entre os próprios africanos de Guiné e Cabo Verde. No que se refere aos europeus, continua Moirans, *a real causa das alegadas guerras justas é a cobiça da conquista* e a crença distorcida de que o povo africano é amaldiçoado com o fato de terem a cor da pele negra (a partir de uma interpretação racista do relato bíblico da maldição de Noé à Cam, em Gn 9, 20-29). No que se refere aos africanos, não há propriamente guerra entre eles, mas apenas sedições, rapinas e latrocínios. Assim, não há uma causa justa para declarar a guerra (isto é, defender-se de uma injúria); (2) não há uma reta intenção da parte beligerante, mas apenas a cobiça e não a paz e o bem comum; (3) não há a existência de uma autoridade legítima, mas apenas o uso da violência dos mais fortes que capturam e vendem os mais fracos, com o propósito de lucrar.

Dessas considerações não podemos, porém, ir além do que historicamente Epifanio de Moirans se propôs fazer: como filho de seu tempo, ele jamais condenou a escravidão enquanto tal, mas apenas as injustiças feitas por cristãos aos africanos, isto é, a escravidão negra e o tráfico de escravos africanos. Moirans não era, a rigor, um abolicionista; mas seu discurso antiescravista e de defesa da liberdade merece, certamente, um lugar de destaque na importante história das ideias contra a escravidão. A discussão levantada por Moirans sobre os títulos de justa escravidão tem vários aspectos. Um desses aspectos diz respeito à visão de direito natural que está na base do título de escravidão por guerra justa. Uma vez que a lei natural constitui o fundamento moral do direito natural e do direito das gentes, será preciso, a seguir, considerar brevemente a relação entre guerra justa e lei natural – a fim de avaliar em que sentido, a partir de Tomás de Aquino, Epifanio de Moirans pôde encontrar elementos conceituais para sua crítica à escravidão negra.

## Guerra justa e lei natural

Uma concepção de lei natural pode ser vista como vinculada à teoria da guerra justa em Tomás de Aquino, com repercussões sobre a recepção dessa teoria na obra de Epifanio de Moirans (seção 2): ela traz consigo um parâmetro previamente definido no debate jurídico e moral contemporâneos, em confronto com outras interpretações<sup>4</sup>. Assim como parece problemático, em determinados contextos, falar em “guerra justa”, também a expressão “lei natural” parece extremamente inapropriada: às vezes, ela foi usada para justificar a lei do mais forte, sem

<sup>4</sup> Apesar do legítimo e importante debate com a teoria analítica do direito, ao subscrever a “lei de Hume” (isto é, posto de modo muitíssimo sumário: não podemos derivar o que “deve ser” (*Ought*) do que “é” (*Is*), ou seja, proposições prescritivas de proposições descritivas), reconhecendo com isso a legitimidade da crítica à “falácia naturalista” (*naturalistic fallacy*), penso que John Finnis (1940, Austrália), por exemplo, afasta-se da posição original de Tomás de Aquino neste ponto decisivo. Finnis recusa o significado moral das inclinações ou *dinamismos naturais pré-rationais* (1980; 1998), mas isto conduziria a consequências graves (do ponto de vista de Tomás de Aquino), entre outros aspectos, para uma adequada compreensão no que se refere aos “pecados contra a natureza” (suicídio, certas práticas sexuais etc). As noções de lei natural e razão prática em Tomás de Aquino se inscrevem, historicamente, em outra tradição de pesquisa moral, diferente da que irá surgir a partir de D. Hume. Esta assertiva crítica à leitura de Finnis provém de autores sob perspectivas diversas (ARTESEN, 1987; ELDERS, 2005, p. 210; MACINTYRE, 1991, p. 206; LIMA VAZ, 2000, p. 32-33). Por outro lado, uma tentativa de reconstrução contemporânea da teoria da guerra justa, do ponto de vista do idealismo objetivo, e que subscreve a “lei de Hume”, encontra-se em Vittorio Hösle (2004).

qualquer legitimação legal ou moral; e nem sempre foi possível distinguir com clareza o que provém de normas sob base biológica e o que provém de outras, justificáveis moralmente. Mas expressões como “lei natural” e “direito natural”, embora passíveis de ambiguidades, fazem parte de uma tradição interpretativa e conceitual. Daí a necessidade de esclarecer em que sentido a tradição de pesquisa moral, que provém de Tomás de Aquino, recorre à expressão “lei natural”, no contexto da “guerra justa”.

A terceira condição para uma guerra ser considerada justa seria, como vimos (seção 1), a *reta intenção* naqueles que fazem a guerra, isto é, promover o bem e evitar o mal, pois estes são os *primeiros princípios da lei moral natural*. A concepção de lei natural em Tomás de Aquino pressupõe um certo conjunto de conceitos vinculados à razão prática. O conteúdo fornecido pelos primeiros princípios da razão prática, por sua vez, somente pode ser inteligível se compreendermos adequadamente o nexos entre as nossas inclinações naturais e a estrutura de fundamentação *metafísica* desses princípios. As inclinações naturais são consideradas de acordo com o caráter ontológico da noção de “natureza”, orientada teleologicamente para o fim último, que é Deus (TOMÁS DE AQUINO, *In Phys.* II, 1, lect. 1 e 2; STh. Ia-IIae, q. 10, a. 1). É neste sentido que a lei natural tem como fundamento o *bem transcendental*, isto é, como participação na lei eterna (AERTSEN, 1987; 1988).

Há um grande número de inclinações fundamentais no ser humano, que Tomás de Aquino chama de *inclinações naturais*: a preservação da própria vida, a busca de abrigo, a associação com outros homens na formação de comunidades, assegurar a sobrevivência da humanidade pela procriação, procurar o sentido da vida etc. A *reta intenção* de preservação da própria vida e da comunidade, mesmo com o uso da força, legitima algumas guerras como justas.

Na STh. Ia-IIae q. 94, a. 2, Tomás afirma que experimentamos como boas aquelas coisas para as quais temos uma inclinação natural. Afirma também que é a nossa razão prática que estabelece que tais objetos são bons. Ora, para Tomás, o que se submete à ordem da razão também se submete à ordem estabelecida pelo próprio Deus (TOMÁS DE AQUINO, STh. Ia-IIae, q. 72, a. 4). Noutras palavras, a razão é a medida do que é moral. Entretanto, a razão, na medida em que determina a moralidade de nossas ações, não deve ser entendida como auto-suficiente, pois ela permanece dependente da ordem da natureza. Um problema crucial consiste em esclarecer como ocorre o nexos entre o significado do termo “natureza”, expresso quando nos referimos às inclinações naturais, e os “primeiros princípios da razão prática” (lei natural). De fato, a *lei natural* é para Tomás de Aquino fundamento normativo da ação humana, tal como exposto na STh. Ia-IIae, q. 94, a. 2. Este texto ocupa um lugar clássico e central em uma longa tradição filosófica. O “primeiro princípio da lei” é o seguinte: “que o bem deve ser feito e procurado, e o mal evitado” (*quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*). Para Tomás de Aquino, *um ato humano é moralmente bom quando conforme à natureza humana e a seu fim último*. As inclinações naturais, em suma, não são moralmente neutras. Elas são, na verdade, o fundamento dos preceitos da lei natural. Ademais, em cada criatura racional existe uma inclinação natural àquilo que é consoante à lei eterna (TOMÁS DE AQUINO, STh. Ia-IIae, q. 93, a. 6). A lei natural deriva da lei eterna, e seria inadequado não conceber essa relação na *Summa theologiae*. Os preceitos morais, formulados pelo intelecto humano, são conectados à lei eterna. Com isso, Tomás de Aquino enfatiza a nossa *participação* na lei eterna de Deus (VELDE, 2006). *A lei natural consiste nos primeiros princípios da razão prática*, princípios estes apreendidos justamente em virtude de nossas inclinações naturais. É preciso enfatizar, neste contexto, que o conhecimento do primeiro princípio da vida moral é atribuído a um *habitus* natural, que incita ao bem e condena o mal: a *sindérese* (TOMÁS DE AQUINO, STh. Ia, q. 79, a. 12). A lei natural está, portanto, enraizada na natureza humana. Ora, “a lei escrita nos corações dos homens é a lei



natural" (*lex scripta in cordibus hominum est lex naturalis* [TOMÁS DE AQUINO, STh. Ia-IIae, q. 94, a. 6 sed contra]).

A crítica de Moirans aos títulos de escravidão, embora reconheça os critérios de guerra justa de Tomás de Aquino, mostra que o uso que deles se faz para justificar a escravidão negra não corresponde a esses mesmos critérios. Isto significa que a crítica à escravidão, para Moirans, não está vinculada à negação total da guerra. Moirans segue Tomás de Aquino na admissão de que há algumas guerras justas, mas discorda daqueles que, a partir de Tomás, defendem a escravidão. E mesmo a escravidão por guerra justa, embora considerada um título legítimo por Moirans, permanece impropriamente alegado, na medida em que todos os homens são livres por natureza, e este bem não pode ser deles retirado. Neste ponto, a crítica à escravidão negra de Moirans parece ampliar, no que se refere a sua aplicação, o argumento de *universalidade da lei natural* contra aqueles que defendem a pérfida escravidão por título de guerra justa, como um costume formalizado em lei positiva, o produto histórico da cultura de um povo.

## Considerações finais

O artigo buscou sustentar os três pontos seguintes:

(a) Tomás de Aquino concebe a legitimidade de *algumas guerras*, de acordo com *critérios* que supõem não apenas as virtudes (cardeais e teológicas), mas também os primeiros princípios da razão prática (lei natural). A relação entre guerra e escravidão permanece ambivalente em sua concepção da ação humana, permitindo um conflito de interpretações acerca do título de escravidão por guerra justa, e sua inscrição no contexto dos novos desafios da *Scholastica colonialis* (séculos XVI-XVIII).

(b) Epifanio de Moirans traz à baila os próprios critérios de guerra justa de Tomás de Aquino para provar a injustiça da escravização negra dos povos africanos. Seu discurso antiescravista (embora não seja contrário à escravidão enquanto tal) tem como intenção mostrar que a escravidão negra não está conforme ao direito natural e ao direito das gentes.

(c) O papel da lei natural no âmbito da doutrina da guerra justa em Tomás de Aquino não pode ser visto, em tese, como justificação da escravidão ou das guerras de conquista; pelo contrário, somente a partir de uma adequada concepção de lei natural seria possível considerar a liberdade como algo universal – o que permitiria compreender o discurso antiescravista de Moirans não apenas como uma recepção crítica dos critérios de Tomás de Aquino sobre a guerra justa, mas também como uma implícita acolhida da lei natural, como baliza moral para o direito das gentes. É neste sentido que, em linguagem contemporânea, os *direitos humanos básicos* poderiam ser vistos como universalmente aplicáveis a todo ser humano.

## Referências bibliográficas

- AERTSEN, Jan. *Nature and Creature: Thomas Aquinas's Way of Thought*. Leiden: E. J. Brill, 1988.
- AERTSEN, Jan. Natural Law in the Light of the Doctrine of the Transcendentals. In: L. J. Elders and K. Hedwig (eds.), *Lex et Libertas. Freedom and Law According to St. Thomas Aquinas*, Vatican City, 1987.
- ANDRÉS-GALLEGO, José. *La esclavitud en la América española*. Madrid: Encuentro, 2005.
- BARRERA, Jorge M. *A Política em Aristóteles e Santo Tomás*, Trad. e prefácio: Carlos Ancêde Nougé. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2007.

- CORETH, Emerich. *Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*. Tyrolia-Verlag Innsbruck, 1976.
- CORETH, Emerich. *Grundfragen der Hermeneutik*. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1969.
- DAVIS, David. B. *The Problem of Slavery in Western Culture*. Oxford: OUP, 1966.
- D'OCA, Fernando R. Montes. O Discurso Antiescravista de Epifanio de Moirans sobre os Títulos de Escravidão. *Síntese-Revista de Filosofia*. Belo Horizonte, v. 44, n. 139, 2017 (a), p. 279-303.
- D'OCA, Fernando R. Montes. Epifânio de Moirans (1644-1689) e a escravidão negra: Uma análise do título de escravidão por guerra justa. In: CORREIA, A.; PICH R. H.; SILVA, M. A. O da. *Filosofia medieval*. Coleção XVII Encontro ANPOF: ANPOF, 2017 (b), p. 206-221.
- D'OCA, Fernando R. Montes. Tráfico de Escravos e Consciência Moral: O pensamento antiescravista de Epifânio de Moirans. In *Dissertatio*. 46, 2017 (c), p. 130-172.
- ELDERS, Leo. *The Ethics of St. Thomas Aquinas*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2005.
- FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford, 1980.
- FINNIS, John. *Aquinas. Moral, Political and Legal Theory*. Oxford, 1998.
- FINNIS, John. Natural Inclinations and Natural Rights: Deriving 'Ought' from 'Is' according to Aquinas. In: L. J. Elders and K. Hedwig (eds.), *Lex et Libertas. Freedom and Law According to St. Thomas Aquinas*, Vatican City, 1987, p. 43-55.
- GARCÍA, José Tomás L. *Dos Defensores de los Esclavos Negros en el Siglo XVII*. Maracaibo: Biblioteca Corpozulia; Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 1982.
- GONZÁLEZ, Miguel P. Estudio Preliminar. In: MOIRANS, E. *Siervos Libres*. Madrid: CSIC, 2007.
- GONZÁLEZ, Miguel P. Doctrina antiesclavista de Epifanio de Moirans en su *Servi Liberi. Naturaleza y Gracia*, v. 52, n. 2, 2005, p. 279-327.
- GONZÁLEZ, Miguel P. Epifanio de Moirans: misionero capuchino y antiesclavista. *Collectanea Franciscana*, n. 74, 2004, p. 111-145.
- HANKE, Lewis. *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1949.
- HÖFFNER, Joseph C. *La Ética Colonial Española del Siglo de Oro*. Madrid: Cultura Hispánica, 1957.
- HÖSLE, Vittorio. *Morals and Politics*. Translated by Steven Rendall. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2004.
- LIMA VAZ, Henrique C. de *Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica*. 2ª ed. São Paulo: Ed. Loyola, 2000.
- MACINTYRE, Alasdair. *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?* Loyola, São Paulo, 1991.
- MOIRANS, Epifanio de. *Siervos Libres: Una propuesta antiesclavista a finales del siglo XVII*. Ed. M. González. Madrid: CSIC, 2007. (CHP II, v. 14)
- MOIRANS, Epifanio de. *Siervos Libres*. In: GARCIA, J. *Dos Defensores de los Esclavos Negros en el Siglo XVII*. Maracaibo: Biblioteca Corpozulia; Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 1982. p. 179-298.
- MOLINA, Luís de. *De iustitia et iure*. Coloniae Allobrogun: Marci Michaelis Bousquest, 1733.
- PICH, Roberto H. Alonso de Sandoval and the Ideology of Black Slavery. *Patristica et Mediaevalia*, n. 36, 2015, p. 51-74.

PICH, Roberto H. Recepção e desenvolvimento da Escolástica Barroca na América Latina, séculos 16-18: notas sobre a contribuição de Walter Bernard Redmond. *Scripta*, vol. 4, n. 2, 2011, p. 81-102.

PIEPER, Joseph. *Virtudes Fundamentais: As virtudes cardeais & teologais*. São Paulo: Cultor de Livros, 2018.

PROUVOST, Géry. *Thomas d'Aquin et les thomismes*, Paris: Éditions du Cerf, 1996.

RICOEUR, Paul. Ética e Moral. In: *Em torno ao Político*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1995.

SARANYANA, Josep-Ignasi. As controvérsias ético-mercantilistas sobre a legitimidade da escravidão. In: *A Filosofia Medieval: Das origens patrísticas à escolástica barroca*. Trad. Fernando Salles. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência "Raimundo Lúlio (Ramon Llull)", 2006, p. 557-571.

TOMÁS DE AQUINO. *Summa theologiae*. Rome: Editiones Paulinae, 1962.

TOMÁS DE AQUINO. *Summa theologiae Opera Omnia IV-XII* (ed. Leon.), Rome 1889-1906.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Vol. V. São Paulo: Ed. Loyola, 2004.

TOMÁS DE AQUINO. In *Aristotelis libros Physicorum*. Opera Omnia II (ed. Leon.), Rome, 1884).

VELDE, Rudi te. *Aquinas on God: the 'Divine Science' of the Summa Theologiae*. (Ashgate Studies in the History of Philosophical Theology), Englend/USA, 2006.

#### Sobre o autor

##### Luis Carlos Silva de Sousa

Doutor em História da Filosofia (Medieval) pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Professor efetivo da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB-CE). Área de Atuação: Filosofia Medieval.

Recebido em: 28/03/2020

Aproivado em: 07/07/2020