

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO  
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS**

**ANDRÉ DE PAIVA BONILLO FERNANDES**

**À IMAGEM E SEMELHANÇA**

**Deus e a validade do direito voluntário humano em Hugo Grotius**

Versão corrigida após a defesa

**GUARULHOS**

**2021**

**ANDRÉ DE PAIVA BONILLO FERNANDES**

**À IMAGEM E SEMELHANÇA**

**Deus e a validade do direito voluntário humano em Hugo Grotius**

Tese apresentada à Universidade Federal de  
São Paulo como requisito parcial para a  
obtenção do título de Doutor em Filosofia

Área de concentração: História da filosofia

Orientador: Prof. Dr. Fernando Dias Andrade

**GUARULHOS**

**2021**

Na qualidade de titular dos direitos autorais, em consonância com a Lei de direitos autorais nº 9610/98, autorizo a publicação livre e gratuita desse trabalho no Repositório Institucional da UNIFESP ou em outro meio eletrônico da instituição, sem qualquer ressarcimento dos direitos autorais para leitura, impressão e/ou download em meio eletrônico para fins de divulgação intelectual, desde que citada a fonte.

Fernandes, André de Paiva Bonillo

À imagem e semelhança: Deus e a validade do direito voluntário humano em Hugo Grotius / André de Paiva Bonillo Fernandes – Guarulhos, 2021. – 218 f.

Tese (Doutorado em Filosofia) – Guarulhos: Universidade Federal de São Paulo. Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Orientador: Fernando Dias Andrade

In image and likeness: God and the validity of human voluntary right in Hugo Grotius

1. Direito natural. 2. Religião. 3. Filosofia moderna. 4. Hugo Grotius. I. Orientador. II. Título.

**ANDRÉ DE PAIVA BONILLO FERNANDES**

**À IMAGEM E SEMELHANÇA**

**Deus e a validade do direito voluntário humano em Hugo Grotius**

Tese apresentada à Universidade Federal de  
São Paulo como requisito parcial para a  
obtenção do título de Doutor em Filosofia  
Área de concentração: História da filosofia  
Orientador: Prof. Dr. Fernando Dias Andrade

Aprovação: \_\_\_/\_\_\_/\_\_\_\_\_

---

Prof. Dr. Fernando Dias Andrade

Universidade Federal de São Paulo

---

Prof. Dr.

Instituição

---

Prof. Dr.

Instituição

---

Prof. Dr.

Instituição

---

Prof. Dr.

Instituição

À minha família, pela companhia na jornada.  
Em especial, à minha esposa e meus filhos,  
luzes em meu coração.

À todas as pessoas que, sobretudo em tempos  
tão difíceis, não deixaram de resistir à barbárie  
e continuaram suas pesquisas, usando o estudo,  
o ensino e a divulgação como ferramentas de  
transformação.

## AGRADECIMENTOS

Há muito o que agradecer ao término de uma vereda em nosso caminho. Corro o risco de não pôr aqui o nome de inúmeras pessoas, muitas que conheci, outras, a imensa maioria, anônimas a mim, pois não conhecemos todas as mãos, e a maior parte tão maltratadas, que são fundamentais para nossa mera existência. Digo que as levo todas no coração, que, ainda bem, tem o costume de se lembrar melhor que a memória.

À família, de nascimento ou de afeto, não há forma de expressar toda minha gratidão, e acredito que nunca conseguirei fazê-lo. Sem ajuda não estaria aqui, na vida ou entregando esta tese. A cada um, pelo carinho, amor, companhia, conversas, abraços, exemplos, enfim, pela vida compartilhada. Não há outro lugar que desejaria ter nascido, nem outras pessoas que gostaria mais de ter ao lado no caminhar desta vida. Amo a todos.

À Tella, avó querida, sempre com muitas histórias, uma das mulheres mais persistentes que conheço, que tanto batalhou em uma época em que não era dado a elas buscar o que queriam, e que encontrou no vô Ronaldo um companheiro ideal, de carinho tão grande, na caixinha da saudade já há um bom tempo, possuidor de muita paciência e compreensão, de quem, para alívio do meu coração, não herdei a paixão pelo Santos e pelo Vasco.

À minha mãe, Elaine, exemplo de bondade, abnegação, cuidado, carinho e amor inigualáveis com filhos e netos, capaz de tudo e mais um pouco para nos ver felizes, porque sem ela e a creche da vovó este trabalho não teria chegado sequer à metade. Demorei a perceber, mas aprendi com ela e com o tempo, a imensidão do amor contido nos pequenos e invisíveis gestos daquele que põe a vida do outro na frente da sua.

A meu pai, Armando, exemplo de bondade, dedicação incansável ao trabalho, ao bem e à justiça, companheiro deste pequeno ninja, a quem nunca deixou faltar carinho, amor, abraços, palavras de orientação e incentivo, que me guiava até quando fiquei pendurado na porta de um fusca, que abrira em uma curva ladeira abaixo. Me deram, ambos, mãe e pai, o exemplo de vida voltado para dentro e para fora do lar.

À minha esposa, Poliana, companheira desde a adolescência, com quem já compartilhei mais tempo de vida do que tive sozinho, por todo apoio, compreensão e paciência, exigida muito além do que seria razoável pedir, muitas vezes sem o devido reconhecimento, amor e amiga para toda a vida.

A meus filhos, Tomás e Pedro, que não têm, e provavelmente nunca terão, a não ser talvez quando tiverem seus próprios pequenos, ideia de sua importância em minha vida, sobretudo durante os últimos anos, em que tive a alegria de poder estar em suas companhias

todo o tempo, da manhã à madrugada, do acordar ao colinho para fazer dormir. Amiguinhos doces e carinhosos, sempre com um abraço e uma beijoca, que me surpreendem a cada momento com uma lindeza nova, pois as menores coisas geralmente ocupam o maior espaço em nossos corações.

A meus irmãos, amigos mais que queridos e companheiros. Ao Paulo Emílio, parceiro no trabalho acadêmico, por tantos trabalhos em conjunto, conversas e congressos, que me protegia desde pequeno, porque era bravo e sua espingarda era grande. Ao Marco Flávio, com imensa saudade pela distância de agora, e que um dia, em um passado distante, quando crianças, cheguei a jogar porta afora, mas que por sorte caiu de volta ao coração, um agradecimento especial pela ajuda com as traduções do francês.

À minhas sobrinhas, Maria Luiza, Clarisse e Violeta, cada uma especial a sua maneira, uma princesa, uma fadinha e uma flor, a quem amo como se fossem filhas, luzes que irradiam doçura e ternura.

À minha sogra e meu sogro, Iolanda e Lauro, pela alegria de fazer parte também de sua família, avós sempre carinhosos que não medem esforços para cuidar dos netos.

À minhas cunhadas e cunhado, Lúcia, Laura, Clara, Aryane e Marcus, pela companhia e por cuidarem com tanto carinho de seus sobrinhos. À Lúcia, em especial, companheira de profissão, que compartilha comigo as dificuldades diárias do trabalho.

Aos colegas do Grupo de Estudos de Filosofia do séc. 17 e do Grupo de Estudos de Filosofia do Direito, interrompidos precocemente pela pandemia.

Aos amigos e amigas do GT Filosofia e Direito, da ANPOF, espalhados por todos os cantos do Brasil, que me acolheram com tanta generosidade.

À Capes, pela bolsa de estudos que me auxiliou durante o curso.

À Unifesp, que, em verdade, é a comunidade de seus diretores, professores, funcionários e alunos, a todos pela alegria dos últimos anos.

Aos professores Jacira de Freitas, Eduardo Kickhöfel e Rita Paiva, pelos ensinamentos durante o cumprimento dos créditos, cada um, a seu modo, importante para este e outros trabalhos. À professora Jacira, em especial, pelo companheirismo e ajuda nos congressos da ANPOF.

À professora Tessa Moura Lacerda, o meu agradecimento mais que especial, orientadora no mestrado, que abriu as portas da pós-graduação a um estudante do interior e de outra área, me dizendo ser importante não de onde tinha vindo, mas o que estava apresentando, que iria concorrer em igualdade com qualquer candidato. Demonstração de grandeza e acolhimento que nunca serão esquecidos.

Mais uma vez, às professoras Tessa e Jacira, agora por terem participado de minha banca de qualificação, pelos questionamentos e sugestões que permitiram esclarecer muitos pontos ainda obscuros a mim mesmo. O trabalho, sem qualquer dúvida, se tornou melhor depois dessas intervenções.

Ao meu orientador, professor Fernando Dias Andrade, a quem conheci na qualificação do mestrado e que, com uma reprovação, me fez perceber o quanto de trabalho me faltava, e que certamente sempre faltará. A tristeza e frustração do resultado momentâneo se esvaíram ao ver o resultado do trabalho, arrematado pelo incentivo a participar do processo seletivo para o doutorado. A ele, não há palavras de agradecimento que compensem toda a paciência, perseverança, compreensão, apoio e orientação, mesmo diante das prorrogações e dos atrasos, inclusive na última semana. Vale ainda o agradecimento especial pela ajuda com as traduções do latim.

Não sei bem dizer onde li, ou se foi por ouvir, que um texto acabado é sempre uma questão de fé ou de cansaço. De fé, pois acreditamos que ele está pronto; de cansaço, porque não conseguimos mais nele trabalhar. Depois de tanta dificuldade, crises, desânimo, ânimo, entusiasmo e alegria, entrego este trabalho por alguma, ou nenhuma, coincidência, a poucos dias, ou mesmo no dia, da data em que Grotius morreria, 376 anos atrás. Entrego o trabalho feliz com o resultado. Ontem, desejava mudá-lo; amanhã terei olhos de crítica e desejarei alterá-lo uma vez mais, e o ponto de agora será vírgula no dia seguinte. Hoje, ao menos, coloco minha fé na alegria de digitar este ponto final. Que se transforme em mais uma vírgula, página nova do livro que escrevemos a muitas mãos em nossas vidas: algumas vêm em branco, umas já parcialmente escritas, outras totalmente preenchidas, mas todas elas veredas que se abrem e fecham em nosso caminhar. Caminhemos então, juntos, uns do lado de cá, outros do lado de lá, mas todos no mesmo caminho, por belas e diferentes estradas. Vou eu por aqui, contente com a beleza do rio que corre pela minha aldeia, que certamente não vai ao mar, pois já vejo tudo que aqui está.

Cássia, agosto de 2021

André de Paiva Bonillo Fernandes



*Ego & hic, & alibi veterum Christianorum sequor libertatem, qui in nullius philosophorum sectam juraverant, non quod eis assentirentur qui nihil percipi posse dicebant, quo nihil est stultius; sed quod nullam esse sectam putarent, quae omne verum vidisset, & nullam, quae non aliquid ex vero.*

De minha parte, aqui e em outros assuntos, tomo da liberdade dos antigos cristão, que não juraram lealdade a nenhuma escola filosófica, não porque concordassem com aqueles que acreditavam que nada possa ser conhecido, pois nada é mais estúpido, mas porque acreditavam que nenhuma escola pudesse enxergar toda a verdade, e nenhuma que não houvesse visto uma parte da verdade.

Grotius (IB.PD.XLIII)

## RESUMO

Hugo Grotius é comumente considerado o pai e laicizador do direito natural moderno e racional. Sua obra, entretanto, se encontra em uma encruzilhada de mundos, em que convivem tradições escolásticas, humanistas e outras que viriam a ser consideradas modernas, tendo escrito sobre direito, política, história, teologia e filologia. Se lida e separada em campos distintos, as conexões internas e as continuidades de pensamento são perdidas, como se os textos pertencessem a diversos autores. Por meio da pesquisa e da análise bibliográfica, com o objetivo de integrar a obra de Grotius e avaliar a importância dos conceitos teológicos para a teoria jurídica, concluiu-se que a validade do direito voluntário humano só existe porque o homem fora criado à imagem e semelhança de Deus, com quem compartilha as características da razão, da livre escolha e da vontade criadora. Para se chegar a essa conclusão, foi preciso investigar: 1) o lugar do humano na Criação e o conceito de natureza humana, composta não apenas do duplo aspecto do instinto de autopreservação e do apetite por sociedade, mas também dotada das características da razão, que inclui a linguagem, e da livre escolha, motivo pelo qual a finalidade humana não está apenas na vida social, mas na bem-aventurança; 2) a distribuição desigual dos recursos naturais pelo planeta torna o comércio indispensável para a vida e sugere a importância da cooperação e do reconhecimento do vínculo humano. A partir da reconstituição da captura da nau portuguesa *Santa Catarina* e da controvérsia sobre a nomenclatura do *De iure praedae*, foi possível verificar a ligação de Grotius com a VOC, com a política e a hegemonia neerlandesas e a justificação do domínio colonial europeu, pois, da defesa da liberdade dos mares, passou a defender o cumprimento dos contratos e, mesmo que não tenha sido seu arquiteto, ajudou a lançar suas bases; 3) a atuação de Grotius em casos pontuais, como as Conferências Coloniais com a Inglaterra, a defesa dos interesses neerlandeses na captura de uma embarcação nas Índias Ocidentais, a disputa baleeira em Spitsbergen e os relatórios elaborados a pedido da VOC durante as negociações de paz com a Espanha, em que foi prevista a paz na Europa e a continuação da guerra nas Índias Orientais; 4) reconhecendo que a destinação do ser humano não é a vida social, mas a bem-aventurança, a atenção foi voltada para o campo religioso, especialmente as disputas teológicas e políticas surgidas durante o processo de confessionalização, que resultaram na ruína de Grotius. Sua atuação para pacificar as controvérsias partia de um entendimento peculiar e irênico do cristianismo, buscando a sua unidade; 5) por último, a exploração da correspondência entre religião natural e direito natural, e religião revelada e direito voluntário divino.

Palavras-chave: Hugo Grotius; direito natural; religião natural; direito voluntário; *De indis*; *Santa Catarina*; Spitsbergen; VOC.

## ABSTRACT

Hugo Grotius is commonly recognized as the father and secularizer of modern and rational natural law. However, his work is set on a crossroad of worlds, in which dwell scholastic, humanistic and soon to become modern traditions, have been written about law, politics, history, theology and philology. If it is read as separated, or belonging to different areas, the internal connection and thought continuities are lost, with the texts seeming to belong to distinct authors. Through a bibliographical analysis and research, aiming to integrate Grotius' works and to evaluate the importance of the theological concepts for his juridical theory, it has been concluded that human voluntary rights' validity only exists because man has been created on God's image and likeness, sharing His characteristics of reason, free choice and creative will. To reach this conclusion, it has been inquired: 1) human's place in the Creation and human nature's concept, which compounds not just the double aspect of self-preserving instinct and appetite for society, but also the characteristics of reason, which includes language, and free choice, the basis to affirm that human's purpose is not just in social life, but in beatitude; 2) the unequal distribution of natural resources around the planet makes commerce indispensable for life and suggests the importance of cooperation and recognition of the human bond. Starting with the reconstitution of the Portuguese ship *Santa Catarina* and the controversy around the naming of *De iure praedae*, it was possible to verify Grotius' connection with the VOC, Netherlands' politics and hegemony, the European global dominion's justification, since, once defending the freedom of the seas, the defense became that of fulfilling contracts, and, even if he has not been its architect, he helped to lay its foundations; 3) Grotius involvement in some specific cases, such as the Colonial Conferences with England, the defense of the Netherland's interests in the capture of a boat in the West Indies, the whale hunting dispute at Spitsbergen and the reports elaborated at VOC's requests during the peace negotiations with Spain, in which he foresaw peace in Europe and the war's continuation in the East Indies; 4) recognizing that man's destination is not social life, but beatitude, attention has been drawn to the religious field, specially the theological and political disputes risen during the confessionalization process that resulted in Grotius' ruin. His actions to conciliate the controversies sprang from a peculiar and irenic understanding of Christianity, which sought Christian unity. Lastly, the correspondence between natural religion and natural law, revealed religion and voluntary divine right.

Keywords: Hugo Grotius; natural law; natural religion; voluntary right; *De indis*; *Santa Catarina*; Spitsbergen, VOC.

## RIASSUNTO

Ugo Grozio è comunemente considerato il padre e il secolarizzatore del diritto naturale moderno e razionale. Tuttavia, la sua opera è a un crocevia di mondi, in cui convivono scolastica, umanistica e altre tradizioni che sarebbero state considerate moderne, avendo scritto di diritto, politica, storia, teologia e filologia. Se letti e separati in campi distinti, le connessioni interne e la continuità di pensiero si perdono, come se i testi appartenessero ad autori diversi. Attraverso ricerche e analisi bibliografiche, con l'obiettivo di integrare l'opera di Grozio e valutare l'importanza dei concetti teologici per la teoria giuridica, si è giunti alla conclusione che la validità del diritto umano volontario esiste solo perché l'uomo è stato creato ad immagine e somiglianza di Dio, con cui condivide le caratteristiche della ragione, della libera scelta e della volontà creativa. Per giungere a questa conclusione è stato necessario indagare: 1) il posto dell'umano nella Creazione e il concetto di natura umana, composto non solo dal duplice aspetto dell'istinto di conservazione e dell'appetito per la società, ma anche dotato con le caratteristiche della ragione, che include il linguaggio, e della libera scelta, motivo per cui lo scopo umano non è solo nella vita sociale, ma nella beatitudine; 2) la distribuzione ineguale delle risorse naturali nel pianeta rende il commercio indispensabile per la vita e suggerisce l'importanza della cooperazione e del riconoscimento del legame umano. Dalla ricostituzione della cattura della nave portoghese *Santa Catarina* e dalla controversia sulla nomenclatura del *De iure praedae*, è stato possibile verificare il collegamento di Grozio con la VOC, con la politica e l'egemonia olandesi, nonché la giustificazione del diritto europeo dominio coloniale, poiché, dalla difesa della libertà dei mari, si è difeso l'adempimento dei contratti e, anche se non ne è stato l'architetto, ha contribuito a gettarne le fondamenta; 3) Il ruolo di Grozio in casi specifici, come le Conferenze coloniali con l'Inghilterra, la difesa degli interessi olandesi nella cattura di una nave nelle Indie Occidentali, la disputa sulla caccia alle balene a Spitsbergen e i rapporti preparati su richiesta del VOC durante la negoziati di pace con la Spagna, dove erano previste la pace in Europa e la continuazione della guerra nelle Indie Orientali; 4) riconoscendo che il destino dell'essere umano non è la vita sociale, ma la beatitudine, l'attenzione è stata rivolta al campo religioso, specialmente alle controversie teologiche e politiche sorte durante il processo di confessionalizzazione, che ha portato alla rovina di Grozio. La sua azione di pacificazione delle controversie si basava su una concezione peculiare e ironica del cristianesimo, che cercava l'unità dei cristiani. Infine, l'esplorazione della corrispondenza tra religione naturale e diritto naturale, religione rivelata e diritto divino volontario.

Parole chiave: Ugo Grozio; diritto naturale; religione naturale; diritto volontario; *De indis*; *Santa Catarina*; Spitsbergen; VOC.

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Hugo Grotius

- AE.I.1 *Adamus Exul*, ato, página
- BW I, 165 *Briefwisseling van Hugo Grotius*, volume, número da carta
- DA.VII.2 *De antiquitate Reipublicae Batavae*, capítulo, parágrafo
- DCV.331 *Defensio capituli quinti maris liberi*, página
- DF.I.297a *Defensio Fidei Catholicae*, capítulo, página, coluna
- IS.I.1 *De Imperio Summarum Potestatum circa Sacra*, capítulo, parágrafo
- IB.PD.I *De iure belli ac pacis, prolegomena*, item
- IB.prol, p. 1745 *De iure belli ac pacis, prolegomena* da primeira edição, página
- IB-I.II.III.4 *De iure belli ac pacis*, livro, capítulo, seção, item
- IP.II, p. 1, 2, f. 3r *De iure praedae commentarius*, capítulo, página da edição Hamaker, página da edição Liberty Fund, *folio* do manuscrito *BPL 917*
- Mel.1 *Meletius*, parágrafo
- ML.I *Mare liberum*, capítulo
- OP.1 *The opinions of Grotius*, página
- OT.IV, p. 141 *Opera Omnia Theologica*, tomo, página
- VR-I.I *De veritate religionis christianae*, livro, seção

Amiano Marcelino

- Rer. gest.* XXII.5.3 *Rerum Gestarum*, livro, capítulo, item

Diógenes Laércio

- Dio.* VII.87 *Lives of Eminent Philosophers*, livro, fragmento

Francisco Suárez

*Tract. de leg.* II.VI.2

*Tractatus de legibus, ac Deo legislatore*, livro, capítulo, seção

Hans Friedrich August von Arnim

SVF.III.175

*Stoicorum veterum fragmenta*, livro, fragmento

Justiniano

*Dig.* 41.1.3

Digesto, livro, capítulo, parágrafo

Justino Mártir

2A 13.1

*Segunda apologia*, parágrafo, item

Lactâncio

*Div. inst.* VII.7.4

*Divinarum institutionum*, livro, capítulo, item

Marco Túlio Cícero

*De fin.* I.1

*De finibus bonorum et malorum*, livro, parágrafo

*De leg.* 1.1

*De legibus*, livro, parágrafo

*Nat. Deo.* I.1

*De natura deorum*, livro, parágrafo

*De off.* I.1

*De officiis*, livro, parágrafo

*De rep.* I.1

*De re publica*, livro, parágrafo

Plutarco

*De Stoic.* 11.1037F

*De stoicorum repugnantiiis*, parágrafo, fragmento

Salviano

*De gub.* V.II

*De gubernatione Dei*, livro, parágrafo

Sêneca

*De clem.* 1.22

*De clementia*, livro, parágrafo

*Ep.* IX.17

*Ad Lucilium epistulae morales*, epístola, parágrafo

Tomás de Aquino

ST II-II.26.4.resp

*Summa Theologiae*, segunda seção da segunda parte, questão 26, artigo 4, resposta

ST II-II.26.5.ad3

*Summa Theologiae*, segunda seção da segunda parte, questão 26, artigo 5, resposta à objeção 3

Tácito

*Germ.* 29, p. 304-305

*Germania*, livro, página

*Hist.* IV.78

*Histories*, livro, parágrafo

VOC

*Verenigde Oostindische Compagnie*, Companhia Neerlandesa Unida das Índias Orientais

EIC

*East India Company*, Companhia [Inglesa] das Índias Orientais

## Sumário

Introdução – Hugo, o Grande .....	15
Parte I – Onde vive o homem .....	22
Capítulo 1 – <i>Eximium animans</i> .....	23
1.1 Um animal no plano da Criação .....	23
1.2 Um animal sagrado .....	28
1.3 Um animal com livre escolha.....	38
1.4 Um animal que deseja viver em sociedade .....	43
1.5 Um animal que fala .....	60
Parte II – Para que vive o homem.....	65
Capítulo 2 – Em benefício da humanidade, em benefício de Deus .....	66
2.1 <i>Scala naturae</i> .....	66
2.2 Mercadores de uma república a contragosto .....	69
2.3 <i>De iure praedae</i> ou <i>De indis</i> .....	79
2.3.1 Mercadores e corsários.....	79
2.3.2 Combatentes a contragosto .....	87
2.3.3 Corsários e paladinos .....	94
2.4 Mudança nas marés .....	99
Capítulo 3 – Amai-vos uns aos outros, mas cumpri vossos contratos .....	107
3.1 Do <i>Mare liberum</i> ao <i>pacta sunt servanda</i> .....	107
3.2 O leão que nada para o oriente também nada para o ocidente .....	112
3.3 <i>Mare liberum</i> no ártico.....	116
3.4 Do butim ao comércio, do comércio à humanidade.....	119
3.5 O bem terreno e o bem supremo .....	129
Parte III – Como deve viver o homem .....	138
Capítulo 4 – <i>Imago Dei</i> .....	139
4.1 Religião em tempos de cólera .....	139
4.2 Um apelo à <i>Eirene</i> .....	143
4.3 A religião natural.....	149
4.4 A religião revelada .....	162
4.5 <i>Quod Deus se velle significarit, id religio est</i> .....	170
Conclusão – Cumpri vossos contratos, mas amai-vos uns aos outros.....	187
Referências .....	197



## INTRODUÇÃO – HUGO, O GRANDE

*Unde nobis principium, nisi ab ipso principio?  
Prima igitur esto regula, supra quam nihil:  
quod deus se velle significarit id ius est. [...] Dei  
voluntas non oraculis tantum et extraordinariis  
significationibus, sed vel maxime ex creantis  
intentione apparet.*

De onde deveríamos começar, senão do próprio princípio? A primeira regra, portanto, sem qualquer superior, é esta: o que Deus quis mostrar ser Sua vontade, isso é o direito. [...] A vontade de Deus não é revelada apenas pelos oráculos ou eventos extraordinários, mas, sobretudo, pelo plano da Criação.

Grotius (IP.II, p. 7-8, 19, f. 5r-5v)

*Adame tantum est hac quod a te differant, /  
Quem vultus ipse destinat majoribus, / Te, cum  
creasset imagine imbutum sua / Deus, quievit  
septima sancta die.*

Adão, o quão diferente estas criaturas são de ti,  
/ cuja própria face já destina a coisas maiores, /  
tu, que depois de criado imbuído de Sua  
imagem, Deus descansou no santo sétimo dia.

Grotius (AE.II.25)

Hugo Grotius e Hugo de Groot. O mesmo nome no universal latim e no provinciano neerlandês. Tomemos a figura dessa pequena diferença na grafia mais ou menos ao modo que seu biógrafo Henk Nellen (2014, p. 13) o fez ao procurar referir-se a Hugo na língua vernácula em contextos de sua vida familiar. Aqui, ela nos servirá para ilustrar as tensões que envolvem sua vida e obra: o Grotius, do universal, que buscava a paz e a unidade do cristianismo visto a partir das virtudes práticas da caridade e do amor cristão e o respeito aos direitos; o Groot, defensor durante toda uma vida dos interesses comerciais da Companhia Neerlandesa Unida das Índias Orientais (VOC) – a quem esteve ligado de maneira muito próxima desde a juventude e, podemos dizer, até mesmo depois de sua morte – que, se não pavimentou de todo o caminho, pelo menos abriu, ou ajudou a alargar, as veredas do que viria a ser a justificativa jurídica do colonialismo e do imperialismo europeus sobre povos e continentes, como que se já em seu nome pudéssemos antever as contradições e ambiguidades entre a defesa da humanidade e a justificativa da violência, a liberdade de pôr a perder a própria liberdade.

Quando falamos “Grotius”, o que exatamente queremos dizer (ROELOFSEN, 1997, p. 97)? Ou a quem realmente estamos nos referindo? Ao jurista, do monumental *Do direito da guerra e da paz*, d’*A liberdade dos mares* ou do indefinido d’*O comentário sobre o direito do butim* – também chamado *Sobre as Índias*? Ao teólogo, d’*A verdade da religião cristã*, do *Meletius* ou d’*A defesa da fé católica sobre a satisfação do Cristo, contra Fausto Socino*? Ao historiador d’*A antiguidade da república batava* ou dos *Anais e histórias das coisas belgas*? Ao político, d’*O aperfeiçoamento da república* ou d’*O poder soberano em assuntos sacros*? Ou, ainda, ao poeta, de *José e Adão exilado*? Talvez estejamos nos referindo mais a um mito, ou a uma tradição grociana do grande jurista do século XVII, laicizador e fundador da escola do direito natural racional, que teria iniciado uma nova era nas relações internacionais?

Se o estudo das ideias, da história das ideias e da própria história são orientadas pelas perguntas feitas a partir do tempo presente, é certo que cada época tem suas questões a serem enfrentadas. Se o século XVII é indispensável para compreendermos o mundo atual, é porque confluem ali, para se desenvolver nos séculos seguintes, germes de um novo modo econômico, uma nova configuração política, um novo modelo de direito e uma nova forma de relação entre os povos, a hegemonia colonialista. Grotius, nesse sentido, é uma figura privilegiada, não porque seja o gênio do tempo ou o motor da história, mas porque participou ativamente de todos esses processos. Já há algum tempo as atenções sobre Grotius parecem ter se voltado para os campos jurídico e político, este especialmente nas relações internacionais. A consequência desse interesse parece ser a cisão do autor em esferas separadas e incomunicáveis, como se fossem obras de diferentes autores: juristas ignorariam a exegese bíblica e textos teológicos; teólogos não dariam a devida atenção aos textos jurídicos; classicistas se contentariam com poesias e tragédias. A conexão interna entre os textos, as continuidades de pensamentos e conceitos, transpostos e retrabalhados segundo o campo e objeto de estudo seriam, então, perdidas (LAGRÉE, 2001, p. 17; MEYJES, 1998, p. 62).

Levemos em conta, também, as inúmeras armadilhas de sua própria escrita – pelo menos para nós, que pertencemos a um mundo que, de certa forma, não é mais o dele. Como bom humanista e filólogo, dotado de uma exímia memória, abundam em seus textos citações de poetas, juristas, filósofos, historiadores, teólogos, mártires. Nunca satisfeito, era um revisor compulsivo e a cada nova edição as referências iam se avolumando. A profusão de exemplos escondia, ainda, outra característica sua, da qual ele próprio seria vítima: as citações que fazia nem sempre se prestavam a provar o ponto que desejava, ao contrário, muitas vezes, elas diziam, completas e não simplesmente tiradas de contexto, exatamente o oposto (MEYJES, 1998, p. 61-62; O’DONOVAN; O’DONOVAN, 1999, p. 787-788). Grotius é lembrado, em

grande medida, por cinco palavras isoladas de seu contexto, uma fórmula mágica (STUMPF, 2006, p. 51) na qual se escoraram tantos defensores da libertação do direito das correntes teológicas: *ainda que Deus não exista [etiamsi daremus non esse Deum]*.

Grotius teve duas obsessões em sua vida: a independência das Províncias Unidas e a unidade do cristianismo, e as duas estavam mais ligadas do que pensaríamos de início, pois os neerlandeses atravessavam, simultaneamente, as disputas advindas do processo de revolta contra a monarquia espanhola e as do processo de confessionalização. O líder da Revolta, Guilherme de Orange, fora assassinado por um católico em Delft, cidade natal de Grotius, bebê de apenas um ano à época, nascido no seio de uma família da aristocracia comercial. Sua vida estaria para sempre conectada ao comércio, à política e à religião, não da velha Holanda, mas de uma nova república (TUCK, 1993, p. 155) ainda em processo de parto, de um povo que construiria sua identidade nacional após o grito de insurgência, não antes (SCHAMA, 1997, p. 54, 67-68).

Grotius tomaria parte destacada nesse desenrolar histórico, e desde muito cedo fora criada enorme expectativa em torno do menino prodígio que acompanhava já desde os 15 anos a elite em missões diplomáticas a outros reinos, que buscava agradar a política e o comércio, de todo interligados, que procurava a natural posição estatal que comumente se destinava aos jovens patrícios. Teria ele condições de corresponder a toda a situação? Grotius tinha apenas 18 anos quando recebeu a comissão para escrever a história da Revolta contra a Espanha, 21 quando começou a compilação do *De iure praedae*, 30 quando participou como representante neerlandês das Conferências Coloniais com a Inglaterra, 36 quando foi aprisionado em Loevenstein, 42 quando publicou o *De iure belli* e 62 quando morreu. O final de sua vida parece ter sido melancólico, emocionalmente isolado, exilado de sua terra, insatisfeito em seu posto de embaixador da Suécia, cada vez mais preocupado com minúcias de tratamento formal ante aos desrespeitos a que pensava estar submetido, tendo visto seus amigos partirem um a um, consequência quase inexorável para aqueles admitidos muito jovens em um círculo de adultos (NELLEN, 2014, p. 711). Ao morrer, foi comparado a Homero: sete cidades reivindicavam a honra de ser o berço do poeta grego; seis religiões clamavam Grotius para as suas fileiras. Um amigo dizia nunca ter compreendido muito bem suas convicções religiosas, nem mesmo aquilo em que realmente acreditava (NELLEN, 2014, p. 745).

Em meio a esse enigma e circunstâncias turbulentas, parece ser possível identificar dois pontos capazes de produzir síncries na leitura de Grotius: de um lado, a desconsideração da conexão interna de seus textos, em que conceitos expostos em uma obra são às vezes retomadas em outras ou tidas por pressupostos; de outro, e como decorrência do primeiro ponto,

a desconsideração da posição do ser humano no plano geral da criação divina e a importância do Criador em relação às características da natureza humana que, aliás, não é abordada por ele de maneira sistemática em qualquer escrito.

Parece, ainda, que considerar a interdependência de toda sua produção pode levar à melhor compreensão não apenas da relação entre suas posições teológicas, jurídicas e políticas, mas também sua atuação como historiador-político-jurista-teólogo. Transparece em sua obra o que poderíamos chamar de cosmovisão, ainda que não haja a divisão sistemática em uma metafísica, uma física, uma psicologia e uma política, por exemplo. Ao contrário, suas escrita parece ser, quase sempre, ditada pelas necessidades da ocasião, algumas vezes malsucedida. Dispersos em seus textos encontramos, entretanto, conceitos que abrangem desde a criação do universo, o reconhecimento da divindade e a investigação de seus atributos, a criação da sociedade política, seu regramento e sua manutenção, a política e o direito, bem como o que esperar após a morte e como obter a melhor recompensa.

Essas tensões se mostram inclusive no espaço que é dedicado aos temas em seus textos. A vida em sociedade é complexa, os interesses comerciais e políticos são vários e intrincados, a sobrevivência e coordenação das Províncias Unidas sempre esteve ameaçada; as considerações sobre os deveres cristãos são breves, devem ser simples e fáceis de compreender para serem colocados em prática. É isso, afinal, o que aparenta guiar a escrita de Grotius sobre a bem-aventurança: uma reflexão deontológica simples e orientada para a prática, em que o consenso deveria ser facilmente obtido. Questões teológicas mais complexas e sutis, indiferentes e não essenciais para a aquisição da beatitude, ficariam reservadas aos estudiosos, que poderiam manter posicionamentos divergentes sem serem condenados por suas interpretações. Seria fácil, assim, perder de vista as reflexões de Grotius sobre a bem-aventurança para se dedicar ao estudo minucioso da política, do direito, da filologia ou da história. Desconsiderar aquelas reflexões, entretanto, é ver sua obra pela metade, diríamos mesmo sem a metade que orienta a outra.

Por meio da pesquisa bibliográfica, sobretudo pela análise de seus textos, sejam jurídicos, políticos, religiosos ou artísticos, utilizando também a fortuna crítica de comentadores, além de outras fontes primárias, teremos como objetivo a busca pela integração de sua obra – pelo menos parte dela –, de modo a investigar a importância de seus conceitos teológicos para a teoria jurídica, testando a hipótese de que o direito voluntário humano, e consequentemente a organização da sociedade política e as relações entre as gentes, tem seu fundamento na capacidade metafísica da vontade e razão criadoras por ter o humano sido criado à imagem e semelhança de Deus.

No primeiro capítulo, será explorado o lugar do humano na Criação, criatura especialmente criada por Deus, compartilhando, ao mesmo tempo, características com animais inferiores e seres superiores a ele. A intenção é compreender a conceituação de Grotius sobre a natureza humana, composta de uma natureza primeira, a fonte do impulso de autopreservação – do instinto –, e de uma natureza racional e social, que deve ser preferida àquela. Será, preciso, em seguida, investigar as características da razão e da livre escolha e, em particular, a relação entre os conceitos do *appetitus societatis* e *oikeiōsis* – a descrição do processo de desenvolvimento da razão e da prática da virtude, a partir de autores do estoicismo grego e romano. Ainda nesse tema, será preciso incluir uma reflexão sobre a finalidade da existência humana, seu *télos*, e a importância da capacidade da linguagem e do discurso.

No segundo capítulo, a partir da reflexão sobre a finalidade humana, será feita uma investigação da *scala naturae*, a hierarquia da natureza na Criação, a distribuição dos recursos naturais pelo globo e a função do comércio para a sociedade. Nesse ponto, trataremos do domínio próprio do homem, em um esforço talvez mais de reconstituição do contexto histórico em que Grotius escreve e como ele se movimenta no tabuleiro político de então, a partir da perspectiva do problema que envolve a nomenclatura do *De iure praedae* – ou *De indis*. Será preciso explorar a República sob o domínio burgúndio e depois Habsburgo, a Revolta – a guerra de independência contra a coroa espanhola – e a construção da identidade nacional neerlandesa. O comércio e a economia não poderiam ser deixados de lado, nem a Companhia das Índias Orientais, sua criação, expansão, consolidação e domínio, ilustrados, sobretudo, pelo episódio da captura da nau portuguesa *Santa Catarina*, com alguns de seus antecedentes e consequências, ponto de virada da postura neerlandesa na disputa com Portugal e Espanha. Será importante, também, verificar a atuação de Grotius e seu relacionamento com a VOC na sequência do julgamento da presa e do butim, elaborando relatórios, memorandos e servindo de conselheiro em política e comércio internacionais. Em seguida, deve ser examinada a problemática da justificativa da dominação colonialista a partir da atuação e dos textos de Grotius, que deixam de enfatizar a liberdade dos mares em favor do *pacta sunt servanda*.

No terceiro capítulo, o exame e reconstrução da atuação política de Grotius continuará, dessa vez a partir de seu papel como negociador e líder da representação neerlandesa nas Conferências Coloniais entre as Províncias Unidas e a Inglaterra, cujo propósito era alcançar um acordo nas disputas entre a VOC e a Companhia [Inglês] das Índias Orientais (EIC). Em seguida, será estudada a participação de Grotius durante as negociações de paz, e posteriormente de trégua, entre a República e a monarquia espanhola nos anos de 1608-1609, dedicando especial atenção à leitura que Grotius fizera da situação e da previsão de suas

consequências. Dois outros casos, bem distantes no tempo um do outro, que contaram com sua intervenção, também serão explorados: a judicialização que se seguiu a uma captura feita por um navio zelandês, o *Leão Nadador*, nas Índias Ocidentais, e a disputa da Companhia do Norte com a Inglaterra envolvendo o comércio baleeiro na região de Spitsbergen. Ao final, será preciso novamente voltar a atenção ao *télos* humano, situando o domínio das relações sociais em relação ao bem supremo e sua destinação final.

No quarto, e último, capítulo, a análise retornará ao campo teológico, tanto dos textos e da atuação de Grotius quanto da situação da própria República, começando pelo turbulento contexto do processo de confessionalização envolvendo as disputas entre arminianos e gomaristas – Remonstrantes e Contra-Remonstrantes –, as celeumas em torno do livre-arbítrio, da salvação pela graça e da tolerância religiosa, disputas essas completamente entrelaçadas às distensões políticas, divididas, de modo geral, entre os interesses republicanos da oligárquica elite comercial – o Partido dos Estados – e os interesses quase-monárquicos do príncipe – o Partido do Príncipe. A participação de Grotius será examinada não apenas pela óptica da política, mas também pela de sua escrita na tentativa de pacificar as controvérsias e encontrar a unidade do cristianismo e da República. Os temas privilegiados não poderiam deixar de ser a religião natural e o direito natural, a religião revelada e o direito voluntário divino, chegando, finalmente, à avaliação da hipótese de ser a potência criadora do homem, e o direito voluntário humano, derivados de sua criação à imagem e semelhança divina.

Em razão do plano traçado, talvez seja apropriado um último comentário. A decisão de, nos capítulos dois e três, privilegiar uma reconstrução histórica e não propriamente filosófica traz alguns desafios, especialmente quando estamos tratando da história da filosofia, e da filosofia política ainda por cima. Se, por um lado, o ritmo da exposição e reflexão sobre a obra de Grotius é quebrado, por outro, ganha-se conhecimento das circunstâncias nas quais ela veio à luz. Em decorrência disso, entretanto, é possível que em alguns, ou mesmo vários, momentos pareça haver o endosso às opiniões e posições do autor, ou ainda a tentativa de sua reabilitação – se é que isso é possível, necessário ou desejável. Tentei, da melhor maneira que consegui, buscar a exposição e compreensão de seu pensamento da maneira mais fiel para que pudesse ser avaliado em sua melhor forma, até mesmo para suscitar as melhores críticas. Assim, ainda que alguma passagem, a que repudiaríamos, e repudiamos, com grande veemência, pareçam tratadas com trivialidade, despreocupação ou aprovação silenciosa, esse não é o caso. Procurei produzir um trabalho de história da filosofia, e me pareceu que discutir com o texto, com ele brigar sob o domínio de *Eris*, seria por demais infrutífero, pois demandaria comentários incessantes. A crítica, a negação, a proposição de outros modos de organização da vida e de

relações sociais poderão ser tanto mais proveitosas quanto melhor compreendermos nosso objeto de estudo.

**PARTE I**  
**ONDE VIVE O HOMEM**



## CAPÍTULO 1 – *EXIMIUM ANIMANS*

*Nam homo animans quidem est, sed eximium animans.*

O homem é, de fato, um animal, mas um animal excelente.

Grotius (IB.PD.VI)

*Quanto aequius ne sanctissimum animal homo [...]?*

Quão mais justo em relação ao homem, que é um animal sagrado [...]?

Grotius (VR-II.XIII).

### 1.1 Um animal no plano da Criação

Diz-se comumente que um edifício deve começar a ser erguido por suas fundações. Para ser sólido, deve ter sólidas fundações. Acreditamos que o ditado, assim apresentado, é incorreto. Um edifício não começa a ser construído do alicerce, mas de sua concepção, que envolve, dentre outras coisas, situá-lo no espaço e determinar os propósitos para os quais servirá.

Se pudermos usar tal imagem para nos referir à teoria do direito natural em Grotius, sem quaisquer problemas poderíamos dizer que se trata, efetivamente, de um edifício monumental. Por mais grandioso, porém, que seja tal edifício, devemos situar a sua concepção dentro de uma visão que consiga dar conta da posição dessa construção em relação às outras construções e sua relação com aqueles que serão seus efetivos usufrutuários.

Cada época, cada período tem suas preferências e peculiaridades, sejam políticas, artísticas, sociais ou econômicas, além de suas próprias questões a serem enfrentadas. Nesse contexto, a maior parte das atenções sobre Grotius parece ter se voltado, já há algum tempo, para as implicações de sua obra nos campos do direito e das relações internacionais, enfatizando, portanto, os aspectos jurídicos e políticos de seus textos. Roelofsen (1997, p. 97), entretanto, pergunta “o que queremos dizer nesse contexto quando escrevemos ‘Grotius’? O nome é de uma figura seminal na história intelectual europeia, que também era um autor latino, um político neerlandês e um diplomata a serviço da Suécia”. Mais do que isso, a consequência é que:

[...] não podemos simplesmente nos referir a “Grotius” e/ou ideias “grocianas” sem definir o sentido dos termos. Quando falamos de “Grotius”, por acaso queremos dizer Grotius, o autor do *De iure belli ac pacis*, Grotius o político e diplomata, Grotius o propagador da interpretação “Batava”/aristocrática da constituição da Holanda,

Grotius a figura do século dezessete para quem um certo modo de pensamento grociano deve ser atribuído ou, ainda: Grotius, o ancestral intelectual de uma certa abordagem “grociana” das relações internacionais? (ROELOFSEN, 1997, p. 97)

Meyjes (1988, p. 62) comenta que, de um modo geral, os juristas têm a tendência de se concentrar nos trabalhos jurídicos, os classicistas nos *Poëmata* e nas tragédias, os teólogos nas *Anotações* ao Velho e ao Novo Testamentos e os filósofos no *De veritate religionis Christianae*. A consequência de tal concentração seria a divisão do projeto de Grotius às custas das conexões internas e coerência de sua obra, em que os temas e assuntos sempre estão inter-relacionados. E isso ainda sem levarmos em conta o interesse na relação entre a carreira política e jurídica de Grotius e seus textos. Jacqueline Lagrée (2001, p. 17) diz que, se Grotius é geralmente considerado o fundador do direito natural moderno, era ele também um dos grandes teóricos da religião natural e exegeta bíblico do século XVII, mas que esses dois aspectos de sua obra são estudados como se pertencessem a duas pessoas diferentes ou justapostas, ainda que o teórico do direito da guerra citasse os apóstolos e Pais da Igreja e o teólogo nunca deixasse de lado as implicações políticas e ideológicas das discussões.

O’Donovan e O’Donovan (1999, p. 787-788) consideram que, se é fato que no início da era moderna uma nova forma de pensamento político surgiu, buscando certa independência das premissas teológicas da tradição teológico-política de então, quando, e como, exatamente, já seria algo mais controverso e problemático de ser precisado. Nesse cenário, a leitura da obra de Grotius seria tudo menos fácil, uma vez que ele poderia justamente ser considerado o último grande autor no qual teologia, direito, filologia e história estão unidos de maneira consistente e efetiva. Como se não bastasse a abrangência dos assuntos, seu estilo de escrita e argumentação<sup>1</sup> guardaria uma série de armadilhas aos desatentos, seja porque há uma profusão de citações bíblicas, jurídicas, clássicas e de seu tempo, seja porque apenas o olhar atento seria capaz de perceber que tais citações seriam, com certa frequência, descuidadas e, até mesmo, inúteis para provar o argumento pretendido, ou, ainda, também com frequência, alguns pontos importantes de seu pensamento seriam desenvolvidos com uma economia tal que poderiam passar desapercibidos, a ponto de considerarem-no uma das figuras mais surpreendentemente mal interpretadas do período, o que podemos exemplificar nas recentes discussões sobre o conteúdo

---

<sup>1</sup> Tradicionalmente, as convenções retóricas do humanismo demandavam a ilustração de um texto com inúmeras referências para demonstrar a autoridade do argumento e o argumento da autoridade. Quanto mais autoridades, e mais diversas – poetas, filósofos, historiadores, religiosos –, maior seria a força, a tradição e a respeitabilidade do ponto de vista defendido. Porém, a invenção do *codex*, o aumento da circulação de livros, sobretudo após o surgimento da imprensa na Europa, e a profusão de novas edições demandou uma série de adaptações e estratégias dos estudiosos para lidar com o excesso de informações, como livros dedicados a citações, blocos de citações copiados e compartilhados e métodos para tomada de notas, seja diretamente ou por terceiros. Conferir, por exemplo, Ann Blair (1992; 2003; 2004; 2010a; 2010b).

estoico da teoria de Grotius em geral e particularmente na ligação entre os conceitos de *appetitus societatis* e *oikeiōsis* (BROOKE, 2008, p. 49-50). Pelo menos no que se refere ao *De iure belli*, em regra, Grotius traz a base de seu argumento concentrado nas seções iniciais dos capítulos, sendo o restante, e a maior parte, constituído por aquilo que ele considerava evidências em seu suporte (BROOKE, 2008, p. 39). A profusão de citações de poetas, juristas, historiadores, oradores, teólogos e mártires não era, de forma alguma, mero ornamento retórico ou estilístico, mas a evidência de consenso em um determinado assunto (LAGRÉE, 2001, p. 23).

Para Meyjes (1988, p. 61-62), Grotius possuía duas características bastante notáveis: a consistência e a memória. Consistente porque, tendo se decidido pela correção e racionalidade de alguma coisa, seu posicionamento se manteve por toda a vida, ainda que, como prodígio que foi, grande parte dessas certezas tenha ocorrido já em sua juventude. Não surpreende, assim, que os mesmos conceitos e argumentos sejam recorrentes em suas diversas obras. Assim como o *Meletius* já possui sementes que desabrocharão no *De iure belli*, este também ajuda a elucidar aquele (MEYJES, 1988, p. 66). De uma memória praticamente inesgotável, tudo o que fora absorvido durante sua vida estava à disposição para ser usado, não apenas em forma de anotações, mas porque cada leitura tornava-se parte integrante de uma moldura de referência, mais quantitativa que qualitativa, a bem dizer. Seus pontos de vista eram, certamente, muitíssimo enriquecidos pelas referências, mas permaneciam praticamente inalterados por elas. Mesmo que tenha continuado a revisar suas obras após a publicação, e aumentado consideravelmente a quantidade de citações, seu argumento quase nunca sofrera alterações. Por isso, surpreende que, em vez de buscar resumir os pontos de vista dos autores e trechos que estão sendo citados, Grotius procurava usá-los de modo a provar seus próprios argumentos, como um “típico advogado, alguém que vê o que encontra em outros apenas em função de sua utilidade para seus propósitos e argumentos” (MEYJES, 1988, p. 62).

Se a leitura de sua obra é difícil, citá-lo, então, não é tarefa mais fácil, sobretudo para aqueles que, à maneira do próprio Grotius, interessam-se por frases e palavras isoladas. O principal exemplo, para O’Donovan e O’Donovan (1999, p. 788), de um persistente mal-entendido na história do pensamento seria a chamada hipótese impiíssima<sup>2</sup>, também denominada cláusula *etiamsi daremus*, em que cinco palavras latinas, *etiamsi daremus non esse*

---

<sup>2</sup> Impiíssima pois, para Grotius, afirmar a validade do direito natural independentemente da existência de Deus não poderia acontecer “sem o maior dos pecados” [*quod sine summo scelere dari nequiti*] (IB.PD.XI).

*Deum*<sup>3</sup>, isoladas de seu contexto, encontraram seu caminho para as enciclopédias e são consideradas como pioneiras do direito natural secular. Porém, poucos seriam aqueles que leriam a sentença completa ou se atentariam para o contexto da discussão, levando à sério seus argumentos teológicos, sem simplesmente descartá-los, seja considerando-os instrumentos de retórica para não ofender a sensibilidade da época ou descartando-os como expressão de uma fé religiosa e desnecessária para provar sua tese:

De fato, o que acabamos de dizer teria lugar ainda que, o que não poderia ser dito sem a maior das impiedades, Deus não exista, ou que não cuide dos assuntos humanos, o contrário do que nos tem sido mostrado, ademais, mesmo que reticentes, por uma luz inata em nossa alma e confirmada, em verdade, por muitos argumentos e milagres atestados por todos os séculos<sup>4</sup> (IB-PD.XI).

Pouquíssimos, ainda, seriam aqueles que buscariam as outras obras do autor fora de seu campo primário de interesse. Para entender o jurista e o político seria necessário entender também o teólogo<sup>5</sup>. Stumpf (2006, p. 51) considera que a expressão se tornara a fórmula mágica daqueles que veem em Grotius o libertador da lei natural de suas correntes teológicas. Isso seria fruto mais de uma leitura incompleta que de uma análise cuidadosa, pois ignoraria as fundações teológicas de sua obra, permitindo que o desejo de retirar tais amarras da lei natural fosse mais forte que o próprio autor. Por certo a inserção no *Index Librorum Prohibitorum* (O'DONOVAN; O'DONOVAN, 1999, p. 788) ajudara a avançar essa imagem de Grotius já em sua própria época e na imediatamente seguinte. Não podemos deixar de notar uma daquelas sutis ironias da história, pois o autor que muitas vezes teria se utilizado de frases e sentenças soltas foi, sobretudo, definido pelo isolamento de uma de suas frases.

Levando tais motivos em conta, acreditamos poder identificar dois pontos potencialmente capazes de gerar equívocos ao nos aproximarmos da obra de Grotius. O primeiro, já mencionado, é desconsiderar as conexões internas de seus textos. O segundo, que é uma decorrência do primeiro, é desconsiderar a posição do homem<sup>6</sup> dentro da Criação divina,

---

<sup>3</sup> IB.PD.XI. “[...] ainda que Deus não exista”. A frase, assim disposta, porém, não reflete a própria construção de Grotius.

<sup>4</sup> “*Et haec quidem quae iam diximus, locum haberent etiamsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum, aut non curari ab eo negotia humana: cuius contrarium cum nobis etiam nolentibus ingerat lux animis nostris insita, confirmet verò & argumenta multa & miracula ab omnibus saeculis testata*”.

<sup>5</sup> Roelofsen (1990, p. 7) considera, por exemplo, que os textos de Grotius nos campos teológico e histórico estão subordinados pelos seus interesses de advogado internacional e de teoria política, o que seria perceptível a partir da avaliação de sua própria carreira. Todos os seus interesses intelectuais girariam em torno da política neerlandesa e da situação das Províncias Unidas no contexto internacional. Inclusive, essas preocupações teriam levado Grotius a se dedicar aos problemas e questões teológicas.

<sup>6</sup> De um modo geral, devemos entender o vocábulo por *humano*, pois pretende designar a ideia de universal, não o indivíduo ou o gênero masculino. A opção por manter o uso se deu em função do próprio Grotius, que utiliza, no mais das vezes, o termo latino *homo, hominis*.

ou, colocado de outra forma, desconsiderar a importância da Criação e do Criador em relação ao humano.

Quanto ao primeiro ponto, não nos referimos apenas ao fato de que é preciso ter em mente o pensamento teológico do autor ao abordar o pensamento jurídico, mas que o pensamento teológico é mesmo a premissa dos outros, sobretudo ao reconhecermos a importância de ter sido o humano criado à imagem e semelhança de Deus, possuidor de liberdade e capacidade de criação. Meyjes (1988, p. 66) considera que o *Meletius*, o primeiro texto teológico de Grotius, não apenas se encaixa perfeitamente no restante de suas obras, mas já nele estão as sementes de várias de suas ideias que serão desenvolvidas posteriormente. Quanto ao segundo ponto, consideramos que ele, se não implica, pelo menos sugere a aproximação de sua obra não a partir dos conceitos jurídicos, mas dos conceitos teológicos. Na introdução do *Meletius*, dirigindo-se ao amigo Johan Boreel, o destinatário da epístola (MEYJES, 1988, p. 20), Grotius pergunta “com quem, então, preferiria sobre isso conversar, senão com você, um dos raros que mostrou que a verdadeira jurisprudência abarca não apenas as coisas humanas, mas também as divinas?”<sup>7</sup> (Mel.4). Não se trata, porém, de um pensamento teológico convencional, que Meyjes (1988, p. xi) qualifica como irregular, peculiar e mesmo caprichoso<sup>8</sup>. Guy Patin, um médico francês que conviveu com Grotius, considerava que seu traço intelectual mais marcante era a postura confessional livre e indefinida (NELLEN, 2014, p. 7-8).

Transparece nos textos de Grotius uma cosmovisão, pois seus temas abrangem desde a criação do universo, passam pelo reconhecimento da divindade e suas características, tratam da vida em geral e da vida em sociedade, do direito e da política, e culminam com a sobrevivência da alma ao corpo e a melhor forma de obter a salvação. De fato, tudo houvera sido criado por Deus (Mel.28), Deus cuida não apenas das coisas celestes, mas também das coisas humanas (Mel.8; VR-I.XII), e a finalidade do homem está além deste mundo (VR-I.XXV). Acreditamos não poder separar sua obra em campos do conhecimento, de modo que, para termos uma visão compreensiva de suas concepções jurídicas, devemos levar em conta suas bases teológicas, sobretudo por serem tão peculiares.

Parece-nos prudente e útil, portanto, iniciar a abordagem pelo lugar do humano na Criação, suas características, a causa e finalidade de sua existência.

---

<sup>7</sup> “*Quicum enim libentius hac de re loquar, quam cum eo qui raro exemplo ostenderit veram iurisprudentiam non humanarum tantum, sed et divinarum rerum noticiam complecti [?]*”.

<sup>8</sup> “O próprio Grotius possuía uma peculiar, para não dizer caprichosa [*wayward*], qualidade como teólogo e pensador religioso. Um típico cristão humanista, ele era um teólogo ‘irregular’ que buscou e seguiu um caminho próprio”.

## 1.2 Um animal sagrado

Ao lado da cláusula *etiamsi daremus*, a conceituação de direito natural talvez seja sua mais conhecida formulação: “O direito natural é a regra da reta razão que indica, a partir da concordância ou discordância com sua natureza racional, a torpeza moral ou a necessidade moral de um ato”<sup>9</sup> (IB-I.I.X.1).

Sem nos preocuparmos agora com os outros aspectos da formulação, e para não correremos o risco dos incautos, devemos nos concentrar na questão da natureza racional [*natura rationalis*], pois ela está diretamente ligada ao conceito de natureza humana, ainda que o homem não seja o único ser racional criado por Deus. Há, para Grotius, seres ou naturezas racionais [*mentes intelligentes*] inferiores a Deus, mas superiores ao homem [*mentes sublimiores homine*] (VR-I.VIII), que também são ativas e atuantes, às vezes nomeadas deuses ou demônios [*δαίμονας, daímonas*]<sup>10</sup> (Mel.27).

Da mesma forma que Grotius não tem muito interesse em comparar os humanos aos seres superiores, também não é de seu interesse aprofundar-se nas semelhanças e diferenças com os animais não inteligentes e inferiores. Há, porém, algumas menções a essa relação que permitem compreender melhor o que o autor entende por natureza humana. São elas: o homem é um animal, mas um animal sagrado e excelente; enquanto não desenvolvida totalmente a inteligência no adulto, se assemelha aos animais; é dotado de impulso de autopreservação; possui a faculdade da inteligência em si mesmo, enquanto os outros animais a possuem apenas por uma impressão externa, o que faz com que os homens tenham o princípio da ação em si mesmos e os animais, não; embora exista em ambos o impulso de autopreservação, há no homem outro tipo de impulso que deve superá-lo; os vícios podem obscurecer a razão e fazer o homem se degenerar em animal; ao violar o direito e merecer a punição, os homens se colocam ao nível dos animais, o que justifica a escravidão natural.

No contexto da introdução e justificação da necessidade de um estudo aprofundado, da maneira que ele se estava propondo a fazer, sobre a guerra e a paz, o direito civil e o direito das gentes, o direito natural e o direito divino (IB.PD.I), Grotius escolhe Carnéades, da academia cética, figura que já havia sido utilizada por Cícero, no *De re publica* (*De rep.* III.8), com a mesma função<sup>11</sup>, como símbolo do ceticismo que considera o direito natural uma

<sup>9</sup> “*Ius naturale est dictatum rectae rationis indicans, actui alicui, ex eius convenientia aut disconvenientia cum ipsa natura rationali, inesse moralem turpitudinem aut necessitatem moralem [...]*”.

<sup>10</sup> Grotius menciona apenas o termo grego, sem traduzi-lo. Em outros momentos, apresenta também sua transliteração. Quando ele não o fizer, supriremos sua falta.

<sup>11</sup> Hans Blom (2015, p. 600) diz que a referência a Carnéades chega ao texto de Grotius através de Lactâncio, não de Cícero.

quimera, capaz de defender e criticar a verdade com a mesma eloquência<sup>12</sup>. Esse ceticismo consideraria terem as leis origem apenas humana e serem criadas unicamente para seus interesses e utilidade, que não existiria o direito denominado natural e, portanto, a natureza conduziria homens e animais somente a buscar suas próprias vantagens (IB.PD.V). Grotius já havia se utilizado da academia cética para fazer a mesma crítica, em um tom mais elevado, porém sem nomear Carnéades diretamente, no *De iure praedae*, ao dizer que os “acadêmicos, mestres da ignorância” [*magistri ignorantiae academici*], erravam ao dizer que a justiça se baseava apenas na utilidade e a justiça civil somente na opinião e não na natureza. Seu erro se devia, dentre outros motivos, por ignorarem a justiça intermediária [*mediam iustitiam*], característica própria do gênero humano (IP.II, p. 13, 27, f. 7r). Grotius utiliza uma referência a Horácio<sup>13</sup>, que a “natureza não pode separar o justo do iníquo”<sup>14</sup> (IB.PD.VI), a fim de marcar claramente sua posição e refutá-los, reconhecendo que o homem é, de fato, um animal, porém, um animal sagrado [*sanctissimum animal*] (VR-II.XIII), um animal excelente [*eximium animans*] que excede aos outros tão mais do que estes se diferenciam entre si (IB.PD.VI), superior, enfim, a todos os seres vivos [*homo caeteris animantibus praestet*] (IB-II.XIX.II.4). É “a melhor e mais valiosa de todas as coisas visíveis”<sup>15</sup> (Mel.30) e mestre (DF, p. 302, a.33-39) de tantas outras: “Adão, o quão diferente estas criaturas são de ti, / cuja própria face já destina a coisas maiores, / tu, que depois de criado imbuído de Sua imagem, Deus descansou no santo sétimo dia”<sup>16</sup> (AE.II.25).

Afirmar, portanto, que a natureza conduz cada animal a buscar seu próprio interesse e vantagem é verdadeiro apenas em relação aos outros animais e aos humanos enquanto ainda não desenvolvido e atingido aquilo que lhes é próprio (IB.PD.VI). Grotius diz que o comportamento dos homens que ainda não desenvolveram o uso da razão<sup>17</sup> seria semelhante ao

<sup>12</sup> Sobre o uso de Carnéades por Grotius, conferir, por exemplo, Marcelo de Araújo (2011b).

<sup>13</sup> No contexto da pesquisa, é mais relevante o uso e interpretação que Grotius faz dos autores e de suas obras do que propriamente a verificação da correção dessa leitura.

<sup>14</sup> “[...] *nec natura potest iusto secernere iniquum*”.

<sup>15</sup> “*Nobilissimum esse atque dignissimum omnium quae videntur rerum*”.

<sup>16</sup> Palavras do anjo na peça *Adamus exul [Adão Exilado]*: “*Adame tantum est hac quod a te differant, / Quem vultus ipse destinat majoribus, / Te, cum creasset imagine imbutum sua / Deus, quievit septima sancta die*”.

<sup>17</sup> Ao tratar da aquisição originária de direitos sobre as pessoas, no capítulo 5 do livro 2 do *De iure belli*, quanto aos filhos, Grotius comenta haver três idades ou períodos no seu desenvolvimento: a primeira, do julgamento imperfeito; a segunda, do julgamento perfeito, mas ainda pertencentes à família dos pais; e a terceira, também de julgamento perfeito, mas tendo já deixado a família dos pais. Na primeira idade, todas as ações das crianças ficam sob a responsabilidade paterna, pois seria razoável que aquele que não se pode governar seja governado por outro (IB-II.V.II.1). Na segunda, do julgamento amadurecido, os filhos podem comandar a si mesmos, à exceção das decisões mais importantes que afetem a família, pois, estando ainda ligados a ela, a parte deveria se conformar ao todo (IB-II.V.III). Na terceira, em tudo os filhos estão a seu próprio juízo, sempre subsistindo, entretanto, aqueles deveres de piedade e respeito cujas causas são perpétuas (IB-II.V.VI). E quando poderíamos dizer que a criança está na posse do uso da razão? Não há uma idade determinada, sendo necessário fazer a observação das ações da própria criança, além de levar em conta os costumes de cada nação (IB-II.XI.V.2).

dos outros animais, pois buscariam apenas a satisfação de seus interesses próprios e mais imediatos, uma vez que tudo na natureza buscaria sua própria conservação e felicidade, o que poderíamos notar não apenas nos humanos, mas também nos animais e até mesmo nas coisas inanimadas (IP.II, p. 9, 21, f. 5va).

Essa busca por conservação e felicidade seria, ainda, uma forma de expressão daquele verdadeiro e divino amor por si, louvável em toda a Criação, pois, como Deus quisera e criara todas as coisas criadas, as dotara de certas propriedades destinadas a sua conservação e seu bem, a ponto de alguns considerarem, corretamente, “o amor, cujo primeiro impulso se direciona a si mesmo, a primeira força da ordem natural”<sup>18</sup> (IP.II, p. 9, 21, f. 5v), uma dupla disposição de repulsa e desejo implantada pela natureza não apenas no humano, mas em todos os seres vivos (IP.II, p. 10, 22, f. 5va-5vav). No *De iure praedae*, Grotius define o direito da natureza como “o direito insculpido por Deus desde o início da criação nas coisas criadas para a sua própria conservação e, sendo a vontade divina eterna e imutável, é o direito em todas as épocas e lugares”<sup>19</sup> (IP.III, p. 33, 53-54, f. 15r)<sup>20</sup>.

O impulso de preservação é, portanto, algo inerente e comum a humanos, animais e coisas inanimadas (IP.II, p. 9, 21, f. 5va). Esse impulso, porém, não se manifestará da mesma forma e pelos mesmos meios nos homens, cujo julgamento já está amadurecido, e nos animais. Dois serão os fatores que permitem diferenciá-los: primeiro, a fonte da inteligência e razão; segundo, se esse impulso de autopreservação poderá ser colocado em segundo plano de maneira deliberada em função de outra espécie de impulso.

Podemos notar aqui, de maneira explícita, um dos exemplos de como há uma conexão profunda entre os conceitos teológicos e jurídicos na obra de Grotius. No *De veritate*, Grotius diz que agir com vistas a um fim é próprio apenas dos seres inteligentes, e que cada coisa singular está disposta não apenas para sua própria finalidade, mas também para a de todo o universo (VR-I.VII). Sendo assim, tanto a capacidade de projetar a finalidade de todas as coisas quanto o poder de nelas a inserir não pode ser fruto senão de um ser inteligente (VR-I.VII). Ao observar o comportamento dos animais, poderíamos ter a impressão de que possuiriam alguma medida de razão, pois uma parcela de suas ações parece tão bem ordenada e direcionada, tal como nas formigas e abelhas que, mesmo sem ter experiências anteriores, evitam aquilo que

---

<sup>18</sup> “[...] *amorem statuerunt, cuius prima vis primaque actio reciproca est in seipsum*”.

<sup>19</sup> “*Jus enim naturae, hoc est illud quod initio rebus creatis ad earumdem conservationem Deus inseruit, cum divina voluntas immutabilis et aeterna sit, semper et ubique jus est*”.

<sup>20</sup> Durante o processo de escrita e revisão, mais detalhado no capítulo seguinte, o manuscrito BPL 917 foi numerado mais de uma vez, sofreu inserções e subtrações, de modo que, ao final, essa citação consta do *folio* 15r. Na edição eletrônica seu texto pode ser encontrado no conjunto do *folio* 14r.



lhes pode ser prejudicial e buscam aquilo que lhes pode ser benéfico. Entretanto, levando-se em conta que os animais agem sempre de maneira bastante semelhante, incapazes de improvisar e demonstrar criatividade e de agir diferentemente em situações mais graves ou importantes, ou complexas, como diria Brooke (2008, p. 46), ficaria evidente que esse poder de discernir e procurar não está propriamente neles, mas em alguma razão externa a eles próprios [*ab extrinseca ratione*]. Por isso, ações que julgaríamos derivar de um princípio interno seriam, em verdade, dirigidas por essa própria razão externa neles impressa que, para Grotius, é a razão divina, ou seja, “aquilo que é chamado de Deus” [*quam quod Deus vocatur*] (VR-I.VII; VR-IV.VI). No *De iure belli*, os mesmos conceitos aparecem: ainda que os animais possam temperar o interesse de autopreservação com a proteção da prole ou de outros membros de sua espécie, se trata, ainda assim, de um princípio inteligente exterior, pois esse mesmo princípio não se manifestaria em outras situações (IB.PD.VII). Os animais, por conseguinte, não têm princípio de movimento e inteligência próprios, mas, sim, impresso pelo agente externo, Deus, que a tudo criara e determinara não apenas sua finalidade específica, mas também sua finalidade em relação ao todo.

Após a publicação da primeira edição do *De iure belli*<sup>21</sup>, Grotius adiciona o comentário de que o mesmo raciocínio para os animais a esse respeito valeria para as crianças, que também demonstrariam a mesma propensão de fazer o bem a outros antes de atingir a idade de serem instruídos (IB.PD.VII), ou seja, as ações infantis que demonstram ou promovem algum bem ou benefício para outros provém não de si mesmas, mas da impressão de uma razão externa, já que a sua própria ainda não se encontra madura. O humano, por sua vez, ao completar seu desenvolvimento [*perfecta aetas*], conforme a qualificação dada após a primeira edição<sup>22</sup>, é capaz de agir de maneira semelhante em situações similares, além de improvisar em situações complexas. Ao contrário de animais e crianças, o princípio inteligente que governa e dirige as ações do adulto é interno, e não externo, princípio este que não é comum aos outros animais, mas diz respeito apenas à natureza humana (IB.PD.VII).

O homem possui, portanto, inteligência e princípio de ação internos, tendo a capacidade de deliberar e escolher livremente (IB-I.I.XI.1). Esse será, inclusive, o argumento com o qual Grotius dispensará a distinção que poderia ser feita entre um direito de natureza

<sup>21</sup> Richard Tuck (2005, p. xxiv-xxvi) faz alguns comentários a respeito das diferenças entre os prolegômenos da primeira edição e das posteriores, assim como Brooke (2008).

<sup>22</sup> Na 1ª edição, Grotius não faz menção à diferenciação qualitativa entre a infância e a maturidade quanto ao desenvolvimento da razão. Tendo dito que os animais agem por um princípio externo de inteligência, afirma diretamente, sem a ressalva, que as pessoas agem por um princípio interno de inteligência e, portanto, agem com criatividade em situações complexas.

comum a humanos e animais e um direito das gentes, ou direito de natureza humana, próprio do humano. Para ele, com efeito, não são capazes de possuir direitos [*iuris proprie capax*] senão aqueles que possuem natureza racional [*natura ratione utens*], conforme a primeira edição, ou natureza capaz de formular preceitos gerais [*natura praeceptis utens generalibus*], após a primeira (IB-I.I.XI.1). Além disso, para ele, em nada alteraria a natureza do direito a situação de um ato ser comum a ambos ou específico dos homens, como a criação da prole ou o culto a Deus, respectivamente. Mais do que isso, a atribuição de qualquer medida de justiça aos animais selvagens se daria de maneira imprópria, por acreditarmos neles enxergar uma espécie de sombra ou fragmento de razão (IB-I.I.XI.2). Se os animais fazem algo por uma impressão natural externa, movidos pelo próprio direito de natureza, o homem deve aquiescer a esse direito para segui-lo. Não é por outro motivo, diz Grotius, que os antigos juristas consideravam que a educação das crianças se reportava ao direito natural [*ius naturale*], distinguindo, porém, que os animais a seguiam pelo instinto natural [*instinctus naturae*], enquanto os homens a tinham prescrita pela razão [*nobis ipsa praescribit ratio*] (IB-II.VII.IV.2). Isso quer dizer que a ação fenomenológica e o resultado dessa ação podem ser idênticos, mas os motivos que levam à ação são completamente diferentes. Como consequência, esse impulso de preservação se manifestará de modo diferente, pois há no humano uma outra espécie de princípios naturais para além da mera autopreservação, que determinará, inclusive, a sua preterição, não apenas em função da utilidade, mas, também, da caridade, ainda que a caridade, de modo geral, não seja abordada em sua teoria, pelo menos não na análise dos textos jurídicos.

Grotius diz, a partir de Catão, o Jovem, célebre personagem que figura na obra de Cícero, *De finibus* (*De fin.* III.16), e que representa uma das fontes mais importantes de estudo do estoicismo em geral, e do estoicismo helenístico em especial (BROOKE, 2008, p. 31), que existiriam dois tipos de natureza: uma natureza primeira [*quaedam prima naturae*] e uma subsequente e racional [*quaedam consequentia*]<sup>23</sup>, que deva ser preferida àquela [*quae illis primis praeferenda sint*]. Denomina-se natureza primeira aquela que existe a partir do nascimento [*simulatque natum est animal*], comumente chamada instinto, que faz com que todo animal busque sua própria conservação, e tudo o que contribua para conservar-se, e evite o que tenda a destruí-lo ou ameace fazê-lo (IB-I.II.I.1).

A consequência dessa natureza primeira é o dever, ou ação apropriada [*officium*] de preservar-se em seu estado natural, buscando o que tende a mantê-lo e evitando o que lhe é contrário (IB-I.II.I.1). No *De iure praedae*, Grotius estabelece a primeira e a segunda leis do

---

<sup>23</sup> Em latim, *consequens*, *consequentis* também traz consigo o sentido de estar em acordo com a razão.

direito natural [*leges iuris naturalis*]: “é permitido proteger a vida e evitar o que é prejudicial”<sup>24</sup>, e “é permitido adquirir e manter aquilo que é útil para a vida”<sup>25</sup> (IP.II, p. 10, 23, f. 6r), respectivamente. Para tanto, os animais receberam seus membros, e os humanos, os pés e as mãos (IP.II, p. 11, 23, f. 6r; IB-I.V.II.1) como um presente divino, pois “aquele que concedeu aos seres vivos a sua própria existência, concedeu também as coisas necessária para isso”<sup>26</sup> (IP.II, p. 11, 23, f. 6r), o que explicaria o direito de defesa, não apenas em benefício de si mesmo, mas também dos outros (IB-I.V.II.1). O direito de defesa, conforme Grotius o concebe, “não surge da injustiça da agressão ou do crime do outro”<sup>27</sup>, mas diretamente “da própria recomendação da natureza para a autopreservação”<sup>28</sup> (IB-II.I.III).

Não é propriamente da agressão que surge o direito de defesa, mas do próprio direito de conservação concedido pela natureza (IB-III.I.II.1). Não apenas em benefício próprio, mas também em benefício dos outros, porque a natureza racional deve ser a regra das ações humanas e preferida à primeira natureza. O reconhecimento da conformidade das coisas à razão é preferível à conformidade ao corpo, pois aquela tem como propósito o que é virtuoso [*honestum*], e preferível àquilo que é movido pelo primeiro apetite da alma [*sola primum animi appetitio ferebatur*] (IB-I.II.I.2). A primeira tendência de pessoas e animais, então, é responder aos apetites da primeira natureza, do instinto. No homem, entretanto, a própria primeira natureza, o próprio instinto, recomendará a reta razão. Ocorre, assim, uma espécie de inversão na precedência das naturezas, uma absorção e simbiose da primeira natureza na natureza racional subsequente. A reta razão deve ser mais estimada que o mero impulso instintivo e irrefletido de autopreservação, e este instinto deve ceder em face do objetivo da natureza racional (IB-I.II.I.2). Esse ponto tem sido fonte de inúmeras discussões, sobretudo no que se refere ao fundamento da sociabilidade em Grotius e como, de fato, ocorre o relacionamento entre uma natureza e outra<sup>29</sup>.

Parece-nos, porém, que Grotius reconhece que a simples circunstância de o humano possuir uma natureza racional, que deva ser mais estimada que a primeira, não é suficiente para a precedência da razão sobre o instinto, nem que ela é automática. Ou, colocando a questão em outros termos: haveria continuidade ou ruptura entre instinto e razão? A preferência pela razão seria algo natural ou artificial? Acreditamos que a ênfase da expressão se encontra precisamente

<sup>24</sup> “*Vitam tueri et declinare nocitura liceat*”.

<sup>25</sup> “*Adjungere sibi quae ad vivendum sunt utilia eaque retinere liceat*”.

<sup>26</sup> “[...] *nam qui animantibus ut essent dedit, idem dedit ad hanc rem necessaria*”.

<sup>27</sup> “[...] *non ex injustitia aut peccato alterius*”.

<sup>28</sup> “[...] *per se ac primario nasci ex eo quod natura*”.

<sup>29</sup> Conferir a seção 1.4, especialmente p. 49-51.

no fato de que ela deva ser mais estimada [*praeferenda sint*]. A flexão do verbo no subjuntivo indica um dever a demandar um ato de vontade em fazer valer a razão sobre o instinto. Isso não quer dizer, entretanto, que haja uma ruptura artificial com os desígnios da natureza, pois esse movimento não é feito contra ela, pois é ela própria a sugerir a preferência pela razão. Foi a natureza, melhor dizendo, Deus, que criou a natureza humana com essa capacidade, pois somente aos homens é concedida a possibilidade, e a liberdade, por meio de suas escolhas, de atingir a recompensa divina, a bem-aventurança [*beatitudo*]. Sugerir, entretanto, não significa que, sem qualquer intervenção da vontade e de ação, esse movimento irá acontecer, nem que, uma vez realizado, ele não possa ser desfeito. A preferência pela razão é, de certo modo, um exercício constante de deliberação, de escolha refletida pela prática dos deveres e das ações apropriadas. Não há salto, não há ruptura, como se fossem duas condições claramente determinadas e demarcadas em que se está sob o império ou da natureza instintiva ou da natureza racional. A natureza racional é potência que precisa ser transformada em ato ininterruptamente. Não há ruptura, pois é natureza racional e, portanto, criada pela divindade, mas também não é uma condição automática, pois, para ser alcançada, *deve* ser fruto da escolha refletida e da vontade.

Se a virtude eleva, o vício rebaixa. O hábito vicioso pode obscurecer a razão e fazer o humano degenerar-se em animal, isto é, negar a natureza racional que lhe é própria e manter a preferência da natureza instintiva. No *De veritate*, Grotius começa sua exposição pelo que ele denomina argumento racional, ou seja, apenas considerações lógicas – derivadas da própria coisa, para usar uma expressão de outra obra (IB-I.I.XII.1) – a fim de provar a existência da Divindade [*Numen*]. Apenas em seguida, para reforçar sua posição, ele evoca “o pleno consentimento de todos os povos cuja razão e bons costumes não caíram na bestialidade”<sup>30</sup> (VR-I.II). A degradação na bestialidade pode ser tamanha que até mesmo a existência da divindade corra o risco de deixar de ser reconhecida, “uma vez que a história e outros escritos nos ensinam que quanto mais virtuosos foram os povos, mais cuidadosamente a ideia de Deus fora preservada”<sup>31</sup> (VR-I.II), pois onde quer que haja qualquer grau de natureza humana [*aliquid est humanitatis*], a ideia de Deus exsurge [*exserit se haec notitia*] (VR-I.II). Assim, a ínfima quantidade de pessoas que teriam professado a não existência de Deus através dos séculos provaria dois fatos: o primeiro, a Sua própria existência; o segundo, de que essa negação

---

<sup>30</sup> “[...] manifestissimo consensu omnium gentium, apud quas ratio et boni mores non plane extincta sunt inducta feritate”.

<sup>31</sup> “[...] cum et historiae et alia scripta doceant, quo quisque fuit probior, eo diligentius ab ipso custoditam de Deo notitiam”.

proviria não “do uso da reta razão, que é comum a todos os homens”<sup>32</sup>, mas de uma excitação da novidade ou “da corrupção da mente que, tal como o paladar viciado, não experimenta as coisas como são”<sup>33</sup> (VR-I.II).

É intrigante a afirmação de que a corrupção da mente seja tal qual o paladar viciado que não experimenta as coisas como são, uma espécie de degradação de uma faculdade mental em um apetite sensitivo. Mas não é só isso. Pareceria, de modo geral, que tratar de vícios e hábitos viciosos significaria tratar, ou pelo menos levar em consideração, de ações criminosas e lesivas, ou que possam ser consideradas más em si mesmas, como a torpeza moral de um ato que está em discordância com a natureza racional do humano, ou más por suas consequências nefastas. Para Grotius, porém, o embrutecimento da mente é algo diferente, que pode ocorrer, inclusive, em circunstâncias em que se tem justos motivos para agir e a ação seja, em si, justa. O paladar viciado deixa de experimentar as coisas como são da mesma forma que os justos motivos para a ação não são experimentados como de fato são. Basta, para errar e embrutecer a consciência [*obbrutescit animus*] – esse poder julgador das ações humanas [*vim judicatricem humanis actionibus ducem*] dado por Deus para distinguir o justo do injusto e a ele conformar as ações –, desconsiderá-la e agir em desacordo com ela (IB-II.XXIII.II.1). Um ato de vontade se torna mau [*mala est enim voluntas*], portanto, quando em desacordo com a razão [*quae a ratione errante dissentit*] (IP.VII, p. 77, 117, f. 33r), ainda que a ação seja justa ou amparada por um direito, como na hipótese de, mesmo sendo justa a causa para se fazer a guerra, o indivíduo agir a partir de um vício em sua vontade [*vitium ex animo agentis*], tendo como móvel principal não o próprio direito, mas o desejo por glória [*honoris studium*] ou qualquer outra vantagem [*utilitas aliqua*], ainda que resulte em benefício público (IB-II.XXII.XVII.1).

Na conclusão do *De iure belli*, Grotius faz uma exortação à fidelidade e à paz [*fidem et pacem*]. Considerando-a o fundamento da justiça [*fundamentum iustitiae fidem*] (IB-II.XI.I.5), diz que ela, a fidelidade<sup>34</sup>, mantém a ligação não apenas da república [*respublica*], mas da grande sociedade das gentes [*maior gentium societas*] (IB-III.XXV.I.1) e até da própria vida. Quebrá-la é algo nefasto, pois é o sagrado coração do bem humano [*sanctissimum humani pectoris bonum*], motivo pelo qual os governantes supremos [*summi hominum rectores*] devem

<sup>32</sup> “[...] non provenire hoc ex usu recta rationis, quae hominibus communis est”.

<sup>33</sup> “[...] aut ex mente corrupta, sicut vitiato palato res, non ut sunt, ita sapient”.

<sup>34</sup> Optamos por traduzir *fides*, *fidei* por fidelidade por considerar que este é o significado mais próximo no contexto. Pareceu-nos que traduzir por *fé* poderia causar certa confusão por sua carga religiosa. Apesar de o termo fidelidade também derivar da mesma raiz, seu sentido está mais relacionado a confiança e lealdade. Não podemos deixar de notar, porém, que o termo latino carrega também este sentido, e esta plurissignificação o torna ainda mais rico quando empregado, pois a ideia de divindade, e, portanto, de religião, são fundamentais para Grotius. Assim, devemos entender que o termo carrega os dois significados conjuntamente, lealdade e fé.

conservá-la tanto mais quanto podem causar ofensas com maior impunidade que os outros [*caeteris impunius peccant*]; suprimi-la seria igualar o humano às feras [*fide sublata feris erunt similes*] (IB-III.XXV.I.2).

Por certo, a supressão da ideia da divindade é, senão o mais grave, um dos piores acontecimentos que pode ocorrer às pessoas, a ponto de perderem até mesmo sua condição racional. O hábito vicioso que leva ao embrutecimento da razão é, inclusive, um dos motivos pelos quais surge a necessidade do direito voluntário divino, já que outra de suas consequências é a obliteração do próprio direito da natureza, a ponto de as leis dadas a Noé e a Moisés não estabelecerem nada propriamente novo no essencial, mas simplesmente recordá-lo<sup>35</sup> (IB-I.II.V). Também o vício, expresso na deficiência da justiça e do amor [*justitiae et amoris defectus*] onde deveria haver igualdade [*quae debebat, aequalitas servaretur*], impediu os homens de usufruir dos bens de maneira comum após terem se afastado da comunidade primitiva das coisas [*primaeva communione rerum*] (IB-II.II.II.4). Obscurecida a natureza humana, perde-se a capacidade racional e, portanto, a capacidade de conformar-se a essa mesma natureza racional. Degradados qual animais, os humanos não olhariam senão para a terra [*quae pronae nihil nisi terrestre respiciunt*] (VR-II.IX), esquecendo-se de sua finalidade última.

Há, além da perda da natureza racional, que pode ser considerada individual ou coletivamente – se o vício for hábito difundido no povo como um todo –, consequências ligadas diretamente à administração da sociedade. Um dos argumentos usados para justificar a punição é, justamente, a degradação da natureza racional. O poder de punir [*puniendi potestatem*] retira o seu fundamento não da jurisdição civil, mas do próprio direito natural [*ex jure naturali*] (IB-II.XX.XL.4), e, se a punição é algo natural [*natura ipsa dictat licita esse*], e aquele que faz o mal deve sofrer o mal (IB-II.XX.I.2), Grotius considera, entretanto, que a natureza não indica diretamente quem possui o direito de punir, nem mesmo qual deveria ser a reprimenda (IB-II.VIII.XX). Não havendo indicação precisa, seria apropriado à razão, diz ele, que a punição fosse feita por um superior, se por superior entendêssemos apenas aquele que fosse inocente e não estivesse degradado a um nível abaixo dos humanos, junto aos animais [*bestiae*] sujeitos à dominação do homem (IB-II.XX.III.1).

A punição, porém, deve ter um limite, pois punição não é vingança. Considerar a dor do ofensor remédio para o ofendido seria algo, por certo, natural, mas de acordo apenas com a natureza comum a homens e animais [*congruit ei naturae, quam homo cum bestiis habet communem*], pois a ira, tanto em uns quanto em outros, é um apetite de resposta à dor

---

<sup>35</sup> “*Lex ergo tam haec quam illa non tam novi aliquid constituit, quam ius naturae prava consuetudine oblitteratum declarat atque repetit*”.

[*appetitum reponendi dolor*], appetite que, em si mesmo, não possui nada de racional [*per se caret ratione*] (IB-II.XX.V.1). Quanto mais fraca a razão, tanto mais inclinada será a pessoa para a vingança [*vindicta*] (IB-II.XX.V.3). Sendo a força algo ferina em si mesma [*ferinum quiddam vis est*], seria preciso estar extremamente atento ao seu uso, para que, imitando demais as feras, não seja o humano esquecido [*ne nimium feras imitando dediscamus hominem*] (IB-II.XXV.II).

A própria escravidão natural [*naturam servitutis*], ou pelo menos a escravidão que não afronta a natureza, também parece estar justificada pela degradação da natureza racional. Grotius busca fazer uma analogia partindo do argumento de que apesar dos animais selvagens terem sido criados por Deus, foram eles postos à disposição e serviço dos humanos, para que pudessem tomá-los como propriedade e utilizá-los, ou matá-los quando oferecessem perigo. Alguns homens, em função de sua deplorável maldade [*deplorata malitia*], seriam como que despídos de toda semelhança a Deus ou à humanidade [*quasi divina humanaque imagine exuta*], rebaixando-se a uma ordem inferior [*ad inferiorem ordinem detrudi*], transformando-se em coisas [*ex personis res fieri*] (IP.VIII, p. 90, 135, f. 39v)<sup>36</sup>.

Podemos notar, então, que não é coisa fútil [*non esse rem inane*]<sup>37</sup> a comparação entre humanos e animais. Esse ponto não costuma ser, inclusive, aprofundado, pois costuma-se tomar como ponto de partida não apenas os diversos assuntos separadamente, mas também já os iniciar sem problematizar a própria ideia de natureza humana. O questionamento que tem sido feito, mas não só ele, obviamente, e isso se fez desde a publicação do *De iure belli*, é se da natureza humana pode derivar a lei natural sem o recurso a Deus. A natureza humana é tomada, assim, como um dado. Quando muito, a análise é feita em comparação com o conceito estoico da *oikeiōsis* e sua ligação com o *appetitus societatis*<sup>38</sup>, mas sem considerar relevante a criação divina e a salvação, como que limitando a argumentação em duas balizas, o nascimento, ponto de partida para as argumentações estoicas e epicuristas (STRAUMANN, 2003, p. 45-46), e a morte, reduzindo a discussão ao interesse próprio e sua relação com o interesse social. Parece-nos, entretanto, que a correta caracterização e contextualização da natureza racional tem implicações diretas nos campos da religião, da política e do direito. Suas consequências não estão apenas no campo especulativo, pois Grotius não é dado a investigações que não tenham

<sup>36</sup> Na edição eletrônica seu texto pode ser encontrado no conjunto do *folio* 39r.

<sup>37</sup> Expressão usada por Grotius ao iniciar a discussão sobre religião no *De veritate* (VR-I.II).

<sup>38</sup> Conferir a seção 1.4.

finalidade prática<sup>39</sup>. Ao contrário, elas são extremamente relevantes e, nos campos jurídico e político, são importantes para a fundamentação de aspectos essenciais de qualquer teoria política, a punição e a escravidão – a liberdade, vista de outro referencial.

O que devemos entender, então, por natureza racional? Pelo que deve o impulso de autopreservação ser preterido? Para responder a esses questionamentos, é preciso distinguir as características específicas do homem em relação aos outros animais, que são a livre escolha e a capacidade de conhecer, o desejo por viver em sociedade e a linguagem.

### 1.3 Um animal com livre escolha

Em nenhum local Grotius conceitua propriamente o que entende por razão. Os termos mais comumente utilizados são *recta ratio* [reta razão] e *natura rationalis* [natureza racional] (IB-I.I.X.1). Por isso, e após ter visto a comparação entre homens e animais, qualificar os primeiros apenas como racionais e sociais não parece suficiente para justificar as capacidades criativas, ordenadoras e legisladoras da humanidade – cujas regras podem, inclusive, fazer acréscimos ao direito natural –, como se razão e sociabilidade fossem já dados de antemão, como que pré-concebidos e de significado universal que dispensassem investigações mais precisas. As consequências de não se inquirir a fundo as características humanas são, por um lado, transportar para o texto de Grotius as próprias concepções do leitor ou da época, de modo a suprir a ausência de uma definição precisa, e, por outro, concentrar a discussão apenas naquilo que se entende ser a opinião já pronta do autor, margeando, quando muito, o percurso e o movimento interno que permitiram chegar àquelas conclusões.

Para que possa afirmar que os humanos agem por razão, princípio de inteligência e movimento internos, Grotius coloca a livre escolha como sua primeira característica. No *Meletius*, ao tratar das características de Deus (Mel.6-8), ele afirma que para ter sentido a ideia de recompensa divina, a bem-aventurança, é necessário que o homem seja um ser racional e tenha a capacidade de escolher livremente [*ζῶον λόγιχον καὶ προαιρετικόν, zōon lógikon kai proairetikón*] (Mel.9), pois, caso contrário, se os acontecimentos futuros já fossem pré-determinados por causas necessárias, teria recebido o poder de deliberação [*vis deliberativa*] e

---

<sup>39</sup> Lembremos que o *De veritate*, tanto em sua versão em latim quanto em neerlandês, tinha por intenção fornecer ocupação útil principalmente aos navegantes em suas horas vagas para que melhor propagassem a religião cristã. O *Meletius* tem como ponto principal a relação entre o conteúdo teórico e prático da religião, aquele subordinado a este, o que refletia sua principal preocupação com a ética e a teoria política, em que a teoria teria o papel de investigar apenas aquilo que servisse de fundamentação e estímulo à conduta social (MEYJES, 1988, p. 26, 34-35). O *De iure praedae* surgira a partir da comissão da Companhia das Índias Orientais por uma defesa quando da captura em águas asiáticas da nau portuguesa *Santa Catarina*, e o *Mare liberum* da comissão de uma de suas câmaras para preservar os interesses da Companhia durante as negociações de paz de 1607-1609.



livre escolha em vão (Mel.9), o que seria absurdo, pois um dos atributos divinos é a bondade (Mel.8) completa e sem qualquer exceção [*omnino sine ulla exceptione bonum*] (VR-I.VI). Grotius concebe como pressupostos da religião ações baseadas na livre escolha refletida [*κατὰ προαίρεσιν, katà proairesin*] e que as ações voluntárias são precedidas pelo entendimento [*voluntatis actiones intellectus praecedat*] (Mel.19). No *De legibus*, Cícero já argumentava que a razão compreende a previdência, a sagacidade, a versatilidade, a acuidade e a memória [*providum, sagax, multiplex, acutum, memor*] (*De leg.* I.22) e é uma característica que os homens compartilham com o deus [*homini cum deo rationis societas*] (*De leg.* I.23). Entretanto, se em Cícero o estoicismo apresentava a virtude como finalidade humana [*télos*], ou seja, a moralidade e o agir moralmente [*honeste facta ipsumque honestum*] de maneira apropriada à natureza, Grotius dele se diferencia por adicionar a finalidade da salvação, um conceito ausente da argumentação estoica, mas essencial dentro do cristianismo. Recompensa e salvação, portanto, dependem da razão, e a razão, aqui, significa livre escolha. Livre escolha que implica, por sua vez, duas propriedades: entendimento, ou capacidade de conhecer, e ação.

Se o que liga humanos e animais são os impulsos de preservação da natureza primeira, do instinto (IB-I.II.1), o que os diferencia é a capacidade humana de conhecer [*facultatem sciendi*] e agir segundo princípios gerais [*agendique, secundum generalia praecepta*] (IB.PD.VII)<sup>40</sup>. Mas o homem não é a única criatura racional. Há seres racionais superiores a ele, e um dos traços que os une é a capacidade de agir livremente [*agendi libertate*] (VR-I.VIII). Tais semelhanças nos permitirão dizer, mais à frente, que o homem ocupa um lugar intermediário e singular na criação, pois compartilha algumas características com os animais brutos e outras com os seres racionais superiores. O homem fora criado, assim, livre e *sui iuris* [*liberum sui que juris*] (IP.II, p. 18, 33, f. 10r).

Conhecer e agir, portanto, são características da razão. Ou, melhor dizendo, conhecer para agir, pois, para Grotius, o conhecimento teórico deve estar limitado ao que seja proveitoso para o conhecimento prático. Ao discutir a justiça da guerra no *De iure praedae*, ele afirma que o direito é originado de fatos, e fatos não poderiam ser conhecidos pela arte ou pela ciência, pois diriam respeito a conhecimentos universais. Também os sentidos não seriam de grande valia, pois poucos fatos poderiam ser conhecidos dessa forma. O verdadeiro conhecimento não poderia, assim, ser conhecido senão por meio de certas regras de probabilidade, ou presunções

---

<sup>40</sup> Na primeira edição do *De iure belli*, Grotius se limita a dizer que a diferença está no fato de que os homens agem por princípio interno de inteligência, algo único da natureza humana. A especificação das características da natureza humana é feita apenas nas edições seguintes.

[*praesumptiones*] (IP.VII, p. 79, 119, f. 33v)<sup>41</sup>. A razão humana foi impelida pela necessidade de criar tais presunções para julgar os fatos, não por meio de regras fixas ou imutáveis, mas pela maior concordância possível com a natureza, de modo que, daquilo que comumente ocorra seja seguro retirar conclusões similares. Dentre essas presunções, para Grotius, duas das tendências mais naturais seriam para a verdade e para o bem, que existiriam em alguma medida em todas as coisas (IP.VII, p. 79, 118-119, f. 34r)<sup>42</sup>, o que retoma o fato de Deus ter implantado na mente humana o poder de julgar [*judicandi vim Deus inseruerit humanae menti*] (VR-VI.II), significando que tal poder não foi dado em vão, pois ele, esse poder, é bom e o conhecimento que adquire é um conhecimento que deriva da própria verdade.

Conhecer o quê e para quê? Em outras palavras, 1) qual é o conteúdo daquilo que se conhece e 2) qual a finalidade desse conhecimento, ou, melhor ainda, as ações tomadas com base nesse conhecimento se destinam a qual finalidade?

Quanto ao segundo ponto, como a capacidade de agir com vistas a um fim, dispondo cada coisa singular para seu próprio bem e para o bem de todo o universo, é própria de seres inteligentes (VR-I.VII), podemos afirmar, com isso, que em parte a razão consiste na capacidade de conceber, de projetar; aqui, especialmente, na capacidade de conceber algo para além da mera autopreservação. A finalidade última do homem, seu *télos*, será a bem-aventurança [*beatitudo*], a salvação, a fruição daquilo que é intrinsecamente o bem supremo, ou seja, Deus (Mel.13). Por sua qualidade de criatura *sui iuris*, porém, terá também uma finalidade intermediária, como que uma finalidade transitória – que é o bem da vida em sociedade (IB.PD.VI) – e distinta da finalidade primitiva da autopreservação<sup>43</sup> existente em todos os seres. Bem supremo e bem intermediário, bem eterno e bem transitório, ânimo [*animus*] e corpo. O ânimo exerce suas faculdades sobre o que é infinito e eterno; o corpo, sobre o que é limitado pelo tempo e espaço. Não haveria nada, portanto, contrário ao ânimo, e aquilo que com ele estiver em sintonia é mais excelente (VR-I.XXIII). Por esse motivo, pela superioridade da razão em relação ao corpo [*convenientiae rerum cum ipsa ratione, quae corpore est potior*] (IB-I.II.I.2), Grotius afirmará a superioridade da salvação sobre a vida social.

Quanto ao primeiro ponto, uma vez que a perfeição da inteligência consiste em conhecer tanto quanto possível (Mel.24), podemos dizer que a razão possui dois componentes.

<sup>41</sup> Na edição eletrônica seu texto pode ser encontrado no conjunto do *folio* 33rav.

<sup>42</sup> Na edição eletrônica seu texto pode ser encontrado no conjunto do *folio* 33rav.

<sup>43</sup> Dizemos bem intermediário pois acreditamos que Grotius trata de três espécies de bens, ou finalidades: o bem primitivo da autopreservação, o bem intermediário da vida em sociedade e o bem supremo da bem-aventurança.

Um, ligado à capacidade de compreensão do modo e mecanismos de funcionamento de algo, seja da natureza em geral, seja de coisas singulares como o corpo humano ou o corpo dos animais, o que não deixa, em último caso, de ser um reconhecimento da perfeição da criação, uma vez que cada criatura, e cada parte das criaturas, contribui para a própria conservação e funcionamento do universo (VR-I.VII). Outro, ligado diretamente à capacidade de julgar os fatos. Como esse poder de julgar está diretamente ligado à existência de presunções que não são fixas e imutáveis, há a especial relevância da razão no julgamento dos assuntos morais, que possuem inúmeras nuances entre o que se deve e o que não se deve fazer, entre o justo e o injusto, uma vez que não têm o mesmo grau de certeza que a matemática (IB-II.XXIII.I), que constituem o âmbito das coisas intermediárias e da justiça intermediária. Grotius diz, inclusive, que existem princípios tão manifestos que não deixam espaço para dúvida, enquanto outros já apresentam alguma dificuldade para seu conhecimento (IB-II.XX.XLIII.1). Em certas circunstâncias, a falta de conhecimento pode ser uma agravante ou uma atenuante na avaliação de alguma ação. Agravante, quando é considerado obrigatório (IP.VII, p. 82, 123, f. 35r)<sup>44</sup>, e atenuante, quando não for um princípio evidente e houver alguma fraqueza de raciocínio [*ratiocinationis imbecillitas*] ou má educação [*prava educatio*] (IB-II.XX.XLIII.2).

Diferentemente do que parece ser o ideal do sábio no estoicismo antigo, o único capaz de realizar as ações corretas em completa concordância com a virtude [*κατορθώματα, katorthōmata*], enquanto os não-sábios [*insipientes*] realizariam apenas ações apropriadas do ponto de vista do dever [*καθήκοντα, kathēkonta, officium*] (STRAUMANN, 2003, p. 59), ainda que externa e fenomenologicamente não haja nenhuma diferença entre elas, diferenciando-se apenas em sua motivação (STRIKER, 1996, p. 293-294), para Grotius, qualquer pessoa é capaz de agir em concordância com a reta razão – entendimento compartilhado com o estoicismo de Cícero. Em outras palavras, a reta razão é atributo, e potência, universal, uma vez que todas as pessoas foram criadas por Deus e a todas deve ser estendida a possibilidade da salvação, ainda que fatores externos, como a fraqueza de raciocínio e a má educação, possam prejudicar em alguma medida o efetivo uso da razão.

A capacidade de distinção do justo e do injusto é a capacidade de distinguir as coisas benéficas ou danosas, não apenas presentes, mas também futuras, e ainda aquelas que o podem ser por suas consequências (IB.PD.IX). Grotius a denomina força da consciência [*conscientiae vis*] no *De veritate*, um poder que não apenas oferece conforto ao se praticar boas ações e tormento ao se praticar más ações, mas, também, é o próprio poder que torna o homem senhor

---

<sup>44</sup> Na edição eletrônica seu texto pode ser encontrado no conjunto do *folio* 33rav.

de suas ações [*homini dominium in suas actiones*] (VR-I.XXIV) e capaz de conformá-las ao que é justo ou injusto (IB-II.XXIII.II.1). O conhecimento do justo e do injusto, portanto, deve culminar em uma ação, seja ela uma ação propriamente dita ou mesmo uma abstenção. Uma vez que o conhecimento é voltado para a ação, mas, no homem, as ações não decorrem necessária e imediatamente do conhecimento, existe a necessidade de uma outra qualidade para fazer a mediação entre um e outro: a vontade. A vontade é o impulso que transforma conhecimento e entendimento em ação, aquilo que de mais próprio existe (IB-II.XXI.XII). Inclusive, é atributo que o homem compartilha com o próprio Deus<sup>45</sup>.

O vício é capaz de embrutecer a consciência e obscurecer a natureza racional do homem. Mas qual espécie de vício? Ao tratar da justiça ao se fazer a guerra do ponto de vista da pessoa que a empreende voluntariamente, Grotius discute alguns dos conceitos de injustiça. Quando oposto a algo correto – um direito [*jus*] –, existem três tipos de incorreção, injustos, ou más ações [*injuriae*]: o genérico [*τὸ ἄδικον, τὸ ἀδικον*], o intencional [*ἀδίκημα, adikēma*] e o habitual [*ὑβρις και ζημία, hýbris kai zēmía*] (IP.VII, p. 71, 108, f. 30v-31r)<sup>46</sup>. O primeiro sentido está ligado ao resultado de uma ação; o segundo, ao modo pelo qual um ato é praticado, havendo conhecimento e vontade de produzi-lo, sabendo-se contra quem, de que forma e por quais razões se quer praticá-lo; ao terceiro, aliado à intencionalidade – conhecimento e vontade –, é acrescentada a disposição por agir com premeditação, por hábito ou estado de consciência. Os animais, que não possuem razão, por não terem conhecimento e poder de julgamento e não possuírem vontade, pois não se determinam a partir do entendimento, não podem causar o mal intencional ou o habitual (IP.VII, p. 72, 110, f. 31)<sup>47</sup>, que dependem da capacidade racional da livre escolha, mas apenas o mal genérico, o que nos permite concluir que, mesmo de maneira inconsciente, é possível causar um mal ou uma injustiça.

Se considerarmos a existência de princípios não-manifestos a respeito da justiça e injustiça, a fraqueza de raciocínio e o defeito no processo educativo, por certo o mal genérico não é vício grave; algumas vezes, até mesmo, completamente escusável. Por outro lado, a existência de princípios manifestos, inclusive de conhecimento obrigatório, faz com que o mal intencional e o mal habitual sejam aqueles mais diretamente capazes de embrutecer a consciência e obscurecer a razão e natureza humanas. Não são, entretanto, os únicos, pois são

---

<sup>45</sup> É suficiente, nesse momento, indicar que a vontade é atributo fundamental da natureza humana. Para Grotius, a lei propriamente dita, referindo-se às leis positivadas e ao direito civil, é fruto do consenso e da vontade [*voluntas universorum ad universos directa lex dicitur*] (IP.II, p. 22, 40, f. 11r). Como o direito existe apenas para os seres capazes de formular preceitos gerais (IB-I.I.XI.1) e de agir livremente (IP.VII, p. 67, 102, f. 29r), o direito humano é definido pela característica da vontade [*ius voluntarium*] (IB-I.XIII).

<sup>46</sup> Na edição eletrônica seu texto pode ser encontrado no conjunto do *folio* 30ra.

<sup>47</sup> Na edição eletrônica seu texto pode ser encontrado no conjunto do *folio* 30ra.

capazes também de obscurecer a natureza humana as ações em mero desacordo com a consciência, que pode se dar de duas formas: a primeira, nas ações que, não fosse o vício da vontade, seriam justas, como no exemplo de que a justiça para promover a guerra se torna injustiça se a pessoa, mesmo conhecendo todos os motivos e circunstâncias, a realiza não pela vontade justa de proteger um direito, mas por qualquer outra, como a glória (IB-II.XXIII.II.1); a segunda, nas ações que, ainda que praticadas de maneira justa e para atingir justos fins, está em desacordo com a consciência que as considera injustas<sup>48</sup> (IP.VII, p. 77, 117, f. 33r). A consciência obriga, ainda quando em erro.

A noção de livre escolha para Grotius é tão fundamental que não se pode obrigar alguém, mesmo para sua própria vantagem. A escolha daquilo que é proveitoso ou danoso, justo ou injusto, deve ser deixada à própria pessoa, desde que esteja, claro, na posse de suas capacidades racionais [*rationis habent usum*] e não tenha perdido o direito de autodeterminação (IB-II.XXII.XII).

Temos, agora, condições de compreender o que Grotius denomina livre escolha, a primeira característica da natureza racional do homem: a capacidade de agir conscientemente, através do entendimento, distinguindo o bem do mal, não apenas para seu bem primário da preservação imediata, mas também concebendo e projetando para o futuro o bem intermediário da vida em sociedade e, por fim, para atingir o bem supremo da salvação.

Se a consciência é a capacidade de julgamento sobre o bem e o mal, o justo e o injusto, devemos perguntar quais serão os parâmetros utilizados para distinguir o que será bom e justo daquilo que será mau e injusto. Os parâmetros que Grotius utiliza se entrecruzam e atuam de formas diferentes. São três finalidades a serem buscadas: a autopreservação, a vida em sociedade e a salvação da alma. Dois são os critérios de decisão: a utilidade, que se divide em individual e social, e a caridade. Por fim, dois são conjuntos normativos: o direito divino, que inclui o natural e o voluntário, e o direito humano, também voluntário. Já mencionamos a finalidade da autopreservação. Resta-nos tratar da vida em sociedade e da salvação, que se entrelaçam com os critérios de decisão.

#### **1.4 Um animal que deseja viver em sociedade**

O homem é um animal *sui iuris*, que pode direcionar seu olhar para três níveis: para a terra, para seu redor e para o céu. O olhar para baixo, para a terra, autocentrado, é compartilhado com os outros animais, que não enxergam mais longe que a mera preservação. Mas ele também

---

<sup>48</sup> A situação é análoga à da mentira, pois não mente quem diz uma falsidade acreditando ser verdade, enquanto aquele que diz uma verdade acreditando ser falsa, mente (IB-III.I.X).

olha ao redor, e ao lançar o olhar sobre seus semelhantes ele pode, e deve, preferir ao impulso de autopreservação uma segunda natureza racional e social. A primeira natureza instintiva, no homem, possui uma característica peculiar, que é a recomendação de preferir a reta razão e conformar suas ações a ela (IB-I.II.I.2), que constituirá toda a discussão sobre a *oikeiōsis* estoica, conceito que Grotius nomeia apenas a partir da segunda edição do *De iure belli*.

Para Grotius, o fato de a natureza recomendar a preferência pela razão não é garantia de que ela seja mais estimada que o impulso de autopreservação. Em certo sentido, até este impulso tem sua peculiaridade, pois se os animais são movidos por uma impressão natural externa, movidos pelo próprio direito natural, as pessoas devem aquiescer racionalmente a esse direito para segui-lo (IB-II.VII.IV.2). Em outras palavras, mesmo a autopreservação tem sua particularidade humana, pois a busca da preservação e dos bens necessários, que nos animais é feita de maneira automática, os homens a fazem de maneira refletida e raciocinada. Se considerarmos que uma das características da livre escolha é a concepção e projeção para agir com vistas a uma finalidade, teremos que os humanos serão os responsáveis pela sua preservação e pelo modo de organização de sua vida em sociedade. Por certo não estarão largados à própria sorte, porque ainda contarão com a providência divina (Mel.8; VR-I.X). Também não poderemos dizer que a existência da sociedade em si é fruto única e exclusivamente da atividade humana, porque o próprio apetite por viver em sociedade [*appetitus societatis*] e as características da natureza humana lhes foram dados por Deus (IB-I.V.II.2). O que não quer dizer, entretanto, que pesa sobre o homem um determinismo, pois o modo de organização dessa sociedade será de responsabilidade exclusivamente humana.

Os humanos, nascidos nus e fracos, não possuem armas naturais [*munimenti*] para se proteger. Possuem, porém, a sabedoria [*sapientia*] e um afeto de piedade [*pietatis affectum*] para estimar e defender aqueles de sua espécie contra todos os perigos (IB-I.V.II.2). Na primeira edição do *De iure belli*, Grotius diz que o homem é, sim, um animal, porém um animal excelente [*eximium animans*], que excede aos outros tão mais do que a diferença que existe entre eles. Dentre aquilo que é próprio do humano, em sua idade madura as pessoas possuem um apetite, um impulso, um desejo por sociedade [*appetitus societatis*], “um apetite para viver com sua própria espécie, não de qualquer modo, mas pacificamente, em uma comunidade ordenada de acordo com seu intelecto”<sup>49</sup> (IB.PD.VI).

---

<sup>49</sup> “[...] *id est communitatis, non qualiscunque, sed tranquillae, et pro sui intellectus modo ordinatae; cum his, qui sui sunt generis*”. A indicação do parágrafo não existe na primeira edição. Mencionamos apenas para facilitar a comparação.

O termo latino *appetitus*, e seu correspondente mais próximo em português, *apetite*, carrega consigo uma dupla e dúbia significação: por um lado, pode apresentar-se como impulso involuntário e irrefletido; por outro, como impulso voluntário e refletido ou como assentimento da razão a um impulso. Em ambos os casos, são o impulso que põe em marcha a ação. Conforme Katjia Maria Vogt (2008, p. 169), o “impulso não é em si mesmo a ação ou o movimento corporal, mas o movimento do pensamento em direção a algo na esfera da ação”. Na segunda edição do *De iure belli*, Grotius liga expressamente o *appetitus societatis* à *οἰκειῶσις* [*oikeiōsis*] estoica (IB.PD.VI). Essa referência explícita é, a princípio, intrigante<sup>50</sup>, porque nem a expressão *appetitus societatis*, nem o termo *appetitus*, que é um dos termos latinos utilizados para *ὁρμή* [*hormē*], são traduções diretas de *οἰκειῶσις*, que apresenta, por si, inúmeras dificuldades. Entretanto, no vocabulário técnico e conceitual da filosofia estoica, *hormē* e *οἰκειῶσις* encontram-se ligados por um processo de desenvolvimento que parte do simples impulso irrefletido que move qualquer ser e termina no reconhecimento e afirmação da racionalidade e sociabilidade humanas. Podemos afirmar que Grotius conhecia essa ligação, pelo menos, por intermédio de Cícero, especificamente no *De finibus*.

Ainda que *appetitus societatis* não seja capaz de capturar todo o processo de desenvolvimento contido no conceito de *οἰκειῶσις*, pois o simples impulso ou desejo por sociedade não explica o surgimento e o modo como o cuidado com a sociedade ou a natureza racional devem prevalecer, nos parece que a referência feita à partir da segunda edição não teria outra intenção a não ser enfatizar a dimensão social do *appetitus societatis* e nomear o processo que ele já descrevia na primeira edição, para tirar a dúvida de interpretações que, a exemplo de Richard Tuck, colocassem a ênfase na dimensão da autopreservação em sua filosofia. Parece-nos que o conceito de *appetitus societatis*, sozinho, já era capaz de transmitir essa dimensão social, não apenas pelo fato de que, na sequência do texto, Grotius explica que buscar somente o próprio interesse era uma característica que os humanos compartilhavam com os animais apenas enquanto não desenvolvida a razão, pois, ao se desenvolver, ela alterava radicalmente a ordem de preferências (IB.PD.VII), mas porque a própria expressão já indica a compreensão da

---

<sup>50</sup> Laurens Winkel (2000, p. 403) diz que ao tempo da primeira edição Grotius não conhecia suficientemente a literatura antiga para ligar diretamente seu conceito à tradição estoica grega, e que as citações acrescentadas nas edições posteriores seriam uma prova de seu crescente contato com os textos antigos. Benjamin Straumman (2015, p. 93) considera que isso seria verdade se levássemos em conta somente os estoicos ortodoxos, excluindo aqueles que aparecem nas fontes romanas. Por sua vez, Jon Miller (2007, p. 115) nota que Grotius possuía um profundo domínio e interesse em Estobeu, cuja obra, em si, é uma antologia da literatura clássica e constitui, juntamente com Cícero e Diógenes Laércio, os mais importantes textos para o conhecimento do estoicismo antigo. Seu interesse era tamanho que organizara uma edição e tradução de sua obra em 1623, os *Dicta poetarum quae apud Io. Stobaeum exstant*. Além disso, já na composição do *De iure praedae*, anterior ao *De iure belli*, há várias referências à Estobeu.

tensão entre os significados de *hormē* e *appetitus*, principalmente a partir dos textos de Cícero, que utiliza formulações semelhantes, como, por exemplo “um apetite de viver em conjunto com os homens em sociedade” [*appetensque convictum hominum ac societatem*] (*De fin.* IV.18)<sup>51</sup>.

Para Grotius, a razão é uma faculdade desenvolvida ao longo do tempo. O ser humano possui, por essa qualidade distintiva, duas naturezas, uma primeira, que impele à autopreservação, e uma segunda, racional, que deve ser preferida àquela (IB-I.II.1.2). Os seres racionais, assim, possuem em si o próprio movimento, fruto de sua inteligência e a partir de sua livre escolha, enquanto os seres não racionais possuem o movimento a partir de uma impressão externa.

Cícero, no *De finibus* (*De fin.* III.20), resume os estágios do desenvolvimento da razão para os estoicos: a primeira ação apropriada seria (i)<sup>52</sup> conservar a si mesmo em seu estado natural; depois, (ii) tomar posse das coisas que estão em acordo com a natureza e rejeitar as contrárias e, em seguida, uma vez que esse princípio de escolha, seleção e rejeição tenha surgido, (iii) exercê-lo segundo o que é apropriado à natureza; após, (iv) exercer tal seleção de maneira contínua e, finalmente, (v) de uma maneira absolutamente consistente e em total acordo com a natureza. Seria, então, apenas nesse último estágio que aquilo que pode ser considerado propriamente bom poderia ser reconhecido e sua natureza compreendida pelo homem<sup>53</sup>. Cada criatura, portanto, ama a si mesma e luta para se preservar. O primeiro apetite que a natureza lhes dera fora o de autopreservação [*primus ad omnem vitam tuendam appetitus a natura datur*] (*De fin.* V.24)<sup>54</sup>. Entretanto, cada espécie viva possuiria uma forma particular de conformidade à natureza. Como a natureza humana e sua constituição, algo como o conjunto de seu corpo e alma, mudam ao longo da vida<sup>55</sup>, sobretudo porque, conforme Inwood e Donini (1999, p. 728),

<sup>51</sup> Sêneca (*Ep.* IX.17) também menciona que odiamos à solidão e desejamos a sociedade [*solitudinis odium est et adpetitio societatis*].

<sup>52</sup> Numeração feita a partir de Brad Inwood e Pierluigi Donini (1999, p. 728).

<sup>53</sup> “[...] o primeiro ato apropriado (pois assim eu denomino *καθήκον* [*kathēkon*]) é se conservar em seu estado natural, em seguida se apoderar daquilo que seja de acordo com a natureza e repelir aquilo que seja contrário; quando esse princípio de seleção e rejeição tiver sido descoberto, segue-se que o ato apropriado é escolhido, e então é tornada um hábito, e, finalmente, em completo acordo com a natureza, quando aquilo que é o verdadeiro bem primeiro surge e pode se dizer ser entendido” [*primum est officium (id enim appello καθήκον) ut se conservet in naturae statu, deinceps ut ea teneat quae secundum naturam sint pellatque contraria; qua inventa selectione et item reiectione, sequitur deinceps cum officio selectio, deinde ea perpetua, tum ad extremum constans consentaneaue naturae, in qua primum inesse incipit et intellegi quid sit quod vere bonum possit dici*].

<sup>54</sup> É o teor da primeira lei do direito natural para Grotius (IP.II, 10, 23, f. 5vav-6r): “é permitido proteger a vida e evitar o que é prejudicial” [*Vitam tueri et declinare nocitura liceat*].

<sup>55</sup> Conferir Sêneca (*Ep.* CXXI.10-16). “Seria verdadeiro aquilo que opõe, se eu falasse de uma constituição animal definitiva, e não de sua constituição atual” [*Verum erat quod opponis, si ego ab animalibus constitutionis finitionem intellegi dicerem, non ipsam constitutionem*] (*Ep.* CXXI.11). “Cada idade tem sua própria constituição, uma para o infante, uma para o jovem, uma para o velho; todas as constituições adaptadas onde se encontram” [*Unicuique aetati sua constitutio est, alia infanti, alia puero, alia seni; omnes ei constitutioni conciliantur in qua sunt*] (*Ep.* CXXI.15).



em algum momento entre a simples posse instintiva do que é benéfico à autopreservação e a busca consciente desses mesmos bens surge a faculdade da razão, o que é natural à espécie humana não pode ser definido de maneira estática e de uma vez por todas. O fato de possuir razão determina, assim, o modo como os seres humanos respondem ao mundo, pois eles não são guiados por impressões externas, como os animais não racionais, mas sua razão as julga, aceitando-as ou rejeitando-as.

Segundo Vogt (2008, p. 168-170), as impressões que apresentam um determinado curso de ação são denominadas horméticas, e o assentimento a uma impressão hormética, impulso [*hormē*]. Esse impulso, comumente traduzido por *appetitus*, nos seres humanos não poderia se dar de outra forma senão ligando-se à razão. Crisipo, filósofo estoico do séc. III a.C. segundo o fragmento preservado por Plutarco (*De Stoic.* 11, 1037F; SVF.III.175), diz que, no homem, o impulso é a razão que prescreve a ação. Sarah Byers (2012, p. 89) nota que Sêneca traduz e diferencia *hormē* em *impetus* e *voluntas*, conforme deseja tratar de um impulso pré-racional, ou irracional, e racional, respectivamente. Cícero, por sua vez, costuma se referir à *hormē* em contextos de seu relacionamento com a sabedoria, a virtude e a razão, distinguindo o impulso da razão. Suas traduções mais comuns variam em torno de *appetitus* e *appetitus*<sup>56</sup>. No *De officiis* (*De off.* I.101), Cícero divide a força da alma [*vis animorum*] em uma dupla natureza: o apetite [*hormē, appetitus*], que impele o ser humano nesta ou naquela direção, e a razão [*ratione*], que ensina e explica [*docet et explanat*] o que deve ser feito ou deixar de ser feito, de modo que a razão comande [*praesit*] e o apetite obedeça [*obtemperet*]<sup>57</sup>. Submeter os impulsos [*ορμός, hormás, appetitiones*] à razão, à sabedoria e à temperança serão as três propriedades que Cícero atribuirá à virtude em geral (*De off.* II.18).

Aqui temos o ponto de ligação entre *hormē* e *oikeiōsis*, pois podemos dizer que a natureza humana impulsiona as pessoas para o cuidado social. Segundo Vogt (2008, p. 177), a noção estoica de finalidade humana [*τέλος τέλος*] é a vida em concordância, ou, dito de modo diferente, a vida em concordância com a natureza, ou a vida em acordo com a experiência do que ocorre na natureza, conforme podemos notar dos fragmentos de Zenão, Crisipo e Cleantes preservados por Diógenes Laércio (*Dio.* VII.87; SVF.I.179). Tudo aquilo, entretanto, que é apropriado à natureza é apropriado segundo um certo modo de vida<sup>58</sup>. Assim como os membros

<sup>56</sup> Por exemplo, *appetitiones* (*De off.* II.18), *naturalis appetitus* (*De fin.* IV.39), *appetitus animi* (*De fin.* V.17).

<sup>57</sup> Uma das diligências que devem ser tomadas antes de se empreender qualquer ação é fazer o impulso obedecer à razão [*appetitus rationi pareat*] (*De off.* I.141).

<sup>58</sup> Conferir Inwood e Donini (1999, p. 692-693).

do corpo humano pressupõem um certo modo de viver, também o próprio impulso [*hormē*]<sup>59</sup> nos seres humanos lhes foi dado para um modo particular de vida.

Se aquilo que é apropriado o é segundo sua concordância com a natureza, e se nos seres humanos estar em acordo com a natureza é viver segundo a virtude, Cícero dirá que a tarefa da sabedoria é aperfeiçoar a natureza (*De fin.* IV.34-36), o que não significa, no entanto, abandonar os primeiros desejos, o corpo ou a preservação individual. Em verdade, a virtude não pode ser atingida, nem a razão exercida, a não ser que os objetos da primeira natureza [*prima natura*] estejam assegurados. A sabedoria, ainda que seja a perfeição da mente, irá preservar o corpo (*De fin.* IV.39-41). A virtude, para ser considerada de acordo com a natureza, não pode ser dividida em escolhas [*sumere*] e desejos [*expetere*], mas devem, escolhas e desejos, estar compreendidos na mesma categoria, de modo que a prudência, a arte de viver [*vivendi ars est prudentia*], seja capaz, inclusive, de fazer surgir um apetite da alma [*hormē, appetitum animi*] (*De fin.* V.16-17), ou seja, a própria razão eliciando o impulso. Ao final, os primeiros impulsos da natureza são a base para todos os atos apropriados, incluindo a sabedoria, e, da mesma forma que seria comum mais estimar um novo amigo do que a pessoa que fez a introdução em primeiro lugar, a sabedoria [*sapientia*], a razão [*ratio*] e a perfeita razão [*perfecta ratio*] acabavam por ser mais estimadas que o próprio impulso, ainda que ele seja conducente a elas e elas não pudessem ser desenvolvidas sem ele (*De fin.* III.23).

Desde a primeira edição do *De iure belli*, Grotius já evidencia, nos parece, que há, sim, um compartilhamento de naturezas entre humanos e outros animais, que os leva a buscar a autopreservação, porém, acentuando a precedência da natureza e dimensão social sobre a individual nos primeiros. Mesmo no *De iure praedae*, que é anterior à outra obra, ele irá dizer que a vida em sociedade é uma forma de se viver para a qual o homem “fora impelido mais fortemente que qualquer outra criatura vivente”<sup>60</sup> (IP.II, p. 14, 28, f. 7r). Se o amor possui um duplo direcionamento, a si e aos outros, chamado de desejo [*cupido*] e amizade [*amicitia*], e que este sentimento de amizade não é algo único da espécie humana, em que uma certa forma é discernível até mesmo nas coisas inanimadas e um pouco mais clara nos animais inferiores, é somente nos homens que ele brilha verdadeiramente [*vero luculentissima*] (IP.II, p. 11, 24, f. 6v). Esse mesmo impulso para a sociedade permitiria a existência de “atos e paixões recíprocos” [*mutuae actiones passionisque*] – os pactos e acordos de vontade a interligar a sorte e o azar de todos [*boni malique, sui et alieni mistura*] –, nos levando a dizer que o homem é Deus ou lobo para os outros homens [*hinc illud homo homini Deus, homo homini lupus dicerentur*], pois sua

<sup>59</sup> Cícero traduz nesse momento do *De finibus* (*De fin.* III.23) por *appetitio animi*.

<sup>60</sup> “[...] *magis quam caetera animantia ferebatur*”.

sobrevivência ou perecimento estão necessariamente ligados à sociedade. Além disso, esse apetite seria responsável pela existência de uma forma própria de justiça, a virtude social [*ἀρετὴ κοινωνική, aretè koinōniké, virtus socialis*], cujo bem é a igualdade [*ἰσονομία, isonomía, aequalitatem*] e o mal, a desigualdade [*πλεονεξία, pleonexía, inaequalitatem*] (IP.II, p. 14, 28, f. 8r).

Grotius já descrevia o processo da *oikeíōsis* na primeira edição, mesmo que sem nomeá-lo. Na segunda edição do *De iure belli*, o texto é acrescido pelo termo grego: “um apetite para viver com sua própria espécie, não de qualquer modo, mas pacificamente, em uma comunidade ordenada de acordo com seu intelecto, que os estoicos denominavam *οἰκειώσιν [oikeiōsin]*”<sup>61</sup> (IB.PD.VI). Acredita-se que o termo seja um neologismo estoico, ainda que não haja evidências de que tenha sido cunhado por Zenão (INWOOD; DONINI, 1999, p. 677). Gisela Striker (1996, p. 281) diz que ele costuma ser transliterado e não traduzido, não porque seja impossível fazê-lo, mas porque qualquer tradução seria de certa forma inadequada. Seu sentido poderia ser descrito como “o reconhecimento e a valorização de algo como pertencente a alguém”, e sua forma verbal, *οἰκειουσθαι πρὸς τι [oikeiousthai pros ti]*, como “vindo a ser (ou sendo criado para ser) bem-disposto para alguma coisa”. Julia Annas (1993, p. 262), o traduz por familiarização, Inwood e Donini (1999, p. 677), por afiliação. O verbo deriva do adjetivo *οἰκεῖος [oikeios]*, que tem o sentido de o que é próprio de alguém, o que propriamente pertence a alguém (INWOOD; DONINI, 1999, p. 677). O termo *oikeíōsis* é o substantivo derivado do verbo *οἰκειῶ [oikeiō]*, familiarizar, e sua ideia principal é fazer uma pessoa ou coisa familiarizada [*οἰκειον, oikeion*] para outra. *Oikeion*, por sua vez, deriva de *οἶκος [oikos]*, que significa casa ou estrutura familiar [*household*]. As pessoas que têm algum parentesco, ou são ligadas de alguma forma à estrutura familiar, são *οἰκεῖοι [oikeioi]*. *Oikeion*, então, significa tanto “relacionado a” e “aquilo que pertence a você ou está do seu lado”, cujo oposto seria *ἀλλότριον [allótrion]*, o que não pertence, o que é alienado, de onde deriva *ἀλλοτριώσις [allogriōsis]*, traduzido sem grandes dificuldades e controvérsias por alienação. Para Julia Annas (1993, p. 262), o termo familiarização evoca as noções de família, pertencimento e relacionamento. A. A. Long e David Sedley (1987a, p. 351), por sua vez, também reconhecem a deficiência de qualquer tradução, mas preferem traduzir *oikeíōsis* por apropriação, por evocar primariamente a ligação com o conceito de propriedade, presente no radical grego *οικ-* [*oik-*], ainda que *oikeíōsis* tenha um sentido de “disposição afetiva à coisa que se tem ou pertence”.

---

<sup>61</sup> “[...] *id est communitatis, non qualiscunque, sed tranquillae, et pro sui intellectus modo ordinatae; cum his, qui sui sunt generis: quam οἰκειώσιν Stoici appellabant*”.

Uma das grandes questões na ética estoica é saber como se relacionam o cuidado de si e o cuidado dos outros, que Julia Annas (1993, p. 275-276) denomina *oikeiōsis* pessoal e *oikeiōsis* social. Para ela (ANNAS, 1993, p. 263-264), esse relacionamento é um processo de familiarização consigo, destinado a desenvolver afeição e cuidado por si, evitando a alienação de si mesmo. Não se trata de simples amor-próprio, mas de uma tendência para desenvolver o cuidado por si e pelos outros. É uma história de desenvolvimento, baseada em grande medida na descrição que Cícero faz no *De finibus* (*De fin.* III.16, 20-21). Recém-nascidos, os bebês se preocupam instintivamente apenas com os bens capazes de garantir sua preservação, como alimentos, conforto e segurança. Em seguida, aprendem os tipos de ações a serem praticadas para assegurar o que seria natural às pessoas, como a saúde e o conhecimento, que devem ser buscados em si mesmos, bens esses denominados valiosos [*ἀξίαν, axían, aestimabile*]. Depois, iniciando no uso da razão, com a capacidade de formular conceitos [*ἐννοίαν, ennoian*], aprendem as habilidades que levam os humanos a agir conforme a razão, seguindo regras e praticando as ações apropriadas segundo o que é apropriado [*καθῆκον, kathēkon*], construindo a disposição virtuosa de seguir tais regras e praticar tais ações. Por último, se a razão é desenvolvida da maneira apropriada, aprendem que o valor de agir racionalmente e em acordo com a natureza [*ὁμολογίαν, homologían, convenientia*] é maior que qualquer utilidade ou qualquer outra coisa que poderiam estimar [*quam omnia illa quae prima dilexerat*], pois os motivos e a intenção para a ação seriam mais importantes que seu resultado. A *oikeiōsis* social, novamente tendo o *De finibus* (*De fin.* III.62-63) como base, parte do cuidado natural que se tem pelos filhos e, aos poucos, esse cuidado vai se alargando para abranger todos os seres racionais, de modo que nenhuma pessoa seja considerada estranha a outra [*sit non alienum videre*], simplesmente pelo fato de serem humanos, sem se restringir a uma forma especial de amizade ou a um grupo em particular (ANNAS, 1993, p. 265, 276). Teríamos aqui uma “noção disjuntiva”, pois seria uma teoria que explica o desenvolvimento do cuidado de si e do cuidado com os outros como duas fontes das ações humanas, e uma não derivaria da outra (ANNAS, 1993, p. 275). Ao final, seriam duas formas instintivas de comportamento, que se desenvolvem e se alteram à medida que se aprende a usar a razão e ela é desenvolvida (ANNAS, 1993, p. 276).

Gisela Striker (1996, 282-283) diz que o termo aparece ligado a dois argumentos distintos, em contextos também distintos: o primeiro, ao conceito de fim último do ser humano [*τέλος τέλος*]; o segundo, de justiça. No primeiro contexto, a *oikeiōsis* é usada para defender que é natural [*κατὰ φύσιν, katà phúsin*] às pessoas agir segundo a virtude e não apenas conforme a autopreservação, pois a virtude deve possuir preferência à utilidade imediata. No segundo, para

justificar que o cuidado com os outros mostra a própria adequação do homem para viver em sociedade, pois que não considera apenas o bem-estar próprio, mas o de toda a humanidade (STRIKER, 1996, 294).

Richard Tuck (1983, p. 52) enfatiza, sobretudo a partir de sua leitura do *De iure praedae*, a primazia do interesse próprio no sistema de Grotius, ante o que ele entende ser a necessidade de enfrentar a força do ceticismo e fundamentar aquele que seria o único traço humano realmente universal. À sociabilidade restaria um papel de menor importância em seu sistema (BROOKE, 2008, p. 26). Concordam com ele, por exemplo, Knud Haakonssen (1996, p. 24-25) e Jerome Schneewind (1997, p. 89). Perez Zagorin (2000, p. 24) contesta a posição de Tuck de que Grotius teria escrito suas obras em refutação ao ceticismo, afirmando que a menção a Carnéades é extremamente breve e não poderia ser tida efetivamente como uma refutação, além do fato de que ele não aparece em outro momento de seu texto a não ser no início do *De iure belli*, sendo que outros cétricos contemporâneos, como Charron ou Montaigne, não aparecem de forma alguma. Brian Tierney (2001, p. 321) também rejeita o argumento de Tuck, acrescentando que o *De veritate* talvez fosse o melhor lugar para a refutação do ceticismo, se este fosse um dos assuntos que realmente preocupassem Grotius, mas, de modo diverso, os principais interlocutores para se provar a superioridade da religião cristã foram o paganismo, o judaísmo e o islamismo<sup>62</sup>. Além disso, a despeito da ênfase colocada por Tuck na autopreservação como fundamento do sistema de direito natural de Grotius, a ideia e a busca da autopreservação não eram estranhas aos autores do medievo e não seriam vistas como grandes novidades ou traços distintivos ou inovadores da filosofia grociana. Autores como Graciano, Pedro Lombardo e Tomás de Aquino<sup>63</sup> já tratavam da autopreservação,

<sup>62</sup> Thomas Mautner (2005, p. 582) nota que o argumento de Tierney é bastante sólido, mas precisa de duas leves correções que não lhe alteram o mérito, pois Grotius menciona, de fato, na introdução de sua obra sobre Estobeu, haver escrito seis livros para uso popular e auxiliar na confrontação com os ímpios, pagãos, judeus e muçulmanos. O texto de Mautner faz um apanhado de autores e argumentos que concordam e contestam a leitura de Tuck.

<sup>63</sup> Apenas como exemplo, e com algumas nuances quando se considera a preferência da alma e da natureza espiritual sobre o corpo e sua natureza corporal, “deve-se dizer que todo homem tem a obrigação de cuidar de seu próprio corpo; mas todo homem não é obrigado a cuidar da salvação do próximo, a não ser em caso de necessidade. Por isso, a caridade não exige que se exponha o próprio corpo para a salvação do próximo, a não ser quando somos obrigados a prover à sua salvação. Que alguém se ofereça espontaneamente para isso, isso cabe à perfeição da caridade” [*dicendum quod cuilibet homini imminet cura proprii corporis: non autem imminet cuilibet homini cura de salute proximi, nisi forte in casu. Et ideo non est de necessitate caritatis quod homo proprium corpus exponat pro salute proximi, nisi in casu quod tenetur eius salutem providere. Sed quod aliquis sponte ad hoc se offerat, pertinent ad perfectionem caritatis*] (ST II-II.26.5.ad3). Sobre amar a si mesmo mais que ao próximo no sentido de sua natureza espiritual [*natura spiritalis*], conferir o artigo 4 da mesma questão: “Portanto, o homem deve, pela caridade, amar mais a si mesmo que ao próximo – A confirmação disso é que o homem não deve submeter-se a nenhum mal do pecado que se oporia à sua participação da bem-aventurança para preservar seu próximo do pecado [*Et ideo homo ex caritate debet magis seipsum diligere quam proximum. – Et huius signum est quod homo non debet subire aliquod malum peccati, quod contrariatur participationi beatitudinis, ut proximum liberet a peccato*] (ST II-II.26.4.resp).

considerando-a verdadeiramente um comando divino, pois amar ao próximo como a si mesmo implica amar a si mesmo (TIERNEY, 2001, p. 322-323). Ao final, para Tierney (2001, p. 323) a doutrina da lei natural e do direito natural de Grotius se baseava conjuntamente em dois princípios, o amor de si e a sociabilidade, sem que fosse possível estabelecer a precedência do primeiro. Thomas Mautner (2005, p. 582-583) também lembra que os livros de Grotius contêm uma infinidade de autores e obras, tanto clássicas quanto contemporâneas sobre moral, religião, política ou direito sem que haja referências ao ceticismo, assim como não há menção a cétricos, antigos ou modernos, nos índices de sua correspondência, nos livros conhecidos de sua biblioteca ou que tenha tomado por empréstimo.

O movimento de Grotius em ligar o *appetitus societatis* à *oikeiōsis* estoica é feito para evidenciar a tensão que existe entre o cuidado de si e o cuidado dos outros, enfatizando o aspecto que lhe parece preponderante. Trata-se de um processo de desenvolvimento que se inicia com o cuidado de si para, ao final, haver a transformação e a sobreposição do cuidado dos outros. Isso se deve ao fato de a humanidade ocupar um local *sui iuris* na criação, pois a porção animal é predominante antes de atingida a idade adulta e desenvolvidas as faculdades racionais. Assim que desenvolvidas, a porção social deve se sobrepor à outra, mas não de maneira irrefletida e automática, mas refletida e racionalmente, por dois motivos: primeiro porque o impulso de autopreservação é insuficiente para atingir seu próprio objetivo; segundo, porque a ligação de irmandade entre a humanidade é suficiente para demandar a proteção do interesse alheio, uma vez que todos são criaturas do mesmo Deus. Para Grotius, não há independência entre esses cuidados, como também consideramos não ser correto dizer que entre eles não há precedência, pois ela existe, mas não a primazia do impulso de autopreservação. É o impulso social que deve possuir a preferência, e este talvez seja o qualificativo correto porque, depois de desenvolvida a razão, a opção pelo interesse próprio sobre o comum quase sempre se constituirá em vício, assim como a opção pelo interesse comum sobre o próprio se constituirá em virtude.

O fato de os humanos nascerem sem qualquer arma ou defesa natural bruta, nus e fracos é a fonte da peculiaridade do impulso instintivo de autopreservação dever ser seguido racionalmente. Se não fosse através da cooperação, de que outra forma poderiam as pessoas sequer sobreviver? Como conseguiriam os indivíduos se alimentar ou se proteger se dependessem única e exclusivamente da nudez e fraqueza de seus corpos, de suas próprias mãos vazias? Não poderiam enfrentar intempéries, outros animais e, inclusive, e talvez principalmente, os próprios membros de sua espécie. Por isso a necessidade de aquiescer racionalmente ao impulso de autopreservação, porque, isoladamente, o indivíduo é impotente.

A própria criação da sociedade civil se deu pelo reconhecimento, através da experiência, de que mesmo as famílias eram por demais fracas e incapazes de repelir a violência [*experimento infirmitatis familiarum segregum adversus violentiam*] (IB-I.IV.VII.3). Como consequência, a primeira natureza recomendaria a preferência pela natureza racional e social. Para sobreviver e prosperar não seria suficiente aos indivíduos cuidar apenas de sua própria segurança e utilidade individual, mas seria necessário cuidar também, sobretudo e especialmente, dos interesses de seus semelhantes e da utilidade social, como que unidos por um pacto eterno [*aeternus foedus*] (IP.II, p. 11, 24, f. 6v).

Ainda que no estoicismo a natureza seja considerada um agente ativo (BROOKE, 2008, p. 33), há uma diferença qualitativa na natureza da qual fala Grotius, pois ela é fruto da criação divina e Deus não é apenas ativo, mas possui também inteligência [*intelligens natura*], vontade [*voluntas*], capacidade de livre escolha [*proairesin*] (Mel.7), é perfeito em todos os sentidos (VR-I.IV) e em um grau infinito (VR-I.V), eterno, onipotente, onisciente, completamente bom (VR-I.VI) e a causa de todas as coisas (VR-I.VII). Os homens, assim, foram feitos pela natureza para a amizade e para a sociedade [*a natura amicitiam ac societatem constitutam*] (VR-II.XII), ligados por um pacto de irmandade [*hominum inter se cognatio*] em uma espécie de cidade do mundo [*mundi civitas*], que somente pode ser preservada por meio do amor e da proteção de seus componentes, pois, citando Sêneca, assim como a integridade e harmonia do corpo e a preservação e funcionamento de seus membros mantêm uma relação de mão dupla, também a sociedade e seus indivíduos mantêm a mesma relação (IP.II, p. 13, 26-27, f. 7r). O fato de que, para Grotius, todas as pessoas descendam de um primeiro homem torna ainda mais forte o sentimento de amor e amizade que deve haver entre elas [*mutuam charitatem atque amicitiam*] (Mel.30; IB.PD.XIV).

Levado às últimas consequências, o instinto de autopreservação da primeira natureza, considerado de maneira geral, significaria às pessoas a sua própria extinção. O apetite por sociedade terá, assim, uma dupla natureza: é ele quem permitirá o cumprimento dos objetivos do instinto de preservação, mas somente se esse instinto for moderado e temperado pela consideração do bem comum. De fato, da primeira e segunda leis da natureza, que cuidavam do bem próprio, ou seja, da autopreservação, surgem duas outras, que cuidam da proteção do bem alheio. Mas não se trata de uma mera consequência. Trata-se, efetivamente, de confinar as primeiras em seus justos limites [*iusto limite circumscribunt*] (IP.II, p. 13, 27, f. 7r), inclusive para que elas próprias possam ser cumpridas. São elas, “que ninguém lese a outrem” [*ne quis alterum laedat*], e “que ninguém tome posse daquilo que outro já tomou posse” [*ne quis occupet alteri occupata*] (IP.II, p. 13-14, 27, f. 7r). Convivem no homem, portanto, desejo e amizade,

natureza instintiva e natureza social e racional. Para sobreviver, é preciso que a humanidade prospere; para atender à primeira natureza, é preciso atender à racional e social; e isto é o apetite por sociedade, o desejo de preservação temperado pelo impulso de amizade, porque somente assim, paradoxalmente, a sobrevivência pode ser atingida.

O impulso social fez que com os bens e os males do indivíduo se interligassem de forma tão intensa que Grotius o tomava pela origem do ditado de que o homem é um deus ou um lobo para seu semelhante (IP.II.14, 28, f. 7r). Em verdade, para ele, com exceção de Deus, nada seria mais útil ao homem que o próprio homem (IP.VI, p. 60, 93, f. 27<sup>64</sup>; IB-I.V.II.1). Por isso, não é apenas lícito ser benéfico aos outros, é, sobretudo, recomendável (IB-I.V.II.1), pois nada mais natural que fazer o bem uns aos outros e prestar auxílio (IP.VI, p. 60, 92, f. 27<sup>65</sup>), pois, ainda que não exista qualquer outro vínculo, seja de parentesco, de vizinhança, de cidadania ou de alianças, a sociedade de todo o gênero humano e a comunidade estabelecida pela natureza são motivos suficientes para considerar que o mal causado a qualquer pessoa é também sentido por todos, já que todos devem se interessar por tudo aquilo que diga respeito aos homens (IP.VI, p. 60, 93, f. 27<sup>66</sup>; IB-I.V.II.2): “bem-aventuradas seriam as repúblicas em que cada pessoa estimasse as ofensas aos demais como a si próprios”<sup>67</sup> (IB-I.V.II.1).

Se a sociedade humana tem sua origem na natureza, a sociedade civil a tem na criação humana [*societas enim humani generis a natura, civilis autem, qua talis, ab instituto*]. Deus criara não a cidade, mas dois indivíduos. Portanto, “existia a sociedade humana, não existia a cidade”<sup>68</sup> (IP.VIII, p. 92, 137, f. 40v)<sup>69</sup>. Ainda que as pessoas tenham sentido a necessidade de se reunir em grupos menores em razão do grande aumento de seu número e sua conseqüente dispersão por locais cada vez mais longínquos, isso não significou uma ruptura com a grande sociedade humana. Para Grotius, era justamente o contrário, pois as repúblicas [*respublicae*], como criações humanas, seriam um estímulo à fortificação do sentimento de assistência mútua, seja na proteção uns dos outros, seja na cooperação para a aquisição dos bens necessários para a vida, fazendo com que a responsabilidade pelo bem e pelo mal de cada pessoa se torne assunto da própria sociedade, não se restringindo a um imperativo solitário de autopreservação (IP.II, p. 19-20, 35-36, f. 10v). Por meio da cidade e do relacionamento entre os concidadãos, mesmo que inúmeras cidades existissem, cada indivíduo aprenderia a estimar ainda mais todas as

<sup>64</sup> Na edição eletrônica seu texto pode ser encontrado no conjunto do *folio* 26v.

<sup>65</sup> Na edição eletrônica seu texto pode ser encontrado no conjunto do *folio* 26v.

<sup>66</sup> Na edição eletrônica seu texto pode ser encontrado no conjunto do *folio* 26v.

<sup>67</sup> “[...] *beatas fore respublicas, in quibus alienas injurias quisque suas existimaret*”.

<sup>68</sup> “[...] *societas humana erat, civitas non erat*”.

<sup>69</sup> Na edição eletrônica seu texto pode ser encontrado no conjunto do *folio* 39r.



peças e o vínculo que une a todas, “não apenas os habitantes dessa ou daquela região, mas os membros daquela grande cidade que compreende toda a humanidade”<sup>70</sup> (IB-III.XI.XVI.4). O vínculo humano seria tão forte que a recusa de assistência e proteção baseada apenas na diferença de religião era injustificável. O mandamento de amar ao próximo é universal e abrange a todos (IB-I.II.VIII.3), inclusive os infiéis, que devem ser protegidos até das injustiças causadas pelos próprios cristãos (IP.XIII, p. 298, 434, f. 142v), e mesmo no comércio e no contato com os habitantes dos rincões do mundo [*terrarum recessos*] a ligação humana impõe o dever de proceder com boa-fé, pois, ainda que não exista ligação religiosa ou um tratado [*foederum quidem societas*], existe a natural ligação entre os homens [*naturalis inter homines necessitudo*] (IP.XIV, p. 311, 453, f. 149r-149v).

Havendo uma sociedade humana natural, distinta e anterior ao estabelecimento da cidade [*civitas*], que não será nada mais que uma das formas possíveis de se viver, cujo vínculo não se dissolve com a organização civil, mas, até mesmo, se fortalece, Grotius entende que ela, a sociedade humana, não pode sobreviver sem o direito (IB.PD.XXIV), ou seja, sem a conformação das ações ao julgamento humano, sem a sua conformação ao bem da própria sociedade. A sociabilidade, ou o cuidado pela manutenção da sociedade [*societatis custodia*] segundo o entendimento humano [*humano intellectui conveniens*], será a fonte do direito propriamente dito [*juris, quod proprie tali nomine appellatur*] (IB.PD.VIII). Por esse motivo percebemos o porquê, para Grotius, de ser indiferente a existência de um direito comum a homens e animais, pois a própria sobrevivência humana é dependente da sociedade, e somente o cuidado social pode disciplinar a conduta necessária para sua sobrevivência. Pautar o relacionamento social em uma lei comum a ambos significaria o perecimento da espécie humana, pois a utilidade meramente individual significa a negação da utilidade social. Assim, somente interessa a ele aqueles princípios capazes de proteger a sociedade e que, por consequência, permitam não apenas a sobrevivência da espécie, mas a garantia de uma vida mais excelente [*exquisitius delegissent*] (IB-II.II.II.4). Será dessa sociabilidade que Grotius derivará os cinco princípios do direito natural<sup>71</sup>: a abstenção daquilo que pertence a outro [*alieni abstinentia*]; a restituição daquilo que se está na posse, mas pertence a outro, ou dos lucros que dela se auferir [*et si quid alieni habeamus, aut lucri inde fecerimus, restitutio*]; a obrigação de se cumprir as promessas [*promissorum implendorum obligatio*]; a reparação pela culpa do dano

<sup>70</sup> “[...] intelligamos non hujus, aut illius regionis, sed communis illius ex humano genere constantis cives”.

<sup>71</sup> Olivecrona (2010, p. 208) os resume em dois: que se deve evitar a interferência naquilo que pertence a outro e que se deve cumprir as promessas.

causado [*damni culpa dati reparatio*]; e a punição devida entre os homens [*poenae inter homines meritum*] (IB.PD.VIII).

Podemos afirmar que esses princípios são o mínimo que a sociabilidade impõe para que seja possível a sua conservação. Uma vez que a conformidade das coisas à razão é mais excelente que ao corpo, a análise das ações humanas deverá seguir um duplo estágio, em que primeiro se lhes analisam a conformidade à primeira natureza e, em seguida, à natureza racional e social (IB-I.II.1.2). Isso porque a conformidade das coisas à razão, ou à virtude [*honestum*], não se dá, sempre, de maneira evidente, ou, nas palavras de Grotius, como um ponto [*in puncto consistit*], em que o menor desvio já se constitui em vício ou injustiça. Grande parte das vezes, a virtude possui uma certa extensão [*liberius habet spatium*], em que o descumprimento de algo recomendável não gera, necessariamente, um vício ou injustiça, da mesma forma como entre o branco e o negro existe uma gradação. Será precisamente nestes casos que a legislação voluntária, divina e humana, terá sua esfera de atuação, tornando obrigatório aquilo que era somente louvável – o que levou alguns de seus comentadores a manifestar um certo desconforto com a economia com que ele trata o tema da lei natural em sentido estrito, dedicando-se com mais detalhes ao direito voluntário –, relevante justamente nas situações em que não há um ponto incontroverso de comando ou proibição (BESSELINK, 1988, p. 178).

Um dos exemplos dados por Grotius trata do dever dos pais em garantir o sustento dos filhos. Para ele, deveríamos distinguir mais de um sentido para o termo obrigação [*obligatio*]. Um, no que diz respeito ao direito em sentido estrito, em que somente há ofensa quando alguma posição jurídica consolidada é violada e há a qualidade moral perfeita [*facultas*] de exigí-la. Outro, em sentido amplo, que leva em consideração fontes e critérios que não apenas a justiça executora<sup>72</sup>, pois certas ações não poderiam deixar de ser praticadas sem que houvesse uma ofensa à virtude [*honestas*] (IB-II.VII.IV.1). Não havendo qualquer lei obrigando ao sustento, os filhos não poderiam exigir de seus pais segundo a justiça executora. Entretanto, Grotius entende, segundo essa acepção mais larga da virtude, que aquele que é responsável pela existência de um ser também o é pelas condições de sua sobrevivência. Haveria, assim, a obrigação de sustentar com o necessário para a vida. A legislação romana que dispunha que nenhum bem fosse deixado para os filhos ilegítimos não seria inválida do ponto de vista do direito em sentido estrito, mas seria uma ofensa à virtude e à natureza racional e social do homem e, portanto, uma injustiça. Por isso, o cristianismo veio abrandar o rigor dessa lei ao

---

<sup>72</sup> Conferir capítulo 4, especialmente as p. 182-183.

estabelecer que, independentemente de como foram gerados, os filhos devem ser objeto de cuidado dos pais (IB-II.VII.IV.1).

Agir segundo o direito natural e segundo a sociabilidade seria, portanto, agir sem injustiças, e injustiça seria aquilo que necessariamente repugna à natureza racional e social (IB-I.II.I.3). O principal exemplo dado por Grotius quanto ao duplo estágio de análise das ações humanas, justamente em razão do assunto dessa obra, é o da guerra. Segundo as primeiras impressões da natureza, não haveria qualquer impedimento em empreendê-la ou mesmo para usar da violência. Pelo contrário, elas seriam até mesmo recomendadas, uma vez que a finalidade da guerra seria a preservação da vida e dos bens necessários para seu sustento. As armas dadas pela natureza a cada animal para se defender seriam fortes indícios de sua recomendação. Mesmo no caso dos homens, ainda que a eles tenham sido negadas as armas naturais, lhes foram dadas as mãos que, além de servirem elas próprias de defesa, são capazes de utilizar uma infinidade de armamentos construídos pela inteligência.

A peculiaridade humana está em ter sido feita ao mesmo tempo, para a guerra e para a paz (IB-I.II.I.4). Para a paz, porque a finalidade da sociedade seria permitir que cada um desfrutasse em segurança daquilo que é seu [*suum*], através do auxílio das outras pessoas e unidos pelos esforços comuns [*communi ope ac conspiratione*]. Para a guerra, porque nem a reta razão nem a natureza proíbem todo o uso da força ou da violência [*non omnem vim inhihet*], mas apenas aquela que é contrária à natureza social [*sed eam demum quae societati repugnat*], ou seja, aquela que invade o direito alheio [*quae ius alienum tollit*] (IB-I.II.I.5). E isso não seria aplicável apenas na sociedade civil, pois ainda que propriedade civil não houvesse sido criada, a vida, os membros, a liberdade e o uso das coisas comuns seriam bens passíveis de serem considerados próprios e protegidos contra ações injustas. O uso da força e da violência, em si, segundo a sociabilidade, e desde que não viole o direito alheio, não é proibido (IB-I.II.I.6). Ainda que a guerra tenha a capacidade de acabar com o vínculo da sociedade civil, ela não elimina o vínculo da sociedade humana<sup>73</sup> [*tollit bellum communionem civilem, non illam humani generis*] (IP.X, p. 129, 193, f. 56v)<sup>74</sup>, de tal modo que, havendo motivos justos, ou seja, não sendo causa de violação do direito alheio, mas de sua proteção, deve-se empreendê-la para proteger não apenas a si mesmo ou aqueles sob a própria responsabilidade – como os familiares ou os concidadãos (IB-II.XXV.I.2) –, ou os aliados formais (IB-II.XXV.IV), ou mesmo os amigos – pela amizade e não em razão de um pacto (IB-II.XXV.V) –, mas a qualquer pessoa,

<sup>73</sup> Por exemplo, mesmo as promessas e juramentos feitos aos inimigos declarados possuem obrigatoriedade (IB-III.I.XVIII-XIX).

<sup>74</sup> Na edição eletrônica seu texto pode ser encontrado no conjunto do *folio* 56r.

pois a relação que existente entre toda a humanidade já é o suficiente (IB-II.XXV.VI), ainda que isso implique mover a guerra contra outro soberano, à despeito de seu particular direito de soberania, pois se a injustiça de seu governo for tamanha [*manifesta sit injuria*] que sua conduta não possa ser aprovada pelas pessoas justa [*aequo nulli probentur*], o direito da sociedade humana não poderá sofrer impedimento em sua concretização [*at non etiam [...] ideo praeclusum erit jus humanae societatis*] (IB-II.XXV.VIII.2).

Não é apenas o direito em sentido estrito, por meio da justiça executora [*justitia expletrix*] (IB-I.I.VIII.1), que interessa à preservação da sociedade. A forma de solução das violações a estes preceitos é o retorno ao *statu quo ante*, ou seja, a uma posição já consolidada no passado, uma injustiça contra um direito já estabelecido e cujos princípios demandam uma atitude sobretudo negativa, se se considerar apenas os preceitos do direito natural, que consistem basicamente em não embarçar a posse daquilo que já é de outro [*jam sunt alterius, alteri permittantur*] e cumprir as obrigações para com eles [*aut impleantur*] (IB.PD.X). Caso a sociedade se preocupasse apenas com esse sentido de direito, entretanto, seria uma sociedade, de certo modo, orientada para o passado e com tendências à imobilidade. Mas desse próprio sentido de direito origina-se um outro mais amplo, orientado para o futuro, por assim dizer, pois que os homens podem distinguir o útil do prejudicial não apenas no tempo presente, mas também no futuro por suas consequências (IB.PD.IX). Esse sentido de direito cuida da gratuita e prudente distribuição [*elargiendis prudens dispensatio*] dos bens na sociedade segundo critérios diferentes do mero restabelecimento de uma posição anterior (IB.PD.X), e é denominada justiça atribuidora [*justitia attributrix*] (IB-I.I.VIII.1). A capacidade humana de conceber e projetar se liga a uma orientação para o futuro, que permite aos homens a concepção e a projeção de algo que se quer atingir e produzir, seja recompensando segundo o mérito, seja fazendo distinções entre pessoas, independentemente do critério, mas sempre em acordo e com vistas àquilo que será benéfico para a sociedade.

A sociabilidade, portanto, e não apenas no que diz respeito à sociedade civil, tem um eminente caráter de utilidade, pois, com esses conceitos, Grotius caminha para situar as primeiras impressões da natureza nos limites da natureza racional, conformando o impulso de autopreservação à conformidade ao impulso social. Ainda que a vida e sua preservação sejam bens primordiais da natureza, a sociabilidade informa que existem bens de valor semelhante a elas, como os próprios membros do corpo (IB-II.I.VI) e a castidade (IB-II.I.VII). Mas a sociabilidade vai além, pois a humanidade não fora criada apenas para sobreviver com o olhar fixado no chão, podendo demandar, até mesmo, que a pessoa deva, a despeito do impulso de autopreservação, preferir morrer a matar um agressor que seja extremamente útil para a

sociedade (IB-II.I.IX.1), ainda quando esteja se defendendo de uma ação injusta. A utilidade, portanto, está em fazer ceder o impulso da autopreservação frente à preservação e benefício da sociedade, que significa, em última análise, a única forma pela qual a autopreservação pode ser atingida.

Seria, então, o impulso social uma espécie sofisticada de autopreservação? Acreditamos que não. Primeiro porque se a autopreservação e o amor de si são necessários para a recomendação da preferência do impulso social que, por sua vez, permitirá a própria autopreservação, não enxergamos, como Tuck (1983, p. 52), uma subordinação do social ao individual. Ao contrário, parece que, na tensão que existe entre ambos, a preponderância deve ser da sociabilidade. Em segundo lugar, porque Grotius estabelece dois critérios para a tomada de decisão, a utilidade e a caridade. A utilização de mais de um critério se deve ao fato de que ele não pensa em termos puramente utilitários ou instrumentais, sobretudo em termos individualistas. Definitivamente, o critério da utilidade não pode ter sua importância subestimada dentro da sociedade humana. Aliás, se uma das justificativas para a punição humana era a degradação de sua natureza racional, a sua efetiva utilização deve sempre atender a uma utilidade, ao contrário da punição divina, que pode ser feita em razão de Seu direito absoluto (IB-II.XX.IV.2). O laço de consanguinidade entre os homens [*consanguinitate alligatur*] é tão forte que a punição humana não pode ser feita a não ser para se atingir algum bem. A sociedade humana tem como um de seus fundamentos a utilidade comum, sem ser, no entanto, meramente instrumental, no sentido de que aquilo que é mais útil do ponto de vista social deve se sobrepor em todos os casos.

A utilidade, assim, deve ser temperada pela caridade, o que reflete a visão de Grotius sobre a finalidade do homem: ele nasceu para a sociedade (IB-II.VII.IV.1), mas fora criado para a vida eterna (Mel.14; VR-II.IX). Grotius utiliza o termo caridade [*caritas*] com dois modos de ênfase. Um, estritamente ligado aos deveres e ao que é apropriado oriundos da sociabilidade e que têm em vista justamente o bem social sobre o individual, o que parece remeter apenas à utilidade<sup>75</sup>. Dizemos que parece remeter à utilidade porque, no outro modo de se referir à caridade, ele destaca o aumento da exigência desse dever pela religião cristã, o que, em contrapartida, se liga à salvação e bem-aventurança. Mesmo não sendo um direito em seu sentido estrito, de certa forma o critério da caridade também pode se tornar obrigatório (IB-II.I.IX.1), a despeito do fato de nenhum cidadão poder obrigar a outro àquilo que ela comanda,

---

<sup>75</sup> Conferir, por exemplo, a passagem em que Grotius diz que “seja o amor considerado em si mesmo ou na excelência que a sagrada lei do Evangelho exige” [*dilectionis, sive in se spectatae, sive qualiter eam exigit sanctissima lex Evangelii*] (IB-II.XXIV.II.3).

exceção feita ao soberano, que o pode em virtude de seu direito de soberania, pois esta relação não se dá entre iguais e há uma desigualdade de posições (IB-II.XXV.III.4). Ainda que a caridade tenha um aspecto de utilidade quando pensada em termos de universalização de seus comandos na sociedade, ela está ligada, sobretudo, ao problema da salvação. Em outras palavras, a prática da caridade tem como efeito secundário a utilidade social, ainda que ela não possa, a princípio, ser exigida entre os homens (IB-II.XI.III).

Ordinariamente, não existe a obrigação de imolar-se [*talis patitentia non sit inobligatione*], afinal, o mandamento divino é amar o próximo como a si mesmo, não mais que a si mesmo [*amare juxta nos ipsos, non prae nobis ipsis*] (IB-I.III.III.3). Apesar de não haver a obrigação, há, então, a recomendação. Se, pela justiça executora, qualquer ofensa faz nascer o direito ilimitado contra o agressor, inclusive causando sua morte, a caridade, sozinha, não seria suficiente para tornar obrigatório receber um tapa e dar a outra face. O Evangelho, entretanto, vai além e proíbe explicitamente o revide em tais casos, tornando a caridade mandatória (IB-II.I.X.1). Em outros casos, o descumprimento da recomendação da caridade poderia ser uma falta muitíssimo grave, que não admitiria qualquer outra ação, apesar de não haver um direito propriamente dito, como na hipótese de conflito entre a vida de muitos inocentes e a própria preservação (IB-II.XXV.III.3).

Os critérios de decisão da utilidade e da caridade levam-nos, assim, para a discussão da finalidade dos homens, que havíamos dividido em três: a autopreservação, a vida em sociedade e a bem-aventurança. Pudemos notar que a finalidade da autopreservação somente pode ser alcançada por meio da vida em sociedade, mas que, ainda assim, a humanidade fora criada para mirar ao céu, e não apenas olhar ao redor. Antes de analisar, porém, no que consistem efetivamente o bem terrestre e o bem celestial, devemos tratar ainda da última característica distintiva dos homens em relação aos animais, uma faculdade cuja principal função, ao lado da comunicação das concepções mentais [*conceptus animi possit aliis indicare*] (IB-III.I.VIII.1), será o estreitamento dos laços sociais [*arctior inter homines societas*] (Mel.83). Tal faculdade, como já dissemos, é a linguagem.

### 1.5 Um animal que fala

Além da faculdade de conhecer e o apetite por sociedade, os homens possuem um “instrumento peculiar recebido da natureza, dentre todos os animais, que é a linguagem”<sup>76</sup> (IB.PD.VII). Essa é a última parte do trecho incluído no item sete dos *prolegomena* a partir da

---

<sup>76</sup> “[...] *cujus peculiare solus inter animantes instrumentum habet sermonem*”.

edição de 1631 no *De iure belli*, após afirmar a distinção entre crianças e animais e adultos que, após atingir a maturidade e estar de posse do uso das faculdades próprias do gênero humano, agiam segundo um princípio e razão internos e não mais por impressão externa.

Para Grotius, a *ratio* humana não está circunscrita à capacidade de conhecimento, de cálculo sobre o benéfico e o danoso e à possibilidade de escolha, mas inclui como componente essencial a fala e o discurso. Isso porque a linguagem não é mero instrumento subordinado e utilizado pela razão, mas faculdade imprescindível à própria existência e manutenção da sociedade, pois, sem ela, não seria possível conhecer e comunicar as concepções mentais ou conceitos gerais<sup>77</sup>. A ênfase de Grotius não está nas palavras em si, uma vez que, quando dissociadas da vontade humana, não teriam significado algum. Palavras inarticuladas e confusas podem significar algo em situações específicas, como aquelas expressas por ocasião da dor, mas que deveriam ser, em verdade, melhor classificadas como um ato e não como um discurso [*quae ipsa rei magis appellatione venit quam locutionis*]. O que interessa a ele não é apenas a voz, mas a comunicação dos pensamentos, ou seja, a vontade e intencionalidade de comunicar unida ao discurso que transmite a concepção interna da mente. O fato de que essa comunicação também possa ser feita, em certa medida, por meio de gestos, não diminui a importância do discurso, pois se trata, ainda, de uma forma de comunicação (IB-III.I.VIII.1).

Outro motivo que nos leva a caracterizar a linguagem como parte integrante da racionalidade é o fato de, no *Meletius*, Grotius afirmar que “Deus deu a linguagem ao homem para que a sociedade humana se estreitasse pelas pessoas compartilhando seus próprios pensamentos”<sup>78</sup> (Mel.83). Ainda que o pensamento em si não possa ser punido pela lei humana, não quer dizer que ele não esteja sujeito à lei divina, o que faz com que eles, e não apenas as ações exteriores, estejam sujeitos ao escrutínio de Deus, pois aquilo que é injusto em ação é igualmente injusto em pensamento, independentemente de testemunhas externas (Mel.85). No prólogo do *Mare liberum*, diz ele que a fala [*sermo*], por permitir a transmissão dos pensamentos e das concepções internas, facilita o reconhecimento e a identificação do parentesco e sociedade naturais de todo o gênero humano [*intelligerent omnes naturalem inter se societatem esse atque cognationem*] (ML.pr).

<sup>77</sup> No *De officiis* (*De off.* I.50), Cícero já comentava sobre a importância da razão e do discurso [*ratio et oratio*] como primeiro princípio de ligação entre a sociedade humana [*est enim primum, quod cernitur in universi generis humani societate*], numa espécie de sociedade natural [*naturali quadam societati*]. Ainda que os animais demonstrassem coragem [*fortitudinem*], não poderiam possuir justiça, equidade ou bondade [*iustitiam, aequitatem, bonitatem*] justamente por lhes faltarem a razão e o discurso [*rationis et orationis expertes*].

<sup>78</sup> “*Datus est autem sermo homini a Deo, quo arctior inter homines societas esset, si ipsa etiam mentis concepta alter alteri communicarent*”.

Seja no *Meletius*, no *De iure praedae* ou no *De iure belli*, a questão é tratada da mesma forma. No *De iure praedae* (IP.II, p. 14, 28, f. 7r), Grotius diz que o impulso para a sociedade seria a fonte tanto dos símbolos e sinais [*τὰ συμβόλαια, τὰ συμβόλαια*] que permitiriam a existência dos pactos e acordos de vontade e da virtude social. Sendo a fala condição de existência da sociedade, Grotius irá enfatizar a importância de não se desviar da verdade, ante a essencialidade da confiança mútua nas relações humanas (Mel.83), seguindo o argumento estoico mencionado por Cícero no *De officiis* (*De off.* I.20), que a fidelidade é a fundação da justiça [*fundamentum iustitiae fidem appellet*] (IB-II.XI.I.5). Grotius pergunta no *De iure praedae* (IP.XII, p. 256, 374, f. 121v) o que pode ser mais detestável que o perjúrio e a perfídia, respondendo que as más ações, em geral, afetam apenas aqueles contra quem elas são dirigidas, mas o desvio da verdade atenta, ao mesmo tempo, contra Deus, quando invocado como testemunha nos juramentos, e contra a sociedade humana [*omnem hominum societatem*], pois ele rompe a única segurança que se pode ter entre desconhecidos, que é o vínculo humano. Por isso, nada seria mais de acordo com a fidelidade humana que o cumprimento daquilo que foi mutuamente ajustado (IB-II.XI.I.4).

Se a justiça intermediária [*mediam iustitiam*] (IP.II, p. 13, 27, 7r), em que a virtude ou o vício possuem uma certa amplitude e não se definem de maneira absoluta, é característica própria do gênero humano e principal esfera de atuação do direito voluntário humano e divino, a linguagem deve ser considerada ainda mais significativa para a constituição do gênero e da sociedade humanas, pois o direito é dependente da vontade, e a vontade não pode ser transmitida senão através da linguagem. Os efeitos do direito, portanto, não podem decorrer de um simples ato mental. Os atos internos devem ser externados por algum sinal para que tenham relevância e validade, seja por meio das palavras ou de algum outro ato. Grotius considera que seria repugnante à natureza humana atribuir qualquer efeito jurídico a mero ato da mente e, por isso, afirma que eles não podem ser tutelados pelo direito humano (IB-II.IV.III), nem punidos pelos homens, a não ser quando avaliados pela influência nos atos exteriores, mas nunca por si mesmos, situação em que determinam o agravamento ou a atenuação de uma pena em função da intencionalidade na produção do resultado de uma conduta (IB-II.XX.XVIII).

A linguagem humana, porém, possui duas limitações. A primeira é uma deficiência ou pobreza [*linguarum paupertas*] que podemos dizer inerente a ela, uma insuficiência na correta caracterização das coisas, uma insuficiência que tornou necessário utilizar termos idênticos para conceitos que não são idênticos. Os exemplos que Grotius tem em mente são os termos domínio [*dominium*], comumente traduzido por propriedade, e posse comum [*communio*], cujos significados são diferentes se aplicados a um período anterior à instituição da sociedade civil



ou a um período posterior (IP.XII, p. 214, 315, f. 100v). A segunda, apesar de ser necessária para essa finalidade, é uma insuficiência para se efetivamente reconhecer os pensamentos, mas não por um defeito de si própria, mas ou porque os sinais externos são apenas demonstrativos dos pensamentos, ou porque as pessoas falam diferentemente do que pensam. Torna-se necessário, por isso, determinar um momento em que se considerará suficiente a externalização do pensamento – que para Grotius se dá com a efetiva manifestação da vontade –, de modo que haja segurança nas relações sociais e o descompasso entre intenção e palavras ou ações torne-se prejudicial para aquele que assim age (IB-II.IV.III).

O desvio da verdade, a mentira, portanto, será a falsidade dita conhecendo-se a mentira, seja ela contrária ao pensamento ou à intenção. Se a linguagem declara por meio de palavras ou atos as concepções mentais, não mente quem diz uma falsidade acreditando ser verdade, mas mente aquele que diz uma verdade acreditando ser mentira (IB-III.I.X).

Não se desviar da verdade e manter a fidelidade é algo de tamanha importância que se torna a base da sociedade humana, que Grotius diz ser baseada na razão e no discurso [*ex hac autem societate rationis et sermonis*] (IB-III.XIX.I.3). Por isso, mesmo o estado de guerra não concede a licença para violar o dever de fidelidade, pois o fato de serem momentaneamente inimigos não faz com que os contendores deixem de ser humanos (IB-III.XIX.I.2) e, uma vez que todos os homens participam dos benefícios comuns da lei de natureza (IB-III.XIX.II.2), devem também observar seus deveres; mesmo perante tiranos e piratas a fidelidade deve ser mantida (IB-III.XIX.II.1). Ainda que Grotius veja algumas exceções e seja permitido mentir em pouquíssimos casos, como, por exemplo, não haver outra forma de salvar a vida de uma pessoa inocente (IB-III.I.XVI), isso não se aplicaria às promessas ou aos juramentos. Às promessas, porque é de sua natureza conferir um novo e especial direito, mesmo a inimigos, a despeito de sua hostilidade (IB-III.I.XVIII). Aos juramentos, porque não há uma relação apenas entre os homens, mas também com Deus (IB-II.XIII.XV.2; IB-III.I.XIX), o que também os torna válidos perante os inimigos (IB-II.XIII.XV.1).

Isso se deve ao fato de existirem graus de uma declaração de vontade. Uma mera declaração assertória [*asserentem sermonem*] é diferente de uma promissória [*promittentem referenda*]. Dentre outros modos, pode-se acrescentar a uma declaração de vontade o direito de demandar a prática daquilo que se está prometendo: é a promessa completa. Cumprir uma promessa é um dever que se origina da natureza imutável da justiça. Assim como a justiça imutável está em Deus, ela também é comum a todos os seres que possuem o uso da razão. Sua obrigatoriedade é tamanha que mesmo Deus, que não está sujeito aos comandos e às leis impostas por qualquer outro, agiria de maneira contrária a Sua própria natureza se não

cumprisse Suas promessas (IB-II.XI.IV). A promessa é, dessa forma, um débito natural, exigível mesmo que não haja outra causa que não a própria promessa e não se fundamente em qualquer outra lei (IB-II.XI.X). Assim como para fazer uma promessa é preciso estar no uso da razão (IB-II.XI.V.1), também aquele que faz um juramento deve estar (IB-II.XIII.II). O juramento se diferencia da promessa porque invoca Deus por testemunha da obrigação (IB-II.XIII.III.1) e, independentemente do uso de qualquer fórmula, todo juramento é um apelo a Ele, no sentido de que, sendo onisciente e tendo o poder e o direito de punir, se deseja que Ele vingue a própria perfídia daquele que jura (IB-II.XIII.X). Mesmo os juramentos que invocam um deus falso continuam sendo válidos (IB-II.XIII.XII), pois o importante no instituto não é a denominação, o conhecimento ou a correta caracterização do deus verdadeiro, mas o fato de que existe, por mais falsa e imperfeita que seja, a ideia de uma divindade e isso já é o suficiente para que o deus verdadeiro execute a punição em caso de descumprimento (IB-II.XX.LI.2).

Por último, podemos ainda lembrar, sobre a importância da linguagem, que a verdadeira religião não pode ser imposta pela guerra, mas apenas pela pregação, conforme a advertência feita por Grotius no *De iure praedae* (IP.XII, p. 213, 314, f. 100r) ao se referir à conquista espanhola nas Américas e sua pretensa intenção de converter os nativos. Esse é um dos fundamentos da crítica feita no *De veritate* ao islamismo, que, segundo ele, se propagara apenas por meio das armas, quando, em verdade, o culto a Deus só teria validade quando originado da mente e da vontade que assim o desejam [*ab animo volente procedat*], pois a vontade não pode ser convencida senão pela instrução e pela persuasão (VR-VI.VII).

A linguagem, assim, não é mero instrumento utilizado pela razão. Ela é, propriamente, parte da razão. Sem ela, não seria possível a existência da sociedade, pois de nada adiantaria serem as pessoas capazes de formular conceitos gerais se não pudessem de alguma forma comunicá-los. A linguagem é condição de possibilidade da sociedade, do direito voluntário humano e, talvez mais do que qualquer outra característica, do reconhecimento do parentesco e ligação natural entre as pessoas, pois é somente através dela que há esse reconhecimento.

Tendo visto quais são as características humanas e o que os diferencia dos outros animais, devemos agora tratar de sua posição na hierarquia da natureza [*scala naturae*].

**PARTE II**  
**PARA QUE VIVE O HOMEM**

## CAPÍTULO 2 – EM BENEFÍCIO DA HUMANIDADE, EM BENEFÍCIO DE DEUS

*Restat igitur ut hominis causa facta sit et terra et mare et aër et ignis et bestiae et quae ex terra nascuntur, coelum denique ipsum et sidera.*

Podemos então concluir que é pelo bem do homem que a terra e o mar foram criados, assim como o ar, o fogo, os animais selvagens e o fruto da terra, e finalmente o próprio paraíso e as estrelas.

Grotius (Mel.28)

*Atque adeo [...] coetera omnia hominis causa, hominem simpliciter sui causa fecit Deus.*

Deus [...] criou todas as coisas para o bem do homem, mas o homem apenas para o bem de Deus.

Grotius (Mel.28)

### 2.1. *Scala naturae*

Ainda que Grotius o faça de maneira breve, seus apontamentos sobre uma *scala naturae*, uma ordem teleológica da natureza, são importantes para compreendermos a questão das finalidades humanas que, por sua vez, é ponto crucial para podermos caracterizar todo o seu sistema.

No *Meletius*, Grotius diz que há uma hierarquia nas coisas do mundo [*ordo [...] rerumque gradus*] (Mel.6), que Deus criara tudo para si mesmo e que Ele não é apenas a causa eficiente da Criação, mas também sua causa final, havendo, porém, uma ordem pré-fixada [*certo tamen ordine*] na natureza. Sem apontar referências, Grotius menciona que os estoicos tão corretamente disseram [*rectissime Stoici dixere*] que todas as coisas foram feitas para o bem dos homens, mas os homens apenas para o bem de Deus. Assim, a terra, o mar, o ar, o fogo, os animais, os produtos da terra e, até mesmo, o próprio céu e as estrelas foram criados para a humanidade (Mel.28). No *De veritate*, Grotius diz que a água tem a composição correta para sustentar a vida humana, o sol e a lua têm seus cursos acomodados de forma a potencializar a fertilidade do planeta e o crescimento dos animais que, a seu turno, podem ser usados pelas pessoas. Até mesmo a obliquidade da eclíptica [*obliquum circum*] permite que mais regiões da Terra sejam habitadas. Como, porém, o poder humano não seria suficiente para submeter os luminares celestiais, deveria haver uma inteligência superior que os comandasse. Novamente ele menciona a correta afirmação dos estoicos de que o mundo fora feito para os homens. Aqui,

porém, faz uma referência genérica a Cícero, mencionando o primeiro livro do *De officiis* e o segundo do *De natura deorum* (VR-I.VII).

No *De officiis* (*De off.* I.22), Cícero menciona que tudo o que a terra produz é feita para o uso dos homens, mas os homens são gerados pelo bem dos próprios homens [*homines autem hominum causa esse generatos*], de modo que pudessem ajudar-se mutuamente e, por meio de suas faculdades pudessem fortalecer sua ligação social. No *De natura deorum*, que o mundo é um ser animado [*animantem esse mundum*] (*Nat. Deo.* II.30-32), abarca tudo o que existe, é racional e inteligente [*mente et ratione*] (*Nat. Deo.* II.38), é perfeito e sem insuficiência [*nihil absit*], sendo que tudo fora feito para um propósito, menos o próprio mundo: os frutos para os animais [*fructus [...] animantium causa*], os animais para os homens [*animantes autem hominum*], e os homens para contemplar e imitar o mundo [*ad mundum contemplandum et imitandum*] (*Nat. Deo.* II.37). A escala da natureza compreende os vegetais, que possuem apenas as faculdades da alimentação [*alendo*] e do crescimento [*augendo*]; os animais, que possuem sensação [*sensum*], movimento [*motum*] e o apetite [*adpetito*] para buscar o que lhes é benéfico e evitar o que lhes é prejudicial; os homens, que possuem a razão para controlar os apetites [*rationem, qua regerentur animi adpetitus*]; por último, os deuses, quarta e maior ordem, nascidos já bons e sábios com o atributo inato da reta razão [*a principio innascitur ratio recta*] (*Nat. Deo.* II.33-34). O mundo, assim, fora feito para o bem dos seres possuidores do melhor atributo, ou seja, para humanos e deuses, uma vez que a razão é o que de mais excelente existe [*ratio est enim quae praestet omnibus*] (*Nat. Deo.* II.133)<sup>79</sup>. Se os deuses já nascem possuidores da sabedoria, os homens sábios precisaram adquiri-la (VOGT, 2008, p. 116).

Para Grotius, porém, um detalhe fará toda a diferença: a existência de um Deus, e apenas um (Mel.20; VR-I.III), eterno (Mel.21; VR-I.VI), que não é a natureza e é o criador de tudo o que existe (Mel.7; VR-I.VII). O fato de haver um Criador trará, dentre outras, duas consequências que aqui nos interessam: a primeira, que, não estando a finalidade do ser humano nesse mundo, as pessoas não possuem o domínio de si em sentido pleno; a segunda, que, tendo toda a Criação sido feita para o bem da humanidade, e existindo um laço de irmandade entre ela, a liberdade de comércio se tornará um direito – seria melhor dizer, entretanto, um dever.

Sobre a primeira consequência, de os seres humanos não possuírem o domínio de si em sentido pleno, no *De iure praedae*, ao tratar dos casos em que alguém deve sofrer uma pena em função de um ato praticado por outra pessoa, como na fiança [*vadimonium*], Grotius justifica a impossibilidade de se substituir uma pena pecuniária por uma punição corporal com

---

<sup>79</sup> Cf. Bénatoil (2016, p. 219), Jedan (2009, p. 27) e Harden (2013, p. 36-37).

o argumento de que não seria possível dar em garantia aquilo que não se tem domínio [*nemo potest id obligare, in quod dominium non habet*]. Deus dera às pessoas o domínio sobre as coisas, tendo retido para Si o domínio sobre a vida delas [*in res dominium nobis Deus dedit, in nos ipsos retinuit sibi*]. Por isso, seria lícito aos indivíduos alienar seus bens da maneira que lhes aprouvesse, porém não lhes seria permitido abrir mão de suas próprias vidas [*cum libet bona alienare possumus, vitam deponere non possumus*] (IP.VIII, p. 103, 154, f. 39r). No *De iure belli*, o raciocínio é o mesmo. Aquele que se dispõe a sofrer uma punição no lugar de outro não a sofre em decorrência da ofensa, mas de sua promessa de suportá-la [*ex sua sponsione*]. Sua punição não terá uma relação direta com a natureza da ofensa, mas de acordo com a extensão do direito que possuía para dar em garantia (IB-II.XXI.XI.1). Ninguém poderia, assim, sofrer a pena de morte ao assumir a responsabilidade [*fidejussio, fidejussionis*] por reparar um dano ou ao ser punido em função do ato de terceiro, pois a vida de nenhuma pessoa está inteiramente à sua disposição, que não pode tirá-la por si mesmo ou autorizar que outros o façam (IB-II.XXI.XI.2).

A vida de alguém está sob seu domínio apenas no sentido de que ela deve preservá-la, não lhe sendo possível destruí-la [*natura homini suum est vita, non quidem ad perdendum, sed ad custodiendum*] (IB-II.XVII.II). Nem mesmo o consenso entre as pessoas, vale dizer, o direito daí decorrente, pode obter o poder sobre a vida humana que Deus reservou para Si [*dominium in vitam Deo exceptum, sequitur, ut solo consensu nemo jus cuiquam dare possit in vitam aut suam, aut civis sui*] (IB-III.XI.XVIII.1). Ele é o justo soberano da humanidade e Seu domínio não guarda semelhança, nem é da mesma categoria, com as espécies de relações que os homens têm entre si [*Nec si quid Deus interdum facit tale, id nobis in exemplum trahendum est*] (IB-III.I.IV.3). Tais relações são qualitativamente diferentes e, frequentemente, o procedimento de Deus não pode servir de exemplo para a conduta humana, pois o que deve ser seguido é a Sua lei, e não, necessariamente, Sua forma de agir. Seu domínio sobre a vida humana é absoluto e ilimitado, como que se por empréstimo Ele a tivesse concedido [*sed ipse jus dominii plenissimum habet, ut in re nostras, ita in vitam mostram, ut munus suum*] e sem qualquer motivo e a qualquer tempo Ele a pode retirar, não como forma de punição, mas por ser efetivamente Seu domínio [*in ipsos iure dominii, non poenae, utitur*] (IB-II.XXI.XIV.1).

Quanto à segunda consequência da concepção do Deus cristão, precisamos levar em conta três fatores: 1) que tudo o que existe fora feito em benefício da humanidade; 2) que sua finalidade não está nesse mundo, apesar de haver a finalidade intermediária da vida em sociedade; e 3) a ligação natural que existe entre os seres humanos. A conjugação desses pontos será o argumento para Grotius fundamentar a liberdade de comércio, transformando-o em um

direito e dever, pois, ao mesmo tempo, o comércio funcionaria como sustentáculo e elemento de aproximação da sociabilidade humana. Isso, pelo menos, no momento em que Grotius redige o *De iure praedae* e na década que segue. Aqui, o contexto histórico, político e comercial das Províncias Unidas nos será imprescindível.

## 2.2 Mercadores de uma República a contragosto

Os Estados-Nação que hoje conhecemos como Reino dos Países Baixos e Bélgica, que na época correspondiam mais ou menos aos Países Baixos do Norte e Países Baixos Sul, ou Províncias Unidas do Norte e Províncias Unidas do Sul, estavam ao final do séc. XVI sob domínio do monarca espanhol, Filipe II, e ligados ao domínio do Sacro Império Romano-Germânico e de sua dinastia, os Habsburgo – Filipe era filho do Sacro Imperador Romano Carlos V.

Segundo Jonathan Israel (1998, p. 2), por aproximadamente um século e meio, entre o final do séc. XVI e meados do XVIII, 1590 a 1740, a República Neerlandesa foi o mais importante armazém e centro distribuidor de bens de todos os cantos do mundo, conhecedor profundo não apenas das mercadorias, mas dos métodos de armazenamento, processamento, comércio e negociação, exercendo, de longe, a primazia no comércio marítimo global, e província da Holanda era seu centro cultural, político e econômico (ISRAEL, 1998, p. 9). Nas palavras de Simon Schama (1997, p. 298), a República era um “paraíso de consumo: o grande *emporium mundi*”.

No século XV, sozinha, a Holanda possuía mais navios e marinheiros que as províncias sulistas de Brabante e Flandres juntas, ainda que todo esse volume fosse limitado ao comércio de bens de baixo valor agregado, como grãos, madeira, sal e pescados, o que teria contribuído para a ausência de grandes comerciantes holandeses que conseguissem canibalizar os competidores. Nesse período, o centro de gravidade dos Países Baixos ficava ainda ao sul, pois Brabante e Flandres dominavam o comércio e a indústria de alto valor agregado. Em termos populacionais, Brabante era aproximadamente uma vez e meia, e Flandres duas vezes e meia maiores que a Holanda. Os holandeses, entretanto, possuíam 45% de sua população em áreas urbanas<sup>80</sup>, enquanto brabanções e flamengos, 31% e 36% (ISRAEL, 1998, p. 15). Junto com o norte da atual Itália, os Países Baixos foram o grande foco de desenvolvimento comercial e

---

<sup>80</sup> Em 1795, a Holanda chegou a 60% de sua população vivendo em áreas urbanas. Excetuando os holandeses, ao fim do séc. XVII 25% da população da República vivia em áreas urbanas. Ao fim do séc. XVIII, os holandeses representavam 38.2% da população do país (VRIES; WOUDE, 1997, p. 526). Mesmo a população rural praticava algum tipo de atividade comercial, com estimativas de que, por volta de 1500, entre 1/2 e 2/3 das famílias estava envolvida no comércio de laticínios (GELDERBLOM, 2010, p. 158).

industrial da Europa durante a Idade Média tardia, primeiro ao sul e depois ao norte (ISRAEL, 1998, p. 113). Enquanto as províncias do sul eram dominadas política e economicamente por algumas grandes cidades<sup>81</sup>, a Holanda não possuía nenhuma com tal capacidade, mas seis ou sete<sup>82</sup> mais ou menos do mesmo tamanho e com populações entre dez e doze mil habitantes, aproximadamente<sup>83</sup>. As províncias do sul acabaram por sofrer com a desunião derivada de particularismos, enquanto as do norte tiveram que desenvolver, desde cedo, uma certa coesão e coordenação (ISRAEL, 1998, p. 16). Em um período em que toda a Europa se contraía e estagnava, elas se urbanizavam rapidamente (ISRAEL, 1998, p. 18) e, diferentemente de suas contrapartes ao sul, do norte da Itália, da região de Paris e do sudeste da Inglaterra, as regiões mais densamente povoadas do continente e da ilha, as províncias do norte possuíam maior proporção de população urbana em relação à rural (ISRAEL, 1998, p. 113).

Sob domínio burgúndio, anterior aos Habsburgo, as províncias do Sul, especialmente Flandres, liderada por Gante, revoltaram-se contra Maria, a Duquesa da Borgonha, e conseguiram a concessão do *Grand Privilège* de 1477, uma Carta que concedia aos Estados Gerais dos Países Baixos Burgúndios – um conselho central a reunir representantes de todas as províncias – o direito de se reunir por iniciativa própria e limitou os poderes da governante em questões tributárias e convocação de tropas sem o consentimento provincial, dentre outras previsões (ISRAEL, 1998, p. 28). Ainda que esse Grande Privilégio não tenha tido grandes efeitos práticos e tenha sido revogado por Maximiliano de Habsburgo, marido de Maria e futuro Sacro Imperador Romano, sua conquista adquiriu ares míticos de um programa e pacto político de como deveriam os governantes se relacionar com as províncias (ISRAEL, 1998, p. 32). Ainda em 1477, as províncias da Holanda e Zelândia também se revoltaram contra Maria para tentar contrabalancear a gravidade de poder ao sul e conquistaram um *Grand Privilège* com direitos particulares.

Jonathan Israel (1998, p. 169) comenta que “uma revolução, uma revolta realmente grandiosa, do tipo que transforma fundamentalmente o curso da história, somente pode surgir onde tenha havido uma longa gestação a produzir rupturas constitucionais, sociais, ideológicas e espirituais intransponíveis”. As revoltas que, sob os burgúndios, puderam ser sufocadas, encontraram as condições para se materializar sob o domínio Habsburgo de Filipe II de Espanha, a grande potência dinástica e coroa europeia mais poderosa de então. Em 1572 se

---

<sup>81</sup> Gante, Bruges e Ieper, em Flandres, e Antuérpia, Bruxelas, Leuven e ‘s-Hertogenbosch, em Brabante.

<sup>82</sup> Leiden, Haarlem, Dordrecht, Delft, Amsterdã, Gouda e Roterdã.

<sup>83</sup> Nada que se comparasse, em 1500, aos 45.000 habitantes de Antuérpia, os 40.000 de Gante, os 35.000 de Bruxelas e os 30.000 de Bruges. Mesmo em 1560, quando Amsterdam atingira 27.000 habitantes, Antuérpia já possuía 85.000, Gante 45.000, Bruxelas 50.000 e Bruges 35.000 (ISRAEL, 1998, p. 114).



iniciava a revolta que, com o tempo, produziria uma derrota vergonhosa para a monarquia espanhola. Após quase oitenta anos de guerra, com uma Trégua de Doze Anos no meio (1609-1621), a Espanha reconheceu *de jure* a independência das Províncias Unidas nos Tratados da Westphalia em 1648. Em 1575, Holanda e Zelândia assinaram um pacto de União (ISRAEL, 1998, p. 197), embrião do que seria, em 1579, a União de Utrecht, a criar formalmente a República das Sete Províncias Unidas dos Países Baixos (ISRAEL, 1998, p. 202; BOOGMAN, 1979), teoricamente uma confederação de províncias soberanas, mas que funcionavam praticamente como uma federação (ISRAEL, 1998, p. 246).

A revolta marcará também o declínio, ou pelo menos seu início, dos impérios mercantis de Espanha e Portugal e, em algum grau, o surgimento de uma forma distinta de organização política em meio às monarquias europeias<sup>84</sup>. Com o Ato de Abjuração de 1581, em que Filipe II e sua descendência foram repudiados perpetuamente, as províncias tentaram oferecer sua soberania primeiro ao Duque de Anjou, irmão mais novo do rei francês, em tratativas que vinham desde 1580 (ISRAEL, 1998, p. 209); depois, em 1585, para o próprio rei francês, Henrique III; e, por último, para a rainha inglesa, Elizabeth I, também em 1585 (ISRAEL, 1998, p. 218-219). O duque fora repudiado pouco tempo depois da aceitação pelas próprias províncias e os dois monarcas recusaram a oferta.

É curioso que, de certa forma, as províncias neerlandesas tenham sido como que forçadas a erigir uma forma republicana e não monárquica de governo, fundamentada e cujo funcionamento se dava por meio de órgãos institucionais, quase uma república a contragosto, e a principal figura de liderança da Revolta, Guilherme, Príncipe de Orange, o Taciturno, declarado o “Protetor” dos Países Baixos (ISRAEL, 1998, p. 175), não tenha reunido grandes poderes. Mesmo quando a soberania das províncias fora oferecida a ele, a pistola de um católico fanático, nos dizeres de Jonathan Israel (1998, p. 214-216), colocou fim a essa possibilidade<sup>85</sup>. Fora, inclusive, durante o período que Guilherme se ausentara do Norte, liderando a revolta nas províncias do sul, que os Estados da Holanda – a assembleia que governava a província, composta por representantes locais – fortaleceram seu aparato burocrático e formaram o

---

<sup>84</sup> Segundo Waszink (2020a, p. 278), “o fenômeno de um novo estado no palco europeu, e uma república, ainda por cima, era algo inaudito e constituiu uma das maravilhas políticas e históricas do período”.

<sup>85</sup> A morte do Príncipe de Orange acaba por lhe criar a aura de pai da República, que continuaria a se fazer sentir na política neerlandesa dos séculos seguintes e que conviveria com tensões internas entre interesses quase-monárquicos, depositados e capitalizados por seus sucessores, e interesses republicanos, sobretudo do patriciado aristocrático mercantil e urbano. Diz Grotius no *De antiquitate* (DA.VII.2) que havia uma harmonia admirável [*admirabilis concordia*] entre Guilherme e os Estados, em que ele se submetia ao poder deles [*ipse illorum cedit potestati*], enquanto eles o amavam e o reverenciavam como um pai do povo [*amant et reverentur ut parentem publicum*], e fora justamente essa harmonia que levava o modesto início do Estado Batavo a um enorme crescimento [*rem Batavam e parvis initiis ad maxima incrementa pervexit*].

embrião do que viria a ser o seu governo e o governo das Províncias Unidas (ISRAEL, 1998, p. 213). Com a morte do príncipe, as províncias e seus órgãos, mais do que suas lideranças, passam a ser os motores da revolta. Simon Schama (1997, p. 67) comenta que, uma vez livres do domínio imperial, ainda que não completamente até 1648, a República precisou fazer-se a si própria, pois não possuía quaisquer dos “marcadores autoevidentes de território, tribo, língua ou dinastia que costumeiramente se considerava como critérios para uma autoconsciência nacional”. Tratou-se, literalmente, da invenção de um país, em que o patriotismo e a ideia de nacionalidade neerlandesas foram a consequência e não a causa da revolta (SCHAMA, 1997, p. 54, 68)<sup>86</sup>.

O processo de independência política das Províncias Unidas em relação à monarquia espanhola tornou-se extremamente interconectado com o comércio marítimo<sup>87</sup>. Não tendo condições de sustentar uma guerra aberta contra a Espanha, militar ou economicamente, ainda que os espanhóis estivessem envolvidos em outros conflitos, a República encontrou na navegação, cujas bases já vinham sendo construídas há quase dois séculos, tanto o seu modo de subsistência quanto um modo de minar o poderio ibérico através do próprio comércio, seja por acordos firmados com os principais fornecedores de especiarias no sudeste asiático, seja pela pirataria e pelo corso, seja pela dominação territorial, todos eles realizados quase que exclusivamente por companhias privadas reunidas sob cartas de privilégio. Uma organização política antes mercantil que conquistadora, ainda que o comércio tenha se confundido enormemente com uma forma e instrumento de hegemonia ou de imperialismo<sup>88</sup>, esta não era sua principal vocação, pelo menos no campo discursivo.

Somadas as circunstâncias políticas e econômicas ao ambiente cultural do humanismo, que fixou profundas raízes na sociedade neerlandesa e produziu um corpo altamente treinado e erudito de funcionários e profissionais das mais diversas áreas, somente ali, naquele momento

---

<sup>86</sup> Segundo Waszink (2016, p. 136), ainda que o *De antiquitate* e os *Annales* tenham sido escritos por Grotius ao mesmo tempo, eles não expressariam exatamente o mesmo conceito de nacionalidade, que não é, de modo algum, o sentido articulado a partir do séc. XIX na ideia de Estado-Nação. Para Grotius, a unidade lógica resultante da organização política de um povo em um território seria constituída nas províncias, estas, sim, capazes de expressar a soberania. Enquanto os *Annales* descreveriam uma cultura compartilhada por todas as Províncias, tanto do Norte quanto do Sul, o *De antiquitate* cuidava diretamente da Província da Holanda e sua vindicação por soberania. Assim, os termos *Belgicus* e *Belga* seriam regularmente empregados para neerlandês e Países Baixos, enquanto *Batavus* e *Batavia*, para holandês e Holanda (WASZINK, 2016, p. 148).

<sup>87</sup> A Carta de Patente da Companhia das Índias Orientais inicia com a seguinte consideração: “Nós fazemos com que seja conhecido que, uma vez que a prosperidade das Províncias Unidas é o resultado, principalmente, de nosso transporte e comércio marítimos, que passou por louvável crescimento de tempos em tempos e que os Países Baixos assim o têm feito desde o passado distante, não apenas com os reinos e regiões vizinhos, mas também com aqueles mais distantes, na Europa, na Ásia e na África” (CHIJS, 1857, p. 118-119; GERRITSEN, 2009, p. 3).

<sup>88</sup> Ver, por exemplo, Arthur Weststeijn (2014), Jane Burbank e Frederick Cooper (2010, p. 8, 158-162) e James Muldoon (1999).

histórico, em que todas as condições se mostravam propícias, foi possível a um filólogo e historiador, com um doutorado em direito conseguido aos quinze anos de idade durante seu *grand tour* pela Europa (ITTERSUM, 2007b, p. 249), que galgava cargos políticos e jurídicos de maneira meteórica, aplicar um método de pensamento não propriamente humanista, mas sem ainda dele se desvencilhar por completo<sup>89</sup>, que englobava os campos filosófico, jurídico, filológico, historiográfico e teológico a questões políticas e econômicas que estavam na ordem do dia. Problemas esses que iam desde uma história do povo neerlandês, sobretudo vista a partir do holandês – que, por um lado, clamava para si a descendência direta dos míticos batavos<sup>90</sup>

---

<sup>89</sup> Van Ittersum (2010b, p. 3) comenta que “como a maior parte dos estudiosos do início da modernidade [*early modern scholars*], Grotius acreditava que a capacidade de persuasão de seu argumento dependia do número de autoridades citadas, sua importância relativa (poetas valiam menos que filósofos, por exemplo) e sua habilidade de reconciliar ou encobrir suas diferenças. Como resultado, ele continuou adicionando referências nas margens de seus manuscritos, que acabavam no texto principal da publicação. As edições do *De Jure Belli ac Pacis* (O Direito da Guerra e da Paz) de 1625, 1631 e 1642 são exemplos desse ponto”. Straumann (2006, p. 330) diz que Grotius é uma figura posta na encruzilhada, pois se ancora no estudo da antiguidade clássica e possui uma importância significativa para a história do pensamento político e jurídico modernos.

<sup>90</sup> Em um dos vários momentos em que compara o caráter neerlandês ao português, diz Grotius que se absteria de transcrever todas as referências honrosas aos batavos, satisfazendo-se em mencionar que, dentre todos os povos germânicos, nunca houve um com tão pouco entusiasmo por espólios e que Tácito, ao descrever a guerra de Claudius Civilis, retratava os germanos a lutar por pilhagem, enquanto os batavos, pela glória. Mesmo os escritores estrangeiros mais próximos de seu próprio tempo declarariam a excelência dos holandeses entre os povos germânicos, que, em sua temperança, não cobiçavam as coisas alheias (IP.XII, p. 263, 384-385, f. 126r). Grotius atribui exclusivamente aos holandeses a identidade batava, não mencionando as discussões que existiam sobre a vindicação dessa descendência, como, por exemplo, os guéldrios também o faziam (WASZINK, 2016, p. 141).

descritos por Tácito<sup>91</sup> e, por outro, viam-se como os novos Filhos de Israel<sup>92</sup>, habitantes de uma Nova Israel<sup>93</sup>, destinados a ser guia e luz para os povos (SCHAMA, 1997, p. 94) – discussões

---

<sup>91</sup> No texto citado na nota anterior, Grotius menciona diretamente o livro IV das *Histórias*. Ao descrever os germanos, diz que lutavam por luxúria e avareza [*libido atque avaritia*] (*Hist.* IV.78). Claudius Civilis, por sua vez, é caracterizado por Tácito como talentoso de um modo os bárbaros não costumavam ser, semelhante a um Sertório ou um Aníbal (*Hist.* IV.13). O motivo de sua revolta contra os romanos é exposto no banquete em que o líder conclama seus concidadãos: o fato de Roma não mais os tratar como aliados, mas escravos, sob o jugo de comandantes e centuriões que os pilhavam e assassinavam. Acreditava, aliás, que nem mesmo os romanos veriam o levante com maus olhos (*Hist.* IV.14). Na *Germânia*, Tácito descreve os batavos como os mais virtuosos dos povos germânicos, livres da indignidade dos impostos e outros tributos em razão de sua antiga aliança com os romanos e empregados apenas para a guerra (*Germ.* 29, p. 304-305). É interessante notar a leitura e apropriação do episódio desde o início do séc. XVI e durante a revolta dos neerlandeses contra a coroa espanhola sob o pretexto, justamente, de que seus privilégios vinham sendo sistematicamente desrespeitados. No *De antiquitate* (DA.II.4), diz Grotius que Civilis era rei dos batavos da mesma maneira que os reis de Esparta o eram, apenas em nome e o “primeiro entre os melhores” [*optimatum primos*], sendo que Tácito indicaria claramente que o rei dos germanos não possuía poder ilimitado ou arbitrário e, quando em assembleia, era ouvido não pelo seu poder de mando, mas por sua capacidade de convencimento [*auctoritate suadendi magis, quam iubendi potestate*]. Os germanos, de modo geral, diz Grotius (DA.II.2), nunca foram governados por um só, mas por um grupo de líderes, uma organização aristocrática, digamos, formada pelos melhores de cada tribo [*concilium gentis primorum*]. Grotius (DA.II.6) ainda especulava que a organização desse modo de governo deveria ser, com muita probabilidade, a mesma, ou pelo menos bastante similar, daquela dos próprios condes da Holanda, uma vez que o processo de registro escrito de suas leis teria começado em uma época muito posterior. Dizia ainda não conhecer outro povo que respeitasse em tão alto grau suas instituições ancestrais, tanto em matéria pública quanto privada, como os catos, de quem os batavos haviam se originado, a ponto de Tácito dizer que seus bons hábitos valiam mais que boas leis em outros lugares (DA.II.8). A instituição do primeiro Conde da Holanda [*primus Comitum Hollandiae*], na figura do príncipe [*princeps*] Dirk, teria sido a necessidade de coordenar a defesa conjunta de todos os grupos frente a ameaça inusual de violência dos Vikings, sobretudo após a cristianização dos batavos. Grotius faz a ressalva de que os príncipes, denominados *Gravii*, que existiam por toda a Holanda, eram nada mais que juízes [*iudices*]. A escolha de um dentre os pares para ser colocado no comando de toda a república [*princepem unum toti reipublicae corpori praeficere*] estava de acordo com o exemplo de seus ancestrais, que já haviam possuído reis e mesmo assim mantido sua liberdade [*reges habuerant salva libertate*]. Deram-lhe não o nome de rei, pois não teria poder ilimitado, mas do já usual e comum título de *Gravii* – que viera a ser traduzido para o latim conde [*comes, comitis*] por motivos desconhecidos –, ou seja, simplesmente juiz, sem qualquer designação territorial, juiz também dos outros juízes [*iudicum iudex*] (DA.V.2-3). Assim, uma vez que os catos haviam ocupado um território que não pertencia a qualquer outro povo e dele tomaram posse – “o mais legítimo início de uma república livre: que um povo livre em sua origem a constitua em solo livre” [*iustissimum liberae reipublicae initium: quippe quam populus origine sua liber in libero solo constituit*] (DA.II.1) –, também os Estados da Holanda, por seus condes ancestrais, possuíam soberania e jurisdição em todas as áreas, sem que tivessem sido vassallos de outros povos (DA.V.6). Da mesma forma que aos antigos reis batavos era concedido não o poder, mas autoridade [*regibus Batavis non tam potestas concessa fuerit, quam auctoritas*], limitada pelas leis e temperada pelas decisões dos Estados [*legibus definiri, tum Ordinum consultis temperari*] (DA.V.9), também os condes não possuíam, eles próprios, soberania (DA.V.13), pois a estes o comando [*imperium*] era concedido com uma série de limitações [*non sine exceptionibus datum*] (DA.V.19). Sempre que a posição de conde estava vaga, o poder de príncipe, que provinha dos Estados, a estes retornava [*imperium principale, ut ab Ordinibus profectum, ita quoties princeps defecerat, ad ipos rediisse*] (DA.V.15). Após tantas violações de suas leis e costumes e desrespeito aos seus Estados, primeiro pelos burgúndios, depois por Carlos V (DA.VI.2), até o ápice por Filipe II (DA.VI.3), em que a secular república e a liberdade das gerações futuras [*saeculorum respublica et posterorum libertas*] não poderiam mais ser preservadas, os neerlandeses, liderados pelos Estados da Holanda, “segundo o exemplo de seus ancestrais, que pegaram em armas contra a dominação dos romanos, declararam guerra contra Alva” [*maiorum secuti exemplum, qui in Romanos dominationem captantes arma susceperant, bellum contra Albanum decernunt*] (DA.VI.7), depuseram Filipe do principado em razão da violação das leis que regiam a extensão de seus poderes, conforme o próprio direito [*ob violatas imperii leges ipso iure principatu excidisse*] (DA.VII.1). Grotius finaliza o *De antiquitate* concluindo que “essa breve narrativa, iniciada em período anterior a Júlio César, que se estende até nosso tempo, mostra que os Batavos mantiveram por mais de mil e setecentos anos a mesma organização da república, na qual o poder soberano tem pertencido aos Estados, e ainda pertence, [...] sempre sujeito, entretanto, às leis [*brevis haec narrativo, capto ante C. Cesarem initio, in hoc tempus desinens, ostendit per anos plures mille*”

sobre a forma de governo e o relacionamento das autoridades seculares e eclesiásticas, passavam por controvérsias teológicas sobre livre-arbítrio e predestinação e chegavam até o auxílio direto das companhias mercantes na defesa jurídica e política de seus interesses.

A década de 1590 representou um período de transição na situação das Províncias Unidas. Com a relativa estabilização na revolta, a melhora de suas posições estratégicas, a reabertura de rios e canais fluviais que conectavam os Países Baixos à região da atual Alemanha, o influxo de capital, de mercadores e de trabalhadores especializados das províncias do sul – que foram reconquistadas pela monarquia espanhola – em direção ao norte e o levantamento de um embargo anteriormente imposto por Filipe II, houve a substituição do comércio de bens de baixo valor agregado pelos de alto valor, dando início à Era de Ouro neerlandesa (ISRAEL, 1998, p. 307; 313-315), seu Século de Ouro (SCHAMA, 1997, p. 283).

Como não havia grandes comerciantes capazes de monopolizar a atividade mercantil, nem fazer frente ao já estabelecido domínio português<sup>94</sup> nas Índias Orientais de maneira isolada (GELDERBLOM, 2010, p. 163), nem havia a capacidade das Províncias Unidas financiarem-na com investimento exclusivamente público, como o faziam as coroas de Portugal e Espanha (DARI-MATTIACCI et al, 2017, p. 215), surgiram as companhias mercantes regionais, a partir de 1594, chamadas de *voorcompagniën* (BORSCHBERG, 2002a, p. 59), ou companhias predecessoras, elas próprias compostas por vários mercadores. Em 1599 havia pelo menos oito disputando o comércio das Índias Orientais a partir das províncias da Holanda e Zelândia. Até o final de 1601, 14 frotas, com o total de 65 navios, já haviam zarpado para as Índias e, de maneira previsível, o resultado dessa competição fora a rápida queda dos lucros (ISRAEL, 1990, p. 68; 1998, p. 319-321; PRAKASH, 1985, p. 9-11). Martine Julia van Ittersum (2010a,

---

*septingentis Batavos eadem usos republica, cuius summa potestas penes Ordines fuerit, et sit etiamnum: [...] semper autem sub legibus*] (DA.VII.7).

<sup>92</sup> Diz Simon Schama (1997, p. 68) que na construção da identidade nacional neerlandesa – o cristal que restou do fogo da experiência histórica da Revolta – uma das formas de se criar o sentimento de comunhão e comunidade fora uma espécie de “associação por analogia”, talvez o “modo mais efetivo pelo qual os neerlandeses foram levados à uma comunidade mutuamente reconhecível”, ainda que de maneira indireta. Ao lado do mito dos antigos batavos, havia a analogia com os israelitas. Para Schama, ainda que as crônicas históricas afirmassem as virtudes do sacrifício patriótico, da incorruptibilidade da milenar cultura neerlandesa, eram as escrituras que “emanavam uma luz mais radiante no espírito tanto do futuro quanto do passado neerlandês. Não o Novo, mas o Velho Testamento, uma “Escritura patriótica, a história de um povo escolhido por Deus para revelar a Sua luz para o mundo através de sua história. Por meio de suas tribulações, vitórias, cativerios, peregrinações e profecias [...] os neerlandeses eram capazes de responder àquelas perturbadoras questões sobre sua própria identidade”. Eram batavos, “guardiões da verdadeira liberdade”, e “hebreus renascidos, filhos da Aliança”, saídos “da escravidão e da idolatria, através de provações, para a liberdade e a santidade”, destinados a “revelar ao mundo os desígnios de Deus através de seu destino e a viverem com honra, prosperidade e glória, desde que obedecessem a Seus mandamentos”.

<sup>93</sup> Conferir, por exemplo, Miriam Bodian (2008) e Arthur Eyffinger (2008).

<sup>94</sup> Como consequência da crise de sucessão do trono português, entre 1580 e 1640 Portugal e Espanha formaram uma única coroa, modernamente denominada União Ibérica, sob a liderança da dinastia Habsburgo.

p. 387) diz que, para Grotius, a República era uma organização política essencialmente marítima e mercantil<sup>95</sup>; dessa forma, como poderiam as companhias sobreviver se estavam a disputar entre si? Que diria então contribuir para o esforço de guerra, esforço esse, aliás, solicitado pela própria República (ITTERSUM, 2006b, p. 178-179)?<sup>96</sup>

Em 1602, os Estados Gerais intervieram e criaram<sup>97</sup>, em 20 de março, a Companhia Neerlandesa Unida das Índias Orientais (*Verenigde Oostindische Compagnie – VOC*), uma sociedade com capital permanente dividido em ações (*joint-stock*) livremente negociáveis, com responsabilidade limitada de todos os sócios, acionistas [*participanten*] ou diretores [*bewindhebbers*]<sup>98</sup>. A companhia era formada por seis Câmaras – uma para cada cidade onde existiam as *voorcompagnien* – que mantinham seu próprio capital<sup>99</sup> e operações comerciais,

---

<sup>95</sup> Ver, por exemplo, o parágrafo de abertura da *Defesa do Capítulo V do Mare Liberum [Defensio capitis quinti Maris liberi]* (DCV.331; ML, p. 77).

<sup>96</sup> A própria Carta de Patente já deixa clara a intenção. Por exemplo, o item 34 dispõe que “para garantir que os propósitos desta Companhia Unida sejam atingidos para o maior benefício dessas Províncias Unidas, para manter e expandir o comércio em proveito da Companhia, nós, por meio desta, concedemos o privilégio da acima mencionada Companhia nos seguintes termos” (CHIJS, 1857, p. 129; GERRITSEN, 2009, p. 6). O item 35 é ainda mais explícito: “[...] a leste do Cabo da Boa Esperança e no, e além, dos Estreitos de Magalhães, representantes da referida Companhia estão autorizados a firmar acordos e firmar contratos com príncipes e governantes em nome dos Estados Gerais dos Países Baixos Unidos ou do governo do país, com o objetivo de construir fortificações e fortalezas. Eles poderão indicar governadores, manter contingentes armados, instalar autoridades judiciárias e oficiais para outros serviços essenciais, de modo a manter os estabelecimentos em boa ordem, assim como conjuntamente garantir o cumprimento da lei e da justiça, em tudo combinado para promover o comércio. A respeito dos negócios e comércio, os referidos governadores, o judiciário e os militares serão obrigados a fazer um juramento de lealdade para os Estados Gerais, ou para o referido governo e para a Companhia” (CHIJS, 1857, p. 130; GERRITSEN, 2009, p. 6). O item 37 trata das escaramuças e dos butins: “se ocorrer de navios espanhóis ou portugueses, ou os de outro inimigo, atacar os navios dessa companhia, e se ocorrer, no curso dessa luta, de algum navio ser capturado, os navios e bens capturados serão repartidos segundo as prioridades nacionais; isto é, compartilhado com a pátria, sendo destinado ao Almirantado um justo quinhão” (CHIJS, 1857, p. 131; GERRITSEN, 2009, p. 7).

<sup>97</sup> A Companhia das Índias Orientais fora criada por um ato legislativo e não um ato contratual privado entre os sócios (DARI-MATTIACCI et al, 2017, p. 204). Conferir van der Chijs (1857, p. 118-135) e Gerritsen (2009).

<sup>98</sup> A Carta de Patente de 1602 não previa que o capital investido fosse de maneira permanente, conforme os itens 7, 8 e 9 (CHIJS, 1857, p. 121-122; GERRITSEN, 2009, p. 2-3). Na verdade, foi dividido em três investimentos separados: um, da expedição de 1602; outro para a década que se iniciava em 1602; e outro para a década seguinte. Os investidores da primeira expedição poderiam retirar seu dinheiro após o retorno, os da primeira década, ao seu fim e após prestação de contas, assim como os da seguinte (GELDERBLUM; JONG; JONKER, 2011, p. 39). O capital só foi transformado em permanente no ano de 1612 quando, alguns anos antes, a diretoria da VOC, ante péssimos prospectos, solicitou aos Estados Gerais a autorização para postergar a prestação de contas da primeira década, com medo de que a sua divulgação levasse a uma fuga massiva de capitais (GELDERBLUM; JONG; JONKER, 2011, p. 39). A responsabilidade limitada de todos os sócios – inicialmente, os diretores continuavam pessoalmente responsáveis pelas dívidas da companhia, ao contrário dos sócios passivos, cuja responsabilidade se limitava ao capital investido – só foi estabelecida em 1623, por alteração contratual, que posteriormente precisou ser confirmada pelas cortes neerlandesas. Os diretores literalmente reescreveram o texto de suas ações para excluir sua responsabilidade pessoal, sem esperar por uma alteração legislativa da Carta de Patente (DARI-MATTIACCI et al, 2017, p. 212-213). Grotius teve participação ativa no processo de legitimação e consolidação do modelo de responsabilidade limitada ao defender, no *De iure belli*, a validade do instituto da representação de terceiros, divergindo do princípio romano de que ninguém pode obrigar a terceiro [*alteri stipulari nemo potest*]. Conferir, por exemplo, IB-II.XI.XVIII, Dari-Mattiacci et al (2017, p. 202) e Zimmerman (1996, p. 46).

<sup>99</sup> Item 2 da Carta de Patente (CHIJS, 1857, p. 120; GERRITSEN, 2009, p. 1-2). Amsterdã fora limitada em metade do capital total, Zelândia em 1/4 e as outras em 1/16 cada (VRIES; WOUDE, 1997, p. 384).

mas que deviam observar e implementar as diretrizes e políticas gerais, gerenciada por um corpo de diretores que ficou conhecido como XVII Cavalheiros (*Heeren XVII*), proporcionalmente divididos<sup>100</sup> conforme a importância econômica e política das Câmaras e que se reunia normalmente duas vezes ao ano, na primavera e no outono (GLAMANN, 1981, p. 3-5). A companhia recebeu uma Carta de Patente [*octrooi*], ou Carta de Privilégio, para o monopólio de 21 anos no comércio neerlandês com as Índias Orientais pelas rotas, a leste, através do Cabo da Boa Esperança e, a oeste, pelo Estreito de Magalhães<sup>101</sup>, a delegação para manter tropas, guarnições, navios de guerra, instituir governadores nos territórios asiáticos, travar diplomacia, assinar tratados e forjar alianças (ISRAEL, 1998, p. 321-322; VRIES; WOUDE, 1997, p. 384-385; DARI-MATTIACCI et al, 2017, p. 207).

Chegou a possuir, em 1669, 150 navios mercantes, 40 navios de guerra, a empregar<sup>102</sup> 50 mil civis e 10 mil soldados (BURBANK; COOPER, 2010, p. 161). Em um período, que vai até o começo do séc. XIX, em que companhias com algumas centenas de empregados diretos eram consideradas grandes, as Províncias Unidas tinham mais operações na Ásia, e a VOC, sozinha, transportou mais pessoas para lá que todas as outras nações europeias combinadas até 1800 (LUCASSEN, 2004, p. 12-13). Até 1795, a companhia enviou mais de 4.700 navios<sup>103</sup> à Ásia, aproximadamente 1 milhão de pessoas, uma média de 5 mil por ano (LUCASSEN, 2004,

<sup>100</sup> Item 2 da Carta de Patente (CHIJS, 1857, p. 120; GERRITSEN, 2009, p. 2). 8 da Câmara de Amsterdã, 4 da Zelândia, 1 de Roterdã, 1 de Delft, 1 de Hoorn, 1 de Enkhuizen e uma cadeira com rotatividade entre as menores (VRIES; WOUDE, 1997, p. 384; ISRAEL, 1990, p. 69-70).

<sup>101</sup> A zona de comércio denominada *octrooigebied*, ou área de patente. Ao longo de sua história, a VOC foi bem sucedida em repelir as tentativas de quebra de seu monopólio. Mesmo em um caso em que estritamente não haveria violação, ela também saiu vitoriosa. Isaac Le Maire, um imigrante da Valônia e diretor da Câmara de Amsterdã da VOC, desejando tirar proveito da possível brecha da Carta de Patente, fundara a Companhia Australiana. Seu filho, o explorador Jacques Le Maire, encontrou uma rota via oeste para as Índias Orientais que não passava pelo Estreito de Magalhães, mas pelo Estreito que viria a ser conhecido por Le Maire e pelo Cabo Horn. Jacques teve seu navio e carga capturados em Batávia – atual Jacarta, na Indonésia –, o centro administrativo da VOC nas Índias, em 1616, pelo então Governador Jan Pieterszoon Coen. Mesmo que tenha ganho uma árdua e longuíssima batalha judicial contra a VOC – o processo só foi resolvido definitivamente em 1644, 20 anos após a morte de Isaac –, sua vitória de Pirro serviu de exemplo para que novas tentativas fossem desencorajadas (ITTERSUM, 2010a, p. 390-391; NELLEN, 2014, p. 203-204; DARI-MATTIACCI et al, 2017, p. 221). A Província da Frísia falhou em estabelecer uma companhia própria. Houve também a tentativa de criação de uma companhia francesa sob os auspícios de Henrique IV, que contava com o apoio de vários comerciantes neerlandeses, inclusive o próprio Isaac Le Maire (ISRAEL, 1990, p. 72; ITTERSUM, 2006b, p. 151-166). Neste caso, Grotius atuou para proteger os interesses da VOC, peticionando ao embaixador francês para desaconselhar a ideia de formação de uma concorrente. Em todos os casos, a insatisfação não dizia respeito propriamente aos métodos pelos quais o comércio era conduzido, mas o seu sacrifício em prol da política. Essa insatisfação não deve ser confundida com um dos pretextos que teriam levado Grotius a compor o *De iure praedae*, de que haveria investidores, especialmente menonitas e anabatistas, insatisfeitos com a prevalência da atividade bélica sobre a mercante por objeção de consciência, sobretudo após a captura do *Santa Catarina*, que parece não ser mais que estratégia retórica para a estruturação da obra do que uma séria ameaça à existência da companhia (ITTERSUM, 2006b, p. 118-122; WASZINK, 2007, p. 238).

<sup>102</sup> Em toda a sua existência empregou algo em torno de 1.5 a 2 milhões de pessoas de maneira direta (LUCASSEN, 2004, p. 32).

<sup>103</sup> A companhia construiu mais de 1.450 navios diretamente em seus estaleiros, uma média de 7 por ano (LUCASSEN, 2004, p. 19)

p. 13-14). A companhia criou, efetivamente, uma espécie de mercado de trabalho internacional para preencher seus postos tanto na República<sup>104</sup> quanto em sua sede no oriente, seja na administração, comércio ou defesa (LUCASSEN, 2004, p. 18).

A VOC não era, porém, uma instituição unicamente comercial, pois sua Carta de Patente estabelecia que seu propósito era não apenas permitir que todos os cidadãos da República pudessem investir no comércio transoceânico, mas também atacar o poder, o prestígio e a rede comercial ibéricos nas Índias Orientais (ISRAEL, 1990, p. 71), levando a guerra contra a Espanha para a Ásia e lá estabelecer um império colonial (GELDERBLUM; JONG; JONKER, 2011, p. 31). A Companhia recebeu duras críticas nos anos iniciais e uma série de importantes acionistas deixou seu corpo de diretores<sup>105</sup> (GELDERBLUM; JONG; JONKER, 2011, p. 30), assim como os acionistas cujos principais objetivos eram comerciais criticaram severamente o sacrifício da política mercantil por objetivos políticos (GELDERBLUM; JONG; JONKER, 2011, p. 32). Peter Borschberg (2016, p. 2) diz que a empresa era uma quase-soberania que, diferentemente de suas contrapartes ibéricas, não tinha como objetivo a conversão dos asiáticos (BORSCHBERG, 2016, p. 5) e, assim, por ter conseguido desenvolver suas atividades sem obrigações ou laços eclesiásticos e sem se preocupar com a hierarquia religiosa, pode se dedicar diretamente à atividade mercantil e à geração de lucro, tendo ainda o benefício de que seus propósitos econômicos se alinhavam perfeitamente aos objetivos políticos das Províncias Unidas (DYKE, 1997, p. 42). É possível dizer que ela possuía um caráter híbrido: uma espécie de companhia comercial privada com responsabilidades e tarefas públicas superpostas. De fato, os acionistas – os sócios passivos – não eram partes na Carta de Patente, mas apenas os diretores e os Estados Gerais. (GELDERBLUM; JONG; JONKER, 2011, p. 39).

O que eram confrontos ocasionais a caminho da e na Ásia se transformaram no propósito expresso de minar os recursos espanhóis. O almirante da primeira expedição, por exemplo, levava consigo instruções secretas, a serem abertas somente depois que passasse do Cabo da Boa Esperança, para tomar medidas agressivas contra a Espanha. A escala da participação da Companhia no conflito, entretanto, foi muito maior do que a antecipada (GELDERBLUM; JONG; JONKER, 2011, p. 47), e meros cinco anos após sua formação já havia exaurido todo o seu caixa (DARI-MATTIACCI et al, 2017, p. 209).

---

<sup>104</sup> Em Amsterdã, a companhia era a maior empregadora da cidade, à frente, inclusive, da marinha, que era a segunda (LUCASSEN, 2004, p. 18-19).

<sup>105</sup> Um desses foi Isaac Le Maire, em 1605 (ITTERSUM, 2006b, p. 151).



Para Grotius, avalia van Ittersum, (2010a, p. 408), assim como para parte de seus conterrâneos, os neerlandeses haviam se lançado às Índias como mercadores e não como conquistadores: mercadores, enviados por mercadores, nas palavras do oficial da VOC Martinus Apius (2004, p. 63). Apesar disso, não houve grandes cerimônias em utilizar a força para garantir a liberdade comercial, pelo menos a da própria Companhia e dos cidadãos das Províncias Unidas.

## 2.3 *De iure praedae* ou *De indis*

### 2.3.1 Mercadores e corsários<sup>106</sup>

Em 18 de outubro de 1604 o *fiscaal*<sup>107</sup> Martinus Apius compareceu perante o notário Willem Willemszoon Kieck<sup>108</sup> e relatou as desventuras que ele e seus companheiros viveram em uma malfadada expedição sob o comando de Jacob van Neck às Índias Orientais, sobretudo na cidade portuária de Macau, e que, por seus desdobramentos e passagens emendadas, possivelmente mudou o curso da história do direito e das relações internacionais. Esse testemunho, somado a alguns outros, se transformou no que ficou conhecido como o *Livro inspirado nos procedimentos cruéis, traiçoeiros e hostis dos portugueses nas Índias Orientais*<sup>109</sup>, compilado pela diretoria da Companhia das Índias Orientais e entregue a Hugo Grotius como material para a composição de uma defesa da Companhia. Esta defesa, como um todo, ficou conhecida como *De iure praedae commentarius*, título escolhido por seus editores, publicada em sua totalidade apenas em 1864 a partir do manuscrito autógrafa conhecido por sua entrada da biblioteca da Universidade de Leiden, BPL 917. Sua única parte inicialmente publicada, durante a vida de Grotius, o capítulo 12, recebeu o título de *Mare Liberum* em 1609<sup>110</sup>.

<sup>106</sup> A reconstituição do contexto será feita com base unicamente em fontes neerlandesas, especialmente aquelas a que Grotius teve acesso, pois, como se verá na seção 2.3.2, ele tinha pouca familiaridade com as práticas marítimas e comerciais asiáticas, além de, ao que parece, não ter realizado qualquer pesquisa independente sobre os acontecimentos. Consideramos que a escrita de Grotius pode ser melhor compreendida se nos atermos, nesse momento, àquilo que ele efetivamente teve contato.

<sup>107</sup> Geralmente a função de *fiscaal* era de um ofício judicial, semelhante aos promotores públicos. Entretanto, no contexto da VOC, era um oficial com a responsabilidade de investigar e processar os próprios funcionários da Companhia (BORSCHBERG, 2013, p. 321).

<sup>108</sup> Martine Julia van Ittersum (2006b, p. 26; 2003, p. 524) afirma que o notário era de Delft e Leonard Blussé (1988, p. 654) que seu escritório era em Amsterdã.

<sup>109</sup> *Boeck, tracterende van de wreede, verradische ende hostile proceduren der Portugesen in Oostindien*. Apius é mencionado expressamente por Grotius (IP.11, p. 188, 279, f. 85v).

<sup>110</sup> Primeiro em uma edição anônima, sem a autorização de Grotius. Sua autoria passou a constar somente das edições em neerlandês de 1614 e em latim de 1618 (NELLEN, 2014, p. 109; ITTERSUM, 2007b, p. 256). Demonstrando uma boa dose de bom humor, em carta a seu amigo Daniel Heinsius (BW I, 165), Grotius brinca com o fato de que aquele Mar era tão livre que, sem o conhecimento de seu senhor, lançou-se em liberdade e, ao se libertar do editor, havia subtraído a seu autor o direito à autoria [*An nescis, Mare illud ita liberum esse, ut me*

O almirante Jacob van Neck zarpu em 28 de junho de 1600, a serviço da Companhia Antiga (*Oude Compagnie*), uma das *voorcompagniën*, com uma frota de seis navios rumo às Índias Orientais. Era a chamada *Quarta Viagem* (*Vierde Schipvaart*) dos neerlandeses às Índias, a segunda de van Neck, cuja primeira tinha sido um sucesso retumbante (BLUSSÉ, 1988, p. 649-650). O êxito de sua primeira expedição, entretanto, seria igualado pelo fracasso da segunda, que incluiu a perda de metade da frota antes de dobrarem o Cabo da Boa Esperança (APIUS, 2004, p. 63), um ataque frustrado a uma fortaleza lusitana em Tidore – uma ilha do arquipélago das Molucas, na atual Indonésia –, a perda dos três dedos centrais de sua mão direita no confronto (APIUS, 2004, p. 64), o encontro de um tufão, a execução de dezessete de seus tripulantes em Macau (APIUS, 2004, p. 67) e, como desdobramento, a captura, em retaliação, dentre outros motivos, da nau portuguesa *Santa Catarina* por outro almirante, Jacob van Heemskerck, que, além de atrapalhar o estabelecimento de relações comerciais com a China (BLUSSÉ, 1988), foi levada a julgamento nas Províncias Unidas. Esse julgamento, por sua vez, foi o incidente que fez surgir a necessidade de composição do *De iure praedae*.

As instruções de van Neck incluíam conseguir enviar à China dois navios que contavam em sua tripulação com especialistas no comércio da seda, frustrada já antes do contorno do continente africano. Apesar de, pessoalmente, seu principal objetivo ser a compra de noz-moscada, o almirante teve de ir ele mesmo ao enclave português. Dos três navios que chegaram à Ásia, um ficou em Bantam, também na Indonésia. Após aportar e deixar Ternate, outra ilha das Molucas, sem conseguir qualquer carga – não era ainda o período da colheita<sup>111</sup> – o almirante rumou para Patane, na atual Tailândia, ao norte da península da Malásia, mas, sem os ventos adequados, precisou desviar sua rota para a China, pois precisavam urgentemente de mantimentos (APIUS, 2004, p. 63). Além disso, as informações que pudesse obter sobre o mercado chinês seriam úteis em viagens futuras (BLUSSÉ, 1988, p. 650-651).

A embarcação de van Neck aproximou-se do território chinês em 1601 sem que os tripulantes soubessem que haviam chegado a Macau. Como nenhum habitante local viera a seu encontro, o almirante despachou um batel para angariar informações com onze tripulantes, dentre eles Martinus Apius. Ao se aproximarem da praia, segundo conta o *fiscaal*, os habitantes hastearam uma bandeira branca. Ao desembarcarem, porém, foram imediatamente presos por uma guarnição portuguesa (APIUS, 2004, p. 63). Dois dias depois, sem notícias de seus

---

*domino inscio atque invito in libertatem proruperit, Elzeviriiis hercule manumittentibus, qui mihi Ius Patronatus intervertere]. Conferir van Ittersum (2006b, p. 342).*

<sup>111</sup> O ataque aos portugueses, em que van Neck ficara ferido, se deu enquanto esperavam a nova colheita (BORSCHBERG, 2013, p. 279).

homens, o almirante despachara mais um batel com nove tripulantes, que não chegara sequer a desembarcar, pois fora interceptado pelos portugueses (APIUS, 2004, p. 64). As tentativas de contatar diretamente quaisquer autoridades falharam (BLUSSÉ, 1988, p. 652). Sem poder contatá-las, fossem portuguesas ou chinesas, para discutir a situação dos reféns, van Neck abandonou a China (BLUSSÉ, 1988, p. 653) e rumou para Patane (BORSCHBERG, 2013, p. 57). Mais do que isso, o almirante partiu sequer sabendo quem eram os responsáveis pela captura de seus tripulantes e culpou, inicialmente, os chineses pelo ocorrido (BLUSSÉ, 1988, p. 662).

Em terra, os neerlandeses foram presos em um mosteiro e torturados. Martinus Apius, que falava português, durante a inspeção de mandarins locais teve suas tentativas de comunicação atrapalhadas pelos portugueses (APIUS, 2004, p. 63). Quando o governador do Cantão soube da chegada de estrangeiros na região e de sua prisão, insatisfeito com a falta de informações, enviou um emissário para investigar. Este embaixador teve apresentado para si apenas seis prisioneiros que não falavam português, sob o pretexto de que os outros haviam morrido de disenteria (APIUS, 2004, p. 64-65). Continuando insatisfeito, o governador solicitou diretamente os prisioneiros. Representantes dos comerciantes portugueses de Macau em Cantão, ao saberem da solicitação, apressaram-se para enviar a notícia da determinação. Com a ameaça de um possível desentendimento com as autoridades chinesas (BLUSSÉ, 1988, p. 655), a única solução encontrada pelos lusitanos macaenses para impedir a transferência dos prisioneiros para a prisão cantonesa fora executá-los de imediato, mesmo que o encarregado português não tivesse competência para instaurar processos criminais contra pessoas livres senão com a autorização do vice-rei de Goa. A insistência dos mercadores e do ouvidor quebrou a relutância do encarregado, e como apenas seis prisioneiros haviam sido apresentados ao emissário cantonês, estes seis foram enforcados em praça pública pela manhã. De madrugada, outros onze foram atirados ao mar com pedras atadas ao pescoço. Apius e mais dois jovens foram poupados e enviados a Malaca. Posteriormente, Apius fora enviado a Goa e dali para a Europa, tendo sua libertação, por pouco não impedida, finalmente ocorrido em 1603 (APIUS, 2004, p. 66-67). Em Goa, na audiência que teve com o vice-rei, este lhe perguntou:

[...] o que tinha levado a nossa gente a vir às terras de Sua Majestade para roubar e sujeitá-las, quando bem sabia que tal era proibido sob pena corporal. Ao que eu respondi que os holandeses antigamente sempre tinham feito a sua navegação e comércio para Portugal em paz e com grande lucro e que aí foram também sempre bem tratados. Mas uma vez que, por ordem de Sua Majestade, desde há alguns anos os nossos navios e mercadorias eram capturados e confiscados em todos os portos e, para além disto, a gente dos navios posta miseravelmente nas galés e acorrentada, tirando assim aos nossos mercadores os negócios com Portugal e a sua prosperidade, os da Holanda viram-se forçados pela mais extrema e premente necessidade a acometer esta lastimosa e longuíssima viagem, não para roubarem e pilharem, mas

sim para, como mercadores pios devem fazer, fazerem um trato honesto e sincero com os naturais (APIUS, 2004, p. 66-67).

Na visão de Martinus Apius, os neerlandeses haviam sido como que obrigados pelas circunstâncias a se lançar nos empreendimentos ultramarinos. Ele já havia dito algo semelhante ao ouvidor português quando interrogado na prisão sobre seus propósitos, respondendo que eram “holandeses e mercadores, enviados por mercadores” (APIUS, 2004, p. 63).

O que Apius talvez ignorasse, e os prisioneiros buscaram esconder dos portugueses o fato de terem se envolvido na escaramuça em Tidore, era que a possibilidade de competição comercial no delta do Rio das Pérolas parecia constituir uma ameaça muito maior do que um simples ato de pirataria. Essa não fora a primeira vez que os portugueses atrapalharam o estabelecimento de outro entreposto para o comércio chinês. Em 1598 os espanhóis tiveram a permissão para se estabelecer no delta, mas, mesmo sob a União Ibérica, os lusitanos conseguiram garantir o fracasso do empreendimento espanhol (BLUSSÉ, 1988, p. 658-660).

O receio português de que os chineses concederiam porto de entrada para o cobiçado mercado chinês não parecia infundado. Fontes chinesas da época mostram, segundo Blussé (1988, p. 660), que os mandarins vinham adotando uma postura de abertura comercial a estrangeiros. O ouvidor de Macau, que eventualmente seria executado (ITTERSUM, 2003, p. 532), responsável pelo “assassinato judicial” fora chamado pelo Governador de Malaca para prestar contas de sua conduta e acabara preso. Em sua defesa, alegou possuir documentos que provavam a intenção das autoridades cantonesas em abrir o comércio aos bárbaros ruivos e, por isso, buscara convencê-las de que os neerlandeses eram nada menos, nada mais, que piratas. Os portugueses conseguiram mais do que simplesmente bloquear as aspirações neerlandesas. Conseguiram, com o desenrolar dos fatos, especialmente a captura do *Santa Catarina*, confirmar aos chineses a pecha de bárbaros piratas que haviam pintado (BLUSSÉ, 1988, p. 663).

A notícia da execução em Macau eventualmente se espalhou. Van Heemskerck ficara sabendo do ocorrido quando, já em 1602, um vice-almirante capturou, com a permissão da Governadora, em Grissee, atual região de Java Oriental, na Indonésia, uma fragata portuguesa que levava documentos que faziam menção ao caso. Sua suposição de que se tratava da tripulação de van Neck mostrou-se acertada. O almirante enviou uma carta em 13 de julho de 1602 à Companhia Unida de Amsterdã, a companhia predecessora que lhe empregara, em que indicava a sua intenção de retaliar (ITTERSUM, 2003, p. 515-516; BLUSSÉ, 1988, p. 662):

Algumas outras cartas oriundas do porto de Macau revelaram que dois navios neerlandeses lá chegaram em setembro de 1601, eu presumo da frota comandada por Jacob van Neck. O capitão de Macau colocou suas mãos em seu batel e seu bote,

incluindo dezessete marinheiros, que foram enforcados a sangue-frio. Fiquei tão consternado com as notícias que, se não fosse pelos prisioneiros neerlandeses no Sultanato de Demak e o posto comercial que eu desejava estabelecer em Grisse, teria enforcado nossos prisioneiros que restavam no gurupé bem à vista dos portugueses em terra. Consegui me conter, entretanto, pelas razões mencionadas acima (in IP, p. 531).

No mesmo ano, em Patane, van Neck encontrou-se com van Heemskerk (in IP, p. 533) e com um mercador flamengo a serviço de Portugal, Jacques de Coutre (BORSCHBERG, 2013, p. 168-171). Van Heemskerk decidiu que enforcaria sete portugueses que havia capturado, mas Jacques convenceu van Neck a interceder pelos prisioneiros, alegando que não possuíam qualquer relação com a execução de sua tripulação que, além do mais, e isso de forma enganosa, segundo Blussé (1988, p. 662-663), havia sido falha de um juiz inexperiente. Os sete portugueses foram poupados e van Neck retornou à República sem tomar qualquer outra ação, mas van Heemskerk ainda não estava satisfeito. O que se seguiu marcaria uma mudança de atitude na política neerlandesa, que abandonaria a postura defensiva em relação aos portugueses na Ásia e adotaria uma postura agressiva e de hostilidades abertas (BLUSSÉ, 1988, p. 649).

A oportunidade que van Heemskerk tanto esperava para se vingar consumou-se de maneira gloriosa na entrada do atual Estreito de Singapura em 25 de fevereiro de 1603, em uma luta que começou às oito da manhã e durou todo o dia – e que somente terminou com a rendição do capitão português sob a promessa, cumprida por van Heemskerk, de que sua vida e do restante da tripulação fossem poupadas e transportados em segurança para Malaca –, na forma de uma massiva nau<sup>112</sup> portuguesa de 1500 toneladas, que transportava uma valiosíssima carga oriunda da China e do Japão, composta, segundo van Heemskerk (in IP, p. 540-541)<sup>113</sup>, em carta datada de 27 de agosto de 1603, de seda, tecidos, aloés, açúcar, minério, cobre, cânfora, almíscar, carpintaria, porcelana e ouro, avaliada em 3 milhões de florins (ITTERSUM, 2003, p. 511), praticamente a metade da capitalização inicial da VOC, que foi de 6.4 milhões (VRIES; WOUDE, 1997, p. 462). Segundo Borschberg (2005, p. 31), o valor dobrou o capital integralizado da companhia.

A captura do *Santa Catarina* se deu efetivamente no então reino de Johore<sup>114</sup>, que ocupava a parte sul da atual península malaia (ITTERSUM, 2003, p. 518) e não estava em um momento particularmente amistoso nas relações com os portugueses. Inclusive, o sultão de

<sup>112</sup> Conferir Peter Borschberg (2013, p. 313).

<sup>113</sup> Conferir também van Ittersum (2003, p. 530-531) e Tuck (2001, p. 79).

<sup>114</sup> Os estreitos de Singapura se tornaram um dos locais preferidos para a pirataria. No ano de 1605, o ano de maior perda dos portugueses, foram quatro navios capturados. Em 26 de março de 1605 os neerlandeses capturaram o navio *Santo António*, em Patane, mais ao nordeste na península malaia em território que hoje pertence à Tailândia, sem qualquer baixa ou disparo de um mísero tiro. O *Santo António* foi a segunda maior presa capturada pela VOC, atrás apenas do *Santa Catarina* (BORSCHBERG, 2002, p. 63-64, 67; 2005, p. 31).

Johore e seu irmão participaram ativamente da ação, fornecendo marujos e navios, além das próprias informações que levaram à tomada da nau portuguesa. O próprio sultão e parte de sua corte assistiram a peleja a bordo do navio de van Heemskerck<sup>115</sup> (ITTERSUM, 2003, p. 545).

O almirante tinha inúmeros motivos para buscar uma retaliação enérgica contra os lusitanos<sup>116</sup>. A revolta com a morte de seus conterrâneos era um dentre outros, por certo o mais imediato. O principal talvez fosse a guerra de independência contra a Espanha e a disputa encarniçada contra os portugueses pelo domínio do comércio no sudeste asiático. No campo pessoal, sua viagem, iniciada em abril de 1601, tinha sido uma sucessão de infortúnios e continuaria a ser mesmo após a captura. Já logo após terem zarpado encontraram no breu da noite das Ilhas Canárias uma armada de 12 galeões espanhóis que matou parte de sua tripulação, forçou um de seus navios a retornar e separou um Vice-Almirante de sua frota; devido aos ventos desfavoráveis, não conseguiram atracar em seu destino original, Achém, ao norte da ilha de Sumatra, atual Indonésia; tiveram dificuldades na aquisição de especiarias em Bantam, em Java Ocidental, também atual Indonésia; em abril de 1602, parte de sua tripulação fora capturada pelo governante de Demak, em Java Central (ITTERSUM, 2003, p. 514-518). Em seguida, já no porto de Grissee, fizeram duas tentativas de chegar à ilha de Bali, mas tiveram que retornar depois de lutar por 17 ou 18 dias contra os ventos das monções; em dezembro de 1602, foram enganados pela tripulação de uma pequena embarcação portuguesa oriunda da Cochinchina, região do atual Vietnã, que, na calada da noite, fugiu em um bote levando consigo prata e ouro (HEEMSKERK in IP, p. 530). Mesmo depois do incidente do *Santa Catarina*, em abril de 1603, mais problemas com as monções, além de ter confundido alguns navios piratas por amigáveis e ver 11 de seus tripulantes, em um batel, serem capturados ao se aproximar para pedir informações (HEEMSKERK, in IP, p. 540).

Desde 4 dezembro de 1602 van Heemskerck já estava à procura de um navio português que retornasse do Japão para transformar em presa, sabedor que essa rota comercial transportava bens valiosíssimos e era importantíssima para a coroa espanhola. O almirante não podia determinar sozinho esse curso de ação e precisava, para isso, da concordância de seu oficialato, que formava um conselho naval, o Grande Conselho (*Brede Raad*)<sup>117</sup>. Mesmo não agindo em autodefesa, pois suas instruções autorizavam o uso da força apenas nessa hipótese,

---

<sup>115</sup> Grotius menciona o episódio (IP.XI, p. 203, 298, f. 94v).

<sup>116</sup> Tivessem encontrado o *Santa Catarina* em alto-mar, o desfecho e, conseqüentemente, todos os seus desdobramentos, poderia ter sido bem diferente. Van Heemskerck escreveu a seus empregadores que “de fato, os portugueses tiveram sorte em nos encontrar perto do Estreito e não em alto-mar; do contrário, talvez tivéssemos feito uma dança macabra em vingança por seus crimes em Macau” (in IP, p. 538-539).

<sup>117</sup> Conferir Peter Borschberg (2013, p. 309).

e não tendo uma comissão de corso propriamente dita, julgaram que seria legítimo atacar os navios portugueses para vingar os danos sofridos pelos próprios neerlandeses ou por seus aliados (ITTERSUM, 2003, p. 521). O conselho fora convocado para discutir:

A oportunidade que está ao alcance para causar danos aos nossos inimigos públicos dentro de vinte ou vinte e cinco dias. Tanto a nau japonesa quanto o navio que pertencente ao capitão de Malaca, juntamente com duas outras embarcações ou navios menores, descerão de Macau, situada na China, todos ricamente carregados. Não podemos causar maiores danos ou prejuízos ao nosso inimigo público em todas as Índias Orientais do que arrancar essa pena de voo.

É, decerto, uma matéria de grande urgência preservar o comércio das Índias Orientais e pôr um freio no inimigo público, para que este último não continue com sua Armada como começou, incitando todos os reis locais contra nós e colocando um preço em nossas cabeças. Os portugueses usam todos os meios possíveis, ainda que maus ou ímpios, para nossa total destruição, como demonstrado em várias ocasiões. Por exemplo, dezessete homens da tripulação de Van Neck, que chegaram em Macau em um batel e um bote, foram capturados por eles e enforcados a sangue-frio. Ainda insatisfeitos, eles também buscam exterminar todos os povos nativos que nos oferecem comércio e amizade. [...] Eles estão determinados a [...] negar-nos o acesso aos portos e comércio por todas as Índias Orientais, usando a força contra um rei local e ameaças e intimidação contra outro.

Conforme o exposto acima, o Almirante e seu Conselho consideram necessário e desejável desafiar o inimigo e mostrar aos nativos que não tememos o poder português. Uma vez que, como mencionado acima, os portugueses tentaram arrancar-nos por todos os meios possíveis, seja direta ou indiretamente, nós vamos atacá-los e prejudicá-los onde quer que consigamos ou possamos. Na presente conjuntura, deveríamos ser capazes, com a graça de Deus, de infligir o maior dano com a menor perda de tempo. Assim, o Almirante e seu Conselho decidiram permanecer ancorados na ilha de Tioman durante todo o mês de dezembro e aguardar qualquer vitória que o Todo Poderoso possa nos conceder contra nosso inimigo público (HEEMSKERK, in IP, p. 532).

A espera duraria bem mais que um mês, e sua resolução precisaria ser estendida mais de uma vez. Na carta de 27 de agosto de 1603 aos diretores da Companhia Unida de Amsterdã, van Heemskerk (in IP, p. 533-545) narra os eventos e justifica as decisões desde o último informe enviado através de van Neck, quando de seu encontro um ano antes. A espera foi se prolongando por lhes chegar diariamente notícias encorajadoras, inclusive uma de que o capitão de Malaca já perdera a calma por considerar que seu navio já não mais lhe pertencia, mas aos neerlandeses. Todo esse tempo ficaram estacionados em Pulau Tioman, uma ilha um pouco ao norte de Johore e do Estreito de Singapura. Em 18 de dezembro, van Heemskerk capturou e incorporou à sua frota uma pequena embarcação portuguesa, cuja tripulação os enganou, vinda da Cochinchina<sup>118</sup>. Enquanto permaneciam à espreita das presas principais, o sultão de Johore enviou uma mensagem ao almirante agradecendo a recepção e os contatos que este havia mantido com seu irmão e alertando que a foz do rio Johore, no Estreito de Singapura, era um local mais adequado para a emboscada, pois as embarcações, vindas de todas as partes do

<sup>118</sup> Conferir também van Ittersum (2006b, p. 31-32).

mundo, que lá transitavam precisavam fazê-lo com muito cuidado e vagar. Além do mais, o sultão estava em guerra com os portugueses havia três meses porque resistira ao ultimato de cortar relações com os neerlandeses. Como resultado, vários navios portugueses estavam estacionados perto de Johore para tentar proteger as embarcações que vinham da China, e a vitória sobre eles lhes traria grande reputação. A princípio em dúvida sobre confiar ou não no soberano, decidiram por dar-lhe crédito. Não partiram, entretanto, imediatamente, para não correr o risco de que os navios que esperavam mudassem de rota ou atrasassem sua viagem ao ancorar na ilha de Tioman e recebessem a notícia de que os neerlandeses preparavam a emboscada no estreito em Johore (HEEMSKERK, in IP, p. 536-537).

A espreita foi interrompida somente em fevereiro do ano seguinte, 1603. No dia 18, um habitante da ilha informou ao vice-almirante que havia visto dois navios passando por lá. Sem a confirmação de suas próprias sentinelas, não deram crédito à notícia. Dois dias depois, outros ilhéus confirmaram que as embarcações haviam passado despercebidas pelos neerlandeses, mas, mesmo assim, mantiveram sua posição. Somente no dia 22 confirmaram seu erro de observação e julgamento. O navio enviado pelo Sultão de Johore para levar-lhes notícias confirmou ao almirante que a nau portuguesa havia passado por eles no trajeto. Correndo contra o tempo, zarparam para Johore na tentativa de capturar a segunda das duas embarcações. Chegaram em Johore no dia 24 de fevereiro e foram informados que a primeira nau atravessara o estreito 5 dias antes. O alvorecer do dia 25, entretanto, trouxe a oportunidade que o almirante tanto esperara. O *Santa Catarina* passava literalmente a sua frente, navegando vagarosamente com a âncora baixada. Van Heemskerk (in IP, p. 537-538)<sup>119</sup> descreveu o momento em sua carta:

Ao raiar do dia 25 de fevereiro, vimos com nossos próprios olhos que acordar cedo, manter vigília e ser rápidos em nada nos aproveitou sem as bênçãos do Todo-Poderoso. Ele ouviu nossas preces enquanto dormíamos para que não nos orgulhássemos de nossos próprios feitos. Bem à nossa frente estava a segunda nau macaense, um navio novo em folha de 800 last.

A minuta do conselho naval, somada a carta enviada em 27 de agosto de 1603 por van Heemskerk aos diretores da companhia amsterdamesa forneceram, diretamente, a base para o veredito do Conselho do Almirantado de Amsterdã, de 9 de setembro de 1604, e, indiretamente, para o argumento do *De iure praedae*<sup>120</sup>, segundo van Ittersum (2003, p. 513). A captura fora

<sup>119</sup> Conferir também van Ittersum (2006b, p. 34-35).

<sup>120</sup> Lembremos que, ao final do texto do *De iure praedae*, Grotius anota que anexará a cópia de 8 documentos, dentre eles, a sentença do Conselho do Almirantado [*FINIS. Sequitur exemplum. [...] Sententiae Collegii Admiralitatis*] (IP, p. 345, 497, f. 163r). Pelo menos no que diz respeito ao BPL 917, Grotius não anexou fisicamente os documentos ao manuscrito.



levada a julgamento no almirantado para declarar a legalidade e a propriedade sobre o navio e sua carga em face de qualquer pessoa que se dispusesse a reivindicá-los. Participaram da ação van Heemskerk, a VOC, como sucessora da Companhia Unida de Amsterdã, e o *Advocat-Fiscaal* da Província da Holanda por atuação de ofício (in IP, p. 511). Nenhum outro postulante apareceu e o veredito foi favorável às partes<sup>121</sup>, que adquiriram a propriedade sobre o navio e sua carga<sup>122</sup> (in IP, p. 514).

### 2.3.2 Combatentes a contragosto

É possível que a VOC tenha decidido solicitar uma defesa a Grotius por não desejarem enfrentar mais uma vez, ou pelo menos mitigar, pois ainda estavam em curso, todos os problemas que se seguiram à captura, em março de 1602, da nau portuguesa *St. Jago*<sup>123</sup>, que levaria três anos para serem resolvidos, e ainda assim não completamente. Esta nau, que ia de Goa para Lisboa, transportava entre sua carga bens que pertenciam a comerciantes judeus de Antuérpia e Amsterdã e ao mercador florentino Francisco Carletti, fora capturada por dois navios da Zelândia ao passar pela ilha de Santa Helena. Ainda que os Estados Gerais não tenham dado atenção aos apelos dos comerciantes judeus, os pleitos de Carletti não puderam ser ignorados, já que o embaixador da França fora acionado em sua defesa e peticionara diversas vezes aos Estados Gerais protestando em nome do Arquiduque da Toscana e de Maria de Médici, rainha da França. Ao final, mesmo convencidos de que a captura havia se dado em legítima defesa<sup>124</sup>, os Estados Gerais cederam às pressões políticas e os diretores da Câmara da Zelândia da VOC foram forçados a indenizar o florentino<sup>125</sup> (ITTERSUM, 2006b, p. 123-124; 127).

Não se sabe ao certo quando Grotius, então um jovem advogado de apenas 21 anos<sup>126</sup>, aceitou a comissão da VOC para produzir uma defesa da captura do *Santa Catarina* por van

<sup>121</sup> Conferir também Waszink (2007, p. 235-236).

<sup>122</sup> O processo de divisão do butim do *Santa Catarina* não terminou por aí. Surgiram problemas a respeito da porcentagem que seria distribuída entre a VOC, de um lado, e van Heemskerk e sua tripulação, de outro. Os diretores da VOC também processaram o almirante por suspeitas de fraude na listagem do inventário dos bens capturados e apropriação indevida (WASZINK, 2007, p. 244; ITTERSUM, 2006b, p. 36-37, nota 39).

<sup>123</sup> Para uma discussão de todo o contexto e dinâmica do caso, conferir van Ittersum (2006b, p. 123-151).

<sup>124</sup> Grotius faz menção à captura do *St. Jago* no final do capítulo 11 do *De iure praedae* (IP.XI, p. 203-204, 299, f. 94v-95r), afirmando que foi um ato de legítima defesa, ligando-a à captura do *Santa Catarina*.

<sup>125</sup> Waszink (2007, p. 236-237) nota que não se tem notícias da ocorrência de questionamentos contra a validade da captura do *Santa Catarina* como os que ocorreram contra a do *St. Jago*, o que reforça a visão de que, para os portugueses, o assunto da captura por van Heemskerk havia se encerrado e tomado como um ato comum de guerra.

<sup>126</sup> Grotius se tornaria promotor público [*Advocaat-Fiscal*] apenas em novembro de 1607 (ITTERSUM, 2009, p. 137), aos 24 anos.

Heemskerk<sup>127</sup>, mas parece seguro assumir que foi mais ou menos ao tempo<sup>128</sup> da decisão do Conselho do Almirantado (BORSCHBERG, 2007, p. 38; ITTERSUM, 2009, p. 130; WASZINK, 2007, p. 236). Ainda que Grotius fosse uma escolha um tanto quanto óbvia para a tarefa<sup>129</sup>, tinha pouca familiaridade<sup>130</sup> com as Índias portuguesas e com as práticas marítimas e comerciais na Ásia de então (BORSCHBERG, 2005, p. 32). Aliás, grande parte do material que Grotius usou como fonte de pesquisa lhe fora fornecida pela própria VOC. Em 15 de outubro de 1604, Jan ten Grootenhuys<sup>131</sup> lhe enviou uma carta (BW I, 53; in IP, p. 545-547) com a cópia

<sup>127</sup> Curiosamente, o almirante era primo de Grotius (TUCK, 2001, p. 79; KNIGHT, 1920). Grotius chegou a escrever um poema em homenagem a van Heemskerk, que morrera heroicamente em uma batalha em Gibraltar alguns anos depois (NELLEN, 2014, p. 15).

<sup>128</sup> Estima-se, por meio de evidências como as cartas de Grotius e as marcas d'água nos *folios* que compõem o manuscrito, que o texto original tenha sido escrito por volta de 1604-1605, com extensas revisões nos capítulos 1 a 10 e 12 em janeiro de 1607 e novembro e dezembro de 1608 (ITTERSUM, in IP, p. xvii; 2009, p. 132; BORSCHBERG, 2007, p. 33-34). Melhor dizendo, estima-se que o BPL 917 tenha sido composto nessa data, pois aparentemente fora copiado, e trabalhado durante o processo, a partir de outros rascunhos, e sua intenção era ser uma *fair copy*, uma versão do texto destinada a ser enviada a um editor ou circular entre amigos (ITTERSUM, 2009, p. 142; WASZINK, 2007, p. 232, 234). O texto editado por Hamaker em 1868 registra o seu estado na forma em que se encontrava, sem mencionar adições, inserções e correções. Uma vez que o manuscrito nunca fora enviado a um editor, pode-se dizer que era ainda um texto em aberto e não finalizado por seu autor, um texto que nunca adquirira sua forma final. Grotius parece ter feito pequenas modificações no texto até os anos de 1620. Por isso, é interessante conferir as alterações feitas ao longo do tempo, pois algumas passagens podem ter outras formulações relevantes (WASZINK, 2007, p. 216, 234).

<sup>129</sup> Em 1601, aos 18 anos, por iniciativa do próprio Oldenbarnevelt, Grotius recebera uma comissão da Província da Holanda para escrever uma história da Revolta contra a Espanha. A obra que daí resultou foi o *Annales et Historiae de rebus Belgicis*, que, ao ser submetida para os Estados da Província, em 1612, acabou por não ser publicada, não se sabendo ao certo os motivos para tal decisão. Grotius continuou trabalhando na obra até 1637, que somente veio a ser publicada após sua morte por iniciativa de seus filhos, já em 1657 (WASZINK, 2020, p. 279). Entre o final de 1604 e início de 1605, se tornaria o historiador oficial da Holanda (NELLEN, 2014, p. 57, 92; ITTERSUM, 2003, p. 524). Ao compor a obra, Grotius buscou emular o estilo de Tácito – tacitismo –, então reconhecido como uma forma de discurso historiográfico e político que, mais do que relatar acontecimentos e anedotas fascinantes, mas irrelevantes, procurava desvelar as verdadeiras motivações e causas das ações políticas como realmente eram e não como deveriam ser, veiculando, implicitamente, julgamentos morais e uma série de observações proverbiais (WASZINK, 2010, p. 375-6). Conferir, também, Jan Waszink (2003; 2008; 2013).

<sup>130</sup> Segundo Peter Borschberg (2007, p. 35, 43, 57-59), Grotius confunde o local onde a captura ocorrera – afirmando que fora nos Estreitos de Malaca [*Taprobane Mallaca*], quando fora nos Estreitos de Singapura; usa denominações geográficas gregas em vez da nomenclatura de sua época – Taprobana para Sumatra (IP.1, p. 5, 14, f. 3v; IP.12, p. 209, 307, f. 98r), Península Dourada [*Aurea Chersonesus*] para a Península Malaia (IP.11, p. 178, 265, f. 80r), por exemplo; como também não há qualquer fonte portuguesa citada no manuscrito ou nota de leitura que indique acesso a esse material. Ao contrário do que se acreditava, Grotius também não conduzira qualquer pesquisa nos arquivos da VOC, baseando-se apenas nos documentos que lhe foram entregues pela própria Companhia. Além disso, Borschberg (2007, p. 47-49; 2005, p. 32; 1999, p. 236, 242) nota que Grotius revela sua falta de familiaridade e ausência de pesquisa com as Índias portuguesas ao basear sua argumentação exclusivamente nas bulas papais emitidas por Alexandre VI no ano de 1493, mais relevantes para a Espanha que para Portugal. Não há referências à bula *Sane Charissimus*, de Martinho V em 1418, à *Romanus pontifex*, de Nicolau V em 1455, ou aos Tratados de Tordesilhas e Saragoça, de 1494 e 1529, respectivamente, documentos mais importantes para fundamentar a pretensão portuguesa de domínio na Ásia. Baseando-se significativamente em Francisco de Vitória, Grotius procura adaptar aspectos do contexto da descoberta das américas para o contexto asiático, totalmente diverso. Questões locais, como o relacionamento português com os reinos asiáticos, como Johore e Patane, e destes entre si, também não são mencionadas por Grotius. Mesmo no que diz respeito aos autores salmantinos ele reconhece, em uma carta no adiantado ano de 1618, que mal os havia lido [*Dominicanorum vix legi quenquam*] (BW I, 567).

<sup>131</sup> O irmão de Jan, Arent ten Grootenhuys, era diretor na Câmara de Amsterdã (WASZINK, 2007, p. 236). Conferir item 18 da Carta de Patente (CHIJS, 1857, p. 126; GERRITSEN, 2009, p. 4).

dos depoimentos que formaram o *Livro inspirado nos procedimentos cruéis* e, cinco dias depois, outra carta (BW I, 54; in IP, 547) com novos documentos: um Decreto dos Estados da Holanda, o depoimento de Martinus Apius e a decisão do Conselho do Almirantado.

Diferentemente do que se pensava desde a descoberta em 1864 do manuscrito, considera-se atualmente que a comissão não poderia ter sido feita para uma defesa jurídica do caso (BORSCHBERG, 2007, p. 37; ITTERSUM, 2009, p. 130; WASZINK, 2007, p. 236). Jan Waszink (2007, p. 236) avalia que o próprio *De iure praedae* não deixaria claro seu propósito. Deveria ser lido como um tratado ou uma petição jurídica? Seria uma justificativa da captura do *Santa Catarina* ou também da decisão do almirantado? Ou, ainda, qual sua audiência pretendida?<sup>132</sup>

Para quê, então, comissionar uma defesa de um caso que já havia sido decidido ou estava na iminência de o ser? Para os portugueses, o acontecimento, afora o prejuízo gigantesco, aparentemente não representou algo extraordinário. Em uma troca de cartas com van Heemskerck, Fernão de Albuquerque, capitão-mor e governador de Malaca, parabenizou o almirante pela captura da presa tomada em uma guerra justa<sup>133</sup>, condenou a execução da tripulação de van Neck e mencionou que o ouvidor de Macau responsável pelo ato já estava preso e seria executado em seguida. Na carta datada de 9 de março de 1603, escreveu que:

As guerras possuem vários e duvidosos resultados, os quais, sejam bons ou maus, surgem unicamente da vontade de Deus – as pessoas são meros instrumentos nesse aspecto. Vossa Excelência foi extremamente afortunada por encontrar um navio ricamente carregado cheio de mercadores, que não tem estômago para lutar, bem como mulheres e outras pessoas inúteis que são um obstáculo em casos de emergência. Vossa Excelência pode justamente apreciar sua presa, pois a capturou em uma guerra pública. [...]

O que aconteceu aos holandeses na China me aflige não pouco, e me perturba que tão grave punição foi imposta por tão pequena causa. Esteja seguro, entretanto, que o ouvidor de Macau, o autor desse crime, já definha na prisão e terá que pagar por isso

<sup>132</sup> Richard Tuck (1993, p. 171) classificaria o *De iure praedae* como um ensaio destinado a justificar as incursões armadas nas Índias Orientais, inclusive os ataques aos navios portugueses, sendo sua questão principal saber se as disputas comerciais poderiam envolver legitimamente o uso da força contra um inimigo que buscava embaraçar de todas as formas essa atividade. Jan Waszink (2007, p. 237) o definiria como uma defesa jurídica, dada a sua proximidade com o procedimento perante o almirantado, ainda que nunca efetivamente feita, mas com características de um tratado. Para Henk Nellen (2014, p. 94), seria um tratado para encorajar a administração, os acionistas e os empregados da VOC, considerando a legitimidade, honorabilidade e benefícios a longo prazo da pirataria. Peter Borscheberg (2007, p. 35) comenta que é uma exploração dos fundamentos históricos e teóricos do ataque e captura do *Santa Catarina*. Para Martine Julia van Ittersum (2003, p. 513-514), seria parte teoria e parte apologia, estruturadas segundo os princípios de retórica forense nos moldes ciceronianos, endereçada sobretudo aos Estados Gerais e aos governos provinciais para reforçar a necessidade de apoio estatal para que a VOC pudesse continuar a campanha militar nas Índias Orientais, instigada inclusive por eles, gerando uma obrigação moral de amparar a companhia (ITTERSUM, 2006b, p. 168, 178-179, 188).

<sup>133</sup> A comissão de Maurício de Nassau teria convencido o capitão-mor que o *Santa Catarina* havia sido capturado em uma guerra justa (ITTERSUM, 2003, p. 523). É possível, por um lado, que o governador tenha realmente considerado o incidente uma baixa comum no curso de uma guerra, ainda que uma baixa valiosíssima. Por outro, esse reconhecimento também pode ser unicamente de ordem retórica, destinado a não elevar declaradamente o tom das animosidades. Ao que tudo indica, parece não haver motivos para dispensar a primeira opção como a mais provável.

com a vida. Eu anulei as acusações contra os holandeses que chegaram aqui da China e das Moluccas e mostrei-me um bom amigo a eles. Portanto, Vossa Excelência não tem motivos suficientes para nos atacar por vingança (in IP, p. 524-525).

Em outra, de 26 de março de 1603, que:

[...] o Vice-Rei está acostumado a tratar bem os prisioneiros e abomina os crimes do ouvidor de Macau. Ele mandou prender o homem para puni-lo severamente. Vossa Excelência não deveria, por conseguinte, ofender-se com os portugueses em geral. Todos consideram o que foi feito na China um crime horrendo (in IP, p. 524-525).

Segundo van Ittersum (2003, p. 532), os portugueses não deixaram os neerlandeses sem recurso legal, pelo menos não no que diz respeito à punição dos culpados pela execução ocorrida em Macau. Ainda que esse fato, sozinho, não tenha força para invalidar toda a argumentação de Grotius – pois a acusação abrangia uma série de violências cometidas contra os neerlandeses, incluindo a tentativa de barrar seu direito de praticar o comércio –, o pretexto de que não possuíam a quem recorrer para reparar os danos sofridos (IP.XII, p. 266, 388, f. 127v)<sup>134</sup>, e o contexto desse uso específico, fica fragilizado ou, até mesmo, instrumentalizado para reforçar jurídica e afetivamente seu ponto. Grotius omite<sup>135</sup>, deliberadamente, que o governador de Malaca informou van Heemskerck que o responsável pelo incidente em Macau seria punido com a vida (ITTERSUM, 2003, p. 535). Além disso, as cartas de 9 e 26 de março (in IP, p. 524-526), em que consta a informação, ou melhor, as duas informações – de que a captura ocorrera em uma guerra justa, que Grotius menciona, e que o ouvidor seria punido, que ele omite – foram indicadas expressamente para serem anexadas ao texto do *De iure praedae*.

Se dependesse unicamente da VOC, diz van Ittersum (2003, p. 524), a defesa seria uma narrativa histórica sem mais elaborações, praticamente um panfleto a propagandar a crueldade portuguesa nas Índias Orientais para uma audiência internacional<sup>136</sup>. Aparentemente, entretanto, suas prioridades foram mudando ao longo do processo de escrita pela crescente preocupação com a situação política da Companhia tanto na República quanto no exterior, de

<sup>134</sup> “Uma guerra privada é feita de maneira justa na medida em que não haja recurso judicial” [*Eatenus juste bellum privatum suscipitur, quatenus iudicium deficit*]. É a conclusão VII do artigo I (IP.VIII, p. 95, 142, f. 44). Durante o processo de escrita e revisão, o BPL 917 foi numerado mais de uma vez, sofreu inserções e subtrações, de modo que, ao final, essa citação consta do *folio* 44. Na edição eletrônica, seu texto pode ser encontrado no conjunto do *folio* 39r.

<sup>135</sup> Grotius narra a saga de van Neck e sua tripulação no final do capítulo 11, sob a rubrica de quinto episódio do ano de 1601, setembro (IP.XI, p. 188-192, 278-283, f. 85v-87v), mas não menciona a punição do responsável pela execução.

<sup>136</sup> O capítulo 11 do *De iure praedae*, sua *pars historica* (ITTERSUM, 2003, 512), fora considerado um texto autônomo e vendido separadamente no leilão de 1864 (BORSCHBERG, 2007, p. 40), bem ao modo do que a VOC talvez tivesse por objetivo. Por volta de 1610, os XVII Cavalheiros discutiram a possibilidade de apresentar nova comissão a Grotius para a escrita de uma história do comércio neerlandês na Ásia. Grotius, em vez de escrever um novo texto, separou o capítulo 11 do manuscrito e providenciou cópias para os diretores da VOC, sem nunca ter reincorporado fisicamente o texto do capítulo ao conjunto do BPL 917 (ITTERSUM, 2009, p. 141).

modo que produzir uma defesa direta da captura do *Santa Catarina* foi ficado cada vez mais difícil e seria bem possível que Grotius “tenha se encontrado mirando em um alvo móvel, certamente quando ele decidiu tratar de uma variedade de problemas políticos, financeiros e legais que a incipiente companhia enfrentava em 1604-1606” (ITTERSUM, 2006b, p. 108-109).

Em grande medida, o *De iure praedae* desperta o interesse dos leitores apenas como uma espécie de precursor do *De iure belli* (ITTERSUM, 2009, p. 126). A leitura de Richard Tuck (1983, p. 44; 1993, p. 170) lança nova luz sobre a obra ao tomá-la não em seu aspecto jurídico, mas, sobretudo, em seu aspecto político. Tuck é um dos poucos a nomeá-la<sup>137</sup> não pelo título dado pelos leiloeiros e editores do séc. XIX (BORSCHBERG, 2007, p. 32), mas pela aproximação das referências que Grotius faz ao próprio texto em suas cartas, *De Indis*<sup>138</sup>. Van Ittersum (2007a, p. 60) nota, aliás, que durante muito tempo os aspectos da obra de Grotius que apontavam para a justificação da expansão colonial das Províncias foram negligenciados e que, inclusive, a introdução e justificativa que o próprio autor dá para o texto não são levadas a sério como deveriam (ITTERSUM, 2003, p. 513). De fato, Grotius abre o texto mencionando que:

Surgiu uma nova situação que dificilmente é concebível para os estrangeiros, qual seja, que haja entre aqueles que há tanto tempo estão em guerra com os espanhóis<sup>139</sup>, e além disso sofreram grandes danos pessoais, quem debata se, em uma guerra justa, contra um inimigo crudelíssimo, que já violou as normas de comércio entre as gentes, e com autoridade pública, é possível espoliá-lo de maneira honesta. Assim, vemos inúmeros batavos<sup>140</sup>, um povo ávido pelo ganho honesto como nenhum outro, envergonhados em reivindicar o butim da guerra, movidos pela misericórdia por aqueles que não respeitaram nem mesmo os direitos dos inimigos.

[...] E nenhuma pessoa atenta pode ignorar para que tendem esses debates, nem as artimanhas dos inimigos a eles misturadas. Isto é, se os batavos cessarem de causar dano aos espanhóis bloqueadores do mar, o que acontecerá se seus esforços resultarem apenas no lucro sem risco, a insolência selvagem dos espanhóis crescerá de maneira imensa, os portos de todo o mundo em breve se fecharão, todo o comércio asiático será arruinado, comércio esse pelo qual a riqueza pública é principalmente, senão unicamente, sustentada, como todos o sabem, e como os inimigos não o ignoram<sup>141</sup> (IP.I, p. 9-10, 1-2, f. 2r).

<sup>137</sup> Conferir Tuck (1993, p. 170; 2001, p. 81).

<sup>138</sup> Grotius usa as expressões *de rebus Indicis opusculum* (BW I, 86), *opera nostra Indicana* (BW I, 148) e *indicas mea* (BW VII, 2888). É de se notar que a construção *indicas mea* é gramaticalmente incorreta. O correto seria *indicas meas* ou *indica mea* (ITTERSUM, 2009, p. 128, nota 12).

<sup>139</sup> Grotius se refere tanto a espanhóis quanto portugueses.

<sup>140</sup> Grotius se refere particularmente aos holandeses. Conferir Waszink (2016, p. 148).

<sup>141</sup> “*Res sane nova et externis vix credenda accidit, ut eos inter homines, quibus tam diu in Hispanos bellum est, privatim praeterea gravissime offensos, illud disceptetur, an iusto in bello hostem crudelissimum, quique entium commercia prior violarit, auctoritate publica, recte spolient. Ita fit, ut Batavi, qua gente non alia est honesti quaestus avidior, verecundari videantur nonnulli praedam agnoscere, misericordia scilicet in illos qui ipsis ne hostium quidem iura servaverunt [...] Neque enim perspicaciori cuiquam ignotum esse potest, quo ista tendant, et quibus hostium artibus misceantur. Nam si Hispanos maris obsessores offendere cessant Batavi, quod sane fiet, si res ista sine commodo periculum tantum afferet, crescet immensum illa ferocium animorum insolentia, clausa brevi tenebuntur littora totius orbis, corruet Asiatica omnis negotiatio, qua vel sola vel potissima publicas opes sustineri sciunt ipsi, nec hostis ignorat*”.

Grotius abre o texto mencionando a importância do comércio para a República e o fecha reforçando a necessidade de mercadores e governos trabalharem conjuntamente em prol do bem público, o que incluía a permissão para que a VOC se apropriasse dos butins capturados<sup>142</sup> e tivesse seus exorbitantes gastos compensados pelos Estados Gerais:

Assim, exorto os mercadores e a Companhia das Índias Orientais a não se permitirem ser dissuadidos por qualquer argumento, pois todos são certamente falsos e vazios, de seu propósito, admitido não apenas perante os costumes dos homens, mas também pelo direito divino e pelas recomendações da consciência; um que não é apenas desprovido de torpeza, mas que é especialmente digno e, até mesmo, verdadeiramente glorioso; um propósito que não possui qualquer desvantagem, mas, ao contrário, as maiores vantagens tanto privadas quanto públicas. Que façam as frequentes viagens para as terras mais longínquas, na santidade da boa-fé, que é característica dos batavos, que defendam o direito de comércio contra todas as injustiças, que ganhem aliados para a pátria, e certamente que adquiram a propriedade do inimigo para a pátria e para si.

Além do mais, a cada um dos Estados de nossas nações, assim como aos Estados Gerais, os líderes e senhores de nossa liberdade pública, rogo que continuem a promover e a proteger esse negócio que é oportuno e vantajoso no mais alto grau, prejudicial ao inimigo, benéfica ao povo e cheia de honras para elas próprias, segundo o favorável tratamento dado em seu início, e que também não permitam que o trabalho fique sem recompensa, a virtude sem a honra, o perigo sem o lucro, e os custos sem o reembolso<sup>143</sup> (IP.XV, p. 340-341, 495-496, f. 162v-163r).

A república a contragosto era também, de certa forma, na visão de Grotius, uma combatente a contragosto, pois, desejando apenas praticar o comércio<sup>144</sup>, fora tragada à guerra pelos inimigos. O comportamento comedido dos holandeses é louvado como prova de sua inocência perante os portugueses, pois hesitavam até mesmo diante daquilo que era lícito segundo o direito das gentes e o direito público. Sua virtude, porém, não poderia se transformar em negligência a ponto de permitir a injustiça. Grotius reclama, inclusive, que o latim não encontrara uma palavra equivalente para o termo grego que denotava a ausência de raiva, o defeito por não senti-la [*ἀοργησία*, *aorgēsian*]; no outro extremo, não poderiam cair na sórdida ambição pelo ganho [*ἀισχροκερδία*, *aiskhrokerdía*]. A virtude e a sabedoria estariam, portanto, em não desprezar o próprio bem, cultivando o correto amor pelo ganho [*φιλοκερδῆ*, *philokerde*]

<sup>142</sup> Jan Waszink (2007, p. 237) nota que, pela análise do manuscrito, Grotius reescreveu diversas vezes a passagem do capítulo 10 que trata da propriedade do butim e de quem teria o direito de distribuí-lo.

<sup>143</sup> “*Quocirca mercatores societatemque Indicam adhortor, ne se ullis rationibus, quae profecto falsae omnes atque inanes sunt dimoveri ab instituto patiantur, quod non modo recepto more apud hominum existimationem, sed et divino iure apud conscientiam commendatum est, quodque non tantum turpitudinem habet nullam, sed praecipue honestum, imo vero gloriosum censeri debet, in quo denique nihil incommodi, utilitas contra qua privatim, qua publice maxima est. Frequentent sancta, hoc est Batava fide, ultimas gentes, fas illud commerciorum ab omni defendant iniuria, acquirant patriae socios, res vero hostium et patriae et sibi. Ordines autem cum singularum nationum, tum totius federis universos, rectores ac dominos publicae libertatis, oro quaesoque, uti negotiationem hanc opportunissimam tempori, hosti noxiam, populo utilem, honorificam sibi, quo caeperunt favore provehant, et tueantur, neque vero sinant deesse laboribus praemia, virtuti honores, periculis commoda, sumtibus mercedem*”.

<sup>144</sup> Para van Ittersum (2009, p. 144), Grotius desenvolve sua teoria a partir da perspectiva da expansão mercantil dos neerlandeses e não da integridade territorial da República.

(IP.I, p. 2, 11, f. 2v). Em vários momentos do texto Grotius exalta essa candura [*simplicitas*] dos neerlandeses, que teriam sido obrigados a recorrer à violência e à guerra quando desejavam apenas fazer o comércio pacificamente:

Depois de inúmeros crimes, que zombavam da candura dos neerlandeses, como já dissemos, o direito da guerra, que permaneceu como que adormecido, foi despertado e plenamente posto em prática. Nem mesmo aí escolheram seguir a maneira desmesurada dos portugueses de derramar o sangue humano. Ao contrário, a guerra foi conduzida com clemência quase excessiva e nada além do ressarcimento dos imensos custos para proteger os homens, os navios e a propriedade fora reclamado, através das armas, dos próprios inimigos que suscitaram o uso das armas<sup>145</sup> (IP.XI, p. 203, 298-299, f. 94v).

Em sua visão, os neerlandeses, ao se dirigirem às Índias, iam como emissários de companhias privadas e sequer consideravam os portugueses inimigos, apesar de serem, de fato, inimigos; tentaram, tanto quanto fora possível, estabelecer apenas relações amigáveis; e, mesmo de posse das comissões de corso, elas não eram usadas. Grotius ainda acrescenta que “os holandeses foram, de certa forma, um tanto quanto lentos”<sup>146</sup> em começar a capturar os navios portugueses e que van Heemskerck o fizera apenas quando “movido por imensos desastres a seus amigos, após eles próprios terem sofrido sete anos de insultos e prejuízos em razão da violência e da perfídia de um povo hostil nas Índias”<sup>147</sup> (IP.XI, p. 204, 299, f. 94v-95r)

O que Grotius faz no *De iure praedae*, se fossemos, enfim, tentar resumir ao máximo todas as complexas discussões, é, em específico, desatar o nó da decisão do almirantado e da justificativa de van Heemskerck para a captura do *Santa Catarina* (ITTERSUM, 2003, p. 524; 2006b, p. 25), e, no geral, justificar a mudança para uma postura agressiva da República nas Índias Orientais e estimular o apoio à empreitada. Noções incipientes e desarticuladas de liberdade de comércio e navegação já guiavam a pirataria neerlandesa, assim como a ideia de que indivíduos poderiam punir os transgressores da lei natural já está presente na decisão do Almirantado, na decisão do conselho naval e na carta do almirante à Companhia Unida de Amsterdã (ITTERSUM, 2003, p. 513; 2006b, p. 190).

<sup>145</sup> “*Post multa tandem facinora, quibus Batavorum simplicitatem illusam diximus, iura belli quae velut sopita quieverant, resuscitata sunt et palam exercita. Ne tum quidem exemplo Lusitanorum prodige uti libuit humano sanguine. Sed clementia prope nimia ita gestum est bellum, ut tantum immensi sumtus ad homines naves resque tutandas ab iis, adversus quorum arma suscipiendi fuerunt, armis reposcerentur*”.

<sup>146</sup> “*Hollandi aliquanto etiam ad hanc rem lentiores fuere*”.

<sup>147</sup> “[...] *excitati amicorum maxime cladibus, postquam ipsi annorum septem iniurias ac damna per vim aut perfidiam populi hostilis apud Indos toleraverant*”.

### 2.3.3 Corsários e paladinos

Os assuntos que dominam a decisão do Almirantado<sup>148</sup>, que Grotius queria anexada ao texto do *De iure praedae*, são a violência e a tirania ibéricas, ainda que não relacionados diretamente com a viagem de van Heemskerck. Para cumprir o objetivo de praticar o comércio com os habitantes das Índias, na forma usual e com a autorização das autoridades locais, van Heemskerck recebera uma comissão do príncipe Maurício de Nassau que o obrigava “a se defender de todas as formas possíveis contra quem quer que tentasse atacá-lo ou prejudicá-lo em sua viagem, e também o autorizando a obter reparação por danos sofridos” (in IP, p. 511). A decisão menciona o encontro com a armada espanhola nas ilhas Canárias, com especial atenção aos danos causados (in IP, p. 511-512). Depois, que van Heemskerck, ao chegar em Bantam, tomou conhecimento de uma batalha entre uma armada portuguesa e uma frota neerlandesa que, tendo aquela sido rechaçada, direcionou seus ataques contra habitantes e alguns reinos que permitiram o comércio com a VOC, tiranizando-os e devastando-os, obrigando dois navios holandeses a deixar Ternate com menos da metade da carga que deveriam ter conseguido, além do grande perigo a que foram expostos. Em seguida, a interceptação das mensagens que tornaram conhecidas a execução da tripulação de van Neck em Macau e de 23 outros neerlandeses na Cochinchina, assim como o esquarteramento, por quatro galés, de um tripulante do próprio van Heemskerck que havia sido deixado em Banda em sua viagem anterior (in IP, p. 512). Ao dizer que “os portugueses empreenderam muitas outras ações hostis e tirânicas contra nós”, lembra que “é notório o quão horrenda e tiranicamente eles trataram a tripulação, a carga e os navios de Balthasar de Cordes em Tidore”, que, tendo se rendido acreditando na promessa de terem suas vidas poupadas, “sem qualquer pudor” foram assassinados, sendo forçados a assistir a mutilação das mãos, pés e cabeças uns dos outros. Em Achém, os portugueses incitaram o governante local a atacar dois navios zelandeses, provocando a morte de muitos (in IP, p. 513).

Somente após essas considerações é que o extrato do julgamento passa a tratar dos eventos diretamente relacionados à captura do *Santa Catarina*, mas, mesmo assim, de maneira brevíssima, mencionando, de passagem e sem detalhes, a lei natural e o *jus gentium*. O texto traz que, após van Heemskerck consultar seu conselho naval, decidiram:

Não apenas resistir a um inimigo que sujeitou os neerlandeses a tantos males, abusos, problemas e tiranias, mas a infligir o maior dano possível para evitar qualquer repetição no futuro. Por esses meios, permitidos pela lei natural e pelo *jus gentium* e previstos pela comissão de sua Excelência Princesca, o comércio das Índias Orientais, tão importante a estas Províncias, possa continuar pacificamente, livre de violência e sem demora ou impedimento (in IP, p. 513).

---

<sup>148</sup> Pelo menos em seu extrato, reproduzida em IP, p. 510-514.



O almirantado considerou que van Heemskerck legitimamente capturou o *Santa Catarina*, que possuiria em sua carga roupas de alguns dos marinheiros enforcados em Macau, com base na resolução do conselho e tendo em mente o Decreto dos Estados Gerais de 2 de abril de 1599<sup>149</sup>, que declarou os bens de quaisquer súditos do monarca espanhol como presa legítima e sujeitos à pirataria, independentemente do tempo e do lugar em que se encontrassem (in IP, p. 513). Ao final do julgamento, o Conselho do Almirantado declarou a contumácia de qualquer outro interessado no navio e em sua carga, já que ninguém comparecera ao processo disputando a propriedade dos bens, reconhecendo a legalidade da captura, tendo van Heemskerck agido embasado “não apenas nas leis escritas e no *jus gentium*, mas também nos decretos dos Estados Gerais e, em particular, em sua comissão, como os próprios portugueses admitiram. Mesmo o Governador de Malaca reconheceu que Van Heemskerck capturara a nau em uma guerra justa” (in IP, p. 514).

O que parece sobressair da decisão do Almirantado, e mesmo das cartas de van Heemskerck, não são os argumentos jurídicos para a captura, mas o reconhecimento de que se tratou de um ato de vingança, por um lado, e de estratégia de guerra, bélica e comercial, por outro. Para van Ittersum (2003, p. 522-523), o Conselho também não se preocupou em explicar como a lei natural seria aplicada especificamente no caso, bastando-lhe considerar, como principais argumentos, que o navio pertencia a súditos do rei da Espanha e eram, portanto, inimigos, sendo sua captura permitida pelo Decreto dos Estados Gerais de 2 de abril de 1599.

O ponto central é a interpretação do que seria a reparação de danos. Ao que tudo indica, a comissão concedida por Maurício de Nassau instruíu os capitães a usar da força apenas de maneira defensiva, ou seja, para a defesa de si, seus navios e suas cargas, obtendo reparações dos danos causados a eles próprios. Nem a comissão do príncipe, na posição de comandante militar supremo da República, nem as instruções dos diretores da Companhia Unida de Amsterdã autorizavam uma ação claramente ofensiva (ITTERSUM, 2003, p. 516; WASZINK, 2007, p. 234-235). Mesmo Grotius, ao comentar sobre o fato de os neerlandeses terem se mostrado hesitantes em usá-las, parece reconhecer que, a princípio, a comissão se destinava à proteção própria:

---

<sup>149</sup> “E então é que, após longa e profunda deliberação, e sob os conselhos do ilustre Príncipe e Lorde Maurício, nascido príncipe de Orange, conde de Nassau, [...] Almirante Geral, havemos declarado, e declaramos por esta, como boa e legítima presa, todas as pessoas e bens, sob o domínio do Rei Espanhol, em quaisquer lugares em que se encontrem ou sejam tomados” [*Itaque de sententia Principis Mauriti, praefecti classium nostri, jubemus omnes homines omnesque res, quae in regno Hispaniae inveniuntur, quocunque loco eas in potestatem nostram redegerimus, praedam nostram esse*] (in IP, p. 506-7). O decreto é listado por Grotius a ser anexado ao manuscrito (IP, p. 345, 497, f. 163r).

Pois sempre as consideraram [as comissões] para se defender da violência contra suas vidas e os bens a eles confiados, conforme obrigavam a natureza e a fidelidade, ou atacando, por outro lado, em face do perigo que os ameaçava, para que não estivessem em temor constantemente ou que parecessem atormentados pelo medo deles<sup>150</sup> (IP.XI, p. 203, 298, f. 94v).

Com essa controvérsia, o conceito de reparação de danos se tornou essencial: quais danos poderiam ser reparados e contra quem a reparação poderia ser feita? Se as cartas de van Heemskerck e a decisão do Conselho do Almirantado já indicavam um alargamento nesse conceito de reparação de danos, considerando-os não apenas aqueles sofridos diretamente pelo almirante, mas aqueles cometidos contra os neerlandeses, seus navios, bens e pretensões comerciais em geral, a interpretação que Grotius dará ao conceito será infinitamente mais abrangente. Para Grotius, ele será considerado não apenas de maneira retroativa, para reparar os danos causados no passado, mas também de maneira preventiva, de modo a evitar que novos danos fossem cometidos não apenas diretamente aos neerlandeses, mas a seus aliados e mesmo a toda a humanidade. Grotius vai muito além, transformando vingança e reparação de danos em uma guerra – de independência e comercial – em zelo e proteção aos direitos e às leis naturais. Os mercadores da VOC, segundo van Ittersum (2009, p. 142-143; 2010b, p. 14), são transformados em uma espécie de polícia global, pois, como habitantes de uma cidade mundial [*mundi civitas*] (IP.II, p. 13, 26, f. 7r), conceito que Grotius utiliza a partir da filosofia estoica, especialmente citando Sêneca e Cícero, qualquer pessoa poderia punir as transgressões à lei natural em qualquer lugar que ocorressem. Tendo sido impedidos pelos portugueses de gozar do direito natural de navegação e comércio, não havia alternativa possível senão defender o direito de toda a humanidade. Se a VOC lucrasse no caminho, tanto melhor (ITTERSUM, 2010b, p. 14). A expansão neerlandesa não seria simples punição de atos passados, mas prevenção de futuras transgressões por parte dos portugueses. Agiam não por vingança, mas em favor da segurança universal [*securitas omnium*] (IP.II, p. 16-17, 32, f. 9r).

Grotius altera o estatuto do sujeito e da ação que potencialmente poderiam ser considerados pirata e pirataria, transformando-os em agentes a serviço de um Estado soberano (GAYNOR, 2012, p. 833), aliás, um Estado que estava em processo de afirmação de sua soberania. Se a versão romana da lei natural, vista a partir do estoicismo, teria servido para fundamentar a dominação romana, agora também a lei natural serviria a Grotius para fundamentar a expansão neerlandesa. Segundo Benjamin Straumann (2006, p. 340), Cícero combina a ideia romana de guerra justa com a ideia estoica de lei natural de modo a ancorar a

---

<sup>150</sup> “*Nam aut vitam suam, fortunasque sibi commissas, quod natura et fides cogebant, contra vim illatam, propugnarunt, aut periculum sibi intentantes, ne semper timerent vel timere viderentur, ultro aggressi sunt*”.

expansão romana nas instituições da lei natural, de modo que suas categorias fossem ampliadas e sua validade estendida dos indivíduos às organizações políticas. Grotius, então, completaria o círculo do raciocínio estendendo a ideia de guerra justa aos indivíduos. Ao concluir o capítulo 13 do *De iure praedae*, Grotius resume sua argumentação dizendo que a captura do *Santa Catarina* era justa:

Portanto, de todo modo, a guerra foi justa para os johoreses e para os holandeses em nome dos johoreses, e, por consequência, também a presa foi justa, cujo direito a ela, de fato, pertencia ao Rei de Johore em razão do direito natural, mas que poderia se tornar dos holandeses por uma concessão do Rei<sup>151</sup> (IP.XIII, p. 299, 436, f. 143r).

Van Ittersum (2003, p. 535; 541) comenta que van Heemskerck e o sultão de Johore ficariam algo surpresos ao descobrir que o navio e sua carga pertenciam ao governante segundo o direito natural e que este os cedera ao almirante. Não há evidência que o sultão tenha reivindicado o butim ou que o almirante tenha considerado, em alguma circunstância, estar a serviço do sultão. Pelo contrário, fora van Heemskerck, de fato, quem recompensara o governante, sendo possível supor que talvez Grotius ignorasse esse fato, apesar da carta do almirante mencionando o ocorrido:

Nossa intenção era carregar a nau com pimenta adquirida em Johore e transferir sua carga de seda para nossos próprios navios. Como havia pouca pimenta disponível em Johore, já que era muito cedo na estação, e como a monção para Bantam já estava quase se acabando, fizemos o possível para ir embora. Entretanto, no momento em que conseguimos carregar a nau com 180 bahares de pimenta, recompensar o Rei de Johore com uma carga de arroz, e trazer os prisioneiros de Malacca [...] o mês de março havia passado.

Concordei com Pieter Opmeer a deixar para trás os aloés encontrados no butim da Cochinchina, junto a trinta e cinco peças de tecido e vários outros itens. Vendo esses produtos em terra, o Rei expressara seu desejo de enviar embaixadores aos Países Baixos, o que lhe foi concedido (in IP, p. 539).

Para sair da posição em que colocara a VOC nesse episódio, especialmente van Heemskerck, de ter agido à serviço do sultão, Grotius vai reafirmar a soberania dos asiáticos<sup>152</sup>. O butim poderia validamente, por consequência, pertencer à VOC porque a guerra, ou seja, a captura, havia sido travada em nome do rei de Johore com os navios da Companhia, às custas da Companhia, com os marujos da Companhia, que também assumiu todo o risco da empreitada, mesmo sem qualquer acordo formal de compensação, mas conforme a equidade natural [*naturalis aequitatis*] autorizava. O mesmo raciocínio, entretanto, poderia ser aplicado com relação aos Estados das Províncias e o butim considerado bem público, uma vez que fora

<sup>151</sup> “*Iustum igitur undequaque bellum et Iorensi, et pro Iorensi Hollandis fuit. quare iusta etiam praeda, cuius quidem ius naturali iure ad Regem ipsum pertinebat, sed et Rege concedente Hollandorum fieri potuit*”.

<sup>152</sup> Edward Keene (2002, p. 52) nota com ironia que “se eles [os asiáticos] quisessem transferir algumas de suas prerrogativas de soberania para, digamos, uma corporação comercial europeia em troca de serviços militares ou um empréstimo generoso, o que deveria fazer um humilde advogado, senão formalizar a transação?”

capturado sob seu comando (IP.XIII, p. 299, 436, f. 143r). Aqui, Grotius diz que essa forma de aquisição é considerada tão justa que os sábios recomendavam especialmente o exemplo do “Império Romano, que tinha crescido às custas de seus inimigos ao proteger seus aliados”<sup>153</sup> e que também os espanhóis haviam assim procedido no México e os portugueses nas Índias (IP.XIII, p. 299, 436, f. 143v). Por isso, a captura do *Santa Catarina* e sua carga era justa em todos os aspectos, tanto para os Estados das Províncias, mas, com muito mais razão, para a Companhia<sup>154</sup> (IP.XIII, p. 299, 436, f. 143v).

Diante dessas circunstâncias, como nomear o texto do BPL 917, o já assimilado *De iure praedae* ou algo próximo às referências de Grotius, como *De indis*? Eric Wilson (2006, p. 73) comenta que um manuscrito sem título, de algum modo, abala a relação que ordinariamente se presume entre o autor de um texto e o objetivo daquele texto. A sua ausência, ou mesmo seu apagamento deliberado, cria um espaço no qual o leitor perde alguns parâmetros para analisar e julgar a obra que lê. O primeiro, e tradicional título, significaria avaliar os temas tratados no texto a partir de uma chave jurídica, se assim se pode dizer, escrito por um autor agindo na condição de advogado, enquanto a alternativa colocaria sua ênfase não mais no plano jurídico, mas nos “campos discursivos mais amplos das relações internacionais, governança global e colonialismo”, escrito por um autor agindo na condição de teórico político (WILSON, 2006, p. 75; 80). A ênfase no sentido jurídico do texto seria fortalecida pelo fato de que o tema unificador do texto é a discussão sobre a legitimidade da captura do *Santa Catarina*, reforçada pela suposição, agora reconhecidamente equivocada, do historiador Robert Fruin que Grotius seria advogado da VOC. O próprio Grotius, porém, demonstraria consciência de que o manuscrito não era apenas uma exploração legal do tema ao comunicar George Lingelsheim que havia terminado o pequeno tratado sobre os assuntos das Índias, mas não sabia se deveria publicá-lo por completo ou apenas a parte que tratava diretamente do direito universal da guerra e do butim<sup>155</sup>. Grotius também não era formalmente advogado da Companhia, não operando, portanto, em um ambiente estritamente jurídico, assim como o manuscrito não fora apresentado a uma corte ou ao Conselho do Almirantado (WILSON, 2006, p. 78-80). Eric Wilson (2006, p.

<sup>153</sup> “*Romanum Imperium commendent, quod sociorum tuitione ex hostibus creverit*”.

<sup>154</sup> “[...] *tum Ordinibus, tum multo magis Indicae societati bellum hoc omni ex parte iustum fuisse, quo Lusitanorum Caracca capta est cum mercibus*”.

<sup>155</sup> “O pequeno tratado sobre os assuntos das Índias está completo: mas não sei se devo publicá-lo conforme escrito ou apenas as partes que tratam do direito universal da guerra e do butim; muitos, de fato, tanto antigos quanto novos, trataram desse tema. Acredito, porém, que nova luz possa ser lançada a partir de uma ordem definida de ensino, da adequada proporção do direito divino e humano combinada com os ditames da filosofia” [*De rebus Indicis opusculum perfectum est: sed nescio, an ita ut scriptum est prodire debeat, an ea duntaxat, quae ad universum ius belli et praedae pertinent; multi quidem veterum et recentum id argumentum tractarunt. Sed puto, posse aliquid novae lucis accedere ex certo docendi ordine, iurisque divini et humani cum philosophiae dictatis commodo temperamento*] (BW I, 86).

83) ainda aponta outra passagem do *De iure praedae* em que Grotius reconheceria a heterogeneidade do texto:

E assim nossa discussão exige a combinação de muitos dos gêneros de debate utilizadas costumeiramente por oradores. E não apenas para saber se o fato fora praticado correta ou erroneamente, como se fosse arguido em uma corte, mas também para as funções de louvor e reprovação do censor, e, como as circunstâncias que deram origem ao fato se mantêm as mesmas, deve-se dar o conselho se a mesma ação deva ser tomada<sup>156</sup> (IP.I, p. 5, 15, f. 4r).

Talvez a dificuldade em nomear o texto seja mais nossa do que do próprio autor. Qual dos dois títulos seria mais adequado? Parece-nos que, isoladamente, nem um, nem outro, pois há uma certa interdependência entre eles. A conjunção pode transmitir melhor o seu conteúdo. O texto não é nem uma exposição exclusivamente jurídica, nem um tratado político propriamente dito. Há uma justificação jurídica para a modificação da postura política neerlandesa, assim como a ação política deve se submeter às regras jurídicas existentes. Teríamos, assim, dois títulos intercambiáveis: *De indis, sive, de iure praedae commentarius*, ou *De iure praedae commentarius, sive, de rebus indicis*. Isso porque o que deveria ser uma elaboração panfletária, como a VOC parecia esperar, se tornara uma digressão maior e muitíssimo mais abrangente. Não bastava propagandear as crueldades ibéricas, como também não era suficiente uma discussão meramente manualesca. O problema da captura do butim precisou ceder lugar à necessidade de justificação da própria liberdade de comércio. A presa e a captura do *Santa Catarina* surgem como consequência de todo um estado de coisas sustentado pela ligação humana e a necessidade do intercâmbio comercial para a própria existência da sociedade e a sobrevivência da espécie. Somente após estabelecidos esses preceitos é que a captura da embarcação e seu conteúdo vêm à cena e são descritos não como uma agressão, mas como a proteção do direito, seja dos neerlandeses, seja dos asiáticos, ou, mesmo, de toda a humanidade.

## 2.4 Mudança nas marés

O abandono da noção de vingança em favor da correção de uma transgressão serviu muito bem às pretensões da Companhia à medida em que ela foi consolidando seu poder na Ásia. Após 1607, que coincidiu com o período em que Grotius revisaria o texto para a publicação do *Mare liberum*, não era mais a captura do *Santa Catarina*, mas o próprio poder

---

<sup>156</sup> “*Ita fit ut quotquot sunt disceptandi genera quae apud Oratores tractari solent, hic omnia concurrant. Nec enim hoc duntaxat rectene an perverse factum sit velut apud iudicem agitandum est, sed in laudando aut vituperando munere censoris sumendae partes, et quia manet occasio, anne idem quod hactenus factum est in posterum fieri expediat consilium oportet dari*”.

colonial da República que estava em questão (ITTERSUM, 2009, p. 146). O parágrafo de abertura da *Defesa do Capítulo V do Mare Liberum*, texto em que Grotius responde aos argumentos de William Welwood no livro *An abridgement of all sea-lawes*, é bastante direto:

Alguns anos atrás, quando vi que o comércio com a Índia a que chamamos de orientais era de grande importância para a segurança de nosso país, e estava bem claro que esse comércio não poderia ser mantido sem o recurso às armas enquanto os portugueses se opusessem a ele a partir da violência e da trapaça, dediquei minha atenção a encorajar as mentes de nossos concidadãos a bravamente defender aquilo que tão bem começara, colocando perante seus olhos a justiça e equidade do caso em si, que são de onde nasce a legítima confiança [*tò εὐέλπι, tò εὐέλπι*] que a tradição dos antigos ensinava. Portanto, os direitos universais da guerra e do butim, e a história dos atos selvagens e cruéis perpetrados pelos portugueses contra nossos cidadãos, e muitas outras coisas relacionadas, eu tratei em um comentário adequadamente mais amplo que, até o momento, me abstive de publicar<sup>157</sup> (DCV.331; ML, p. 77).

A reescrita exaustiva do capítulo 2 do manuscrito do *De iure praedae* parece mostrar bem esse movimento de abandonar a noção de vingança pela de segurança universal. No *folio* 7v, inteiramente riscado por Grotius, as Leis V e VI, ainda visíveis, possuíam a redação original de que “o mal deve ser feito àqueles que fazem o mal” [*malefacienti malefaciendum*] e o “bem deve ser feito àqueles que fazem o bem” [*benefaciendi benefaciendum*], respectivamente. Reescritas, elas se tornaram “o mal deve ser corrigido” [*malefacta corrigenda*] e o “bem deve ser recompensado” [*benefacta repensanda*] (IP.II, p. 15, 29, f. 7v)<sup>158</sup>. Em seguida, Sêneca (*De clem.* 1.22) é mencionado para afirmar que certa espécie de correção é destinada não apenas ao infrator, mas a todas as pessoas. Nesse sentido, quando uma punição serve de exemplo para o próprio infrator e para evitar que outras pessoas pratiquem a mesma infração, a segurança universal é alcançada (IP.II, p. 16-17, 32, f. 9r). A referência fora adicionada após a redação do texto original, nas revisões feitas em 1607 (ITTERSUM, 2010b, p. 8-11), e que resultariam na publicação do capítulo 12, o que demonstra o procedimento comum de Grotius de, mais do que basear-se no autor romano, utilizá-lo principalmente como argumento de autoridade para uma visão e objetivo que já estavam formados<sup>159</sup>. Durante a redação original, em 1604, o assunto a ser justificado era a captura dos bens portugueses como forma de reparar os danos sofridos

<sup>157</sup> “*Ante annos aliquot, cum viderem ingentis esse momenti ad patriae securitatem Indiae quae Orientalis dicitur commercium, id vero commercium satis appareret obsistentibus per vim atque insidias Lusitanis sine armis retineri non posse, operam dedi ut ad tuenda fortiter quae tam feliciter caepissent nostrorum animos inflammarem, proposita ob oculos causae ipsius iustitia et aequitate, unde nasci tò εὐέλπι [tò εὐέλπι] recte a ueteribus traditum existimabam. Igitur et universa belli praedaeque iura, et historiam eorum quae Lusitani in nostros saeue atque crudeliter perpetrassent, multaque alia ad hoc argumentum pertinentia eram persecutus amplo satis commentario, quem edere hactenus supersedi*”.

<sup>158</sup> Conferir também van Ittersum (2010b, p. 11).

<sup>159</sup> Van Ittersum (2010b, p. 9) faz a advertência de que, para além do interminável debate sobre as origens intelectuais das teorias do direito natural e da lei natural em Grotius, tem-se deixado escapar a importante reflexão sobre as fontes que, de fato, ele tivera contato, conhecera a fundo e foram capazes de influenciar seu pensamento, e não simplesmente citadas e agrupadas a partir de resumos e livros de citações. Conferir também Borschberg (2005; 2007), van Ittersum (2007b) e Straumann (2006).

durante as primeiras viagens dos neerlandeses às Índias. Em 1607, a questão já havia mudado, pois a conduta da VOC, amparada e instigada pelos Estados Gerais, ia muito além da mera compensação de danos. Por isso, van Ittersum (2010b, p. 7-11) diz que o texto de Sêneca serviu perfeitamente para que Grotius justificasse a guerra contra os Habsburgo e a punição dos portugueses, caracterizados não mais como simples criminosos a causar dano a uma vítima em particular, mas como transgressores da lei natural, pelos neerlandeses que, não mais meros vingadores, agiam agora de acordo com a própria lei natural ao puni-los em benefício não da reparação egoísta, mas da altruísta liberdade de toda a humanidade:

O marinheiro batavo sabe que luta em defesa do direito das gentes; os inimigos, contra o direito de comércio entre os homens; eles, pelo despotismo, ele, pela liberdade sua e dos outros; eles, por um desejo inato de fazer o mal, ele, por ter sido repetida e por um longo período provocado por calúnias, crueldade e perfídia<sup>160</sup> (IP.XV, p. 331-332, 483, f. 159r).

O episódio da captura demonstraria também que os neerlandeses, ao socorrer o Sultão de Johore, a quem Grotius descreve com verdadeira afetação<sup>161</sup>, estavam obedecendo e agradando a Deus de uma dupla maneira. Por um lado, cumpriam a lei natural agindo em benefício de toda a humanidade e, por outro, ao ajudar um aliado, sobretudo um aliado pagão, davam o exemplo do verdadeiro cristianismo, pois, assim como o governante tinha excelentes motivos para proteger seus direitos e súditos, “também a piedade dos holandeses ao socorrê-lo foi louvável. Nada serve mais à causa da verdadeira religião que essa piedade”<sup>162</sup>. Afinal, os mortos não poderiam ser convertidos ao cristianismo, sendo necessário “manter as pessoas a salvo, [...] para que a esperança de os converter não morra com eles”<sup>163</sup>. Mais do que isso, era mesmo imperativo que fosse demonstrado aos habitantes das Índias que os cristãos não eram todos iguais aos espanhóis: “Que eles vejam a religião sem simulacros, o comércio sem fraude, as armas sem injustiças. Que admirem a fé que proíbe a negligência até mesmo com os infiéis. Assim, estaremos a preparar os homens para Deus”<sup>164</sup> (IP.XIII, p. 298-299, 435, f. 143r).

<sup>160</sup> “*Scit nauta Batavus pugnare se pro gentium iure: hostes contra hominum commercia: illos pro dominatione, se pro sua atque aliorum libertate: illos insita malefaciendi libidine, se et diu et saepe calumniis, crudelitate, perfidia lacessitos*”.

<sup>161</sup> “Chegamos à última parte da narrativa, sobre o Rei de Johore, a quem, quando penso a seu respeito, genuinamente pareço contemplar como o supremo e verdadeiro fruto de nossa peregrinação às Índias, e dar graças à merecida divindade protetora de uma afortunada pátria” [*Ad ultimam venio narrationem de Rege Iorae, quem cum cogito tum vero mihi videor summum illum atque verum Indicae peregrinationis fructum perspicere et merito Genio felicis Patriae gratulari*] (IP.XI, p. 201-202, 296, f. 93v).

<sup>162</sup> “[...] *ita et Hollandorum laudabilis pietas in eo adiuvando fuit. Nec sane quicquam magis interest verae religionis, quam istud fieri*”.

<sup>163</sup> “*Servandi sunt homines, ne cum ipsis [...] spes extinguatur conversionis*”.

<sup>164</sup> “*Videant religionem sine simulacris, mercaturam sine fraudibus, arma sine iniuriis. Admirentur Fidem, quae negligi vetet etiam Infideles. Hoc erit homines Deo praeparare*”.

A VOC se tornou uma polícia global e estava aí a justificativa de um império (ITTERSUM, 2010b, p. 11). Van Ittersum (2010b, p. 8-9) afirma que Grotius sabia que os aliados asiáticos dos neerlandeses pagavam um alto preço pelas alianças<sup>165</sup>. Os neerlandeses os protegiam de qualquer inimigo, mas, em troca, deveriam vender suas especiarias à VOC perpetuamente e, além disso, pelo preço que a própria Companhia determinasse, em um verdadeiro monopólio. A lei natural, afinal, garantia a liberdade de comércio, mas também determinava que os pactos fossem cumpridos [*pacta sunt servanda*]. Se descumpridos, seria lícito à Companhia não apenas utilizar, e ela o fez frequentemente, os recursos jurídicos contra os parceiros asiáticos, mas até mesmo usar da força das armas para exigir seu cumprimento (BORSCHBERG, 2005, p. 46). Borschberg (2005, p. 46) acredita que os rótulos de “‘príncipe da paz’, ‘defensor da reconciliação’ ou precoce advogado da ‘liberdade da navegação marítima’” distorcem em grande medida a posição de Grotius como um dos arquitetos da dominação colonial europeia. Eric Wilson (2006, p. 140-105) considera que o primeiro e mais marcante traço de ligação entre uma herança grociana e o desenvolvimento do colonialismo europeu é o paralelismo da estrutura juro-discursiva do *De iure praedae* e do surgimento da hegemonia neerlandesa, pois o conflito entre estes e os portugueses não era apenas uma rivalidade entre adversários, mas uma disputa entre duas formas incompatíveis de economia política no contexto da emergência de uma economia mundial capitalista<sup>166</sup>. O *De iure praedae* “higienizava o colonialismo e o imperialismo”, e a VOC manteve, pelo menos até o final da Trégua, uma autoimagem de libertadora dos oprimidos (ITTERSUM, 2003, p. 535), pois o império comercial neerlandês poderia ser construído não através da força bruta, mas dos pactos e alianças que libertavam os nativos dos tirânicos grilhões ibéricos:

O feito [a captura do *Santa Catarina*] deixou evidente o quanto seja sagrada e amada pela divindade celestial a defesa daqueles injustamente oprimidos. Pois um caminho é aberto, o comércio celebrado, e no mesmo local em que os portugueses praticaram sua rapina contra o Rei de Johore pelo ódio aos batavos, e enquanto o próprio Rei

---

<sup>165</sup> Bernard Röling (1992, p. 296-297) diz que Grotius “foi silente quanto aos horrores cometidos nas Índias e alhures; ele também foi silente sobre o conteúdo dos iníquos tratados de paz celebrado com povos subjugados. [...] Em resumo, a enorme popularidade da doutrina de Grotius se torna compreensível quando reconhecemos que, em teoria, ela poderia gratificar aqueles de elevados princípios morais porque ela apontou para o caminho que poderia, racionalmente, levar a um mundo melhor – enquanto na prática ela não restringiu de forma alguma o esforço para subjugar os povos não-europeus à autoridade europeia. Ela justificou, com preceitos morais, até os atos políticos mais egoístas. Era inaugurada, então, uma época que o comportamento agressivo do Estado, visando a expansão do poder e da riqueza, poderia perpetuamente ser disfarçado nos termos da preservação dos direitos e dos onerosos deveres de se manter a justiça”.

<sup>166</sup> Se portugueses e espanhóis buscavam a hegemonia a partir da proibição do comércio, Peter Borschberg (2005, p. 36) diz que os argumentos usados para defender a liberdade de navegação, conforme seriam expostos posteriormente no *Mare liberum*, evidenciariam o nítido contraste entre a natureza política e econômica desses sistemas coloniais que disputavam a hegemonia na virada do século XVII.



presenciou a bordo de uma embarcação batava, um navio português caiu capturado em poder dos batavos<sup>167</sup> (IP.XI, p. 202-203, 297-8, f. 94v).

Era, entretanto, a justificativa de Grotius? Cornelis Roelofsen (1990, p. 14) diz que algumas das críticas, por exemplo o texto de Röling, não acertam propriamente seu alvo. Primeiro porque Grotius nunca elaborou uma teoria do colonialismo<sup>168</sup> e, segundo, porque não levam em conta que o colonialismo europeu estava apenas em seus estágios – mercantis – iniciais, e não seria nada absurdo Grotius se defender alegando que os monopólios comerciais de então não eram estranhos às próprias práticas europeias e não eram o início da subjugação econômica e política, ainda que, em retrospectiva, seja possível considerar que foram. Além disso, talvez seja preciso considerar melhor a dinâmica de poder nas Índias, não tomando *prima facie* o argumento de que os europeus lá chegaram já na condição de poder colonial com dominação imediata. Peter Borschberg (2004, p. 32-33) comenta que a presença europeia na região do Estreito de Malacca e Singapura foi significativa, mas claramente desempenhava um papel subordinado, pelo menos no que diz respeito às primeiras duas décadas do séc. XVII, e ainda que a coroa portuguesa e os neerlandeses tenham exercido poder e influência consideráveis no contexto de disputas pela supremacia regional, estavam longe de ser a força esmagadora geralmente representada nos relatos históricos produzidos durante a era propriamente colonialista. Pelo contrário, era uma dinâmica de interdependência, e até mesmo simbiose, entre os potentados asiáticos e as nações europeias, feitas de parcerias de curto prazo, ainda que tivessem em mente interesses estratégicos e comerciais de longo prazo. As grandes atrocidades neerlandesas nas Índias, como o ataque de Jan Pieterszoon Coen em Banda e o Massacre de Amboina, em 1621 e 1623, respectivamente, ainda estavam distantes da atuação de Grotius, preso entre 1618 e 1621 e posteriormente exilado em Paris em razão do golpe de Maurício de Nassau (ITTERSUM, 2006b, p. 369).

Poderíamos dizer que havia, então, indiferença quanto à situação dos asiáticos? Duas décadas depois Grotius diria no *De iure belli* (IB-I.III.VIII.2) que muitas eram as formas de se viver, umas melhores, outras piores, podendo cada um escolher como melhor lhe aprouvesse, sendo completamente lícita a escolha de se entregar em escravidão, conforme demonstrariam vários exemplos das leis hebraica e romana, não apenas como indivíduos, mas, também, como

---

<sup>167</sup> “*Quam res sancta sit et grata superno numini iniuste oppressos defendere, facto patuit. Nam et aditus reclusus est, et commercia celebrata, et eodem in loco ubi Batavorum odio rapinas suas adversus Regem Iorae Lusitani exercuerant, praesente eodem Rege et Batavica e navi spectante navis Lusitanica victa Batavorum in potestatem venit*”.

<sup>168</sup> Eric Wilson (2006, p. 114) questiona o quanto se poderia esperar que um autor do tempo de Grotius já tivesse uma teoria sobre o colonialismo.

povos inteiros (IB-I.III.VIII.1). A esse ponto poderiam levar a proximidade de destruição sem a possibilidade de defender-se ou a pobreza extrema sem a capacidade de sustentar-se (IB-I.III.VIII.3). Grotius dizia haver até mesmo exemplos de nações em todas as épocas que assim viviam plenamente felizes (IB-I.III.VIII.5). Afinal de contas, “a vida [...] é em muito preferível à liberdade”<sup>169</sup> (IB-II.XXIV.VI.2) e melhor ter segurança no cativeiro que estar morto ou inseguro na liberdade: a servidão perfeita [*servitus perfecta*] é aquela em que há completa e perpétua sujeição em troca de alimento e das outras necessidades da vida, o que não seria, respeitados os limites da natureza, nada de muito árduo pela certeza do sustento, ao contrário daqueles que se entregam à incerteza de oferecer seu trabalho diariamente (IB-II.V.XXVII.2). Não apenas os indivíduos e as nações podem sujeitar-se à escravidão, como o seu conceito de soberania [*summum imperium*] não é de um poder necessariamente indivisível<sup>170</sup>, mas que pode ser dividido em partes, exercido por diferentes pessoas, conjunta ou isoladamente<sup>171</sup> (IB-I.III.XVII), e mesmo que essa divisão gerasse alguns inconvenientes – as dificuldades seriam inerentes à qualquer organização política –, o governo civil deveria ser julgado não por ideias sobre a melhor ou pior forma, mas por aquela cuja vontade foi manifestada e, portanto, posta em efeito<sup>172</sup> (IB-I.III.XVII).

Para lhe conceder o benefício da dúvida, portanto, seria preciso presumir que: a dominação colonial não era um de seus objetivos, pelo menos não a dominação política nos moldes daquela que ele atribuía a Portugal e Espanha, pois a perda da soberania econômica não impunha a perda da condição de povo soberano; acreditava na virtude dos neerlandeses e que seus conterrâneos agiriam segundo os deveres naturais e cristãos<sup>173</sup>; e a dificuldade de comunicação e a precariedade de fontes e informações que lhe chegavam não eram consideradas fidedignas ou acuradas o suficiente para fazê-lo reconsiderar a imagem da VOC

<sup>169</sup> “[...] *vitam scilicet, [...] pluris esse, quam libertatem*”.

<sup>170</sup> Conferir Blom e Somos (2020) e Schwarz e Jütersonke (2005).

<sup>171</sup> “[...] ainda que o poder supremo seja o único de sua espécie, e indiviso em si mesmo, composto daquelas partes que mencionamos acima, com a adição da supremacia, isto é, τῷ ἀνυπευθύνῳ [*tō anupeuthúnō, ausente de responsabilização*], algumas vezes ocorre que seja dividido, seja em partes, denominadas potenciais, seja em partes subjetivas” [*quanquam summum imperium unum quiddam sit, ac per se indivisum, constans ex illis partibus, quas supra enumeravimus, addita summitate, id est, τῷ ἀνυπευθύνῳ, fieri tamen interum, ut dividatur, sive per partes, quas vocant potentiales, sive per partes subjectivas*].

<sup>172</sup> “Muitos apontaram um grande número de inconvenientes trazidos nessa forma de partição, como se possuísse duas cabeças; entretanto, como também dissemos acima, em matéria de governo civil não é possível que se esteja livre de todas as inconveniências; e também não devemos julgar o direito por aquilo que este ou aquele entende ser o melhor, mas pela vontade daquele que fez surgir o direito” [*Multi adversus talem statum quasi bicipitem, incommoda multa adferunt: sed, ut supra quoque diximus, in civilibus nihil est, quod omni ex parte incommodis careat; et jus non ex eo, quod optimum huic, aut illi videtur, sed ex voluntate, ejus unde jus oritur, metiendum est*].

<sup>173</sup> Borschberg (1999, p. 242) comenta que, aos 21 anos de idade, Grotius frequentemente demonstrava um otimismo na defesa dos direitos de livre comércio e navegação e nas alianças com os nativos do sudeste asiático que, ao Grotius político e estudioso já mais maduro talvez parecessem um pouco mais turvos e incertos.

e da República. Mesmo assim, a retórica em defesa da liberdade comercial poderia suscitar o questionamento de quem, em realidade, ela beneficiava, pois, nos acordos assinados entre a VOC e seus parceiros asiáticos – e que possuíam o status de tratado internacional, uma vez que a Companhia agia em nome das Províncias Unidas e os locais eram considerados soberanos<sup>174</sup> para todos os efeitos<sup>175</sup> – geralmente havia cláusulas ou direcionadas especificamente contra os espanhóis e portugueses, ou que limitavam efetivamente a liberdade das nações asiáticas na negociação de seus produtos. Grotius foi um dos que auxiliou na formulação dessa política<sup>176</sup>, inclusive redigindo tais acordos, nos anos iniciais da VOC (BORSCHBERG, 2005, p. 45-46). Dentre outras coisas, Grotius elaborou o rascunho de uma série de cartas endereçadas a vários soberanos asiáticos, incluindo os de Patane, Malabar, Banda e Amboina, Johore, Siau, Bantam, Ternate e Tidore em nome da VOC. Uma carta para o sultão de Tidore fora enviada no inverno de 1606-1607 (in IP, p. 553-555); nesta, em específico, ele começa lembrando o governante da disposição comercial dos neerlandeses e o início do comércio nas Índias, primeiro por companhias regionais e depois em uma companhia reunida, que “nosso propósito não era apenas nos proteger dos espanhóis e portugueses, mas também ser os mais aplicados em liberar as nações e príncipes das Índias orientais da tirania ibérica”, enumera algumas vitórias neerlandesas, inclusive na própria terra do sultão, menciona a determinação para continuar a luta, a quantidade de navios e frotas e, em seguida, pede a união entre as nações vizinhas para

---

<sup>174</sup> É curioso que William Knight (1919, p. 10-13) pareça um tanto quanto indignado com a sua percepção de que, caso Grotius fosse seguido, as práticas colonialistas modernas, segundo o comentador, seriam inválidas: “A soberania sobre elas [terras recém-descobertas] pode ser adquirida, onde não haja um acordo válido com as autoridades nativas, apenas pela mais real e positiva posse. A mera ‘tomada com os olhos’ é insuficiente. Assim, se fôssemos seguir Grotius, as teorias e práticas modernas de esferas de influência e de zonas interioranas são completamente não fundamentadas na justiça. Nem mesmo no caso de terras desabitadas a mera descoberta é justo título, pois ao tempo da descoberta as terras não poderiam ser *res nullius*, mas, em realidade, de propriedade dos nativos. A reivindicação da soberania sob o pretexto de elevar a civilização nativa é absolutamente injustificada. [...] Ele ignora completamente o fato de que, à época, a doação papal era reconhecida por todos os estados ocidentais [...]. Este ato do papa é inteiramente comparável à, por exemplo, repartição da África pela Conferência de Berlim. Se, como alega Grotius, há um princípio imutável que invalida as doações papais, então este princípio – que um poder ou poderes civilizados não tenham direito de dispor de terras não-civilizadas sem o consentimento dos nativos e todos os poderes civilizados que, não tendo então os consultado, e mesmo até que tivessem, possam vir a existir ou ter ambições quanto àquelas terras – deve hoje e por todo o futuro indeterminado dominar e invalidar a repartição de Berlim. Se Grotius for nosso critério, os poderes europeus na África, cujos assentamentos lá são confirmados pela Conferência, não são senão invasores e ladrões”.

<sup>175</sup> Além de texto específico sobre o assunto, o *De societate publica cum infidelibus*, que consta do manuscrito BPL 922, também não publicado, temos exemplos no *De iure praedae*: “Há um reino na Índia chamado Johore, há muito tempo reconhecido como um local soberano, daí decorrendo claramente que seu rei possuía a autoridade de empreender uma guerra pública” [*Est in India regnum Iorense, quod supremi Principatus loco iam dudum censetur: unde apertum est Regem belli publice gerendi habuisse auctoritatem*] (IP.XIII, p. 297, 432, fol. 142r).

<sup>176</sup> Em 1613, a própria VOC lhe entregara a troca de cartas com Laurens Reael, governador neerlandês nas Molucas, que, segundo van Ittersum (2006b, p. 369, 398, 436, 439, 451), revelavam a verdadeira dinâmica dos acordos nas Índias Orientais. A relação não era mais de pactos voluntários, mas “cruéis mandamentos que enfraqueciam a soberania e autodeterminação” (ITTERSUM, 2006b, p. 451). Por se tratar de um relato do próprio governo neerlandês, não deveria ser algo facilmente desconsiderado.

melhor resistir aos portugueses, que contavam com a desunião para enfraquecer a todos e manter seu domínio, colocando-se à disposição para auxiliá-lo. Somente então Grotius introduz o que pode ser interpretado como o real interesse da correspondência, o direito de preferência na aquisição de especiarias, já se precavendo contra a concorrência da Companhia das Índias Orientais da Inglaterra, que buscava abrir espaço no mercado asiático:

Há outro assunto que gostaríamos de trazer a sua atenção, Alteza Serena. Recebemos relatórios diários que vários de nossos vizinhos desejam aventurar-se no comércio das Índias Orientais, sem possuir a vontade para causar qualquer dano aos espanhóis e portugueses, com quem eles estão em paz. A Companhia Unida dessas Províncias, sobrecarregada pelos custos da guerra, pode sofrer grandes danos como resultado do comércio deles, o que, por sua vez, permitiria ao inimigo permanecer alojado nas Índias Orientais, a não ser que algumas medidas preventivas sejam tomadas. Nós suplicamos a Vossa Majestade que olhe por isso com a sua costumeira benevolência e prefira a mencionada Companhia Unida a todas as outras em matéria de comércio. Uma rápida amizade e aliança militar merece favores de sua parte que sejam maiores que os simples e imprevisíveis lucros. Enquanto esperamos esses favores de você, não falharemos em corresponder e conferir a você semelhantes ou maiores benefícios em todas as ocasiões possíveis. Enquanto isso, desejamos a Vossa Majestade uma vida longa e um próspero reinado (in IP, p. 554-555).

No espaço de uma década, a de 1600, a situação nas Índias Orientais já havia se transformado dramaticamente. Em seu início, ao comissionar a elaboração de uma defesa da captura do *Santa Catarina*, a VOC buscava abrir caminho e consolidar-se no comércio oriental frente ao domínio e poderio ibéricos. Em seu final, a Companhia já havia se estabelecido como potência e era ela, agora, a se preocupar com a proteção de seu domínio. O que antes era a defesa da liberdade e dos direitos naturais de navegação e de comércio perdia ênfase para a defesa do *pacta sunt servanda*. A liberdade de comércio é irrestrita, mas ela impõe limites a si mesma quando há manifestação de sua vontade e a conclusão de pactos e contratos. As principais ameaças ao nascente império comercial não vinham mais das frotas ibéricas no sudeste asiático, mas do próprio desenrolar da luta de independência da República, materializada nos prospectos de negociações de paz e trégua, além de outras companhias mercantes buscando sua fatia na pujança das especiarias.

### CAPÍTULO 3 – AMAI-VOS UNS AOS OUTROS, MAS CUMPRI VOSSOS CONTRATOS

*[...] eodem modo dicitur, nihil esse tam congruum fidei humanae, quam ea, quae inter eos placuerunt, servare.*

[...] por isso se diz, nada está mais em acordo com a fidelidade humana que isso, o cumprimento daquilo que é mutuamente ajustado (IB-II.XI.I.4).

*Fide enim non tantum respublica quaelibet continetur, ut Cicero dicit, sed & major illa gentium societas. [...] sanctissimum, ut Seneca loquitur, humani pectoris bonum: [...] itaque fide sublata feris erunt similes, quarum vim omnes exhorrent.*

Pela fidelidade não apenas toda república é preservada, como diz Cícero, mas também aquela grande sociedade dos povos. [...] o sagrado coração, como fala Seneca, do bem humano; [...] portanto, suprimida a fidelidade, serão semelhantes às feras, cuja força a todos apavora (IB-III.XXV.1-2).

#### 3.1 Do *mare liberum* ao *pacta sunt servanda*

Em 1613 e 1615, primeiro em Londres e depois em Haia, Grotius exerceu a função de negociador das Províncias Unidas em duas Conferências Coloniais e Marítimas com a Inglaterra, destinadas a apurar algumas arestas e rugas surgidas da convivência das companhias mercantes nas Índias Orientais (ITTERSUM, 2006b, p. 371), por mais que os ingleses, junto aos franceses, fossem o principal aliado no contexto da independência neerlandesa. As conferências tiveram início a partir da proposta do embaixador inglês na República que, em fevereiro de 1612, havia feito uma reclamação formal das práticas dos neerlandeses (ITTERSUM, 2006b, p. 373).

As negociações fracassaram, em parte, porque nenhum dos lados tinha autorização suficiente, tanto de Johan van Oldenbarnevelt<sup>177</sup> quanto de James I, para fazer concessões e chegar a um acordo. A delegação neerlandesa não poderia conceder acesso inglês às ilhas produtoras de especiarias a não ser com o compromisso de que a Companhia das Índias

---

<sup>177</sup> Oldenbarnevelt era o Advogado da Holanda [*Landsadvocaat*], cargo posteriormente substituído pelo de Grande Pensionário (*Raadpensionaris*), e, como mais alto oficial dessa província, exercia, na prática, a liderança das Províncias Unidas como um todo.

Orientais inglesa (EIC – *East India Company*) se unisse nos esforços de guerra contra o Estado da Índia – nome dado às possessões portuguesas e sua administração no subcontinente indiano – e indenizassem a VOC pelas despesas passadas e futuras. Essa era a prioridade durante as negociações: fazer com que os ingleses se aliassem aos neerlandeses e compartilhassem os gastos necessários para manter a ofensiva contra os ibéricos na proteção armada das Índias Orientais. Era uma espécie de guerra ao mesmo tempo defensiva e preventiva que, em sua versão mais robusta, previa a fusão das companhias inglesa e neerlandesa (BORSCHBERG, 1999, p. 245). Grotius preferia a cooperação, mas também não via grandes problemas na exclusão dos ingleses do comércio, caso não chegassem a um acordo (ITTERSUM, 2006b, p. 242). Do lado inglês, James I não desejava colocar em risco a paz alcançada com a Espanha alguns anos antes, no Tratado da Casa Somerset, em 1604. A despeito das divergências, as empresas chegariam a um acordo alguns anos depois, em 1619<sup>178</sup>, em nova rodada de negociações (ITTERSUM, 2006b, p. 363, 377, 394).

Não era de grande auxílio, também, a postura de Grotius que, tal qual advogado que era – ainda que a distinção entre o jurista e o diplomata seja inapropriada –, buscava sempre rebater os argumentos da parte contrária e demonstrar o erro de seu raciocínio, algo contraproducente em uma negociação que deseje obter a cooperação do outro<sup>179</sup> (ITTERSUM, 2006b, p. 365). Grotius, aliás, parecia se mostrar um tanto quanto insensível em relação à impressão que causava nas outras pessoas, com discursos considerados intermináveis e floreios desnecessários (ITTERSUM, 2006b, p. 390). William Knight (1919, p. 32-33) reproduz algumas impressões do arcebispo inglês Abbot sobre a visita de Grotius, caracterizando-o como tedioso, pedante<sup>180</sup>, cheio de palavras, mas com pouco julgamento e que imaginava ser obrigação de todos escutá-lo por quanto tempo falasse. Knight, talvez por um pouco de orgulho ferido<sup>181</sup>, mas sobretudo pelas poucas informações disponíveis, considerava a missão de Grotius

---

<sup>178</sup> Grayson (1978, p. 252) considera que o grande problema das conferências anteriores foi despender muito tempo em discussões sobre princípios e direitos sem se preocupar com planos para uma futura cooperação, sendo que todo o conhecimento de Grotius, ainda que profundo, se tornou irrelevante. A conferência de 1619, ao contrário, teria evitado os erros das anteriores.

<sup>179</sup> O embaixador neerlandês em Londres chegou mesmo a pedir que Grotius não ficasse trocando acusações com os ingleses todo o tempo (ITTERSUM, 2006b, p. 375).

<sup>180</sup> Outra pessoa a conviver com Grotius, dessa vez já em Paris, dizia ser uma pessoa rígida, reservada e que possuía um senso excessivo de sua própria dignidade. Ainda que suas conversas pudessem ser muito cultas e instrutivas, eram invariavelmente acompanhadas de muita gabação. Dizia também que ele adorava o som de sua própria voz, dava-se a grandes e longos monólogos sem qualquer atenção para o seu interlocutor, simplesmente ignorando aqueles com os quais não queria conversar (NELLEN, 2014, p. 716).

<sup>181</sup> Grotius teria dito que a Inglaterra seria uma terra sem luzes e saberes, o que seria a opinião de uma pessoa relapsa e indiferente em suas observações, que se impressionava apenas com as obviedades e generalizações fáceis (KNIGHT, 1919, p. 22). Ao final, caçoa que “talvez seu fracasso não se devesse a sua parcial e errônea, e aparentemente ignorante, avaliação dos ingleses e de suas conquistas literárias e grandeza?” (KNIGHT, 1919, p. 37-38)

um retumbante fracasso: não teria conseguido convencer os ingleses de suas posições, teria traído os princípios do *Mare liberum* e, o principal, teria falhado em estabelecer a cooperação militar e comercial contra a Espanha (KNIGHT, 1919, p. 37).

Por mais que as conferências de 1613 e 1615 não tenham resultado em qualquer acordo, não parece que Oldenbarnevelt ou a Companhia tenham ficado insatisfeitos com a sua atuação. Grotius fora, inclusive, recompensado com uma grande quantia pela VOC (ITTERSUM, 2006b, p. 365, 453). Aparentemente, as negociações fracassariam de qualquer forma e não restaria a Grotius outra coisa a não ser ganhar tempo e reduzir os danos que poderiam surgir<sup>182</sup>. Oldenbarnevelt talvez tenha ficado agradecido pelo desempenho, que preveniu a piora das relações com tão importante aliado (ITTERSUM, 2006b, p. 365; 371; 377).

Peter Borschberg (1999, p. 243) resume a posição neerlandesa em três itens: 1) o recurso à violência utilizado pela VOC era feito apenas de maneira defensiva; 2) o comércio estava intimamente ligado com a aliança defensiva e armada com os soberanos asiáticos; e 3) o comércio era parte essencial dos esforços políticos para enfraquecer a influência de espanhóis e portugueses nas Índias. O ponto fundamental da argumentação de Grotius, do qual derivavam essas posições, era o reconhecimento da soberania das nações das Índias Orientais, o que permitia à República, por intermédio da VOC, aliar-se aos nativos e distinguir-se da dominação colonial ibérica, pois negociavam como parceiros, e não como invasores, criando, assim, um monopólio legal no comércio de especiarias. O monopólio<sup>183</sup> poderia ser criado por vários tipos de contratos, e a VOC se tornou a maior credora das nações produtoras de especiarias, não apenas por compra e venda direta dos produtos, mas pelo fato de que os povos locais não conseguiam produzir vestimenta e alimentos suficientes – a VOC ou lhes concedia empréstimo

---

<sup>182</sup> É certo que desde cedo fora criada uma aura em torno do menino prodígio de Leiden, considerado, não sem críticas, um dos criadores do direito internacional moderno. Deveríamos, entretanto, avaliar se Grotius estava suficientemente preparado para as tarefas que lhe chegaram às mãos, seja por meio de sua própria ambição, seja por meio de sua ligação com Oldenbarnevelt, que não deixavam de estar ligadas em última instância, não apenas do ponto de vista intelectual, mas também de sua maturidade. O que pareceria o mundo ao gênio precoce, a acompanhar a elite política desde os 15 anos de idade, um jovem patricio que desejava agradar, ao mesmo tempo, política e comércio, buscando seu lugar ao sol nas posições estatais? Grotius tinha apenas 18 anos quando recebeu a comissão para escrever a história da Revolta contra a Espanha, 21 quando começa a compilação do *De iure praedae*, 30 quando participa da Conferência de 1613 e 36 quando é aprisionado em Loevenstein. Waszink (2010, p. 378) lembra que dois anos após terminar e submeter os *Annales* aos Estados da Holanda, reconhecia a falta de conhecimento para a tarefa (BW I, 315, 409). Grotius aparentemente teve um fim de vida melancólico. Cada vez mais isolado emocionalmente, exilado de sua terra, insatisfeito em seu posto de embaixador da Suécia, cada vez mais preocupado com minúcias de tratamento formal ante aos desrespeitos a que pensava estar submetido, tendo visto seus amigos partirem um a um, consequência, lembra Henk Nellen (2014, p. 711), daqueles admitidos muito jovens em um círculo de adultos.

<sup>183</sup> No *De iure belli* (IB-II.XII.XVI), Grotius dirá que nem todo monopólio é repugnante ao direito natural, desde que seja permitido pelo soberano frente a uma justa causa e com moderação nos valores. O monopólio privado também seria possível desde que se contentasse com um lucro razoável. A desmesura dos preços seria um ato de injustiça passível de reparação, enquanto altos preços, mas não exorbitantes, seria falta de caridade, ainda que não violassem o direito.

para comprarem os produtos ou os vendia diretamente –, assim como o auxílio militar também não era obra de caridade (ITTERSUM, 2006b, p. 269), especialmente se levarmos em conta que à VOC era permitida a realização de tratados e alianças em nome dos Estados Gerais.

Não eram tempos de livre comércio propriamente dito, se é que algum dia o foi. A VOC, no entanto, nunca advogou o domínio como fizeram os portugueses, no sentido de literalmente possuírem aquilo que estava a leste do Cabo da Boa Esperança (ITTERSUM, 2006b, p. 267). Para poder exercer o comércio nas Índias, era preciso que defendessem a liberdade de comércio e navegação, pois o sistema, as relações comerciais e o próprio espaço físico do sudeste asiático eram por demais vastos e complexos para qualquer nação os dominar completamente (ITTERSUM, 2006b, p. 267-268). Dessa forma, todos eram livres para velejar até as Índias, pois ninguém poderia possuir as rotas marítimas, e todos eram livres para lá praticar o comércio, o que não significava, porém, a ausência de limites. Os contratos previamente firmados e as alianças anteriormente forjadas serviam de impedimento para outros mercadores, que possuíam não apenas a obrigação moral de respeitá-los, mas também o dever decorrente da lei natural<sup>184</sup> de cumprir as promessas, ou seja, respeitar os contratos, inclusive aqueles firmados por outras pessoas (IB-II.XI.IV). Não é por outro motivo<sup>185</sup> que “encontramos, então, que a razão universal de todos os contratos, ἡ μεταβλητικὴ [*hē metablētikē, troca*], é, em si mesma, derivada da natureza”<sup>186</sup> (IP.XII, p. 243-244, 355, f. 114r; ML.8, p. 62, 50). Grotius irá dizer também que “a vontade pode se alterar, mas não para enganar aos outros”<sup>187</sup> (IP.II, p. 18, 34, f. 10r) e, assim, estabelecer a Regra III [*Regula III*], que ele denominou Regra da fidelidade: “aquilo que alguém tenha indicado ser sua vontade, isso é o direito para ela”<sup>188</sup> (IP.II, p. 18, 34, f. 10r). A importância do cumprimento dos contratos adquire um novo patamar ao ser derivada da fidelidade, pois “nada é tão conforme a equidade natural e a fidelidade humana quanto a observância do que foi mutuamente ajustado. Conforme Cícero: a fidelidade é o fundamento da justiça”<sup>189</sup> (IP.II, p. 18, 34, f. 10r), sendo que “devemos cumprir aquilo que prometemos, e que esteja em nosso poder, ainda que nos seja danoso”<sup>190</sup> (IP.VIII, p. 115, 171, f. 50va).

<sup>184</sup> “[...] cumprir as promessas é um dever que provém da natureza imutável da justiça, que, assim como pertence a Deus, também é comum, em alguma medida, a todos que possuem o uso da razão” [*ut promissa praestentur venire ex natura immutabilis iustitiae, quae Deo, & omnibus his, qui ratione utuntur, suo modo communis est*].

<sup>185</sup> Grotius repete a mesma formulação do *De iure praedae* no *Mare liberum*.

<sup>186</sup> “*Ipsa igitur ratio omnium contractuum universalis, ἡ μεταβλητικὴ a natura est*”.

<sup>187</sup> “*Potest autem mutari voluntas, sed non in fraudem alterius*”.

<sup>188</sup> “*...fidei regula, QUOD SE QUISQUE VELLE SIGNIFICAVERIT ID IN EUM IUS EST*” [grifo do autor].

<sup>189</sup> “*Et quod traditum est aequitati naturali et fidei humanae nihil tam congruum esse, quam ea quae inter quosque placuerunt servari. Et Ciceronis: Fidem esse iustitiae Fundamentum*”.

<sup>190</sup> “*Quidquid igitur promisimus, quod quidem in nostra fuit potestate, id cum damno etiam nostro praestare debemus*”.



Grotius considerava que a tentativa dos ingleses em interferir no comércio de especiarias nas Índias era um desrespeito ao princípio *pacta sunt servanda*, e ainda que não fossem os anglo-saxões a violar a lei natural, por não serem partes nos acordos, instigavam os nativos a quebrar os contratos legítima, livre e soberanamente feitos com os neerlandeses (ITTERSUM, 2006b, p. 361-362). A intromissão inglesa não era legítimo exercício da liberdade natural de praticar o comércio; era, em verdade, aproveitar-se dos esforços neerlandeses em combater a tirania ibérica e suas proibições. Se a VOC não pudesse obter, por um lado, a compensação dos gastos, e, por outro, novas receitas para poder manter o sudeste asiático livre de espanhóis e portugueses, não haveria comércio algum (ITTERSUM, 2006b, p. 362). Em sua visão, as alternativas eram a cooperação armada contra a coroa espanhola ou a perda completa do acesso ao mercado das Índias. Grotius, aliás, afirmava que as relações entre neerlandeses e povos do sudeste asiático não eram meros contratos comerciais, mas verdadeiras alianças políticas e tratados entre entidades soberanas que envolviam a proteção perpétua dos nativos. Se estes, por gratidão e no uso de sua liberdade, resolviam conceder o direito de preempção, também perpetuamente, não haveria qualquer problema; talvez fosse um pequeno preço a se pagar para manter a soberania em todos os outros campos à exceção do econômico (ITTERSUM, 2006b, p. 385, 450), ao contrário da condição de completa dominação a que estavam sujeitos sob o jugo ibérico.

Para fortalecer seus argumentos, os ingleses citaram, inclusive, o *Mare liberum*, cuja autoria era uma espécie de segredo público na Inglaterra (ITTERSUM, 2006b, p. 375). As Províncias foram acusadas de práticas protecionistas e de proceder de maneira idêntica aos portugueses e espanhóis. Os ingleses teriam ficado enfurecidos pelo fato de que, confrontado com seus próprios argumentos em favor da liberdade de navegação e comércio (BORSCHBERG, 1999, p. 244), Grotius não apenas não cedera, mas reiterara que a lei natural impunha também o dever de cumprir os contratos (ITTERSUM, 2006b, p. 430). Liberdade de navegação e comércio e necessidade de cumprir os acordos celebrados eram duas faces do mesmo direito, inclusive quando, usando dessa liberdade, uma das partes renunciasse de maneira irreversível à “sua liberdade de escolha e direitos de soberania com uma simples assinatura!” (BOERSCHBERG, 2005, p. 46). É irônico, comenta Borschberg (1999, p. 248), que a feroz defesa que Grotius faz da soberania das nações asiáticas e de sua independência frente à Espanha e Portugal tenha servido, mesmo que inadvertidamente, para justificar três séculos de dominação colonial neerlandesa.

Grotius nunca contradisse diretamente sua defesa da liberdade de comércio e navegação, como feita no *De iure praedae* e no *Mare liberum*, mas certamente mudou a ênfase

de seu discurso (ITTERSUM, 2006b, p. 370; STRAUMANN, 2015, p. 191). Se, à época da escrita do *De iure praedae*, a sensação europeia era de admiração e animação com os povos asiáticos, à época das Conferências essa excitação já havia se alterado. De inteligentes e talentosos passaram à perfídia (BORSCHBERG, 1999, p. 247). Aparentemente, diz Borschberg (1999, 248), os 10 anos que separam o *De iure praedae* das Conferências tornaram Grotius um pouco menos idealista e um pouco mais sensível às demandas da realidade política e comercial. Um dos pontos, segundo van Ittersum (2006b, p. 362), que deixou os negociadores ingleses mais perplexos foi a defesa feita por Grotius do direito de uma companhia privada agir como juíza e executora de seu próprio direito, punindo e exigindo a reparação de danos na ausência de cortes ou tribunais independentes e eficazes. Esse argumento, agora usado contra os ingleses, já fora esboçado por Grotius no *De iure praedae* para justificar a captura do *Santa Catarina*, uma vez que os portugueses não seriam suficientemente imparciais para resolver a questão. Como os ibéricos eram eles mesmos os responsáveis por todos os danos, as cortes neerlandesas estavam distantes e os soberanos asiáticos não arbitrariam qualquer disputa, van Heemskerck não teria tido alternativa senão agir da maneira que agiu. Grotius se viu confrontado, então, com a própria obra, sendo levado a mudar a ênfase de sua teoria, pelo menos em face do desafio que se lhe impunham as Conferências Coloniais.

Antes, durante as negociações de paz entre as Províncias Unidas e a Espanha nos anos de 1608-1609, circunstância intimamente ligada à publicação do *Mare liberum*, ele precisou defender o próprio princípio da liberdade de navegação e de comércio. Paralelamente a isso, Grotius também auxiliou a VOC no processo judicial em que os proprietários de um navio zelandês foram acusados de pirataria. Foi a oportunidade perfeita para Grotius afirmar a capacidade de executar diretamente a lei natural na proteção de seus direitos na ausência de uma corte legítima. Deixavam os neerlandeses de ser corsários e se transformavam em cavaleiros errantes, defendendo com valentia o direito de navegação e comércio.

### **3.2 O leão que nada para o oriente também nada para o ocidente**

Provavelmente nos primeiros meses de 1595, o navio *Leão Nadador* (*Zwemmende Leeuw*) zarpu da Zelândia em direção às Índias Ocidentais. Quase 15 anos depois, um coletor de tributos [*contador*] em Havana, na atual Cuba, fora até a Zelândia ajuizar um processo contra os proprietários e investidores da embarcação, pois seu comandante, Gilles Dorenhoven Jr.<sup>191</sup>, supostamente teria lhe tomado à força dois navios e sua carga. Aparentemente, o Conselho do

---

<sup>191</sup> Dorenhoven já estava morto ao tempo do ajuizamento da ação.

Almirantado de Midelburgo estava inclinado a reconhecer o pedido do coletor (ITTERSUM, 2007a, p. 60).

O *contador*, Pedro d'Arana, alegava que partira de Havana em direção a Santo Domingo, na Ilha de Hispaniola, atual Ilha de São Domingos, dividida entre Haiti e República Dominicana, quando fora perseguido por dois corsários franceses. Ao tentar escapar, fora abordado por Dorenhoven, que matara vários tripulantes e ainda chamara os dois piratas franceses para auxiliar na captura da embarcação. A carga, segundo o *contador*, deveria valer em torno de 80 mil florins. Arana fora ainda tomado como refém, ficando à espera de um resgate. Seu futuro cunhado concordou em trocar de lugar como refém enquanto Arana providenciava o valor do resgate. O capitão neerlandês, ao ficar sabendo que outro navio, supostamente pertencente ao contador, zarparia de Hispaniola carregado de bens, decidiu ir ele mesmo em busca do resgate para tomá-lo com as próprias mãos (ITTERSUM, 2007a, p. 64-65). Ao capturar o segundo navio, Dorenhoven teria decidido retornar à Europa levando consigo este navio e o cunhado de Arana. No Canal da Mancha, os navios teriam se separado, com Dorenhoven e o *Leão Nadador* seguindo para Midelburgo e o navio capturado para o porto huguenote de La Rochelle, na França, onde a carga e a embarcação teriam sido vendidas e a tripulação dispensada<sup>192</sup> (ITTERSUM, 2007a, p. 65). Arana alegava também que fora aprisionado pelo governador de Havana durante cinco anos, o que lhe impedira de ir até as Províncias Unidas mais cedo. O contador levou a situação ao conhecimento dos Estados Gerais, por meio de uma petição em setembro de 1605, que instruiu o Conselho do Almirantado a investigar o assunto e a incentivar um acordo entre as partes, observando que se os proprietários não cooperassem, permitiriam a Arana ajuizar uma ação (ITTERSUM, 2007a, p. 66), o que efetivamente ocorreu em janeiro de 1609.

Em março de 1609, Johan Boreel, amigo de Grotius<sup>193</sup> e pensionário de Midelburgo, escreveu-lhe (BW XVII, 183A) pedindo ajuda no caso, já que seu pai, Jacob Boreel, diretor da Câmara da Zelândia da VOC<sup>194</sup> e burgomestre de Midelburgo, era um dos réus no processo (ITTERSUM, 2007a, p. 59). Boreel, o filho, provavelmente fora uma das poucas pessoas que tiveram conhecimento e acesso ao manuscrito completo do *De iure praedae* (ITTERSUM, 2007a, p. 69), tendo intermediado, inclusive, a comissão para a escrita do *Mare Liberum* (ITTERSUM, 2007b, p. 255). Ele sabia exatamente quem contatar para pedir ajuda. A narrativa

---

<sup>192</sup> O cunhado, Antonillo de Monasterio, teria sido devolvido ao Caribe no primeiro navio zelandês que se dirigiu à Hispaniola.

<sup>193</sup> Conferir Nellen (2014, p. 77).

<sup>194</sup> Item 19 da Carta de Patente (CHIJS, 1857, p. 126; GERRITSEN, 2009, p. 4).

dos fatos que ele fez a Grotius fora um tanto quanto diferente daquela do contador. Como o comércio dos locais com os neerlandeses era proibido pela coroa espanhola, Dorenhoven e seus homens simulavam um sequestro para fingir obrigar os nativos a negociar. Era o que teria ocorrido com Arana e seu cunhado, mas, infelizmente, o truque não havia convencido as autoridades espanholas, que prenderam o contador (ITTERSUM, 2007a, p. 69). Boreel também lançou dúvidas sobre todas as alegações da pessoa que se apresentava como Arana, inclusive sua prisão, atestada por um documento produzido por uma autoridade espanhola, questionou o fato de um súdito de um inimigo público obter autorização para litigar em uma corte neerlandesa e que, ainda que Dorenhoven tivesse cometido um ato de pirataria, seus mandatários não poderiam ser responsabilizados a não ser que tivessem expressamente concordado e instruído tais atos (ITTERSUM, 2007a, p. 70-71).

Van Ittersum (2007a, p. 60) acredita que o envolvimento de Grotius no processo do *Leão nadador* é a primeira evidência de seu apoio político e ideológico ao comércio e navegação nas Índias Ocidentais. Ainda que o *Mare liberum*, em seu texto publicado também em 1609, não contivesse nenhuma referência explícita a elas, o seu rascunho considerava os princípios do direito natural defendidos no *De iure praedae* válidos tanto para o pacífico quanto para o atlântico. Qualquer defesa explícita poderia levar ao fracasso das negociações da Trégua em curso – efetivamente assinada em Antuérpia, em 9 de abril de 1609 – se o monarca espanhol tivesse a impressão de que não apenas os neerlandeses continuariam as agressões no oriente, mas, também, acelerariam as incursões no ocidente.

Grotius elaborou duas petições endereçadas aos Estados Gerais. A primeira solicitava esclarecimentos sobre a recomendação dada ao Conselho do Almirantado, pois havia a impressão de que a corte deveria forçar o acordo entre as partes. Nela, ele lembrou que Arana era súdito de uma nação inimiga e o tratado que instituíra a Trégua entre a República e a Espanha previa expressamente que nem os súditos de Filipe III, nem os habitantes das Províncias, poderiam processar uns aos outros por danos sofridos durante a guerra. Sua intenção era demonstrar que Arana não possuía o direito de litigar por aqueles fatos e que não havia sido ordenada a conclusão de um acordo. A segunda solicitava que os réus pudessem emendar a sua resposta com base em novas evidências descobertas durante os meses anteriores, dada a enorme dificuldade de montar sua defesa, pois grande parte dos participantes da viagem havia morrido ou não estava na República. Grotius foi bem-sucedido em seus pedidos e fundamental para montar a nova defesa (ITTERSUM, 2007a, p. 72). Pelos rascunhos, van Ittersum (2007a, p. 74) acredita ser possível reconstruir a narrativa de Grotius. Para ele, Dorenhoven, ao ver a embarcação do coletor sendo perseguida, acreditou se tratar de um barco seu, que havia

despachado para comprar couro, pondo-se imediatamente ao resgate. Arana teria se rendido aos corsários franceses após a batalha, e não ao *Leão Nadador*. Após descobrirem o engano, os neerlandeses teriam abordado o navio para acalmar os franceses, momento em que Arana, temendo por sua vida, teria implorado por ajuda e prometido uma valiosa carga em recompensa. Dorenhoven, então, libertou o *contador* e o navio confiando na promessa do pagamento do resgate. Arana fora devolvido a sua família e oferecera o cunhado para ir em seu lugar enquanto não quitada a dívida com Dorenhoven. Quando o outro navio de Arana, que possuía a carga que serviria de resgate fora confiscado pelas autoridades espanholas, o *contador* solicitou que os neerlandeses o capturassem, apenas para descobrirem, em seguida, que o navio não era de propriedade de Arana, mas de várias outras pessoas. Como se não fosse o bastante, teria havido um motim a bordo do *Leão Nadador* e os amotinados obrigando Dorenhoven a retornar às Províncias (ITTERSUM, 2007a, p. 74-76).

Ao lado da reconstrução dos fatos, outro argumento de Grotius para defender a postura de Dorenhoven já havia sido posto adiante no *De iure praedae*: suas comissões<sup>195</sup> lhe autorizavam atacar os bens e súditos ibéricos, sem contar, claro, com a capacidade de reparar danos sofridos e enfrentar qualquer tentativa de restrição ao direito de navegação e comércio, tudo em conformidade com o direito natural. Dorenhoven representava, para todos os efeitos, assim como van Heemskerck, as Províncias Unidas em sua guerra de independência, e a ele “foi dado o improvável papel de cavaleiro errante do Caribe, que defendeu com valentia o direito de navegação e comércio contra corsários franceses e autoridades coloniais espanholas igualmente” (ITTERSUM, 2007a, p. 61, 77). Mesmo que Arana houvesse sido espoliado, não havia outra pessoa a culpar senão ele mesmo, uma vez que, ao pagar tributos à coroa espanhola, contribuía com os esforços da injusta guerra travada contra os neerlandeses, sujeitando-se, assim, a ser perseguido em uma guerra tanto pública quanto privada para reparar os danos sofridos (ITTERSUM, 2007a, p. 77).

Ao final, o Conselho do Almirantado julgou improcedentes os pedidos de Arana, baseando-se não nas sofisticadas teorias de Grotius, mas no argumento levantado por Boreel de que os organizadores da viagem não poderiam ser responsabilizados pelos atos de Dorenhoven se eles fossem contrários às suas instruções, tendo reconhecido, também, o direito de acesso às cortes pelo *contador*, que apelou contra a decisão, fazendo com que os Estados Gerais nomeassem sete revisores para o caso, que também rejeitaram seus pedidos (ITTERSUM, 2007a, p. 81). O fato de que os argumentos de Grotius não foram os principais para embasar a

---

<sup>195</sup> Duas, aliás. Uma do príncipe Maurício de Nassau e outra da rainha da Inglaterra (ITTERSUM, 2007a, p. 69).

decisão não quer dizer que sua atuação fora em vão. Foi somente a partir de sua interferência que os Estados Gerais esclareceram a ambiguidade sobre a sugestão de acordo, assim como tornou possível aos réus juntar novas provas, inclusive alterando a dinâmica de todo o ocorrido, mesmo que os juízes tenham ignorado sua linha de raciocínio (ITTERSUM, 2007a, p. 83).

Ao comparar a postura de Grotius no caso do *Leão Nadador* e no conteúdo que acabara sendo publicado no *Mare liberum*, é possível ver o quanto ele precisou ceder às circunstâncias políticas que envolviam as negociações de paz. Seria no mínimo inconveniente reforçar e colocar ênfase no direito dos neerlandeses em continuar a pirataria para punir transgressões ao direito natural, independentemente do resultado das negociações. Se no livro o ponto principal se transformou na liberdade de comércio e navegação, na disputa sobre o navio a questão continuou a ser, grosso modo, aquele que já era um dos pontos principais do *De iure praedae*, a possibilidade de reparação por danos sofridos e a punição pelas transgressões à lei natural por companhias privadas (ITTERSUM, 2007, p. 79).

### 3.3 *Mare liberum* no ártico

Grotius também colocou sua pena a serviço de outra companhia mercante da República, em 1632, na disputa sobre a pesca baleeira na região de Spitsbergen, atual arquipélago de Svalbard, na Noruega.

Em 1612, a primeira frota neerlandesa – apenas dois navios – enviada à região encontrara forte resistência inglesa, que tomara sua carga e acabara por expulsá-la. Em 1613, outros dois navios foram enviados e, mesmo com a resistência inglesa, conseguiram trazer a primeira carga de óleo de baleia para as Províncias (SCHOKKENBROEK, 2008, p. 27; FULTON, 1911, p. 181).

Em 1614, em meio a essas disputas, ingleses e neerlandeses<sup>196</sup> reivindicavam seus direitos baseando-se, em parte – e um tanto quanto incongruente, se lembrarmos dos termos da discussão travada nas Conferências Coloniais –, nos direitos derivados da primeira descoberta e posse<sup>197</sup>. As reclamações neerlandesas foram levadas ao monarca inglês e seu Conselho Privado, que favoreceu a inglesa Companhia Moscovita [*Muscovy Company*], mas que não teve a capacidade de interromper as expedições da República a Spitsbergen

---

<sup>196</sup> Ingleses e neerlandeses não eram os únicos a praticar a atividade na região. Dinamarqueses e bascos – estes, inclusive, os mais experientes no ofício e a quem os neerlandeses recorreram como guias e instrutores – também a praticavam. Paralelamente à disputa com a República, os monarcas inglês e dinamarquês disputavam a soberania da região entre si (ITTERSUM, 2010a, p. 396; SCHOKKENBROEK, 2008, p. 27).

<sup>197</sup> Os primeiros, que o teriam feito em 1553 e, portanto, subentendiam a soberania e o direito exclusivo de pesca, enquanto os segundos, em 1596, adicionando também o pleito da liberdade de navegação, pesca e utilização das praias.

(GRAYSON, 1978, p. 253; FULTON, 1911, p. 183). Nesse mesmo ano, os comerciantes neerlandeses solicitaram aos Estados Gerais a permissão para criar uma companhia mercante nos moldes da VOC, nascendo, assim, a Companhia do Norte [*Noordsche Compagnie*], que recebeu o monopólio para pesca e processamento de baleias nas áreas costeiras, não incluindo o mar aberto, entre Terra Nova [*Novaya Zemlya, Nova Zembla*], atual Rússia, e o Estreito de Davis, entre a Groelândia e o Canadá (SCHOKKENBROEK, 2008, p. 27; FULTON, 1911, p. 184; ITTERSUM, 2010a, p. 396). As próximas expedições da República contaram com o apoio armado para tentar contrabalancear as forças no ártico, mas, mesmo assim, os conflitos não deixaram de existir, ora com vantagem para um lado, ora para outro, até que as companhias, no curso dessa e da década seguinte, estabeleceram esferas de influência e conseguiram conviver em um precário equilíbrio (FULTON, 1911, p. 184; ITTERSUM, 2010a, p. 396-397).

A primeira participação de Grotius na disputa fora provavelmente em 1615, pois é bem plausível que seja de sua autoria um memorando a ser entregue em abril desse ano ao embaixador inglês na República. Nele, defendia o direito neerlandês à pesca baleeira com dois argumentos distintos, a primeira descoberta e a liberdade dos mares (ITTERSUM, 2010a, p. 396). Sua opinião profissional foi solicitada quase 20 anos depois, datada em 27 de março de 1632, e deve ser entendida no contexto do frágil equilíbrio com a Companhia Moscovita, das tentativas renovadas de dinamarqueses e bascos aumentarem sua participação na pesca baleeira e da ampliação significativa da presença da Companhia do Norte, agora presente durante quase todo o ano na região, multiplicando seus assentamentos<sup>198</sup> e locais de processamento dos produtos (ITTERSUM, 2010a, p. 397).

O parecer de Grotius (OP.131-132) é bastante direto, com várias referências ao *Digesto*. As questões formuladas a ele pela Companhia do Norte eram se os neerlandeses poderiam impedir terceiros de pescar nas águas de Spitsbergen, mesmo que portando comissões reais, e até onde ia o direito de seus conterrâneos. No preâmbulo, ele assume parecer que a ilha fora primeiro descoberta pelos neerlandeses, que dela tomaram posse e empreenderam a pesca primeiro em grupos pequenos e depois em maiores, por vários anos, até lhes ser concedido o monopólio pelos Estados Gerais. Respondendo aos questionamentos, diz ele que “aquilo que pertence a ninguém, pela razão natural é concedido àquele que a ocupa”<sup>199</sup> (*Dig.* 41.1.3), e, assumindo que fosse anteriormente inabitada, Spitsbergen poderia legitimamente estar sob domínio, soberania e jurisdição dos neerlandeses. Sobre a atividade pesqueira, disse que o

---

<sup>198</sup> O assentamento da Câmara de Amsterdã, na Ilha de Amsterdã, crescera a tal ponto de ser fortificado e se tornado a vila de Smeerenburg, literalmente a Cidade do Óleo (FULTON, 1911, p. 194).

<sup>199</sup> “*Quod enim nullius est id ratione naturali occupanti conceditur*”.

direito civil permitia a qualquer pessoa pescar em mar aberto, inclusive usando as praias em caso de necessidade relacionada a ela, regra encontrada também no *Digesto* (*Dig.* 1.8.4). Aos competidores dinamarqueses, ingleses e franceses, Grotius pretendeu utilizar contra eles suas próprias leis, pois, se eles buscavam limitar o direito dos neerlandeses de praticar a pesca, não poderiam reclamar se os neerlandeses aplicassem a eles regra idêntica: “Que a ninguém seja rejeitado aplicar a si o mesmo direito que aplicou ou fez aplicar a outro”<sup>200</sup> (*Dig.* 2.2.1). Por último, mesmo sem o recurso ao direito dos outros povos, os neerlandeses poderiam também proibir o acesso de estrangeiros à atividade porque usavam as instalações pesqueiras por mais de dez anos consecutivos.

Uma vez mais, Grotius não contradiz formalmente seus argumentos do *De iure praedae* e do *Mare liberum*. Van Ittersum (2010a, p. 397-398) diz que essa é uma conciliação bem-sucedida entre a defesa da liberdade dos mares e os títulos de descoberta e posse atual<sup>201</sup>. No *Mare liberum* (ML.II), a discussão sobre descoberta e posse é feita para rebater os argumentos portugueses de soberania sobre as Índias Orientais. Primeiro, porque as ilhas sempre foram habitadas, tiveram reis, repúblicas, leis e direitos [*suos Reges, suam rempublicam, suas leges, sua iura*]; segundo, porque descobrir não seria meramente avistar as terras – tomá-las com os olhos –, mas efetivamente pegá-las com as mãos<sup>202</sup> e, tratando-se de coisas imóveis, do cercamento e fortificação [*custodia sepiuntur*]. Os neerlandeses, ao chegarem a Spitsbergen, ao contrário das Índias, encontraram-na desabitada e sem qualquer proteção, o que a tornava capaz de ser transformada em propriedade pelo primeiro ocupante. No *De iure belli*, Grotius havia dito exatamente isso: aquilo que permaneceu em comunidade de todos [*communia omnium*], indiviso após a primeira partição, não se tornava propriedade pela divisão, mas pela ocupação, e só poderia ser dividido após ocupado (IB-II.III.3), citando, como exemplo, muitos locais não cultivados, como ilhas no mar, animais selvagens, peixes e aves (IB-II.IV). Se Grotius havia advogado a liberdade irrestrita dos mares no *Mare liberum*, no *De iure belli* ele havia mitigado um pouco a visão, reconhecendo que algumas partes do mar poderiam ser tornar propriedade daquele que possui as terras em ambos os lados, como golfos e estreitos, quando a área marítima não fosse desproporcionalmente maior que a terrestre (IB-II.III.VIII). Da mesma forma que o direito de pesca nos rios, que são públicos, pode ser

<sup>200</sup> “*Nemo aspernabitur idem jus sibi dici, quod ipse aliis dixit, vel dici effecit*”.

<sup>201</sup> Tratava-se, afinal, de um pensador que já havia atingido sua *akmé* – tinha 48 anos –, publicado a segunda edição do *De iure belli*, com um longo tempo, portanto, para amadurecer todos os seus conceitos. Grotius viveria pouco menos de 15 anos até sua morte, em 1645.

<sup>202</sup> “Descobrir, de fato, não é apenas tomar com os olhos, mas apreender [*Invenire enim non illu est oculis usurpare, sed apprehendere*].



apropriado por um particular ao entrar em suas terras, também o pode nas pequenas porções do mar (IB-II.III.X.1). Na pior das hipóteses, ainda que os ingleses tivessem algum dia ocupado Spitsbergen, a posse da terra não concedia automaticamente a posse do mar, e o abandono, tanto de um quanto de outro, tinha a consequência de retorná-los à antiga e natural posse comum de toda a humanidade [*redire ad veterem naturam, id est, ad usum commune*] (IB-II.III.XI). Os neerlandeses, ocupando ininterruptamente as terras de Spitsbergen, o mar adjacente e suas porções internas, tinham todo o direito de reivindicar seu domínio e posse e vindicar o direito de pesca exclusiva.

Sem contradizer diretamente seus argumentos, manifestações e atuação política anteriores, as teorias de Grotius se mostravam suficientemente elásticas para defender a agressividade neerlandesa em sua intromissão no comércio das Índias Orientais através da liberdade dos mares, o monopólio mercante criado em seguida e a exclusão dos competidores através da obrigatoriedade dos contratos, além da posse dos mares e exclusividade da pesca através da descoberta e ocupação<sup>203</sup>. E isso sempre buscando proteger os interesses das Províncias e suas companhias mercantes, ocupasse cargos políticos ou não (ITTERSUM, 2010a, p. 407), estivesse na República ou não, gozando de simpatia e estima na pátria ou amargando seu longo exílio.

### 3.4 Do butim ao comércio, do comércio à humanidade

Esgotadas por quase quarenta anos de guerra ininterrupta, seja do ponto de vista financeiro, seja do ponto de vista estratégico e político, entre 1607 e 1608 as Províncias Unidas e a Espanha entraram, mais uma vez, em negociações de paz. Frustrada a paz, imediatamente, em 27 de agosto de 1608, as conversas continuaram para a celebração de uma trégua, que acabou se concretizando em 9 de abril de 1609, a Trégua de 12 anos, que vigorou até 1621, quando as hostilidades recomeçaram. Mesmo não tendo participado diretamente das

---

<sup>203</sup> A discussão com William Welwood e a consequente *Defensio capitis quinti* tratava justamente desse ponto. Welwood utilizou argumentos que Grotius usaria mais tarde em seu parecer para a Companhia do Norte. Naquela polêmica, com Welwood, Grotius se colocou contra o inglês. Quando o livro de John Selden, *Mare clausum*, foi publicado em 1635, Grotius não compôs uma resposta alegando estar à serviço, então, dos interesses suecos: “O livro de Selden a defender o domínio do mar foi publicado na Inglaterra. Que respondam os batavos. Cuido agora dos interesses suecos” [*Seldenus in Anglia pro maris dominio scribit. Respondeant Batavi. Ego nunc Suedica curo*] (BW VI, 2227). De fato, não cairia bem ao embaixador em Paris defender posições contrárias ao seu próprio empregador, que possuía reivindicações de soberania no Mar Báltico, no Golfo da Finlândia e no Golfo da Bótnia. Por isso, “me mantenho em silêncio” [*Forte et Suedi in ea positione aliquid reperient sibi utile ad Balticum, Finnicum, Botnicum mare vindicandum. Iis ne vel imprudens adverser, intra silentium me contineo*] (BW VIII, 3085). Assim, “Que posso oferecer, considerando que a Suécia possua grande parte da costa marítima, senão o silêncio?” [*Ego, cum Suedia multum teneat orae maritimae, quid aliud praestare possum, quam silentium?*] (BW VI, 2450). Conferir também Henk Nellen (2014, p. 495).

negociações (ITTERSUM, 2006b, p. 217, 264), sua influência se fizera sentir consideravelmente.

A VOC sabia que, mais cedo ou mais tarde, elas aconteceriam. Inclusive, já havia discutido a possibilidade em uma reunião em 1607 (ITTERSUM, 2006b, p. 224). A Câmara da Zelândia, de maneira mais expressiva, preocupava-se com a possibilidade bem real de que, para atingir a paz, os Estados Gerais sacrificassem a empreitada comercial nas Índias Orientais e Ocidentais, extinguindo a Companhia como concessão a Filipe III (ITTERSUM, 2010b, p. 11). A República e a coroa espanhola concordaram com um armistício de oito meses, a partir de maio de 1607 (ITTERSUM, 2006b, p. 201), em preparação para as tratativas de paz que ocorreriam entre fevereiro e abril de 1608. Ao tomar conhecimento, a diretoria da VOC solicitou a Grotius, no outono de 1607, um memorando explorando as possíveis consequências das conversações sobre seus interesses. Nele, Grotius ressaltou a importância e imprescindibilidade do comércio da Índias para as Províncias, considerou que este seria um dos tópicos mais duros das tratativas e que os Estados Gerais tentariam preservar, ao máximo, os interesses da Companhia, uma vez que a ela sempre fora prometida assistência no envio de navios de guerra e soldados. A VOC capturava butins, pagava tributos, empregava milhares de concidadãos, enfraquecia os espanhóis e trazia honra à República. A Companhia, e consequentemente as Províncias, além do mais, não poderia abandonar seus aliados asiáticos, a quem prometeram proteção frente aos ibéricos (ITTERSUM, 2006b, p. 189, 227-228).

Grotius compreendia que uma pequena nação rebelde não tinha muita legitimidade internacional para fazer grandes demandas e se dar ao luxo de descontentar seus principais aliados. Era preciso ganhar sua simpatia. Apresentar os interesses comerciais e políticos da República na forma de defesa pela liberdade universal e natural de navegação e comércio, e não apenas como ambição política e comercial, fazia justamente isso, pois era algo com que França e Inglaterra poderiam facilmente se relacionar, dado o interesse que possuíam no mercado asiático (ITTERSUM, 2006b, p. 231-232). O Tratado da Casa Somerset, entre ingleses e espanhóis, de 1604, e a Paz de Vervins, entre franceses e espanhóis, de 1598, não mencionavam expressamente a proibição do comércio, ficando subentendido que os súditos de James I e Henrique IV iam às Índias por sua conta e risco (ITTERSUM, 2006b, p. 239, 255). Nada mais justo, então, pensava Grotius, que defender o argumento neerlandês e reforçar suas próprias pretensões individuais. A França, aliás, abortaria o empreendimento de uma companhia das

Índias Orientais em 1611 em alguma medida devido à atuação de Grotius (ITTERSUM, 2006b, p. 378)<sup>204</sup>.

Por último, Grotius anteviu três desfechos: 1) um tratado de paz que garantisse a liberdade irrestrita de comércio tanto para os neerlandeses quanto para os ibéricos; 2) um tratado que concedesse à Espanha a desistência do comércio no sudeste asiático; e 3) um tratado de paz na Europa, mas que permitisse a continuação das hostilidades na Ásia. O resultado ideal seria o cenário 1, com a paz alcançada e mantido o direito dos neerlandeses de praticar o comércio nas Índias, mas Grotius acreditava que o cenário 3 era o mais provável (ITTERSUM, 2006b, p. 191-192, 229). Os XVII Cavalheiros ficaram tão animados com o memorando que o submeteram aos Estados Gerais no início de fevereiro de 1608, coincidindo com o início das conversações, sendo as suas sugestões adotadas por Oldenbarnevelt como posição oficial da República. Pela primeira vez, os Estados Gerais reconheciam o direito de navegação e comércio como interesse nacional<sup>205</sup> (ITTERSUM, 2006b, p. 192-193, 217). O memorando, juntamente com o *Mare liberum*, foi internalizado pela diretoria da Companhia e se tornou, inclusive, sua própria ideologia (ITTERSUM, 2006b, p. 288, 477).

Durante as negociações, os representantes dos governantes dos Países Baixos do Sul, os arquiducos Isabella e Albert, dentre outras coisas, pois havia muitos assuntos sensíveis, como a liberdade da fé católica, acordaram com uma proposta de trégua por nove anos e enviaram o tratado para assinatura de Filipe III, que a rejeitou em agosto de 1608 por exigir a completa retirada dos neerlandeses das Índias e a liberdade de fé para os católicos, confirmando a previsão de Grotius que o monarca não aprovaria a paz e a continuação do comércio neerlandês ao mesmo tempo. Ironicamente, o início das negociações de paz de 1608 foi o pontapé para aumentar a agressividade e acelerar a construção do império neerlandês no sudeste asiático. A VOC enviou uma série de novas instruções, nem sempre claras e até contraditórias, a seus capitães na Ásia para que se concentrassem na renovação dos contratos e alianças e na construção e reforço de suas fortificações, de modo a aumentar a esfera de influência e as posses neerlandesas (ITTERSUM, 2006b, p. 192-193, 264). A Companhia implementou, também, uma série de reformas administrativas, inclusive a criação da figura de um Governador Geral para as Índias, que abriu caminho para a construção de sua dominação colonial. A imagem de defensora da liberdade natural de navegação e comércio foi sendo substituída pela do novo

---

<sup>204</sup> Conferir nota 102.

<sup>205</sup> Seria possível afirmar que, em certo sentido, as Províncias Unidas são a primeira nação moderna pelo fato de reconhecer sua atividade comercial como parte fundamental e constitutiva de sua própria existência política, sendo que, entre a defesa de integridade territorial e política ou do comércio, preferiram se manter irredutíveis quanto ao segundo, sabendo que a primeira certamente deixaria de existir sem o outro.

poder a ser combatido por oprimir os nativos e barrar seus competidores, a quem os ingleses iriam se contrapor nas Conferências Coloniais de 1613 e 1615.

Ante o colapso das negociações de paz em meados de agosto de 1608, Johan Boreel sugeriu<sup>206</sup> aos diretores zelandeses comissionar a Grotius uma defesa de seus interesses, vale dizer, o direito de navegação, com argumentos legais e racionais, de modo a influenciar as negociações da trégua que, aliás, quando começaram, os Estados da Zelândia ainda não haviam dado sua autorização para os Estados Gerais (ITTERSUM, 2006b, p. 330). Os diretores temiam, mais uma vez, a possibilidade de que os interesses da Companhia fossem sacrificados em prol da acomodação política, sobretudo quando a economia da Zelândia lucrava consideravelmente em tempos de guerra (ITTERSUM, 2006b, p. 286). As negociações para a Trégua se iniciaram na semana seguinte, em 27 de agosto, e foram concluídas com sucesso em 9 de abril de 1609. O tratado de Antuérpia, ou Trégua de 12 Anos (DUMONT, 1728, p. 99-102), possuía dois artigos que travam do comércio. O artigo 4<sup>207</sup> estipulava que os neerlandeses possuiriam acesso ilimitado aos domínios europeus de Filipe III, que os domínios fora da Europa poderiam ser visitados desde que com a permissão do monarca, e que teriam a liberdade de negociar com príncipes independentes e soberanos em quaisquer locais do mundo sem a interferência ibérica. O artigo 5, que a trégua, fora da Europa, teria início em 9 de abril de 1610 ou antes, se as notícias chegassem primeiro. Os representantes dos arquiducos assinaram, também, uma emenda secreta proibindo o monarca espanhol de dificultar o comércio neerlandês em terra ou mar, onde quer que se encontrassem. Não há indícios de que a emenda secreta tenha sido ratificada por Filipe ou sequer apresentada a ele (ITTERSUM, 2006b, p. 345-346). França e Inglaterra também assinaram tratados garantindo o cumprimento trégua e a posição das Províncias (NELLEN, 2014, p. 104; ITTERSUM, 2007b, p. 274).

---

<sup>206</sup> Van Ittersum (2006b, p. 286) considera possível que tenha sido a pedido o próprio Grotius.

<sup>207</sup> “Os Súditos e Habitantes do País por ordem de Vosso Rei, Arquiducos e Estados, terão toda boa correspondência e amizade durante a referida Trégua, sem ressentir as ofensas e danos que receberam no passado: também podem frequentar e permanecer no País um com o outro, e continuar seu tráfego e comércio com toda segurança, tanto por Mar e outras Águas, como por Terra; o que, no entanto, disse Vosso Rei é referente e limitado aos Reinos, Países, Terras e Senhorios que ele mantém e possui na Europa e outros Lugares e Mares, ou os Súditos de outros Príncipes que são seus Amigos e Aliados, tendo o referido tráfego de comum acordo; e no que diz respeito aos Lugares, Cidades, Portos e Refúgios que se encontram fora dos limites acima mencionados, cujos Estados, e seus Súditos, não podem exercer qualquer tráfego ali sem a permissão expressa do Vosso Rei: caso o tráfego seja considerado conveniente, fica a critério de todos os outros Príncipes, Governantes e Povos, que vão permiti-los, ditando na mesma hora seus limites, sem que Vosso Rei, seus Oficiais e Súditos que dependem dele, apontem qualquer impedimento nesta ocasião aos Príncipes, Governantes e Povos que concederam permissão, nem tampouco aos indivíduos com quem fizeram e farão o dito tráfego” (DUMONT, 1728, p. 100).

O pedido para a composição da defesa fora enviado em 4 de novembro de 1608 com o intuito de ganhar o apoio dos habitantes das províncias e dos príncipes vizinhos<sup>208</sup> (BW I, 146; IP, p. 555-556; ITTERSUM, 2007b, p. 255). Se o *De iure praedae* parecia ter perdido o momento adequado de sua publicação, o *Mare liberum*, fruto da adaptação de seu capítulo 12, ao final, também não seria publicado<sup>209</sup>, a pedido de Oldenbarnevelt, antes de assinada a Trégua<sup>210</sup>. Grotius devia a ascensão meteórica de sua carreira política ao Advogado da Holanda, de modo que seu conhecimento e aprovação eram necessários para qualquer coisa que fosse publicar em defesa da VOC (ITTERSUM, 2006b, p. 324, 341; 2007a, p. 84). Para a publicação de algum escrito, o tom belicoso do *De iure praedae* precisaria ser abaixado. O *Mare liberum*, assim, daria ênfase não ao direito natural de executar a própria lei natural – isto é, o próprio direito –, mas à liberdade de navegação e comércio. Grotius encontra um meio de defender a República e, ainda assim, buscar o apoio de aliados, especialmente a Inglaterra e a França, apelando a um direito que poderia ser compartilhado por todos. Não que esse apoio viesse da mais excelsa caridade, pois Grotius bem sabia que a República, e a VOC, com toda a sua força, capacidade e expertise marítimas eram também importantes aliados (ITTERSUM, 2007b, 275), um poderoso ativo apontado contra as pretensões espanholas. Em todo caso, uma coisa era defender a liberdade de navegação e comércio de todos os povos e fortalecer a natural ligação da humanidade, outra, totalmente diferente, era defender explicitamente a postura agressiva da República e o direito de companhias mercantes e pessoas privadas empreenderem a guerra, agindo como os próprios juízes e executores da lei natural, ainda que, ao final, as duas posturas tenham as mesmas consequências, pois a própria liberdade de comércio já era o ponto de contenda com a Espanha: “Grotius concebe a liberdade em alto mar, mas, de fato, isso se traduz em um brutal vale-tudo, uma trindade indivisível de comércio, guerra e pilhagem” (BORSCHBERG, 2005, p. 43).

O prefácio do panfleto já dizia logo a que vinha<sup>211</sup>. Deus, criador e governante do mundo, especialmente pai da natureza humana [*humanae naturae parentem*], havia criado os

<sup>208</sup> Grotius dedica o livro aos “príncipes e povos livres do mundo cristão” [*princeps populosque liberos orbis christiani*] (ML.pr).

<sup>209</sup> Para van Ittersum (2007b, p. 275), é algo irônico e curioso que essas duas obras, que falharam em atingir seus objetivos imediatos, tornar-se-iam clássicos do direito internacional.

<sup>210</sup> A trégua fora assinada em 9 de abril de 1609 e o livro provavelmente aparecera uma ou duas semanas depois (ITTERSUM, 2006b, p. 287)

<sup>211</sup> A partir dos princípios do comércio via navegação inocente e pacífica, Peter Borschberg (2005, p. 34-35) resume o conteúdo do *Mare liberum* em cinco pontos: 1) o comércio é natural e concedido ao homem pela natureza, e, portanto, algo provindo do próprio Criador; 2) a propriedade privada não foi instituída pela natureza, mas pelos homens para sua conveniência. Mesmo assim, alguns espaços e coisas não poderiam ser apropriados por pessoas ou Estados; 3) ainda que a propriedade não tenha sido criada pela natureza, ela impõe condições para sua utilização;

homens de maneira especial, não como as outras criaturas, em vários tipos e espécies, mas o único de seu gênero, sob um único nome, com a mesma composição, faces voltadas umas para as outras, capacidade de discurso e outras formas de comunicação para que todos pudessem reconhecer a sociedade e o parentesco naturais entre si [*naturalem inter se societatem esse atque cognationem*]. Para governar essa grande cidade, Ele escrevera uma série de leis não em tábuas, mas na inteligência de todos, válida para reis e plebeus da mesma forma, sendo que todas as outras leis possuem nela a sua fonte. De todas as coisas criadas pela natureza, vale dizer, por Deus, algumas ela quis que permanecessem comuns a todos e outras pudessem se tornar próprias por meio do trabalho e da indústria, de modo que as primeiras pudessem ser usadas por todos sem prejuízo dos demais, e as segundas serem gozadas com contentamento da própria porção, abstendo-se das coisas alheias. A liberdade de navegação e comércio que Grotius irá defender não estaria baseada nas escrituras, das quais muitos entendem quase nada, ou na soberania e leis de um Estado, mas na própria natureza, indiferente, igual e generosa com todos, tendo, como consequência, que nem os reis poderiam negá-la para seus súditos, nem os cristãos para os infiéis (ML.pr).

Se a natureza fora criada por Deus, e Deus fala pela natureza [*Deus hoc ipse naturam loquitur*], quis Ele comandar que ela não suprisse todas as necessidades da vida em todos os lugares e que alguns povos excedessem a outros em determinadas artes, de modo que a abundância e a falta assim distribuídas estimulassem a amizade humana e ninguém se considerasse autossuficiente a ponto de abandonar a sociabilidade. Era da divina justiça [*divinae iustitiae instituto*] que um povo fornecesse aquilo que faltasse aos outros. Era, portanto, direito dos batavos navegar até as Índias e praticar o comércio com os nativos, cujo fundamento estava no direito das gentes denominado primário<sup>212</sup> [*iuris gentium, quod*

---

4) o que a natureza concedeu não pode ser alienado pelo homem; 5) todas as pessoas podem defender a si mesmas e a seus interesses. Na ausência de cortes, a violência é permitida e a pessoa lesada pode reparar o dano causado a si.

<sup>212</sup> Ao tempo da composição do *De iure praedae* e do *Mare liberum*, Grotius ainda não havia chegado à terminologia que empregaria com mais precisão no *De iure belli*. Ele diz que tal liberdade faz parte do direito das gentes primário [*jure est primario gentium*], cuja causa é natural e perpétua [*naturalem et perpetuam causam*] (IP.XII, p. 244, 356, f. 114v). O direito das gentes primário [*jus gentium primum*] é tratado, por sua vez, como direito natural secundário [*jus naturae secundarium*] (IP.II, p. 12, 25, f. 6v). Direito natural primário e secundário distinguem-se pelo fato de que o primeiro trata da vontade divina manifesta através da Criação, enquanto o segundo, da capacidade humana de reconhecer o direito de natureza (IP.II, p. 8, 20, f. 5v). Há, ainda, o direito das gentes primário e o direito das gentes secundário [*jus gentium secundarium*]. O direito das gentes primário, que parece ser o mero reconhecimento do direito natural, trata dos comandos morais que derivam da própria natureza, uma vez que sua causa é perpétua e imutável. Ainda que a razão humana possa estar obscurecida por hábitos e práticas viciosas, as sementes da luz divina [*semina divina lucis*] podem ser reconhecidas pelo consenso entre as nações. O direito das gentes secundário é definido como a mescla entre o direito das gentes primário e o direito civil [*jus mixtum ex jure gentium et civili*] (IP.II, p. 26, 45, f. 12v). No *De iure belli*, o tratamento é mais preciso. O capítulo XV do livro II é dedicado aos tratados públicos, divididos primariamente em ligas [*foedera*] e

*primarium vocant*]. Buscar impedir a prática comercial equivalia a acabar com a laudabilíssima sociedade de toda a humanidade, acabar com as oportunidades de fazer o bem [*tollunt mutuas benefaciendi occasiones*], violando, assim, a própria natureza [*naturam ipsam violant*] e, conseqüentemente, a justiça divina (IP.XII, p. 205-206, 302-303, f. 96v; ML.I). Mais que um *deux commerce*, a prática comercial possuía um duplo benefício. Ao mesmo tempo fortalecia o vínculo social humano – ou melhor, sem o comércio sequer haveria sociedade humana, pois não seria possível suprir as necessidades básicas para vida – e era oportunidade para fazer o bem, exercitar a caridade cristã e alcançar a beatitude, pois, se a vida é a ocasião para conquistar os bens eternos (IB-II.XXIV.VI.2), o intercâmbio entre os povos pelo comércio estimula precisamente esse relacionamento. Os oceanos que circundam a terra são navegáveis de um lado a outro e os ventos são regulares e sopram regularmente para todos os lados, ora para cá, ora para lá, significando que a natureza garantiu a todos os povos passagem, e o direito de passagem, para todos os outros [*concessum a natura cunctis gentibus ad cunctas aditum*]. Grotius se refere a Sêneca, fora de contexto, como bem notou Knight (1919, p. 9), para dizer que o maior benefício da natureza é justamente dividir de tal forma seus bens que não resta alternativa aos mortais a sobrevivência por meio do comércio (ML.I).

Nos capítulos seguintes, Grotius irá contestar as pretensões portuguesas a partir de três títulos de domínio, a descoberta, a concessão do papa e a posse/prescrição. O domínio sobre os nativos asiáticos não poderia se fundamentar na descoberta (ML.II), na concessão do Papa (ML.III) ou na guerra (ML.IV), os mares também não poderiam ser domínio lusitano pela posse (ML.V), concessão papal (ML.VI), prescrição ou costume (ML.VII); o comércio, então, segundo o direito das gentes, era livre para todos (ML.VIII); o comércio com os indígenas, em especial, não poderia ser domínio ibérico pela posse (ML.IX), nem pela doação papal (ML.X), prescrição ou costume (ML.XI). Os portugueses, conseqüentemente, agiam com iniquidade ao tentar proibir o comércio (ML.XII) e os neerlandeses tinham o direito de praticá-lo na paz, na trégua ou na guerra (ML.XIII).

Os portugueses erravam ao dizer que seu domínio se fundamentava na descoberta das Índias porque sem a posse não haveria descoberta. Segundo Grotius, os gramáticos latinos usavam descobrir [*invenire*] e ocupar [*occupare*] como sinônimos, pois “descobrimos aquilo

---

compromissos públicos [*sponsiones*] (IB-II.XV.II). As ligas podem ser divididas em dois tipos: aquelas que pactuam apenas regras do direito natural, como ao final de uma guerra ou entre povos sem relacionamento ou laços anteriores (IB-II.XV.V.1), como forma de restabelecer o respeito a um padrão mínimo de conduta que não seja exagerado ou desproporcional para um ou ambos os lados, ou construir e estreitar aos poucos as relações; outras, que adicionam regras além do mínimo exigido pelo direito natural. Aquelas ligas cuja finalidade é a promoção do comércio e do relacionamento entre os povos são enquadradas por Grotius no primeiro tipo, pactuando, portanto, apenas regras constantes do direito natural (IB-II.XV.V.3).

que possuímos” [*adepti sumus, ide demum invenisse*], e não poderiam os lusitanos ter descoberto as Índias porque seus nativos sempre tiveram seus reis, repúblicas, leis e direitos (ML.II). Quando Grotius afirma a soberania dos nativos e sua plena capacidade racional e direito de validamente constituir governo a partir da lei natural, ainda que considerados infiéis em matéria religiosa, ele se contrapõe ao título de descoberta dos portugueses não no sentido de que as terras eram desabitadas, mas que seus habitantes não possuíam a qualidade necessária para que fossem considerados sujeitos de direito, como diríamos atualmente. Se os portugueses um dia se engajaram no comércio das Índias foi por autorização dos governos nativos, lá chegando como estrangeiros e tributários. Cristão algum, aliás, tinha justa causa para privar os nativos de suas posses e organização política unicamente por não professarem o cristianismo, pois a fé não seria capaz de abolir sequer a lei humana, muito menos a natural (ML.II).

Lei natural – melhor dizendo, Deus – que, se por um lado determinava que os bens necessários à vida fossem desigualmente distribuídos pela terra, demandando a atividade comercial para a existência humana, por outro também concedia os meios para que o comércio fosse colocado em prática. Se os portugueses não possuíam justo título para o domínio sobre os nativos, muito menos o possuiriam sobre os meios imprescindíveis para que o comércio, e consequentemente a sociedade humana, existisse. Não era por outro motivo que a natureza não distinguia, a princípio, a propriedade: “É sabido que nos primórdios da vida humana o domínio e a comunhão eram coisas diferentes do que são atualmente”<sup>213</sup> (ML.V). Por uma pobreza da linguagem [*linguarum paupertas*], termos iguais precisaram ser empregados para conceitos diferentes. O domínio atual significa aquilo que é propriedade de alguém em exclusão de todos os outros, enquanto a comunhão, aquilo que é propriedade de uma certa pluralidade de pessoas por meio de um consenso, mas com a exclusão de todas as demais. Na antiguidade, comum significava simplesmente uma oposição daquilo que é próprio [*proprio opponitur*], e domínio a faculdade de usar de maneira justa uma coisa comum [*facultas non iniusta utendi re communi*]. Pelo direito das gentes primário, também chamado natural, nada era próprio [*nihil proprium fuit*], pois a natureza não pode distinguir o domínio [*neque enim potuit natura dominos distinguere*] (ML.V).

A propriedade é uma invenção humana, afinal: “Deus dera todas as coisas não para esse ou aquele, mas para todo o gênero humano”<sup>214</sup> (ML.V). A natureza meramente sugeria o início da propriedade [*initium eius monstrante natura*] que, uma vez descoberta, fora estabelecida para imitá-la. Algumas coisas, entretanto, permaneceriam e deveriam permanecer

<sup>213</sup> “*Sciendum est igitur in primordiis vitae humanae aliud quam nunc est dominium, aliud communionem fuisse*”.

<sup>214</sup> “*Deus enim res omnes non huic aut illi dederat, sed humano generi*”.



em comum a toda a humanidade. Primeiro, aquelas que não podem ser ocupadas<sup>215</sup>; segundo, aquelas que são tão bem ordenadas pela natureza que, mesmo sendo usadas por todas as pessoas, ainda assim continuam suficientes para o uso<sup>216</sup>. Evidentemente, o oceano atende às duas espécies simultaneamente (ML.V). Mais do que isso, não apenas os mares não podem ser ocupados e conseguem atender a todos simultânea e inesgotavelmente, como são eles a possibilitar o comércio que, por sua vez, é essencial para a existência da sociedade humana.

Se os portugueses não tinham o domínio sobre os povos das Índias, nem sobre os oceanos, muito menos o teriam sobre a própria atividade mercantil<sup>217</sup>. Tendo sido o direito das gentes [*ius gentium*]<sup>218</sup> a instituir a capacidade de praticar o comércio, não poderia essa liberdade ser obstruída por outra pessoa (ML.VIII). Ainda que o modo e o preço pelos quais serão praticados sejam instituídos pelos homens [*ἡ χρηματιστικὴ, hē khrēmāistikē, apto para o comércio*], a razão universal dos contratos [*ἡ μεταβλητικὴ, hē metablētikē, troca*] é derivada da natureza (ML.VIII). Colocar obstáculos e buscar suprimir a liberdade alheia de praticar o comércio não era, senão, o que de mais injusto poderia ser concebido, e assim faziam os ibéricos, que queriam subjugar todo o mundo como tributários seus [*Hispanos vectigalem habere Terrarum Orbem*] (ML.XII). O comércio não existia para beneficiar a poucos, mas a toda a humanidade, contrabalanceando a falta de uns pela abundância de outros, garantido o justo ganho [*iustus compendium*] daqueles que tomam o trabalho e os perigos do transporte (ML.12).

Ao apresentar as pretensões neerlandesas nas Índias ancoradas no direito natural, ou melhor, de modo que as pretensões neerlandesas sejam, mais do que qualquer outro interesse comercial ou político, a defesa do próprio direito natural, Grotius podia, a um só tempo, atingir dois objetivos: o primeiro, conseguir a simpatia de outros povos e príncipes sem que esse apoio se traduzisse em uma disputa de meros interesses políticos ou comerciais; segundo, firmar a posição de que “o direito batavo ao comércio das Índias deve ser mantido pela paz, pela trégua

<sup>215</sup> “[...] eas res quae occupari non possunt”.

<sup>216</sup> “[...] eas res omnes, quae ita a natura comparatae sunt, ut aliquo utente nihilominus aliis quibusvis ad usum promiscue sufficient”.

<sup>217</sup> Alguns anos depois, ao participar das Conferências Coloniais com a Inglaterra, Grotius irá justificar o monopólio da República nas Índias Orientais dizendo que a concorrência diminuiria os lucros neerlandeses. Claro, em seu argumento, não se tratava meramente do lucro pelo lucro, mas da manutenção da capacidade bélica da VOC em defender a própria liberdade comercial frente à tirania ibérica, pois, sem essa guerra, não haveria qualquer comércio. O comércio seria restringido pelo bem da liberdade comercial. Não deixa de ser algo irônico ver, no *Mare liberum*, Grotius se perguntar o que seria mais injusto que a reclamação lusitana de que sua riqueza era exaurida pela liberdade alheia, ou quem suportaria um artesão que reclamasse por perder seus ganhos para outra pessoa que exercesse a mesma arte (ML.XII).

<sup>218</sup> Sobre a terminologia, conferir a nota 209, acima.

ou pela guerra”<sup>219</sup> (ML.XIII). Mesmo com toda a defesa da liberdade de navegação e comércio, a obra não deixa de terminar em uma nota agressiva<sup>220</sup>, e talvez esse aspecto tenha levado Oldenbarnevelt a solicitar o adiamento. Devemos lembrar que ela deveria ter sido publicada antes de concluídas as negociações da Trégua. O que não poderiam dizer os representantes dos arquiducos, ou mesmo o próprio monarca espanhol, quando tomassem conhecimento de que o maior especialista em direito e comércio internacional dos Países Baixos e protegido especial do principal líder político da nação escrevia, com todas as letras, que o resultado das negociações da trégua eram irrelevantes para as pretensões comerciais neerlandesas, uma vez que o direito das gentes e a legislação civil não eram suficientes para suprimir ou impor limitações ao direito natural, isto é, aos comandos divinos?<sup>221</sup> Ou que uma trégua não poderia alterar a condição atual das partes para pior, ou seja, nenhuma concessão poderia ser feita aos espanhóis? Ou que, frustradas paz e trégua, continuariam a guerra confiantes na justiça de sua causa e confiantes de sua vitória, porque lutavam “bravamente não apenas por sua liberdade, mas de toda a raça humana”?<sup>222</sup> Ou, ainda, que à despeito de todas as possibilidades, os neerlandeses tinham o direito de usar a força fazer valer sua liberdade? (ML.13) Afinal, dizia Grotius no epílogo do *De iure praedae* (IP.XV, p. 329-330, 480-481, f. 158r) que nem franceses, nem ingleses, à despeito dos Tratados de Vervins e Somerset, haviam abandonado o comércio e a pirataria nas Índias Orientais e Ocidentais (ITTERSUM, 2007a, p. 79).

Se toda essa situação fosse apresentada a uma corte, não haveria dúvidas, segundo Grotius, de qual seria a decisão de um homem honesto [*vir bonus*]: ele concederia aos neerlandeses o direito ao comércio, proibiria que se usasse da força para impedi-lo e ainda ordenaria a indenização. Não havendo uma corte para obter tais medidas, a justiça poderia ser

<sup>219</sup> “*Batavis ius commercii Indici qua pace, qua indutiis, qua bello retinendum*”.

<sup>220</sup> No *De iure praedae*, o tom é ainda mais alto e, por não possuir negociações de paz no horizonte, o recurso à guerra é apresentado sem qualquer rodeio. As práticas anticomerciais que Grotius imputava aos espanhóis e portugueses [*Hispanos*], de querer subjugar o mundo a seu monopólio [*totius mundi monopolium faciant*], eram contrárias tanto à natureza, fecunda e abundante para todos em comum [*natura enim faciunt injuriam, quae in commune faecunda est*], quanto à grande comunidade do gênero humano [*magna illa humani generis societate*] (IP.XII, p. 249, 362, f. 116r-116v). Qualquer prática que impedisse ou restringisse o benefício comum daquelas coisas que deveriam, sob o direito de natureza, ser aproveitadas também em comum [*sustineri pro usu earum rerum, quae naturali jure debent esse communes*], era considerada justo motivo para se mover a guerra (IP.XII, p. 250, 364, f. 118v). A liberdade de comércio seria tão evidente que não seria necessário nem mesmo a posse da razão amadurecida, a reta razão, para reconhecê-la, pois a mera razão comum [*communi rationi*] já seria capaz de deduzir, de princípios naturais indubitáveis [*certissima naturae principia*], que tal liberdade não poderia ser restringida, nem a fidelidade violada (IP.XIII, p. 286, 418, f. 136v). O comércio, de certa forma, terá a mesma justificação para a criação dos estados civis. O aumento do número de pessoas, aliado a uma distribuição desigual dos recursos naturais (IP.II, p. 19-20, 35-36, f. 10v), tornará a atividade comercial essencial para a própria preservação da vida humana e, assim como o estabelecimento dos Estados fortalecerá o sentimento de irmandade entre as pessoas, também a atividade mercantil o faria.

<sup>221</sup> Não se sabe qual teria sido a reação de Oldenbarnevelt à publicação anônima do livro logo em seguida à assinatura do Tratado de Antuérpia

<sup>222</sup> “[...] *nec tuam tantum, sed humani generis libertatis audacter propugna*”.

obtida pela guerra [*iusto bello vindicatur*] (ML.XIII). Se lusitanos e espanhóis insistissem na violação do direito natural, não haveria outra medida senão a guerra, de todo justa, empreendida pela República ou, mesmo, por uma companhia privada. De maneira quase displicente, Grotius afirma a capacidade da VOC agir como juíza e executora de seu próprio direito, ecoando o *De iure praedae*, onde diz que a natureza, senhora e imperatriz do direito de empreender a guerra privada, não o nega a qualquer mortal, e, conseqüentemente, também não o nega a um grupo de pessoas<sup>223</sup> (IP.XII, p. 205, 302, f. 96r).

Ao final, os direitos de praticar a atividade mercantil e de navegação e a liberdade nos mares não existiam por si mesmos, mas apenas na medida em que eram partes ordenadas de tal forma pela natureza – Deus – que estimulavam a interdependência humana, fortalecendo o vínculo de parentesco entre todos os membros da sociedade, possibilitando a própria existência humana, e, além de tudo, ainda apresentava oportunidades para o exercício da caridade e aquisição da beatitude. Todo o mundo fora criado para a humanidade, mas a humanidade fora destinada a Deus: “Em todo o universo, após o Deus imortal, nada é mais útil ao homem que o próprio homem”<sup>224</sup>, diz Grotius no último capítulo do *De iure praedae* (IP.XV, p. 322, 470, f. 154v).

### 3.5 O bem terreno e o bem supremo

O *De iure belli* tem seu propósito primário bem claro: moderar as práticas relacionadas à guerra. Talvez por isso, a necessidade sempre imediata e imperiosa de resolver os conflitos políticos, as disputas religiosas e as calamidades sociais tenha diminuído o interesse, inclusive até o limite da irrelevância, pelas considerações sobre o supremo bem da humanidade, que Grotius insere, na maior parte das vezes de maneira resumida, ao longo da obra. Não basta ter o olhar atento para reconhecê-las, é preciso considerá-las seriamente e não apenas como expressões de uma religiosidade praticamente inevitável com o propósito de não chocar a audiência.

Para Michel Villey (2009, p. 644-645), Grotius enxerga a sociedade por meio da discórdia e, “sob o título ‘*de bello*’, todo o direito pode ser considerado”. A convivência pacífica e racionalmente ordenada, afinal, é o objetivo do *appetitus societatis* (IB.PD.VI), impulso

<sup>223</sup> “[...] com relação ao poder de mover a guerra privada, a natureza, senhora e imperatriz desse direito, não o nega a qualquer mortal, e ninguém dirá que a Companhia das Índias será excluída: aquilo que é permitido aos indivíduos separadamente também é um direito para muitos em conjunto” [*cum privati belli potestatem natura eius iuris domina atque imperatrix nemini mortalium neget, societatem Indicum excludi nemo dixerit: quod enim singulis seorsim, idem coniunctim pluribus iuris est*].

<sup>224</sup> “*In omni hoc universo post Deum immortalem nihil homini est utilius homine*”.

implantado por Deus nas pessoas com mais força que em qualquer outra espécie (IP.II, p. 14, 28, f. 7r). Viver em sociedade e em paz é a finalidade intermediária da humanidade, que não pode ser conseguida senão com a moderação dos conflitos: a obra buscava um “objetivo prático, e talvez o tenha alcançado” (VILLEY, 2009, p. 644-645). Henk Nellen (2014, p. 11), ao contrário, considera que os esforços de Grotius falharam miseravelmente. Para resolver esse impasse, se é que ele precisa ser resolvido, talvez seja o caso de nos perguntarmos o que poderíamos entender por sucesso ou fracasso nas relações humanas, sobretudo quando ligados à administração política, à guerra e às diferenças religiosas. Em que sentido teria sucesso aquele que propositalmente contribui para a dominação e exploração de outros povos? Ou se o fizesse inadvertidamente, ou ainda por negligência, como consequência não pretendida de seus textos, ou mesmo na firme crença de que tudo se desenvolveria da melhor forma possível? Somente seriam bem-sucedidos aqueles que definitivamente fizessem cessar toda e qualquer violência? Ou, pelo menos, aqueles que fizessem cessar as maiores atrocidades capazes de desestabilizar o corpo social e, em último caso, a comunidade internacional? Ou ainda, talvez, aqueles que pudessem plantar as sementes que, pouco a pouco, no curso das décadas e séculos, levassem a uma gradual moderação dos conflitos e ao progressivo alargamento das proteções individuais? E se, em meio a toda a discussão política, ainda fosse necessário considerar seriamente toda a problemática das recompensas e punições após a morte, que, aliás, deveria ser tomada com importância até superior à própria vida terrena?

As considerações sobre a finalidade última da humanidade e sobre como obter a salvação não são, para Grotius, pretextos para estimular a negligência com a vida social, sua completa repulsa ou, no outro extremo, a mera conformação e sujeição à ordem política vigente. Muito pelo contrário, elas servem justamente como um reforço para buscar a pacificação da sociedade. Para Grotius, “o tempo, por sua própria natureza, não tem o poder de produzir qualquer coisa: nada é produzido pelo tempo, ainda que tudo seja produzido no tempo”<sup>225</sup> (IB-II.IV.I). Uma das justificativas que ele dá para a escravidão é ser a vida preferível à liberdade: “a vida, obviamente, sendo a base de todos os bens temporais e ocasião para os eternos, é em muito preferível à liberdade, seja tomada em relação a um homem, seja em relação a todo um povo”<sup>226</sup> (IB-II.XXIV.VI.2).

---

<sup>225</sup> “*Tempus enim ex sua natura vim nullam effectricem habet: nihil enim sit a tempore, quamquam nihil non sit in tempore*”.

<sup>226</sup> “[...] *vitam scilicet, quae fundamentum est omnium bonorum temporalium, & aeternorum occasio, pluris esse, quam libertatem; sive utrumque sumas in uno homine, sive in toto populo*”.

A recompensa futura depende da atividade humana e depende da convivência social. E, de fato, parece que todo o seu esforço, ou, pelo menos, uma parte considerável, foi orientado para a pacificação de uma sociedade fraturada nos campos da religião e da política, tanto no âmbito nacional quanto internacional<sup>227</sup>. Ainda que levemos em conta a tensão causada pela defesa da expansão neerlandesa e sua contribuição para a expansão colonialista europeia, da abstração da paz e da concretude e violência dos interesses comerciais, parece não haver motivos para acreditar na insinceridade de Grotius ao defendê-los e, ao mesmo tempo, buscar a paz, ainda que se, para ele, parecesse que “as únicas entidades estáveis nesse mundo duro e confuso [fossem] a VOC e a WIC” (ITTERSUM, 2010a, p. 387). O *De veritate* e o *Meletius*, apesar de este não ter sido publicado, são frutos da busca pela concórdia, ao menos, entre as inúmeras confissões cristãs e pelo fortalecimento racional dessa fé no relacionamento com as outras religiões ocasionado pela expansão do comércio marítimo, ainda que um de seus objetivos secundários seja a demonstração de que o cristianismo é a consequência lógica da religião e sua expressão definitiva, mesmo que essa caracterização do cristianismo seja bastante especial.

A humanidade está destinada para o bem supremo, mas é na vida social que a bem-aventurança é conquistada. Existe, por certo, uma tensão entre as finalidades humanas: autopreservação e bem social, autopreservação e salvação, bem social e salvação. Essa tensão somente pode ser dissipada ao se entender a posição privilegiada que a vida em sociedade possui: ao mesmo tempo, ela permite a autopreservação e é a ocasião para a aquisição da vida futura. É possível, inclusive, ainda que não totalmente, o florescimento da vida social em povos não-cristãos e em Estados governados por não-cristãos: “como há muitas formas de se viver, umas melhores que outras, cada um é livre para escolher entre todas elas”<sup>228</sup> (IB-I.III.VIII.2). O direito natural e a religião natural são o mínimo necessário para esse desenvolvimento e são suficientes para uma vida pacífica, ainda que sem atingir todo o seu potencial.

Desconsiderar o bem celeste, evitando mirar ao alto, para se concentrar apenas na vida social, olhando ao redor, é cometer o mesmo erro de colocar a autopreservação à frente do bem social. Se a existência individual depende da cooperação, o verdadeiro florescimento social

---

<sup>227</sup> Ao tratar do resgate de prisioneiros de guerra, Grotius critica o antigo costume romano de nunca o realizar, pois que seria um misto de vergonha, perda e atestado de covardia e endossa uma crítica de Aristóteles aos espartanos, considerando que em Roma e Esparta todos os assuntos estatais pareciam estar ligados sobremaneira à guerra, como se esse fosse o estado normal de sua existência e segurança. Grotius, ao contrário, diz que, se pensássemos apenas em termos de humanidade, seria melhor que algumas vezes renunciássemos às pretensões de mover uma guerra do que deixar tantos cidadãos à mercê da escravidão (IB-III.XXIV.1).

<sup>228</sup> “*Sicut autem multa sunt viventi genera, alterum altero praestantius, & cuique liberum est ex tot generibus id eligere*”.

depende da busca do bem supremo: pode-se viver bem em sociedade, mas apenas até certo ponto. Afinal de contas, a vida humana é frágil, aparentemente injusta, inundada pela prosperidade dos maus e pelo sofrimento dos bons<sup>229</sup>, sujeita à guerra e a todo tipo de misérias; por isso, “é evidente que todos aqueles que buscaram o supremo bem do homem nesta frágil vida fracassaram”<sup>230</sup> (Mel.15).

A fragilidade da vida humana decorre, dentre outras coisas, de um de seus atributos característicos: a livre escolha. Aquilo que torna a humanidade distinta de todo o reino animal e a faz semelhante a Deus também a torna capaz de construir o seu próprio sofrimento, pois é a partir do livre-arbítrio que o mal passa a existir. Ainda que Deus seja a fonte de todas as coisas, Ele não pode ser a fonte do mal, pois é perfeitamente bom. Entretanto, aquilo que fora criado por Ele pode, por sua vez, ser fonte e causa de outras coisas. Se a humanidade fora criada com o atributo da liberdade, não faria sentido nela colocar limites, sob pena de torná-la inconsistente e descaracterizá-la por completo. A liberdade não é má em si mesma, mas pode ser a fonte de males (VR-I.XIX).

A existência do mal no mundo, ainda que este pareça saturado, como num dilúvio [*quorum velut diluvio quodam*], para Grotius, não é argumento suficiente para refutar a providência divina. A solução, para ele, é extremamente simples. Não é tarefa da providência divina impedir diretamente que males ocorram, mas oferecer o suporte divino para que, querendo, a humanidade o receba. O que não quer dizer, também, que não haja outros meios para que Deus, sem interferir na livre escolha, procure diminuí-los, como, por exemplo, o estabelecimento e promulgação de uma lei – tanto a natural quanto a voluntária divina –, os avisos internos, da consciência<sup>231</sup>, e externos, dos acontecimentos, e as ameaças e promessas de punição ou recompensa. Que Deus se manteve atento e não permitiu que a maldade se espalhasse ao máximo seria provado, em sua visão, pelos fatos de que os governos nunca foram subvertidos de forma total, nem o conhecimento das leis divinas completamente esquecido. Grotius acrescenta, até mesmo, que Deus encontra utilidade nas más ações humanas, usando-as para punir os próprios maus, admoestar aqueles que se desviam da retidão ou fornecer exemplos de grande paciência e constância através daqueles que já obtiveram grande avanço na virtude (VR-I.XIX). O governo divino não destruiria, mas preservaria a ordem natural da

---

<sup>229</sup> A prosperidade dos maus e o sofrimento dos bons é um dos motivos que levam Grotius a afirmar a certeza na vida futura, pois, possuindo Deus a suprema justiça, as injustiças da vida humana não poderiam ficar impunes (Mel.15).

<sup>230</sup> “*Hinc apparet falli eos omnes qui in hac fragili vita summum hominis bonum quaesivere*”.

<sup>231</sup> O poder da consciência, que conforta ao agir bem e que atormenta ao agir mal, especialmente no aproximar da morte, como um sentimento de julgamento iminente, seria uma força tão poderosa que não poderia ser extinta mesmo pelo pior tirano (VR-I.XXIV).

Criação, especialmente a livre escolha das criaturas racionais. Sem a possibilidade de escolha, além disso, nenhuma recompensa ou punição seria possível. Como recompensar sem mérito ou punir sem culpa, sempre pessoais e derivados da vontade (IB-II.XXI.XII)? O mal procede, assim, do absoluto livre-arbítrio dos espíritos inferiores e dos homens que, por sua própria vontade, desviam-se da lei do Criador, o que, para Grotius, também refutaria o maniqueísmo que defendia a existência de dois princípios necessários à realidade, um bom e outro mau (Mel.29).

As faculdades humanas são tão suscetíveis ao vício quanto inclinadas para a virtude, e Deus não permitiria que a maior parte da humanidade sucumbisse ao vício se cada pessoa não fosse individualmente responsável por seus atos (Mel.36). Se ninguém é bom sem Deus, e ainda que o espírito divino incite o coração humano a viver uma vida boa e justa, isso depende da vontade humana. Grotius não adere à opinião de que as pessoas se tornam boas pelo favor divino ou são salvas unicamente pela liberalidade da Graça. O homem cedeu ao vício por sua própria vontade e, assim, deve querer tornar-se bom, ainda que seja impossível fazê-lo sem a assistência divina. É preciso, porém, querer essa assistência. Tais fatos carregariam duas consequências: a primeira, impedir os homens de cair em desespero ante sua própria fraqueza pela crença na assistência divina que se fará presente quando adequadamente solicitada; a segunda, evitar a arrogância de acreditar que é possível ser virtuoso sem a assistência divina, pois a virtude não proviria das próprias pessoas (Mel.57), e Grotius condena aqueles que acreditam poder escapar das punições ou obter recompensas por si mesmos (Mel.42). Nem as recompensas e punições, assim, estão ao alcance unicamente das pessoas, nem dependem exclusivamente da Graça divina, não por falta desse poder, mas porque a instituição do livre-arbítrio impõe racionalmente que haja a concorrência de ambas as causas.

Enquanto uns erram por orgulho, outros erram por paixão e outros ainda pelo costume (VR-VI.II). No *De iure praedae*, Grotius resume a fonte dos males como uma falsa e desordenada forma de amor-próprio [*falso atque inordinato sui amore*] (IP.II, p. 23, 41, f. 11v). Os vícios, acumulados, levam ao declínio (Mel.39) e ao obscurecimento da razão. Por isso, além da suscetibilidade das próprias inclinações, as gerações vão se sucedendo e sendo obrigadas a conviver com maus ancestrais [*prava genitora*], má educação [*prava educativo*] e com maus exemplos [*prava exempla*] em toda parte (Mel.40). A humanidade está longe de ser aquilo que deveria ser e, em vez de honrar e amar a Deus, mostra apenas ingratidão (Mel.34). As pessoas deveriam valorizar seus semelhantes, uma vez que estão relacionados por parentesco e foram todas criadas à imagem divina. O que se via, Grotius reclamava, era uma sociedade que fervilhava em ódio e desentendimento [*fervere odiis atque dissensionibus*]

(Mel.35). Se Deus não o tivesse revelado, a humanidade, por si mesma, nunca conheceria o caminho da salvação (Mel.44).

Nem mesmo a virtude, a ação virtuosa realizada pelo sábio [*katorthōmata*], considerada pelos estoicos como o *summum bonum*, poderia ser tomada como o bem supremo. Para Grotius, a virtude está ligada a existência de problemas, e ninguém aceitaria os problemas por si mesmos e em função de si mesmos, mas apenas se a sua superação implicasse um bem maior. Os filósofos que defenderam valer a virtude por si mesma e que nela procuraram o mais alto bem da humanidade não teriam conseguido nada a não ser tornar boas algumas poucas pessoas, mas nenhuma delas verdadeiramente boa, pois a sua premissa, o valor intrínseco da virtude, seria falsa (Mel.15). A condição da vida humana, portanto, é tal que nunca haverá perfeita segurança, e não é pela força que a proteção contra os medos incertos [*adversus incertus metus*] deveria ser buscada, mas na providência divina e nas precauções inofensivas<sup>232</sup> (IB-II.I.XVII).

Não bastaria, entretanto, a mera crença de que o bem supremo da humanidade só é atingível após a morte se esse bem consistisse em prazeres semelhantes aos corporais, como a bebida, a comida ou o sexo, que, para Grotius, são mais afetos aos animais que às pessoas, pois, sendo a alma superior ao corpo, este deve ser assimilado por aquela, e não o contrário. O objetivo é se tornar um corpo espiritual [*corpus spirituale*] e não um espírito corporal [*spiritus corporalis*] (Mel.16). O corpo seria, afinal, um impedimento para a alma (Mel.17). Não devemos entender, porém, que Grotius defenda a rejeição ao âmbito da vida corporal, ou seja, a vida social. De fato, é preciso lembrar que o corpo é o veículo que permite a vida em sociedade e, portanto, a aquisição da salvação. O que Grotius repudia é preferência pela satisfação dos interesses e apetites próprios e mais imediatos, que corresponderiam àquela porção de sua constituição que a humanidade possui em comum com os animais, que coloca, por sua vez, o bem primitivo acima do bem social. A correta e racional consideração a respeito da relação entre corpo e alma não rejeita o corpo, mas reconhece seu devido papel e importância.

Sendo inerente e inevitável a convivência entre natureza animal e natureza racional na humanidade, a própria criação das leis e o nível de exigência de retidão deve ser moderado, refletindo a sabedoria tanto na administração da vida social quanto na aquisição do bem supremo, de modo que não seja impossível viver em sociedade e não seja impossível obter a

---

<sup>232</sup> Por esse motivo, Grotius rejeita a possibilidade da guerra preventiva destinada unicamente a reduzir o poderio de um inimigo que, no futuro, poderia vir a causar um dano ou se transformar em uma ameaça. Essa condição pode, em sua opinião, ser um dos motivos levados em conta para a decisão de entrar ou não em uma guerra, desde que haja um motivo justo e suficiente – um direito, portanto – autorizando-a, pois o perigo futuro, sozinho, não o é (IB-II.I.XVII).



salvação. Se até mesmo as leis divinas parecem estabelecer exceções em casos de extrema necessidade (IB-I.IV.VII.1) e que exijam uma virtude imensa, com muito mais razão as leis humanas devem estabelecê-las ou, ainda, pelos menos ser interpretadas e consideradas nesse sentido. Isso porque nem todos os vícios devem ser punidos pelas leis humanas. Por certo, um erro ou pecado só pode ser assim considerado se houver a concorrência da vontade e tiver sido praticado de maneira livre, mas evitar todo o tempo, todos os tipos de erro, está acima das forças e condições da natureza humana (IB-II.XX.XIX.1). Ainda que alguns atos virtuosos possam ser tornados obrigatórios, não seria crível que todas as leis o exigissem em todos os casos. Grotius questiona se as pessoas em posições de comando ou com atribuições legislativas teriam, de fato, recebido tão extenso poder sobre a vida de seus concidadãos e, até, sobre as suas próprias (IB-I.IV.VII.2). As leis humanas, portanto, não obrigariam a não ser quando proporcionais às fragilidades humanas, não podendo impor um fardo excessivo, repugnante à razão e à natureza humana (IB-III.XXIII.V.3).

Se o bem supremo não consiste unicamente na vida social, na satisfação dos apetites corporais na vida terrena ou de prazeres semelhantes a estes na vida futura, nem mesmo na própria virtude, Grotius enxerga uma superioridade da religião cristã por causa de uma pureza em seus preceitos, que não estimulariam a busca dos bens corporais, mas dos bens da mente, seja em seus rituais, sacrifícios ou credos (VR-II.XI). Para ele, tudo aquilo que era considerado valioso por povos individuais estaria coletivamente contido no supremo bem pregado pelos cristãos. Por exemplo, se quiséssemos conceituar o prazer pela via passiva [*in statu est*], como a ausência da dor [*indolentia*], ou pela via ativa [*in motu est*], como a atividade prazerosa, ambas seriam compreendidas pelo cristianismo, pois tanto a ausência de todo sofrimento [*doloris omnis vacuitas*] quanto o mais doce prazer impelem a alma, e não o corpo, a regozijar-se em felicidade [*gaudium*] e alegria [*laetitia*]. E ainda que a virtude dos estoicos [*Stoicis virtus*] não seja considerada em si o supremo bem, nem o que Aristóteles considerava a fortuna de uma vida perfeita [*perfectae vitae prosperitate*], ambas também deveriam ser contadas entre os bens do cristianismo (Mel.17).

Grotius considera, portanto, que a disputa entre os filósofos a respeito da felicidade humana encontra sua resposta definitiva no cristianismo, que em momento algum estaria em desacordo com a razão ou apelaria unicamente a argumentos de fé que considerassem esta superior àquela e demandando sua desconsideração. Muito pelo contrário, a resposta do cristianismo, e que estaria em concordância com a razão, consistiria na fruição de Deus (Mel.13) e, uma vez que a alma sobreviveria ao corpo, não haveria finalidade mais nobre que a felicidade após esta vida (VR-I.XXV). Grotius ainda exalta a sublime simplicidade

[*simplicitatem summan dictionis*] das escrituras (Mel.54), porque permitiria a todas as pessoas, mesmos as incultas, encontrar o caminho da salvação. Deus houvera deixado claro o que é necessário aprender para que ninguém fosse excluído de tão óbvia verdade, nem pela lentidão no raciocínio, nem pela pobreza que obriga a preocupar-se com a sobrevivência, nem pelo sexo ou pela idade, desde que suscetível à razão (Mel.55).

O supremo bem, ainda que plenamente atingível somente após a morte, poderia começar a ser desfrutado na vida terrena por meio da crença na vida futura (Mel.15). Por isso, a esperança de participar na genuína bem-aventurança depende da submissão de todas as partes da alma e do corpo àquilo que é mais semelhante a Ele, que, para Grotius, é a mente [*mens*]. Somente através da mente é que se poderia fruir da divindade (Mel.14), pois, afinal, Deus é incorpóreo (Mel.21). O fato de a conformidade das coisas à razão ser preferível ao corpo não tem implicações apenas na esfera da sociedade. Ainda que seja um argumento comum na tradição cristã a superioridade da alma sobre o corpo, do bem celestial sobre o bem terreno, em Grotius, a maior estima que se deve dar à natureza racional reflete a necessidade de balizar a primeira natureza instintiva nos limites da natureza racional, a única capaz de aspirar e agir com vistas ao bem celestial (VR-II.VIII), sem, no entanto, esquecer que é na vida em sociedade que esse bem é adquirido.

Agir com vistas ao bem celestial implica, além de tudo, uma maior exigência em relação àquilo que é considerado correto dos pontos de vista da autopreservação e da vida social, pois, ao fim e ao cabo, a porta da salvação é mais estreita que a convivência comum. A natureza racional impõe mais deveres que a mera autopreservação, cabendo àquela balizar a natureza instintiva, com a utilidade social sendo preferida à utilidade individual. A caridade, em seu significado de caridade cristã, opera o mesmo movimento, pois, ao exigir um grau mais alto de virtude, traz uma maior recompensa (IB-I.I.XVII), além, é claro, de, como efeito secundário – externalidade positiva, diríamos –, proporcionar a utilidade social. Se os direitos voluntários divino e humano atuam nas áreas em que a virtude é considerada com extensão (IB-I.II.1.2), permitindo graus de ações sem que sejam consideradas injustas, e não comandos ou proibições determinadas, o cristianismo estreita essa latitude. Podemos dizer que, de certo modo, assim como a utilidade social aperfeiçoa a utilidade individual, a caridade aperfeiçoa a utilidade social. Buscando o bem celestial, o bem social é atingido, assim como a autopreservação em sua forma mais sublime, pois implica não a luta pela preservação do corpo, mas da alma eterna.

Para conquistar a beatitude, o evangelho prescreve e requer maior grau de prudência que o direito natural o exigiria (IB-I.II.VI.1). Determina, por exemplo, não vingar ofensas leves, ainda que haja o direito ilimitado contra o agressor. Se a caridade, por si mesma, entendida

como utilidade social, recomenda, em regra sem obrigar, a poupar a vida de um agressor, a lei do evangelho proíbe esse tipo de vingança (IB-II.I.X.1). Se não há a obrigação de imolar-se, a caridade cristã não permite preferir a autopreservação à vida de outros (IB-I.II.VI.2). Quanto à propriedade, a recomendação é ainda mais enfática, pois ainda que matar alguém em sua defesa não seja contrário à justiça estritamente considerada, estaria bem longe da caridade, pois a propriedade é considerada mero bem frágil e perecível (IB-III.XI.II.1). Há uma prescrição, portanto, de não levar o direito às últimas consequências, uma vez que “as regras da caridade têm alcance mais amplo que as do direito”<sup>233</sup> (IB-III.XIII.IV.1).

Em meio a todos os esforços para delimitar os justos motivos e condições para empreender a guerra, Grotius dedica um capítulo à exortação de que não se deve empreendê-la com muita pressa, ainda que se esteja no direito de fazê-la. Isso porque ter o direito de mover a guerra não significa estar obrigado a mover a guerra. Para ele, de regra, é maior demonstração de bondade e recomendável se abster de algo do que persegui-lo rigorosamente, é mais louvável colocar-se em perigo para garantir a salvaguarda de outro e, mais ainda, se o que estiver em jogo for garantir a salvação da alma alheia (IB-II.XXIV.I.1). O dever dos cristãos é maior, como de regra, pois deveriam seguir o exemplo do Cristo, sobretudo quando se considera todas as consequências nefastas da guerra (IB-II.XXIV.I.1), muito mais perniciososa e destrutiva que um processo judicial (IB-II.XXIV.II.3): “uma paz segura e honrosa não é mal adquirida quando comprada ao custo do perdão de ofensas e danos, especialmente entre os cristãos, a quem o Senhor legou a sua própria paz”<sup>234</sup>, e uma boa pessoa entra na guerra não a querendo, como também não se dispõe a levá-la até as últimas consequências (IB-III.XXV.III). Para adquirir a salvação, portanto, não é suficiente que não se faça nada contra a justiça estrita. É preciso não violar a caridade, especialmente a caridade cristã (IB-III.XVIII.IV). A não violação da caridade cristã já é, por si mesma, a sua prática, um agir positivo e virtuoso.

O que talvez possa causar certa estranheza é justamente o conceito que Grotius faz da religião e, por consequência, do cristianismo. E é sobre a relação entre religião natural e cristianismo que devemos nos ocupar a seguir, mas sem negligenciar sua relação com o contexto político e as outras áreas de sua obra.

---

<sup>233</sup> “[...] *latius patere caritatis quam iuris regulas*”.

<sup>234</sup> “*Pax ergo tuta satis haberi si potest, & malefactorum, & damnorum, & sumtuum condonatione non male constat; praecipue inter Christianos, quibus pacem suam Dominus legavit*”.

**PARTE III**  
**COMO DEVE VIVER O HOMEM**

## CAPÍTULO 4 – *IMAGO DEI*

*O te beatum, cujus in praecordiis / Imago magni nobilis fulget Dei, / Et cui, quod unum maximum & summum bonum est, / Rationis usus cum Dei cultu datur.*

Ó tu bem-aventurado, em cujo coração / a imagem do nobre e poderoso Deus fulgura, / e a quem, como aquele que é o maior e melhor bem, / o uso da razão com o culto a Deus foi dado

Grotius (AE.II.14)

*Iuris autem naturalis (ne quis fallatur vocis ambiguo) non ea tantum dicuntur esse quae ex principiis natura notis sed illa etiam quae ex supernaturalibus principiis naturaliter, hoc est certo ac definite, fluant. ‘Naturale’ enim in hoc argumento non supernaturali sed arbitrario opponitur*

O direito dito natural (que ninguém seja enganado pela ambiguidade do termo) não está relacionado apenas àquilo que decorre de princípios conhecidos pela natureza, mas também àquilo que decorre de princípios sobrenaturais de modo natural, isto é, regular e definido. Natural, nesse sentido, não está oposto a sobrenatural, mas a arbitrário.

Grotius (IS.III.3).

### 4.1 Religião em tempos de cólera

Nos anos da Trégua, à falta de um inimigo pressionando seu território, as Províncias foram varridas pelas polêmicas religiosas que, gestadas na primeira década do século XVII, reavivaram divisões históricas e eclodiram na década seguinte, agrupando, grosso modo<sup>235</sup>, de um lado, regentes, nobres e cidades mais tolerantes e liberais em matéria religiosa e de tendências republicanas – pró-Estados, ou partido dos Estados [*Staatsgezinde*]; de outro, regentes, nobres, cidades menos tolerantes e calvinistas ortodoxos – pró-príncipe, orangistas ou partido do príncipe [*Prinzegezinde*], pois o príncipe Maurício de Nassau se aliaria a esta facção.

<sup>235</sup> Jan Waszink (2020b, p. 914) ressalta que a coerência ideológica das facções não deve ser superestimada, assim como os conflitos e alianças locais que, não raro, eram mais importantes para o alinhamento a um ou outro lado do que a controvérsia teológica em si. Aliás, até mesmo a divisão entre duas facções têm sido objeto de questionamento. Grotius, no entanto, enxergava a disputa política e teológica como uma mesma coisa, de um lado os tolerantes regentes e do outro os intolerantes calvinistas.

A postura irenista de Grotius seria responsável, em parte, por sua ruína política<sup>236</sup>. Arthur Eyffinger (2008, p. 107) acredita que:

A essência e a perdição da Revolta Neerlandesa podem ser resumidas em seus principais lemas *Haec Libertatis Ergo* (Isso é pelo Bem da Liberdade) e *Haec Religionis Ergo* (Isso é pelo Bem da Religião) – assim como a crise constitucional da jovem República. Como logo ficaria claro aos neerlandeses, a tolerância política e a ortodoxia calvinista não era bons colegas de quarto.

O que começou com a fagulha de uma diferença teológica entre dois professores de teologia da universidade de Leiden, Jacobus Arminius e Franciscus Gomarus, sobre graça, predestinação e livre-arbítrio acenderia a fogueira de um debate sobre o relacionamento entre Estado e Igreja<sup>237</sup>, envolveria toda a política neerlandesa, dividiria as cidades e os governos provinciais (ISRAEL, 1998, p. 381-382), levaria a um golpe de Estado e à derrocada de Grotius e Oldenbarnevelt. No campo teológico, as facções ficariam conhecidas como Remonstrantes e Contra-Remonstrantes. Basicamente, a ortodoxia calvinista dos Contra-Remonstrantes, que se reuniram em torno de Gomarus, pregava uma ou outra forma de lapsarianismo<sup>238</sup>, a doutrina de que Deus havia determinado já antes da queda da humanidade, ou pelo menos logo em seguida<sup>239</sup>, quem seria eleito e, portanto, salvo da condenação eterna. A fé seria a consequência

<sup>236</sup> De certo modo, a ruína de Grotius é representativa da própria República: “[...] Grotius direcionou primeiro seu incrível gênio aos esforços de colocar um bando caótico de províncias rebeldes no mapa da Europa como um legítimo Estado soberano. Ele foi um ator principal na criação e uma das grandes vítimas na decepção desse empreendimento experimental de conseguir estabilidade política. Também sua queda não foi incidental. Com toda franqueza, o enigma político em que Grotius foi apanhado não seria resolvido pelo período de dois séculos, até que a República finalmente foi pega como um anacronismo no massacre napoleônico. Antes disso, protagonistas podem ter mudado, assim como os nomes das facções, suas pretensões e seus pretextos, mas, longe de curar, a úlcera foi apenas inflamada. Vários momentos de crise, mutilações de justiça e explosões de violência marcariam o caminho. Dos três mais talentosos políticos que a República produziu, o primeiro, Oldenbarnevelt, foi decapitado, o segundo, Jan de Witt, linchado pela turba; apenas Grotius escapou com vida” (EYFFINGER, 2008, p. 111-112).

<sup>237</sup> O posicionamento de que a Igreja dependeria do Estado para punir os transgressores da fé ficou conhecido como erastianismo, segundo o nome de seu proponente, o médico e teólogo suíço Thomas Erastus. Em sentido forte, o erastianismo implicava na submissão da Igreja ao Estado, inclusive em assuntos teológicos e dogmas religiosos. A opinião contrária, da colateralidade, defendia Igreja e Estado como dois poderes independentes, cada um soberano em seus assuntos. De modo geral, representavam a visão de Remonstrantes e Contra-Remonstrantes, respectivamente. Uma das potentes narrativas sobre os justos motivos para a Revolta neerlandesa contra a Espanha era justamente a defesa da verdadeira religião, no caso, a fé calvinista. Qualquer questionamento, ou divergência, portanto, aos cânones estabelecidos da confissão reformada, a *Confessio Belgicae* e o Catecismo de Heidelberg, poderiam ser vistos não apenas como uma questão teológica, mas, também, política. As facções também se dividiram quanto ao principal motivo da Revolta. O *Staatsgezinde* defendia que a Revolta se dera principalmente por motivos políticos, para preservar as antigas liberdades e privilégios das províncias, cidades e cidadãos; o *Prinzegezinde*, para preservar a verdadeira fé cristã. Conferir, por exemplo, Nellen (2014, p. 124-133), van Leeuwen (2009, p. x-xxi), Blom (1995, p. 42), Waszink (2020b, p. 914-915), Rabbie (1993) e Israel (1998, p. 391-394).

<sup>238</sup> Do latim *lapsus*, *lapsus*. Em sentido teológico, relativo à queda da humanidade após a transgressão da tomada do fruto proibido.

<sup>239</sup> Era uma determinação lógica, não temporal ou histórica, dos decretos de Deus, posto que eram determinações da mente divina. A visão supralapsária defendia que Deus havia determinado de antemão quem receberia a Graça e estava predestinado a ser salvo antes mesmo da queda do homem, antes da própria criação do homem, ou antes da Criação como um todo. A visão infralapsária, que Deus determinara a salvação apenas depois da queda.

da predestinação e, assim, a própria fé e a salvação eram fruto da irresistível Graça divina. Os Remonstrantes, alinhados a Arminius, consideravam que essa concepção tornava irrelevante o livre-arbítrio humano, além de transformar Deus na causa do mal no mundo. Para estes, era a fé – e, em certa medida, as ações humanas – que causava a salvação, e não o contrário<sup>240</sup>, ainda que Deus, por sua onipotência e onisciência, conhecesse, desde a eternidade, as escolhas que cada pessoa faria em vida. A predestinação se dava pelo conhecimento antecipado que Deus possuía, não pela sua determinação. Como consequência, a fé e as escolhas individuais importavam para a salvação, o que deixava espaço para a existência do livre-arbítrio.

As autoridades civis tentaram intervir, mas a controvérsia já havia saído do controle. Sua atuação, aliás, acabou por piorar a situação. A tentativa de Oldenbarnevelt de realizar um sínodo falhou (LEEUWEN, 2009, p. 15). Arminius já estava morto quando, em janeiro de 1610, um grupo de 44 ministros apresentou uma defesa de seus pontos de vista aos Estados da Holanda, que ficou conhecida como os Cinco Artigos da Remonstrância<sup>241</sup>. Oldenbarnevelt propôs um debate, que ocorreu em 1611<sup>242</sup>, entre Remonstrantes e Contra-Remonstrantes para tentar resolver suas diferenças teológicas, mas também não foi suficiente, pois elas se aprofundavam cada vez mais (ISRAEL, 1998, p. 425-426). Durante todo esse tempo, Grotius

---

<sup>240</sup> Essa posição acabou por levantar acusações de socinianismo, considerado herético para a maior parte dos cristãos. Alguns acreditavam que a heresia sequer merecia a designação de cristã. Faustus Socinus, em italiano Fausto Sozzini, nascera em Siena, em 1539. Socinus vivera parte de sua vida em Cracóvia, na Polônia, talvez a região mais tolerante da Europa de então, que, mesmo oficialmente católica, convivia com várias vertentes do protestantismo, da igreja ortodoxa, comunidades muçulmanas e, até mesmo, igrejas antitrinitárias. Lá, passou a frequentar, tornando-se líder, uma igreja antitrinitária denominada Arianos na Polônia, ou, como preferiam ser conhecidos, Irmandade Polonesa. Algumas de suas teses mais polêmicas negavam a existência da Santíssima Trindade – seguindo a já herética doutrina do arianismo dos tempos do cristianismo primitivo, como o próprio nome da sua comunidade já assumia –; negavam a divindade do Cristo; negavam que sua morte se dera em remissão dos pecados da humanidade; negavam a existência do pecado original, pelo menos na forma defendida pela teologia protestante e católica tradicionais; acreditavam, com um certo otimismo humanista, ao contrário do profundo pessimismo luterano e calvinista quanto à natureza humana, que o homem é naturalmente capaz de desenvolver a vontade de seguir os ensinamentos do Cristo e, assim, atingir a salvação, afinal, a religião não seria nada mais que o esforço, pelo livre-arbítrio, de obedecer a Deus; negavam, portanto, a predestinação, mesmo em sua versão mais moderada, pois seria incompatível com a própria ideia de livre-arbítrio o conhecimento divino de todas as ações humanas, o que minava, de certo modo, o dogma da onisciência; diziam que a fé, por sua vez, era fruto do desejo e da tendência em fazer aquilo que é justo e evitar o que é injusto, preferindo-se a razão, que aconselha a justiça, à inclinação, que aconselha o que é mais vantajoso; defendiam que eram os comandos morais do evangelho que deveriam ser obedecidos, de modo que a crença no que chamava de verdades essenciais – um pequeno número de preceitos religiosos claros e facilmente compreensíveis – era suficiente para a salvação; defendiam que mesmo crenças errôneas, por mais prejudiciais e absurdas que pudessem ser, não eram impedimento para a salvação, pois a única coisa que a impedia eram atos contrários à ética dos evangelhos; defendiam que, ainda que a única fonte para conhecer a existência de Deus fosse a Revelação e que a razão, sozinha, fosse incapaz de conhecê-Lo, a Revelação deveria se dar de tal forma que a racionalidade humana fosse capaz de compreendê-la e interpretá-la independentemente de qualquer assistência sobrenatural, pois não haveria no mundo maior autoridade para os homens que sua própria razão, devendo as doutrinas contrárias à ela, ainda que supostamente reveladas, ser rejeitadas. Conferir Ogonowski (1981, p. 195-209), Nellen, (2014, p. 136).

<sup>241</sup> Do latim *re + monstro, monstrare*, mostrar novamente. Em sentido amplo, defesa, protesto.

<sup>242</sup> Grotius provavelmente escrevera o *Meletius* logo em seguida ao fracasso do debate (NELLEN, 2014, p. 137).

vinha se apresentando como uma voz serena e apaziguadora, buscando a concórdia entre as partes e manter sua neutralidade, sem pender para um ou outro lado.

Ao participar das Conferências Coloniais com a Inglaterra, em 1613, Oldenbarnevelt lhe confiara a missão paralela de persuadir o monarca inglês e seu círculo de conselheiros a não apoiar os Contra-Remonstrantes. Após retornar de Londres, cometeu um significativo erro de julgamento. Acreditando ter sido bem-sucedido<sup>243</sup>, publicou um ataque vigoroso aos gomaristas defendendo a postura dos Estados da Holanda – *Defesa da Piedade dos Estados da Holanda e Frísia Ocidental [Pietas Ordinum Hollandiae ac Westfrisiae Vindicata]*. Dificilmente sua decisão poderia ter sido pior. Um político e advogado, sem formação específica em teologia, ainda por cima tão jovem, atacando e buscando corrigir teólogos em assuntos teológicos, que se mantivera alheio aos partidarismos até então, alinhando-se tão firmemente a Oldenbarnevelt e aos Remonstrantes fez com que perdesse a imagem que construía de neutralidade (ISRAEL, 1998, p. 428-429; NELLEN, 2014, p. 155-162, 178). Em 1614, Grotius e Oldenbarnevelt conseguiram aprovar, nos Estados da Holanda e da Frísia Ocidental, a *Resolução dos ilustres e grandiosos Estados da Holanda e Frísia Ocidental para a Paz das Igrejas [Decretum illustrium ac potentum ordinum Hollandiae et Westfrisiae pro Pace Ecclesiarum]* (OT.IV, p. 141), que estabelecia os posicionamentos teológicos publicamente aceitáveis e proibia a discussão dos pontos considerados polêmicos no púlpito ou em meio impresso. A desobediência poderia levar à punição dos ministros, Remonstrantes ou Contra-Remonstrantes igualmente, e, como último recurso, a dispensa do sacerdócio. O sentimento que se seguiu, apesar de a resolução tentar manter a imparcialidade, foi que ela estava sendo utilizada unicamente para a perseguição e intimidação dos gomaristas (ISRAEL, 1998, p. 431-432).

Em 1617, sob influência de Maurício de Nassau, os Estados Gerais aprovaram a convocação de um sínodo nacional. Inicialmente, Grotius se mostrou contrário à ideia, pois sabia que os ortodoxos teriam a maioria. Posteriormente, se mostrou favorável desde que os Remonstrantes tivessem um tratamento justo, sínodos regionais fossem realizados antes do nacional e se, ao final, não chegando os participantes a um consenso que respeitasse a todos, a discussão sobre os artigos de fé deveria ser levada ao âmbito de um sínodo internacional (NELLEN, 2014, p. 252-253). Nada disso aconteceu. Acudados, Oldenbarnevelt e os Estados da Holanda aprovaram uma resolução em 4 de agosto de 1617, conhecida como Resolução Afiada [*Scherpe Resolutie*], estatuinto que, na República, os verdadeiros detentores da soberania eram as províncias e não a generalidade. Com esse fundamento, declarava que os Estados possuíam

---

<sup>243</sup> James I se aliaria ao príncipe Maurício e aos Contra-Remonstrantes (NELLEN, 2014, p. 160-161, 244).



autoridade em assuntos eclesiásticos; impedia os Estados da Holanda de convocar um sínodo, provincial ou nacional, que violasse os direitos soberanos das províncias; autorizava o governo holandês a arregimentar tropas de mercenários e milícias; e declarava que todos os soldados remunerados com recursos da província deviam lealdade a ela e não aos Estados Gerais. A resolução era um duro golpe em Maurício, comandante militar supremo e *Stadholder*, uma espécie de governador provincial de 5 das 7 províncias, que declarou ser aquilo uma afronta à verdadeira religião cristã reformada e à sua pessoa (ISRAEL, 1998, p. 441; BLOK, 1900, p. 440-442). Finalmente, em 1618, o príncipe deu um golpe de estado, aprisionando Oldenbarnevelt e Grotius<sup>244</sup> como traidores. Oldenbarnevelt, para o espanto geral, seria condenado à morte e decapitado apenas um dia depois de seu julgamento. Grotius seria condenado à prisão perpétua no castelo de Loevenstein, de onde escaparia de modo anedótico em uma arca de livros, partindo para o exílio e nunca deixando de ser *persona non grata* em sua terra natal (NELLEN, 2014, p. 264-293; ISRAEL, 1998, p. 458-459). Entre novembro de 1618 e maio de 1619 ocorreria o Sínodo de Dordrecht (Dordt), que condenaria as teses arminianas, declararia os Remonstrantes heréticos<sup>245</sup> e exigiria a retratação dos ministros que desejassem continuar membros da igreja (ISRAEL, 1998, p. 460-465).

#### 4.2 Um apelo à *Eirene*

O *Meletius*<sup>246</sup> foi o primeiro trabalho teológico de Grotius. O título da epístola, e a figura a quem é dedicada, se refere a Melécio Pegas, ou Melécio I (1549-1601), nascido em Herakleion, na ilha de Creta, então colônia da República de Veneza, que fora Patriarca de Alexandria e Constantinopla e é venerado como santo pela Igreja Ortodoxa Grega. Florian Mühlegger (2005, p. 101) diz que certamente não escapou a Grotius que o nome do patriarca trazia o gracejo de poder ser lido em grego como *μελετάω*, *meletáō*, cuidar, pensar em, ter cuidado com, algo que tanto Grotius quanto Melécio possuíam com a unidade do cristianismo, ainda que o bispo tenha lutado para preservar a unidade da igreja ortodoxa e copta, não a romana. Meyjes (1988, p. 17-20) conta que Grotius teve dois caminhos para conhecer o patriarca. Do primeiro, por Melécio ter se tornado célebre nas Províncias quando Joris Dousa,

<sup>244</sup> Rambout Hogerbeets, Pensionário de Leiden, também fora preso e condenado à prisão perpétua (ISRAEL, 1998, p. 458-459).

<sup>245</sup> Conforme Antognazza (2012, p. xi), “o princípio da autoridade da igreja – jogado porta afora pela Reforma Protestante em favor da *sola scriptura* – estava voltando pela janela para resolver a disputa intra-calvinista”.

<sup>246</sup> Décadas depois, o *De iure belli* retomaria diversos de seus pontos. No livro 2, as seções 65 a 67 do capítulo 20 funcionam como uma espécie de resumo do *Meletius* e do livro 1 do *De veritate* (IB-II.XX.LXV-LXVII).

filho de Janus Dousa<sup>247</sup>, retornou de sua viagem ao oriente para o enterro de seu irmão, em 1597. Além de ter mantido amigos e conhecidos a par de suas experiências durante o périplo, Joris trouxera em sua bagagem uma *Epistola consolatoria*, que se tornaria afamada quando publicada em 1598, do patriarca, a quem conhecera, para o pai. Do segundo, por seu amigo e interlocutor do texto, Johan Boreel, que também conhecera Melécio pessoalmente durante seu tour pelo oriente na virada do século, tendo compartilhado extensamente com Grotius as minúcias da viagem.

Que impressões teriam causado as histórias relatadas pelos amigos e conhecidos ao então jovem prodígio em seus 15, 17 anos? Teria Grotius mudado alguma concepção própria ou teria apenas encontrado reforço na conduta do patriarca oriental? “Como eu gostaria de discutir esse assunto com você, como quando no passado várias vezes o fizéramos” (Mel.4), escreveu a seu interlocutor a respeito do bispo alexandrino, mas, como a distância e os afazeres profissionais não o permitiam, escreveria o que o amigo havia contado sobre as coisas que o patriarca costumava dizer<sup>248</sup> (Mel.5). Segundo Grotius, Melécio lamentava as dissensões entre os cristãos e buscava, sobretudo, enfatizar os pontos de consenso que existiam entre todas as diferentes denominações, que muito superavam quaisquer outras divergências, sendo que à concórdia não era dada a devida importância<sup>249</sup>. Uma das características que Grotius parecia admirar no patriarca era o fato de que também buscava demonstrar que esses mesmos pontos compartilhados por todos os cristãos continham não apenas tudo aquilo que qualquer escola filosófica ou instituição nacional possuíam de melhor, mas também que possuíam algo que não era conhecido por nenhuma outra (Mel.5).

Nos *prolegomena* do *De iure belli* Grotius sintetiza a ideia de que poderia encontrar algo de valioso em cada uma das escolas filosóficas e religiosas sem, no entanto, seguir qualquer uma delas (IB.PD.XLII):

De minha parte, aqui e em outros assuntos, tomo da liberdade dos antigos cristão, que não juraram lealdade a nenhuma escola filosófica, não porque concordassem com aqueles que acreditavam que nada possa ser conhecido, pois que nada é mais tolo, mas porque acreditavam que nenhuma escola pudesse enxergar toda a verdade, e nenhuma que não houvesse visto uma parte da verdade. Por isso, pensavam que ajuntar em um corpo a verdade que estava dispersa em cada filósofo, espalhada entre as escolas, era, na verdade, estabelecer o verdadeiro ensinamento cristão<sup>250</sup>.

<sup>247</sup> Amigo íntimo de seu pai, Jan de Groot (NELLEN, 2014, p. 23), e a quem Grotius sucederia como historiógrafo oficial da Província da Holanda.

<sup>248</sup> No mínimo, era um instrumento retórico para que Grotius pudesse aliviar a responsabilidade por opiniões que pudessem causar controvérsia em um período mais do que assolado por polêmicas religiosas.

<sup>249</sup> Conferir Nellen (2014, p. 138-139).

<sup>250</sup> “*Ego & hic, & alibi veterum Christianorum sequor libertatem, qui in nullius philosophorum sectam juraverant, non quod eis assentirentur qui nihil percipi posse dicebant, quo nihil est stultius; sed quod nullam esse sectam putarent, quae omne verum vidisset, & nullam, quae non aliquid ex vero. Itaque veritatem sparsam per singulos,*

Seguindo o costume de adicionar referências aos textos ao longo do tempo, a partir da segunda edição do *De iure belli* Grotius menciona, em rodapé, o livro 7 das *Instituições divinas*, de Lactâncio, e a *Segunda Apologia*, de Justino Mártir. Esse trecho dos *prolegomena* é praticamente a reprodução de Lactâncio<sup>251</sup>, ainda que ele não houvesse feito a indicação na primeira edição. Tanto Lactâncio<sup>252</sup> quanto Justino Mártir<sup>253</sup> discutem, nos trechos a que Grotius se refere, a possibilidade dos filósofos antigos, por não serem cristãos, terem possuído a capacidade de conhecer a verdade. Em ambos os casos, a resposta é afirmativa, ainda que, por lhes faltar a revelação de toda a verdade por meio do cristianismo, a faculdade e o exercício da razão permitiam a entrevisão de partes dela. Grotius inclusive admoestava os cristãos por falharem em reconhecer, mesmo após a revelação divina, aquilo que os pagãos haviam reconhecido unicamente pela razão: “O que os pagãos viram a partir do lume da natureza, sejam grande vergonha não termos visto, especialmente com maior lume, por óbvio pela voz divina: os deveres dos homens bons, que o Salmo XV descreve”<sup>254</sup> (BW I, 450).

---

*per sectasque diffusam, in corpus colligere, id vero existimabant nihil esse aliud, quam cere Christianam tradere disciplinam”.*

<sup>251</sup> “Se existisse alguém que pudesse ter reunido e restaurado em um corpo as verdades dispersas nos escritos de cada indivíduo e difusas em cada escola, essa pessoa certamente não discordaria de nós. Mas ninguém pode fazê-lo sem ser um grande conhecedor no conhecimento da verdade, e o conhecimento da verdade não é dado senão aqueles que são ensinados por Deus” [*Quodsi exitisset aliquis, qui veritatem sparsam per singulos per sectasque diffusam colligeret in unum ac redigeret in corpus, is profecto non dissentiret a nobis. Sed hoc nemo facere nisi veri peritus ac sciens potest, verum autem scire non nisi eius est qui sit doctus a Deo*] (*Div. inst.* VII.7.4).

<sup>252</sup> “Porque os filósofos não perceberam essa síntese, então não conseguiram também encontrar a verdade, ainda que tenham conseguido em certa medida enxergar e explicar pontos desse conjunto. Muitos explicaram-nos todos, mas não puderam ligar nem suas causas, nem suas consequências ou seu conjunto, de modo que abarcassem toda a síntese em forma e conteúdo. É fácil demonstrar que a verdade foi dividida quase em sua totalidade por filósofos e escolas [...]; nós apontamos que nenhuma escola era tão fora de rumo, e nenhum filósofo tão incapaz que não viram algo da verdade” [*Quam summam quia philosophi non comprehenderunt, nec ueritatem comprehendere potuerunt, quamuis ea fere quibus summa ipsa constat et uiderint et explicauerint. sed diuersi ac diuerse illa omnia protulerunt non adnectentes nec causas rerum nec consequentia nec rationes, ut summam illam quae continet uniuersa et compingerent et implerent. facile est autem docere paene uniuersam ueritatem per philosophos et sectas esse diuisam. [...] sed docemus nullam sectam fuisse tam deuiam neque philosophorum quemquam tam inanem, qui non uiderit aliquid ex uero*] (*Div. inst.* VII. 7.1-7.2).

<sup>253</sup> A noção de que o cristianismo é a totalidade da verdade finalmente revelada, e que fragmentos dessa verdade puderam ser entrevistados pelos mais diversos filósofos e poetas da antiguidade data do início da própria construção do cristianismo, desde o séc. II. Com Justino Mártir, em particular, circula a ideia do Cristo como o Logos do qual todas as criaturas racionais participam, por meio de sua racionalidade, mas apenas aqueles que vieram após ele e nele creem podem participar de maneira completa: “Orando e lutando com todas as minhas forças para ser considerado como cristão, eu confesso não que os ensinamentos de Platão são estranhos àqueles do Cristo, mas que não são, em todos os aspectos, iguais a eles, assim como também não são os de outros, dos estoicos, dos poetas de outros autores. Pois aquilo que cada um deles disse estava correto quando visto na participação do espermático logos divino [*σπερματικόν θεῖον λόγον, spermātikón theïon lógon*] naquilo que é conatural a ele. Mas, quando se contradisseram em seus principais ensinamentos, lhes é mostrado que não adquiriram a sabedoria e o conhecimento infalível. Portanto, qualquer coisa correta que tenha sido dita por qualquer pessoa pertence a nós, cristãos [...]. Pois, por meio da presença da semente implantada do Logos, todos esses escritores foram capazes de enxergar vagamente aquilo que realmente é” (2A 13.1-13.5).

<sup>254</sup> “*Quod pagani ex naturae lumine uiderunt, id nos non videre magnus sit pudor, praesertim cum maius lumen, vox divina scilicet, viri boni officia describens Psalmo XV*”.

O que Grotius irá dizer já mais maduro, Meyjes (1988, p. 67) acredita ser possível enxergar já no *Meletius*. Ele possuía a tendência de harmonizar as visões daqueles a quem admirava: “limites, assim, tendem a desaparecer uns nos outros, e distinções marcantes se tornam impossíveis”. Deliberadamente eclético, a inclinação por concertar suas fontes em todos os campos de estudo talvez explique sua admiração pelos apologistas cristãos de outrora, que buscavam justamente tal harmonização. No *De veritate*, ao propor a refutação das outras religiões que se opunham ao cristianismo, ele o faz com duas ressalvas na primeira seção do livro 4. A primeira é considerar que o cristão possui o dever de compartilhar a verdade, sem guardá-la para si. Mesmo que ele já tivesse, nos três livros anteriores, demonstrado os princípios religiosos naquilo que considerava sua verdadeira face, era seu dever mostrar os equívocos diretamente, ainda que essa refutação já estivesse implícita. A segunda, de que essas religiões possuíam algo em comum com o cristianismo, pois, cada uma, a seu modo, conhecera uma parte da verdade.

Ao morrer, Grotius foi homenageado com um poema que o comparava a Homero: sete cidades reivindicavam a honra de ser a cidade natal do poeta grego; seis religiões clamavam Grotius para as suas fileiras. Guy Patin dizia nunca ter compreendido as convicções religiosas do amigo. Em verdade, pensava que ninguém compreendia muito bem no que ele acreditava. Em algumas polêmicas, favorecia os católicos; na Holanda era tido por arminiano; como embaixador esteve a serviço de uma rainha luterana; em Rostock, cidade luterana, morreu nos braços de um pastor luterano, mesmo tendo odiado Lutero e Calvino; outros imaginavam que, secretamente, era sociniano<sup>255</sup> (NELLEN, 2014, p. 745).

Duas foram as grandes obsessões de Grotius durante a vida. A independência e prosperidade de sua terra natal e a unidade do cristianismo. Mesmo durante as Conferências Coloniais realizadas em Londres, Grotius possuía uma agenda paralela relacionada à religião, tentando convencer James I a conchamar um sínodo das diversas denominações reformadas para estabelecer os fundamentos do protestantismo. A profunda divisão, tanto nas viscerais disputas políticas nas províncias, quanto no cristianismo, incomodava-o sobremaneira. No prólogo do *Meletius* (Mel.1) ele comenta com seu amigo e interlocutor, Johan Boreel, a curiosa situação de que o encontro com um europeu em terras estrangeiras fazia desaparecer quaisquer

---

<sup>255</sup> Nellen (2014, p. 17) diz que os pais de Grotius, Jan e Aeltje, aparentemente, não eram calvinistas fervorosos e seu ambiente doméstico, quando jovem, não era de ortodoxia estrita. Nellen (2014, p. 650-652) também acredita que, ao final de sua vida, Grotius seriamente considerou a possibilidade de se converter ao catolicismo. Alguns ortodoxos acreditavam que isso seria inevitável, como muitos de seus amigos Remonstrantes haviam feito antes dele. Seu desejo, entretanto, de ocupar uma posição intermediária entre as religiões estabelecidas o tinha tornado inaceitável para todas elas e, mesmo considerando a possibilidade de conversão, suas diferenças com a Igreja Católica e o catolicismo eram insuperáveis.

diferenças e os tornava quase que conterrâneos, se não mesmo familiares. Porém, em sua própria terra, divisões começavam a surgir. Não apenas os europeus se viam todos como estrangeiros, mas os próprios alemães se diferenciavam em altos e baixos. Eles, na baixa Germânia, se dividiam ainda pela lembrança de uma guerra que parecia não ter terminado<sup>256</sup>. Mesmo nas províncias do norte diferenciavam-se em guéldrios, frísios, holandeses, zelandeses. Pior, cidades haviam se tornado centros de rivalidade, distritos protagonizavam disputas e famílias nutriam grandes inimizades, tornando vizinhos e parentes mais estrangeiros que europeus em outros países.

O mesmo ocorria na religião. A partir do momento em que o cristianismo se difundiu e as outras grandes religiões perderam sua força, a divisão começou a se dar dentro do próprio cristianismo. Primeiro, em opinião, depois, em convicção. Diferentes professores surgiram, partidos se organizaram e cristãos alienaram os próprios cristãos. A diferença que havia entre cristãos e não-cristãos brotou entre aqueles que se diziam seguidores do Cristo. Não que essa divisão fosse nova, mas Grotius considerava que, em seu tempo, ela já não poderia mais ter curso livre. Da indiferença e da realidade brotaram o ódio e a ira implacáveis, e mesmo algo quase sem precedentes surgira: guerras sem qualquer pretexto a não ser a própria religião cujo sumo propósito era a paz (Mel.2). A situação chegara a tal ponto, em sua avaliação, que, se todos monopolizavam a designação de cristão, com a exclusão de todos os outros, outro nome deveria ser inventado. Seu lamento era que, ainda que errassem por ignorância, nenhuma razão para a discórdia seria mais importante que a concórdia de seguir o mesmo instrutor (Mel.3). Grotius buscou, durante toda a vida, transcender as controvérsias e encontrar um denominador comum, um conceito religioso amplo o suficiente e capaz de conduzir os contendores à reaproximação (MEYJES, 1988, p. 23).

A vida em sociedade, para ele, não se destinava apenas à prosperidade material, aos bens temporais, mas era a ocasião para adquirir os bens eternos (IB-II.XXIV.VI.2). Ainda que fosse possível a uma sociedade não-cristã se desenvolver e viver com certa estabilidade, esse desenvolvimento teria sempre um limite, no sentido de que ela seria guiada apenas por princípios mínimos de convivência, o direito natural, e princípios religiosos mínimos, a religião natural. Isso não quer dizer, entretanto, que tais princípios fossem simples ou desprovidos de conteúdo, pois já exigiam um padrão moral elevado e substancial de conduta e eram o reconhecimento daquilo que literalmente há de comum, de compartilhado [*communio*] na

---

<sup>256</sup> Ao que tudo indica, Grotius compôs o *Meletius* durante a Trégua de 12 anos, em 1611 (MEYJES, 1988, p. 12), longe de saber o que aconteceria quando expirasse, sem imaginar que a guerra duraria ainda três décadas e ele não viveria para ver seu fim e a independência de sua nação.

sociedade humana, a garantia, segundo Lagrée (2001, p. 34), de comunicação universal e respeito pela dignidade humana. A convivência segundo princípios mínimos, entretanto, não é a finalidade do homem. O humano não fora criado para ficar preso à terra, “cuja própria face já destina a coisas maiores”<sup>257</sup> (AE.II.25). A compreensão da religião cristã, mas principalmente a prática de seus deveres, permitiria à sociedade atingir uma prosperidade ainda maior, pois, além de respeitar os princípios mínimos de convivência, seriam acrescentados os deveres advindos da caridade e levariam o homem a atingir a finalidade que lhe é própria, “pois é certo que se todos fossem cristãos, e vivessem como cristãos, não haveria mais guerras”<sup>258</sup> (IB-I.II.VIII.1) e, “por isso, se a vida cristã correspondesse a seu nome em todo o mundo, sem guerras, sem desentendimentos, sem pobreza, na suprema paz e harmonia e na abundância do necessário para cada um, seria conduzida a uma verdadeira Era de Ouro”<sup>259</sup> (Mel.88).

A finalidade do ser humano é a bem-aventurança [*beatitudo*]. Para Grotius, no *De veritate*, essa conclusão chega após percorrer todos os argumentos do livro 1, que podem ser resumidos da seguinte forma: existe a divindade, ela é única, infinitamente perfeita e é a causa de tudo o que existe; o mal existe em função do livre-arbítrio concedido aos homens, pois não há um princípio negativo em oposição à bondade divina; Deus governa o universo, inclusive o mundo terreno e suas particularidades; a existência de tanto vício e sofrimento, a ponto dos bons serem oprimidos, seria uma prova de que a alma sobrevive ao corpo, confirmada pela tradição e de forma alguma repugnante à razão. Como consequência, a bem-aventurança e a suprema felicidade deveriam ser buscadas não na vida terrena, mas na futura, ou, conforme “Platão e os pitagóricos disseram, que o bem do homem era ser tornado o mais semelhante a Deus”<sup>260</sup> (VR-I.XXV), e o que é mais semelhante a Deus no ser humano é a alma, a mente [*animo*], que exerce suas faculdades sobre o que é infinito e eterno, enquanto o corpo, sobre o que é limitado pelo tempo e espaço. Não haveria nada contrário à mente, e aquilo que com ela estiver em sintonia é mais excelente (VR-I.XXIII). Por esse motivo, pela concordância das coisas com a mente ser melhor que a concordância com o corpo [*convenientiae rerum cum ipsa ratione, quae corpore est potior*] (IB-I.II.1.2), Grotius afirmará a superioridade da salvação sobre a vida social, pois a condição da vida humana é tal que nunca haverá perfeita segurança.

<sup>257</sup> “Adão, o quão diferente estas criaturas são de ti, / cuja própria face já destina a coisas maiores, / tu, que depois de criado imbuído de Sua imagem, Deus descansou no santo sétimo dia” [*Adame tantum est hac quod a te differant, / Quem vultus ipse destinat majoribus, / Te, cum creasset imagine imbutum sua / Deus, quievit septima sancta die*].

<sup>258</sup> “[...] certum autem est, si omnes sint Christiani, & Christiane vivant, nulla fore bella”.

<sup>259</sup> “Quod si ubique christiana vita nomini suo responderet, sine bellis, sine litibus, sine egestate, in summa pace atque concordia et rerum cuique sufficientium copia, aureum vere seculum ageretur”.

<sup>260</sup> “[...] quod Plato, & Phytagorici dixerunt, bonum esse hominis Deo quam simillimum reddi”.

A proteção contra os medos incertos não deveria ser buscada por meio da força, mas na providência divina e nas precauções inofensivas (IB-II.I.XVII), o que não significa, entretanto, descuido com a vida social e os bens terrenos. O supremo bem, ainda que plenamente atingível somente após a morte, é assegurado na vida terrena, em sociedade, e poderia até mesmo nela começar a ser desfrutado por meio da crença na vida futura (Mel.15). Por isso, a esperança de participar na genuína bem-aventurança dependia da submissão de todas as partes da alma e do corpo àquilo que é mais semelhante a Ele. Somente através da mente é que se poderia fruir da divindade (Mel.14), dada a incorporeidade divina (Mel.21).

O que é a felicidade [*felicitas*], e o meio de atingi-la, os homens poderiam apenas conjecturar, mas, se aprovou a Deus ter revelado algo a esse respeito, tais revelações não deveriam ser tomadas em vão (VR-I.XXV). Para Grotius, o meio mais seguro identificado para atingi-la era seguir os preceitos da verdadeira religião, guia e regra para a beatitude. Por certo a verdadeira religião será o cristianismo, mas um conceito especial de cristianismo.

### 4.3 A religião natural

O *Meletius*, um texto que, a princípio, buscava demonstrar os pontos comuns a todos os cristãos, mas o fazia a partir do estabelecimento dos princípios mínimos de toda religião, é escrito no contexto das convulsões intestinas da jovem República, em 1611. As circunstâncias eram tão explosivas que Grotius desistiu de sua publicação. Os anos de sua prisão<sup>261</sup>, ao final da década, foram bastante produtivos (HEERING, 2004, p. 4) e parecem tê-lo encorajado a retomar o assunto: ao escrever, era como se desse “à minha alma [...] a liberdade que atualmente me é negada ao corpo”<sup>262</sup> (VR-I.I). Primeiro em forma de poema e em neerlandês, depois, com adaptações e em prosa latina<sup>263</sup>, Grotius comporia *A prova da verdadeira religião [Bewijs van den waren godsdienst]* e *A verdade da religião cristã [De veritate religionis Christianae]*

<sup>261</sup> Uma prisão domiciliar, diríamos. Sua família foi autorizada a se mudar para o castelo de Loevenstein para lhe fazer companhia, podendo ir e vir à vontade. Foi dessa maneira, aliás, que sua esposa, Maria van Reigersberch, descrita pelos contemporâneos como uma mulher inteligente e de iniciativa, cuja coragem se assemelhava a de um homem, bolou o plano para sua fuga. De tanto levar e trazer livros em uma arca – pois a Grotius fora concedido o direito de continuar a ler e escrever – e os guardas, em certo momento, terem parado de conferir o conteúdo, teve a ideia de colocar o marido dentro dela. Em março de 1621, Grotius escapava da prisão em pijamas de linho e meias de seda, deitado sobre uma cópia do Novo Testamento, não sem antes contar com a presença de espírito de Elsje van Houweningen, uma de suas camareiras. Um dos guardas, ao transportar a arca em um bote para fora do castelo, brincou que estava tão pesada que deveriam conferir se não havia um arminiano lá dentro. O outro respondeu que pegaria uma broca para furar até que o crápula aparecesse. Elsje foi rápida e emendou que precisaria de uma que furasse até o quarto no castelo. Alguns momentos depois, o filho de um dos guardas chamou a atenção para um barulho vindo de dentro da arca, que Grotius fizera ao se movimentar. Elsje, mais uma vez ligeira, disse que o menino estava certo em observar que havia barulho lá dentro, pois os livros têm vida e espírito (NELLEN, 2014, p. 302; ISRAEL, 1998, p. 459).

<sup>262</sup> “[...] animo dare negatam, cum id scriberem, corpori libertatem”.

<sup>263</sup> A versão em neerlandês foi publicada em 1622, a latina, em 1627 (ANTOGNAZZA, 2012, p. xii-xiii).

destinando-os à leitura principalmente dos seus conterrâneos marinhairos para que fizessem bom uso do tempo nas longas viagens ultramarinas, não apenas para o benefício da própria alma, mas para prepará-los para o encontro com outras culturas e religiões e pudessem melhor defender o cristianismo (VR-I.I). A ausência de grandes problemas teológicos é justificada por Grotius precisamente por seu objetivo, demonstrar por meio da razão, sem dar grande peso à revelação, a racionalidade do cristianismo. Enquanto o *De veritate* já deixava claro seu caráter apologético desde o título, o *Meletius*, cujo subtítulo era *Carta sobre os pontos de concordância entre os cristãos [Meletius, sive de iis quae inter christianos conveniunt epistola]*, por sua proposta, não tocava ou era ambíguo quanto a alguns temas relevantes e sensíveis para o momento vivido nas Províncias, como os dogmas da trindade, da predestinação, da Graça ou da divindade do Cristo. Essas notáveis ausências, anotadas por um amigo a quem Grotius pedira a apreciação do manuscrito, que se traduziam na falta de defesa enfática da ortodoxia cristã, poderiam gerar uma série de desentendimentos e, além de não atingir seu objetivo de ajudar a pacificar a situação neerlandesa e fomentar a concórdia, contribuir para inflamá-la ainda mais. Grotius poderia ser acusado de católico, antitrinitário, pelagiano ou estoico<sup>264</sup> (MEYJES, 1988, p. 49-57). Demonstrar a racionalidade do cristianismo e os pontos de concórdia entre todos os seus sectos significava tirar a ênfase da revelação, ou melhor, significava permanecer aquém da revelação, demonstrando aquilo que era natural e, portanto, comum a todas as religiões, uma vez que poderia ser descoberto pela faculdade da razão. Lagrée (2001, p. 21) diz que Grotius, ao acentuar o fundamento racional da lei natural, não está desenvolvendo uma teoria despida de qualquer fundamento teológico, mas, sim, uma que não dependa primordialmente da revelação e do voluntarismo divino<sup>265</sup>, ainda que tenha sido de Sua vontade instituir a lei natural e a Criação da maneira que o fizera.

Grotius possuía dois objetivos em mente ao escrever o *Meletius*, limitar os dogmas religiosos e, como consequência, enfatizar a maior importância de agir corretamente:

O remédio para essa doença consistirá, então, em limitar o número dos artigos necessários da fé àqueles poucos que são mais autoevidentes, e investigar e distinguir quanto aos outros pontos doutrinários que levam à perfeição da pia sabedoria, preservando a caridade, sob a condução dos livros sagrados<sup>266</sup> (Mel.91).

<sup>264</sup> Era como se Grotius abraçasse ao mesmo tempo Cila e Caríbdis, pois não seria claro o suficiente em reconhecer que o homem não poderia ser salvo unicamente por seu próprio livre-arbítrio, pois a Graça da salvação era algo concedido por Deus, de um lado, e em condenar a doutrina do destino, porque, se tudo era já predeterminado, não apenas o ser humano não possuía responsabilidade pelo mal como Deus seria coautor do mal – pelagiano e estoico, respectivamente.

<sup>265</sup> Grotius diz expressamente que o direito natural não poderia ser confundido com o cristianismo, o Velho ou o Novo Testamentos (IB.PD.XLIX, LI).

<sup>266</sup> “*Huic ergo morbo remedium erit necessario credendorum numerum in pauca et maxime evidentialia contrahere, de caeteris quae ad perfectum piae sapientiae pertinente semotis studiis, salva charitate, sacris livris ducibus inquirere*”.



A doença a que ele se referia era a disputa entre os cristãos, que colocavam os dogmas religiosos e as querelas sobre eles à frente da prática dos preceitos éticos. Dizia ele que o patriarca se espantava pelo fato de que, mesmo concordando em tantos pontos, os cristãos pareciam tão diversos e fora de harmonia, como a acreditar que os dogmas eram “a parte essencial da religião, enquanto os preceitos éticos são desprezados. E isso é de todo incorreto, pois os dogmas em geral servem aos preceitos e conduzem a eles”<sup>267</sup>. Sêneca também teria razão ao dizer que “todos preferem discutir a viver”<sup>268</sup>. Como os preceitos éticos eram mais simples, diretos e pouco complicados, a maioria das pessoas facilmente concordava com eles. A piedade, entretanto, era erroneamente relacionada aos dogmas, pois sobre estes era possível elaborar intrincadas disputas com os outros, enquanto os preceitos éticos tinham como campo de batalha o interior da pessoa e não eram capazes de gerar as mesmas contendas. Como violar a própria consciência seria sempre mais difícil que entrar em uma discussão, a religião foi tornada objeto de controvérsia e aquilo que deveria ser uma discussão acadêmica fora transferido para a vida (Mel.89). Era um erro, portanto, formular mais dogmas do que a ética requeria<sup>269</sup> (Mel.90):

Aquilo que se diz que deve ser acreditado precisa incluir também o que deve ser feito segundo a prescrição da lei divina. Ainda que as controvérsias sobre isso sejam menos frequentes, conforme corretamente dito por Crisóstomo: matérias de doutrina são duvidosas, matérias de ação são claras<sup>270</sup> (IS.VI.9).

Ainda que o *Meletius* buscasse demonstrar os pontos de concordância entre os cristãos, aliás, todos os cristãos, sem adotar um conceito de religião ou visão inequívoca e tipicamente protestante, Grotius possuía também um terceiro objetivo mais amplo: estabelecer pontos de contato entre qualquer crente, no sentido fundamental do termo, qualquer pessoa que reconhecesse a existência de uma divindade. O texto se tornava, assim, a busca e a demonstração daquilo que era essencial no próprio conceito de religião, capaz de abrigar todas as variações e denominações, uma religião natural<sup>271</sup>. Não que todas as religiões históricas

<sup>267</sup> “[...] *quod praeceptis posthabitis, maxima pars religionis circa decreta statuitur, perverse admodum, cum decreta ferme praeceptis inserviant et eo ducant*”

<sup>268</sup> “[...] *disputare omnes malle quam vivere*”. Grotius faz a citação de memória e não menciona a fonte.

<sup>269</sup> “[...] *decreta a plerisque fiunt plura quam praeceptorum omnes consentiant*”.

<sup>270</sup> “*Quod de credendis dictum est, idem de his etiam quae omnino facienda lex divina praescribit accipi velim. Quamquam de his minus crebrae sunt controversiae, ut recte olim Chrysostomus dixerit τὰ τῶν δογμάτων ἀμφιβάλλεται τὰ δὲ τῶν ἔργων οὐ κέκρυνται [τὰ τῶν δογμάτων ἀμφιβάλλεται τὰ δὲ τῶν ἔργων οὐ κέκρυνται]*”.

<sup>271</sup> Conforme Jacqueline Lagrée (1989, p. 94-95; 2001, p. 24), ao tempo de Grotius, o conceito de religião natural era entendido como uma espécie de religião privada, em que o individualismo religioso correspondia, de certa forma, ao individualismo jurídico de então. Esse individualismo hermenêutico não significava a liberdade irrestrita, mas a ausência de imposição de crenças ou punição pela discordância. Essa “verdadeira religião de todos

tivessem o mesmo valor e fossem inteiramente verdadeiras, mas isso também não as tornava inteiramente falsas e sem valor algum. Ainda que o paganismo fosse uma densa névoa da qual o judaísmo se distinguia por ser o início da verdade, tal qual a gradual saída de uma caverna escura<sup>272</sup> (VR-V.I), e apenas o cristianismo fosse a verdadeira religião (VR-II.I), que excedia quaisquer outras (VR-II.VIII), todas elas, falsas, verdadeira mas menos perfeita, ou verdadeira e perfeita, compartilhavam uma série de princípios básicos (Mel.6-12; VR-I), princípios estes que poderiam ser reconhecidos pela faculdade da razão e sem a necessidade da revelação. Havia, de fato, para Grotius, um continuum não apenas entre as religiões, mas do próprio conhecimento, em que a sabedoria da antiguidade era, de certo modo, antecipação da verdade a ser revelada e confirmada pelo cristianismo; um progressivo movimento da incerteza em direção à certeza (MEYJES, 1988, p. 26-27). Grotius quase sempre encontra passagens de um poeta ou filósofo antigo que, mesmo precariamente, ele consegue identificar com essas verdades ou que, pelo menos, não violavam os novos e perfeitos preceitos. Essa perspectiva trazia ainda o benefício de ser capaz de demonstrar sua convicção de que sabedoria humana e revelação divina possuem um relacionamento harmonioso, sem sobressaltos, em que a racionalidade, compartilhada por humanos e Deus, é a característica a tornar essa harmonia possível.

Estruturalmente, o *Meletius* é dividido em quatro temas<sup>273</sup>: evidências em favor da religião; propósito da religião; conteúdo teórico da religião; e conteúdo prático da religião. As duas primeiras partes são curtas, enquanto as últimas, mais extensas, refletem, de certo modo, a importância que Grotius assinalava para cada uma e seu real interesse: a relação entre a doutrina e a vida na perspectiva religiosa, em que a prática, e não o dogma, deve ter a preferência; a teoria subserviente à prática e limitada ao fundamental e necessário para o estímulo da ética.

---

os séculos”, universal e não inscrita na história, possuía todos os componentes de uma religião: “uma fé, o ‘credo minimum’, um culto, interior, que consiste no reconhecimento da divindade e na prática da vida justa, uma lei, a regra de ouro, uma esperança, aquela da beatitude presente e a que vem, uma Igreja, estendida à comunidade dos homens razoáveis e justos”. Além disso, essa conceituação de natural deve ser entendida também como critério de distinção em relação ao sobrenatural e à história, funcionando, de um lado, como princípio de unidade e reconhecimento mútuo de toda a humanidade, pois, independentemente de crenças e ritos, todos compartilham uma base religiosa comum e, de outro, como fundamento comum para a variação e diversidade das religiões históricas.

<sup>272</sup> “Como a uma pessoa que aos poucos saísse de uma caverna sombria, das trevas em direção à luz, nos parece a saída gradual da densa névoa do paganismo pelo judaísmo, parte e início da verdade” [*Quale est, quod ex obscuro specu enitentibus paulatim se ostendit inter lucem tenebrasque medium, talem se nobis ex densa Paganismi caligine gradum moventibus Judaismus offert, pars & primordium veri*].

<sup>273</sup> A divisão em capítulos e mesmo parágrafos é obra do editor, pois o manuscrito apresenta o texto em forma corrida (MEYJES, 1988, p. 8, 26).

Grotius estabelece os princípios da religião natural no *Meletius*: Deus existe (Mel.6); Deus recompensa os homens (Mel.6, 11), o que implica reconhecer que é um ser inteligente e tem uma perfeita livre escolha (Mel.7); Deus transcende a natureza (Mel.7); Deus cuida dos assuntos humanos, é bom (Mel.8) e justo (Mel.11):

Estes são os princípios que a religião cristã possui em comum com todas as religiões, com as falsas, e com as verdadeiras mas menos perfeitas, como, no primeiro caso, a religião natural, e, depois, a religião mosaica. Aquele que os abandona pode ser dito verdadeiramente abandonar a religião, a coisa mais importante no mundo<sup>274</sup> (Mel.12).

Podemos dizer que os princípios realmente essenciais são apenas dois, a existência da divindade e a providência divina<sup>275</sup>, enquanto os outros são pressupostos ou consequências, uns mais, outros menos difíceis de serem deduzidos. No *De iure belli* Grotius sistematiza a quatro os princípios fundamentais da “verdadeira religião, comum a todos os tempos”<sup>276</sup>: que Deus existe, e é apenas um<sup>277</sup>; que Deus é transcendente ao mundo; que Deus cuida dos assuntos humanos, o que implica a Providência Divina e o julgamento equânime após a morte; e que Deus é o criador de todas as coisas, menos de Si mesmo (IB-II.XX.XLV.1), o que implica Sua bondade, sabedoria, eternidade e poder (IB-II.XX.XLV.2).

Jacqueline Lagrée (2001, p. 25-26) diz que Grotius utiliza dois métodos para comprovar a existência da religião natural, a demonstração e a constatação: no primeiro caso, a razão comum, e, no segundo, a concordância universal, a tradição contínua e a concordância entre as grandes tradições religiosas. A revelação, portanto, não é usada como meio de provar a existência da religião ou da lei naturais, mas apenas como meio de confirmação (LAGRÉE, 2001, p. 23).

No *Meletius* (Mel.6), diz ele que a existência de Deus é provada pelo consenso difundido por toda a humanidade e pela ordem de causas mutualmente dependentes. No *De veritate* (VR-I.II), Grotius é um pouco menos econômico, mas também fundamenta a existência

---

<sup>274</sup> “*Haec illa sunt principia quae communia habet christiana religio et cum falsis omnibus, et cum veris quidem, sed minus perfectis, qualis est primum naturalis religio, inde mosaica. Haec qui tollit, is vere dici potest religionem tollere, rem in mundo maximam*”.

<sup>275</sup> No *De iure belli* (IB-II.XX.XLVI.1) ele dirá que, “essas noções, de que há uma deidade (se uma ou várias não considerarei agora) e que essa deidade cuida dos assuntos humanos, são universalmente reconhecidas e, para qualquer religião, seja verdadeira ou falsa, absolutamente necessárias para sua caracterização” [*Haec notiones, numen aliquod esse (unum, an plura, sepono) & curari ab eo res hominum, maxime sunt universales, & ad religionem, sive veram, sive falsam, constituendam omnino necessariae*].

<sup>276</sup> “[...] *religionem veram, quae omnium aetatum communitis est*”.

<sup>277</sup> A existência de apenas um Deus ou sua transcendência são consideradas por Grotius características não tão evidentes quanto a simples existência da divindade (IB-II.XX.XLVII.1). Por esse motivo, povos que cultuavam os astros, ídolos, animais, elementos naturais ou mesmo falsas divindades deveriam ficar isentas de punição humana (IB-II.XX.XLVII.4-5). Lagrée (2001, p. 25) diz que a existência de uma divindade pode se manifestar na forma de monoteísmo absoluto, como no cristianismo, judaísmo ou islamismo, ou monoteísmo relativo, como no paganismo, na forma de uma divindade suprema [*supremum numem*].

de uma divindade [*numen*] no fato de que coisas criadas, não podendo ser a causa de sua própria existência, demandam a existência de algo incriado, algo existente por necessidade e não por acidente, assim como no consenso entre todos os povos que possuam alguma medida de razão e não se degeneraram na bestialidade, uma tradição passada geração após geração pelos primeiros pais do gênero humano. No *De iure belli* (IB-II.XX.XLV.3), Grotius diz que essas noções especulativas ou contemplativas [*contemplativae*] podem ser provadas por argumentos extraídos da natureza das coisas [*ex rerum natura argumentis*], sendo um dos principais o fato de que as coisas criadas levam, necessariamente, à existência de algo incriado. Ainda que essa forma de demonstração em particular pudesse não ser bem compreendida por todos os povos, sua veracidade era atestada pelo reconhecimento e concordância, em todos os tempos e nações, com essas ideias, que descendiam do próprio primeiro homem a viver sobre o mundo.

Para que a ideia de que Deus é recompensador [*remunerator*] e, portanto, recompensa aqueles que o agradam, faça sentido, seria preciso reconhecer, antes, Sua inteligência e livre escolha, pois nada criado poderia ser superior a seu criador (Mel.7). Ao contrário do *Meletius*, em que Grotius primeiro afirma o julgamento divino para depois afirmar o cuidado com os assuntos humanos, no *De veritate*, a ordem de exposição dos argumentos é reorganizada, dizendo, primeiro, que Deus cuida dos assuntos humanos (VR-I.XI) e, como consequência, deve-se esperar o julgamento após esta vida, pois a alma [*animus*] sobrevive ao corpo (VR-I.XXI), fato confirmado pela tradição, que remonta aos primeiros pais da humanidade (VR-I.XXII), e que não repugna à razão, pois não haveria nenhum princípio oposto à alma e capaz de destruí-la (VR-I.XXIII). Também no *De iure belli* (IB-II.XX.LXV.1) o julgamento divino está situado em seguida ao cuidado com os assuntos humanos.

Atrelada à ideia de julgamento divino está a da Providência. No *Meletius*, Grotius diz que Deus cuida de Sua Criação, não apenas das coisas celestiais, mas também dos próprios assuntos humanos. Esse cuidado provaria duas coisas: primeiro, a bondade divina e, segundo, que a admirável ordem do universo significaria que Deus não era apenas seu criador [*conditor*], mas seu governante [*rector*] (Mel.8), o que pressuporia Sua atividade de legislador [*legislator*] que estabelece uma lei [*lex*] a ser cumprida sob o principal incentivo de recompensa futura (Mel.11). No *De veritate*, Grotius deriva a providência divina (VR-I.X) da Criação (VR-I.VII), pois, tendo criado tudo o que existe, não deixa de dispensar Seu cuidado, não apenas com a natureza, mas também com os assuntos humanos, inclusive os particulares (VR-I.XI). A providência seria igualmente provada pelo cuidado direto dispensado por Ele à conservação dos impérios (VR-I.XII), pelos milagres e profecias ocorridos durante toda a história (VR-I.XIII), mas, principalmente, pela incrível longevidade e existência da religião judaica mesmo

depois de perdida toda a assistência e proteção das autoridades civis (VR-I.XIV), além de todas as noções e crenças descritas de maneira semelhante por povos os mais distintos em todas as épocas (VR-I.XVI).

A bondade divina, para Grotius, não era mero truísmo de Sua perfeição, mas uma característica intimamente ligada à própria Criação e Providência. Em outras palavras, o simples fato de haver algo ao invés do nada já provava a bondade divina, pois a Criação não é unicamente ontológica, ela é moralmente boa: “que Deus tenha criado o mundo é uma indicação tácita de sua bondade, sabedoria, eternidade e poder”<sup>278</sup> (IB-II.XX.XLV.2). Também o cuidado dos assuntos humanos, mesmo os mais particulares, e seu consequente julgamento, são feitos por bondade divina:

São cruéis aqueles pais que, satisfeitos por terem gerado suas crianças, as expõem. Deus, entretanto, a não ser que seja bom, não é Deus. Somando a isso, a admirável ordem do universo nos diz que Deus é não apenas criador, mas também governante. Nada, entretanto, é mais estranho à natureza dos governantes que cuidar das trivialidades de governar enquanto negligencia o essencial<sup>279</sup> (Mel.8).

Outro sinal da bondade divina não era apenas terem os homens recebido inúmeras bênçãos, como a própria existência, a própria humanidade e superioridade sobre as outras criaturas, ou tudo o que estava à disposição de seu conforto (Mel.33), mas o fato de que Deus compartilhara com o homem Suas características mais valiosas, a razão e a vontade – intelecto e livre escolha –, faculdades que “residem na alma, a imagem de Deus, livre de sofrimento”<sup>280</sup> (Mel.18). Na tragédia *Adamus exul*, diz o anjo a Adão: “Ó tu bem-aventurado, em cujo coração / a imagem do nobre e poderoso Deus fulgura, / e a quem, como aquele que é o maior e melhor bem, / o uso da razão com o culto a Deus foi dado”<sup>281</sup> (AE.II.14). Na *Defensio fidei*, Grotius diz que:

Isso é provado pela nobreza e eminência dessa criatura, a única que pode ser dita criada à imagem de Deus, isto é, agraciada com uma mente e um livre arbítrio, o que é o fundamento de sua dominação sobre as outras criaturas. Não pode ter o domínio de outras coisas aquele que não tenha o domínio de suas próprias ações. Essa excelência sobre as outras coisas, portanto, é um argumento de que algo mais que o benefício temporário era contemplado na criação do homem<sup>282</sup> (DF, p. 302, a.33-39).

<sup>278</sup> “*Mundus autem a Deo creatus & bonitatem ejus, & sapientiam, & aeternitatem, & potentiam tacite indicat*”.

<sup>279</sup> “*Crudeles sunt patres qui liberos genuisse contenti exponunt. Deus autem nisi bonus est, Deus non est. Adde quod ordo universi admirabilis non conditorem modo, sed et rectorem Deus loquitur. Nihil autem minus regium quam viliora regni curare, partes autem nobilissimas extra curam ponere*”.

<sup>280</sup> “[...] *in animo mentem esse, Dei imaginem, perpersionis expertem*”.

<sup>281</sup> “*O te beatum, cujus in praecordiis / Imago magni nobilis fulget Dei, / Et cui, quod unum maximum & summum bonum est, / Rationis usus cum Dei cultu datur*”.

<sup>282</sup> “*Evincit hoc ipsa creaturae istius nobilitas ac eminentia, ut quae sola ad imaginem Dei condita dicatur, hoc est, mente liberoque arbitrio praedita, quod fundamentum est dominationis ipsius in caeteras creaturas. Non potest enim rerum aliarum esse dominus, qui suarum actionum dominus non sit. Haec igitur excellentia supra res caeteras argumento est, plus aliquid quam temporarium usum in hominis creatione spectatum*”.

Se para criar e governar o mundo, além de cuidar dos assuntos humanos e julgá-los, fora preciso o intelecto e a vontade, que, livre e desimpedida, é marca de Sua perfeição (Mel.7), “para que haja uma razão para recompensa, também devemos aceitar que o homem é um ser racional com livre escolha”<sup>283</sup> (Mel.9). É por meio da inteligência e da livre escolha que Deus age sobre os homens, como um legislador sobre suas criaturas:

[...] segue-se logicamente que reconhecemos Deus como legislador. Pois se Deus possui uma livre escolha, também a possui o homem. Mas Deus é superior, o homem, inferior. E o superior influencia o inferior pois o superior é destinado a agir e o inferior a ser agido. Consequentemente, Deus age sobre o homem de acordo com Sua livre escolha. Essa atividade, então, do agente livre superior sobre a livre escolha do inferior não é outra coisa a não ser a lei ou o império. Que isso é verdade é provado com mais força pela consciência do homem que por qualquer outra evidência<sup>284</sup> (Mel.10).

A própria existência da religião somente faz sentido para as criaturas racionais, e não é por outro motivo que as outras criaturas não a possuem, pois não há julgamento sobre os seres sem inteligência e sem vontade para escolher de maneira livre:

A religião, portanto, uma vez que diga respeito a ações baseadas na livre escolha, enquanto todas as ações voluntárias são precedidas pelo intelecto, necessariamente possui duas partes: uma θεωρητικήν [*theōrētikēn*, *teorética*], outra πρακτικήν [*praktikēn*, *prática*]<sup>285</sup>. Aquela é constituída por δόγματα [*dógmata*, *dogmas*], esta, por παραινήσεις [*parainéseis*, *exortações*]. Para o latim *decreta* [decretos, dogmas, princípios] e *praecepta* [preceitos éticos] [...]. Por esta razão, uma vez que a religião é intercessora entre o homem e Deus, os dogmas da religião pertencem tanto a Deus e às coisas divinas, quanto ao homem e às coisas humanas, não apenas em si mesmas, mas em relação umas às outras<sup>286</sup> (Mel.19).

A religião tinha, assim, o seu propósito esclarecido. Se, para Grotius, em tudo o que acontece de acordo com uma livre escolha é preciso que se investigue, primeiro, seus fins [*finis*], e se aquilo que é o melhor [*optimus*] tem como objetivo o melhor, a religião é a melhor de todas as coisas, uma vez que seu objetivo é, simplesmente, o bem supremo [*summum bonum*], a bem-aventurança [*beatitudo*] (Mel.13). Como a bem-aventurança só pode ser fruída por meio daquilo que é mais semelhante a Deus – o intelecto –, todas as partes da alma e do

<sup>283</sup> “*Ut autem remunerationi locus sit illud quoque tenendum est, esse hominem ζῶον λόγικον καὶ προαιρετικόν [zōon lógikon kai proairetikón]*”.

<sup>284</sup> “*Sequitur porro ut Deum esse legislatorem fateamur. Nam si προαίρεσιν [proaíresin, praelectionem] habet Deus, habet et homo. Deus autem superior est, homo inferior. Et superiora agunt in inferiora, prout superiora agere et inferiora pati nata sunt. Consequens est Deum κατὰ προαίρεσιν [katà proaíresin, secundum praelectionem] agere in hominem. Haec autem actio προαιρετικῶδ [proairetikōū, praelectivi] superioris in προαιρετικόν [proairetikón, praelectivum] inferius, qua tale est, ut cumque nihil aliud est quam lex sive imperium. Verum autem hoc esse sensus conscientiae omnibus argumentis validius convincit*”.

<sup>285</sup> No *De iure belli* (IB-II.XX.XLV.III) Grotius usa os termos contemplativa [*contemplativa*] e ativa [*activa*].

<sup>286</sup> “*Religio igitur, cum in actione versetur ea quae est κατὰ προαίρεσιν [katà proaíresin], omnes autem voluntatis actiones intellectus praecedat, necessario duas habet partes: θεωρητικήν [theōrētikēn] unam, πρακτικήν [praktikēn] alteram; illam constituunt δόγματα [dógmata], hanc παραινήσεις [parainéseis]. Latine decreta et praecepta [...]. Quare, cum religio inter hominem Deumque intercedat, decreta religionis ad Deum et divina, hominem et humana pertinente, non qua in se sunt modo, sed qua se mutuo respiciunt*”.

corpo devem se submeter a ele (Mel.14), sendo que em nenhuma parte da verdade ele, um “poder de julgamento implantado por Deus na mente humana”<sup>287</sup>, seria mais digno de ser aplicado que no conhecimento daquilo que não se poderia ignorar sob o risco de pôr em perigo a salvação eterna (VR-VI.II). Ainda que existissem muitas disputas na definição do bem supremo, como ele próprio lamentava (Mel.13), dever-se-ia convir que “tudo aquilo que, separadamente, povos individuais consideraram como o supremo bem estão todos contidos no supremo bem dos cristãos”<sup>288</sup> (Mel.17). Esse é o motivo a tornar possível a Grotius justificar a existência de um progressivo esclarecer do conhecimento e da verdade, pois o cristianismo é considerado a perfeição de toda a sabedoria anterior. O conhecimento dos pagãos ou judeus não deveria ser desprezado, mas adotado e considerado em alta estima. Se Grotius ia buscar nos estoicos, por exemplo, princípios do direito natural, não era porque tais princípios fossem de fato estoicos, mas porque eles, usando da luz da razão, conseguiram apreender e formular parte da verdade que seria, depois, confirmada pelo cristianismo, que congregava em si não apenas tudo aquilo que fora acumulado por meio da racionalidade, mas também aquilo que fora revelado de maneira particular aos judeus. Segundo Lagrée (2001, p. 28), a revelação aos judeus não era apenas um exemplo histórico e particular, mas uma garantia de concordância com a lei natural, pois, sendo Deus o autor da lei mosaica, estava garantida *a priori* sua validade.

Estabelecidos os princípios fundamentais e o propósito de toda religião, Grotius passa ao seu conteúdo teórico, divididos<sup>289</sup> em dogmas sobre: 1) Deus em relação a Si mesmo, ou Seu ser e Suas qualidades (Mel.26); 2) Deus em relação a Criação (Mel.26); 3) Deus em relação ao homem conforme fora criado (Mel.30); e 4) em relação ao homem conforme este aparece segundo a experiência (Mel.34), ou sobre a natureza do mal. O conteúdo de cada conjunto é o seguinte: 1) há apenas um Deus (Mel.20), que é a completa perfeição (Mel.21), racional<sup>290</sup> (Mel.22), cuja sabedoria é onisciente e o poder, supremo, mas que não é a causa do mal (Mel.24), pois é perfeitamente bom (Mel.25); 2) Deus é o criador e governante de tudo o que existe (Mel.26), tendo criado tudo o que existe para o homem, mas o homem apenas para Seu bem (Mel.28), sendo a origem do mal a livre escolha concedida e garantida aos homens e

<sup>287</sup> “[...] *judicandi vim Deus insuerit humanae menti*”.

<sup>288</sup> “[...] *quae alii singula singuli summum esse bonum voluerunt, ea in summo Christianorum bono cuncta reperiri*”.

<sup>289</sup> Conferir Meyjes (1988, p. 36).

<sup>290</sup> Grotius não perde a oportunidade, sempre que menciona a racionalidade de Deus, de falar da racionalidade humana como imagem divina e, nesse caso em particular, da imagem à maneira da trindade. Diz ele que, ainda que a razão humana, sozinha, não conseguisse descobrir a natureza divina trinitária – ou que “as três hipóteses são um Deus” [*τρεις ὑπόστασεις [treis hypóstaseis] unus sint Deus*] (Mel.22) –, ao tomar conhecimento, não há qualquer dificuldade em assentir. A compreensão da unidade das três hipóteses era facilitada porque reconheceríamos em nós mesmos a tripartição da natureza da mente, do intelecto e da vontade, ainda que a mente se nos parecesse una e indivisível [*animum unum [...] et impartibilem*] (Mel.23).

espíritos inferiores que se desviam da lei (Mel.29); 3) o homem consiste em corpo e alma, criado bom e à imagem e semelhança divina, sendo sua melhor qualidade a livre escolha (Mel.30), criado não apenas com a razão, mas também com paixões (Mel.31), fora criado para servir a Deus (Mel.32) e deveria honrá-Lo amando-O, admirando-O e reverenciando-O, desejando agradá-Lo e temendo desagradá-Lo, pois não bastaria honrar a Deus, era preciso fazê-lo com o coração (Mel.33); 4) o homem está longe de ser aquilo que deveria ser, pois é ingrato e mau (Mel.34), em vez de amarem-se uns aos outros, viceja o ódio e a discórdia (Mel.35), com as faculdades humanas suscetíveis tanto à virtude quanto ao vício, de modo que todos devem responder por sua culpa (Mel.36), existindo gradações na gravidade dos pecados (Mel.37), sendo que o homem é livre para escolher o mal, mas não é livre para se furtar de suas consequências<sup>291</sup> (Mel.39).

Na passagem do conteúdo teórico para o conteúdo prático da religião, Grotius vai, aos poucos, ressaltando a superioridade do cristianismo sobre as outras religiões, especialmente porque, segundo Meyjes (1988, p. 36-38), ao reconhecer que Deus criara bom o homem, mas que seu livre arbítrio era a causa do mal, era preciso elaborar um pouco mais detalhadamente essa tensão e a forma de reconciliação com a divindade, o que transformava a última parte do *Meletius* em apologética de uma teoria ética cristã. Por seus vícios, diz Grotius que os homens se tornavam passíveis de punição e qualquer religião que não oferecesse o caminho para a remissão e reparação das faltas devia ser considerada obsoleta (Mel.43). Pela dificuldade, porém, de manter a confiança na salvação, ele afirma que, não fosse a revelação divina, a humanidade nunca teria a certeza de sua existência (Mel.44). Mais do que isso, seria necessário um mediador para restabelecer a ligação entre os homens e Deus (Mel.46), e nenhum seria mais perfeito que aquele oferecido pela religião cristã, o próprio Cristo, ao mesmo tempo homem e Deus<sup>292</sup> (Mel.47), que garantia a salvação não a um povo em particular, mas a toda a humanidade (Mel.50) por meio de uma religião revelada diretamente por Deus (Mel.51) e que, em sua simplicidade, permitia a todos conhecer facilmente os deveres a serem cumpridos para obter a bem-aventurança (Mel.55).

Apesar de Grotius inicialmente utilizar, ao fazer a divisão do conteúdo da religião, o termo *praecepta* para deveres (Mel.19), na última parte da obra, onde ele efetivamente os

---

<sup>291</sup> No *De iure belli*, Grotius resume as noções contemplativas, a partir do decálogo, em: a unidade de Deus; Sua natureza invisível e conseqüente proibição de produção de imagens; Seu conhecimento e cuidado com os assuntos, e mesmo os pensamentos, humanos, que formam o fundamento das promessas; a origem do mundo por meio da autoria divina (IB-II.XX.XLV.2).

<sup>292</sup> A existência do Cristo e sua paixão eram mais provas, para Grotius, da bondade de Deus e do amor que Ele sentia pela humanidade, estimulando os homens a corresponder da mesma forma a um pai tão benevolente (Mel.47).



discute, a tradução de sua preferência é *officii*, e ele os divide em: 1) relativos a Deus; 2) relativos à humanidade; 3) relativos à sociedade; e 4) relativos a si mesmo<sup>293</sup>. O conteúdo de cada conjunto é o seguinte: 1) alguns são interiores, outros exteriores. Os primeiros são observados com a mente [*animo peraguntur*] e compreendem dois dos mais importantes, acreditar em Deus e invocá-lo em oração (Mel.61), enquanto os segundos compreendem comandos e proibições, seja em palavras ou em atos, como falar sobre Deus de modo profano ou representá-Lo em imagens (Mel.63). Grotius aproveita para acrescentar à superioridade da religião cristã o fato de que ela não prescreve inumeráveis e complicados ritos – uma vez que a principal forma de adoração a Deus é através da mente (Mel.64) – e advertir sobre o “bastante difundido erro de que a felicidade pode ser obtida apenas pela observância dos ritos cerimoniais, o que não é senão a forma mais potente de destruir a boa moral”<sup>294</sup>; o cristianismo, aliás, iria mais longe e reconheceria a insuficiência e subordinação da ritualística em relação aos deveres da caridade<sup>295</sup> [*charitatis officia*] (Mel.67); 2) em função do parentesco natural da humanidade, por ter sido criada à imagem divina, surge o dever de amizade [*amicitia debetur ob cognationem Deique imaginem*], expresso principalmente na regra de ouro, formulado aqui em sua versão negativa, “não faça aos outros aquilo que não deseja que seja feito a si mesmo”<sup>296</sup> (Mel.68); 3) a ordem das coisas humanas se baseia em dois elementos, a família e a república. Quanto aos primeiros, o cristianismo reconheceria as melhores práticas e prescreveria as melhores regras, dentre elas a monogamia (Mel.71-72), a impossibilidade do divórcio e a liderança masculina (Mel.73). Quanto aos segundos, o cristianismo também representaria a melhor posição, pois ensinaria a obediência à autoridade civil – pois qualquer autoridade recebe seu poder da divindade –, não estimularia a sedição e recomendaria a tolerância com a política adotada, por mais dura que fosse, exceção feita quando contrariassem os mandamentos divinos, o que não deixava de ser um sério aviso aos governantes, pois, por estarem mais próximos a Deus em autoridade, também eram os mais perscrutados [*disquisitio*] por Ele (Mel.74); 4) podem ser diretamente relacionados a si mesmo ou por associação. Do primeiro modo, cada um deve preservar da melhor forma possível sua vida, segurança e saúde, não sendo lícito ao homem

<sup>293</sup> No *De iure belli*, Grotius diz que das noções contemplativas – Sua unidade, transcendência, providência e criação do mundo (IB-II.XX.XLV.2) – decorrem as noções ativas, ou práticas: Deus deve ser honrado, amado, adorado e obedecido, e, ainda que existissem dúvidas sobre o que seriam de fato as virtudes, a noção de que Deus deveria ser adorado era universal (IB-II.XX.XLV.3).

<sup>294</sup> “[...] *error quidam latissime patens, sola caeremoniarum observatione viate alterius faelicitatem parari, quo nihil est ad evertendos bonos mores validius*”.

<sup>295</sup> É interessante notar que os deveres em relação aos outros homens surgem como consequência do dever de adoração a Deus, pois, além de adorá-Lo com a mente, a outra principal forma de adoração não é ritualística, mas com a prática da caridade e com o cumprimento dos deveres em relação aos semelhantes.

<sup>296</sup> “[...] *quod tibi non vis fieri alteri ne feceris*”.

tirar sua própria vida, pois ela lhe fora dada por Deus (Mel.75). Do segundo, associam-se assuntos, ações, palavras e pensamentos. Quanto às questões envolvendo a honra, a riqueza e o prazer, o cristianismo ensinaria a humildade frente à honra (Mel.77), o uso da riqueza para aplacar a necessidade alheia e coragem para suportar a pobreza (Mel.78), a moderação e prudência ante aos prazeres (Mel.79-80), além da proibição do sexo fora do casamento (Mel.81). Sobre as ações a serem praticadas ou omitidas, especialmente na ausência de comandos ou proibições, a caridade cristã deveria sempre ser observada (Mel.82). Pelas palavras nunca se deveria desviar da verdade, pois a linguagem fora dada por Deus para que a sociedade humana estreitasse ainda mais seus laços (Mel.83), especialmente no que diz respeito ao cumprimento das promessas, independentemente a quem tenham sido feitas, uma vez que ligam o promitente mais diretamente a Deus que ao promissário (Mel.84). Os pensamentos, por sua vez, são escrutinados não pelos homens, mas por Deus, e aquilo que não é correto em ação também não o é em pensamento (Mel.85).

O *Meletius* termina, assim, em uma nota apologética ao cristianismo, pois se todos vivessem como cristãos reinaria na Terra uma verdadeira Era de Ouro (Mel.88), reforçando, uma vez mais, a necessidade de limitação dos dogmas e a maior importância dos preceitos éticos (Mel.89-91). Com o epílogo demonstrando a postura irênica e tolerante de Grotius em matéria religiosa, não será por acaso que, praticamente uma década e meia depois, a principal discussão sobre religião natural seja inserida no *De iure belli* na parte dedicada às punições (IB-II.XX). Refletindo sobre a natureza da heresia para defender a prática da caridade e tolerância com posições divergentes, Grotius diz que:

[...] se as pessoas erram em matérias importantes, a única coisa que podemos fazer não é acusá-las com incriminações odiosas pelo resultado de seu erro involuntário, mas aliviar a miséria de sua ignorância por uma bondosa explicação. Se devemos perdoar os pecados cometidos contra os preceitos conhecidos e compreendidos, certamente não há motivos para não perdoar aqueles cometidos à despeito de si mesmo?<sup>297</sup> (Mel.91)

As últimas palavras do texto não são do próprio Grotius, mas a citação de um trecho de Salviano de Marselha, escritor cristão do séc. V, retirada da obra *Do governo de Deus* (*De*

---

<sup>297</sup> “[...] *siqui errent etiam in alicuius momenti rebus, superest non ut invidiosa criminatione impingamus illis quicquid error secum invitus trahit, sed ut benigna interpretatione sublevemus ignorantiae miseriam. Si enim peccatis ignoscere debemus quae contra praecepta cognita atque intellecta fiunt, quid ni et isti culpa quam nemo volens in se suscipit?*”

*gub.* V.II), a respeito da heresia ariana entre os bárbaros<sup>298</sup>. Grotius pergunta “qual a melhor forma de concluir esse discurso do que citando suas palavras”<sup>299</sup>:

São, portanto, hereges, mas não o sabem. Isto é, são hereges para nós, mas não são para si. Pois eles tanto acreditam ser católicos que nos difamam ao nos acusar de heréticos. Aquilo que são para nós, somos nós para eles. [...] A verdade está conosco, mas eles presumem estar com eles. Honramos a Deus, mas eles acreditam que sua maneira de honrar a Deus é a correta. São relapsos, mas, para eles, este é o maior dever religioso. São ímpios, mas acreditam ser essa a verdadeira piedade. Erram, portanto, mas erram de boa-fé, não por ódio, mas por amor a Deus, crentes de que honram e amam ao Senhor. Apesar de não possuírem a fé verdadeira, mesmo assim acreditam possuir o perfeito amor por Deus. Que espécie de punição venham a ter no dia do juízo final, pelo erro de sua falsa opinião, ninguém pode saber a não ser o juiz. Nesse ínterim, portanto, acredito que Deus os ampara com paciência, pois vê que, apesar de não possuírem a verdadeira fé, seus erros resultam de uma crença sincera<sup>300</sup> (Mel.91)<sup>301</sup>.

O *De iure belli* é bem mais econômico, justamente pelo objetivo da obra. Podemos afirmar que, nele, Grotius condensa todo o conteúdo do *Meletius* e ressalta aquilo que era o resultado da própria reflexão da epístola, a maior importância da ética sobre os dogmas, que deveriam ser limitados ao absolutamente essencial, justificando, assim, a tolerância com divergências interpretativas: “Entretanto, como aqui tratamos das punições, em verdade das punições humanas, devemos distinguir entre as próprias noções [contemplativas] e os modos de rejeitá-las”<sup>302</sup> (IB-II.XX.XLVI.1). A partir do reconhecimento de que a existência da divindade e a providência são os únicos dogmas realmente essenciais, e os mais simples, aliás, (IB-II.XX.XLVI.1), e que negar a existência da providência divina é o mesmo que negar Sua existência (IB-II.XX.XLVI.2), Grotius dirá que apenas aqueles que rejeitam essas duas noções devem ser punidos. Não o seriam, entretanto, em razão de uma ofensa a Deus, mas em razão de

<sup>298</sup> Voltaire (1879, p. 339), ao tratar da heresia no *Dicionário filosófico*, se referiria ao texto de Salviano como aquilo que de mais sensato fora escrito contra o espírito de intolerância e reproduziria o mesmo trecho citado por Grotius.

<sup>299</sup> “[...] cuius verbis optime hic sermo finietur”.

<sup>300</sup> “*Haeretici ergo sunt, sed non scientes. Denique apud nos sunt haeretici, apud se non sunt. Nam in tantum se catholicos esse iudicant, ut nos ipsos titulo haereticae appellationis infament. Quod ergo illi nobis sunt, et nos hoc illis. [...] Veritas apud nos est, sed illi apud se esse praesumunt. Honor Dei apud nos est, sed illi hoc arbitrantur honorem divinitatis esse quod credunt. Inofficiosi sunt, sed illis hoc est summum religionis officium. Impii sunt, sed hoc putant veram esse pietatem. Errant ergo, sed bono animo errant, non odio, sed affectu Dei, honorare se Dominum atque amare credentes. Quamvis non habeant rectam fidem, illi tamen hoc perfectam Dei aestimant charitatem. Qualiter pro hoc ipso falsae opinionis errore / in die iudicii puniendi sint, nullus potest scire nisi iudex. Interim idcirco eis, ut reor, patientiam Deus commodat, quia videt eos, etsi non recte credere, affectu tamen piaie opinionis errare*”. As supressões no texto são do próprio Grotius.

<sup>301</sup> A citação é repetida no *De iure belli* (IB-II.XX.L.3) e tem ressonâncias em outras passagens, por exemplo, quando Grotius diz que toda pessoa acredita que sua própria religião é a melhor, e isso não pela razão, mas pelo afeto, pois as opiniões são formadas antes de adquirida a capacidade de julgá-las (IB-II.XX.XLVII.3). Não deveriam, portanto, ser punidos pela lei humana aqueles que, ignorantes da lei divina, adoravam as estrelas ou outros seres, mas que poderiam ser, em certa medida, considerados cumpridores de seus deveres (IB-II.XX.XLVII.4).

<sup>302</sup> “*Sed quia de poenis, & quidem humanis, agimus, discrimen hic adhibendum est inter notiones ipsas, & inter modum ab iis discedendi*”.

uma ofensa à própria sociedade (IB-II.XX.XLVI.4), pois a religião natural teria a função de possibilitar, estreitar e manter a convivência humana, sobretudo no plano das relações entre as nações, por não possuir legislação comum, o que dificultava o respeito e o restabelecimento dos direitos (IB-II.XX.XLIV.6). Indo além, a recusa em aceitar o cristianismo não poderia ser invocada como motivo legítimo para mover a guerra (IB-II.XX.XLVIII). A tolerância com as interpretações diversas também deveria ser exercida quando relacionada ao próprio cristianismo, seja porque poderiam surgir de algo que não estava estatuído nos escritos sagrados, seja porque apresentassem alguma dificuldade de compreensão ou, simplesmente, porque vários entendimentos eram possíveis, como demonstrava a ausência de unidade entre os cristãos primitivos (IB-II.XX.L.1). Ainda que fossem erros grosseiros, era preciso avaliar a influência de uma opinião antiga ou de uma seita, cuja filiação era capaz de perverter a reflexão e diminuir a liberdade de julgamento. Para determinar a punição nesses casos seria necessário conhecer os graus de entendimento da pessoa e outras disposições internas, algo impossível à capacidade humana (IB-II.XX.L.2): “E sobre aqueles que em alguns pontos pensam diferente, devemos esperar até que Deus faça a verdade oculta se manifestar: nesse ínterim, devemos aguardar e cumprir aquelas coisas em que concordamos”<sup>303</sup> (VR-VI.XI).

#### 4.4 A religião revelada

A religião revelada se distingue da religião natural pela forma de seu conhecimento, em mecanismo semelhante à distinção entre direito natural e direito voluntário divino: enquanto a religião natural é conhecida, ou melhor, reconhecida, pelo próprio projeto do trabalho divino materializado na natureza – o trabalho do artesão e seus artefatos –, a religião revelada o é pela enunciação divina, seja ela expressa por santos ou por profetas, pelo Cristo ou pelo Evangelho. É a voz divina ouvida diretamente, na medida do possível, pois “o direito voluntário divino é aquele, como pode ser entendido de seu próprio nome, em verdade derivado unicamente da vontade divina, donde é distinguido do direito natural, o qual também pode, como dissemos, ser dito divino”<sup>304</sup> (IB-I.I.XV.1). Grotius a divide em religião revelada a toda a humanidade ou a um só povo<sup>305</sup>. Ao gênero humano Deus a revelou três vezes: imediatamente após a criação humana, outra vez após a restauração da humanidade ao término do dilúvio e, finalmente, pelo

<sup>303</sup> “[...] hos vero, qui aliter aliqua in parte sentiunt, exspectandos donec & ipsis Deus veritatem latentem aperiat: interim, de quibus constat, retinenda, & opere implenda”.

<sup>304</sup> “Jus voluntarium divinum quod sit, satis ex ipso vocum sono intelligimus: id nimirum quod ex voluntate divina ortum habet: quo discrimine à jure naturale, quod item divinum dici posse diximus, internoscitur”.

<sup>305</sup> No *De imperio summarum*, Grotius acrescenta à divisão do direito positivo divino [*ius divinum positivum*] aquele dado a indivíduos, como Abraão, Isaque, Jacó, Moisés e outros servos eleitos por Deus [*Dei servis mandata legimus*] (IS.III.3).

Cristo (IB-I.I.XV.2). A apenas um povo, dentre todos, Deus revelou uma religião e lei particulares: o judeu (IB-I.I.XVI.1).

O judaísmo é tratado por Grotius como a religião que fora a verdade de então [*Judaicae religionis, quae vera olim fuit*] (VR-III.XV), parte e início da verdade [*pars & primordium veri*] (VR-V.I) e religião verdadeira porém menos perfeita [*vera, sed minus perfecta*] (Mel.12). Suas prescrições eram parte cerimoniais [*ritualia*], parte morais (IB-I.I.XVI.7), algumas eram temporárias [*temporariae*], devendo ser observadas apenas durante a peregrinação no deserto ou quando em Canaã, por exemplo, enquanto outras eram perpétuas [*perpetuae*], no sentido de que deviam ser respeitadas onde quer que estivessem (VR-V.VII). A lei mosaica poderia, ainda, ser entendida em relação ao que possuía em comum com as leis humanas para a manutenção da ordem social<sup>306</sup> e em relação ao que possuía em comum com as leis divinas na exigência espiritual de maior pureza da mente [*mentis puritatem*] (IB-I.II.VI.4). Uma vez que seus preceitos não eram absolutamente perfeitos (VR-V.VI), após a vinda do Cristo – que inclusive os observara em vida – e a publicação da nova lei, agora sim perfeita em todos os sentidos, ela fora abolida, mas não em sua totalidade, apenas naquilo que não possuía de intrinsecamente bom (VR-V.VII; IB-I.I.XVI). Suas determinações morais não foram objeto de abolição, simplesmente porque nenhum comando divino poderia contrariar a lei natural<sup>307</sup> (IB-I.I.XVII.2; IB-I.II.VII.12) e, dessa forma, continuaram vigentes não com a força da revelação particular, mas pela concordância com a lei natural. O judaísmo não possuía, portanto, algo de injusto ou imoral em si mesmo, mas, por supostamente ser um povo inclinado à idolatria, Deus lhe teria imposto uma série de preceitos indiferentes, nem bons nem maus, para evitar que se desviassem da verdadeira religião (VR-II.XI). Essa religião histórica adquiriria, assim, a capacidade especial de ser uma fonte segura de reconhecimento *a priori* da própria lei natural (LAGRÉE, 2001, p. 28), que se destinava, em parte, a reforçar seus comandos<sup>308</sup>. Por último, por ter sido revelada a um povo em particular, somente os judeus, diz Grotius, estavam obrigados a observá-la, pois “uma lei não obriga àqueles a quem ela não é dada”<sup>309</sup> (IB-I.I.XVI.2).

<sup>306</sup> Grotius comenta no *De iure praedae* que um bom método de buscar compreender os assuntos relacionados à lei natural, quando não pudessem ser resolvidos simplesmente pelo recurso às leis escritas, seria consultar os textos sagrados, não fosse o frequente inconveniente de muitos autores usarem simples relatos históricos ou a lei civil dos hebreus no lugar de sua lei divina [*historias, aut ius civile Hebraeorum pro iure divino obtendunt*] (IP.I, p. 6, 17, f. 4v).

<sup>307</sup> Essa restrição se aplica somente àquilo que a lei natural comanda ou proíbe, mas não àquilo que ela somente garante a permissão e, portanto, pode ser objeto de novos comandos ou proibições (IB-I.II.V.1).

<sup>308</sup> “Sendo assim, a lei, tanto essa [dada a Moisés], quanto aquela [dada a Noé], não se destina tanto a constituir algo novo, mas a declarar e repetir o direito de natureza, obscurecido por costumes viciosos” [*Lex ergo tam haec, quam illa, non tam novi aliquid constituit, quam jus naturae prava consuetudine oblitteratum declarat, atque repetit*] (IB-I.II.V.2).

<sup>309</sup> “*Neque enim eos obligat lex, quibus data non est*”.

As três revelações feitas a toda a humanidade obrigavam-na a partir do momento em que se tornavam suficientemente conhecidas às pessoas (IB-I.I.XV.2). A última, a mais perfeita e sublime, fora dada com a vinda do Cristo e a publicação dos Evangelhos. Podemos entender que a revelação divina tem um certo caráter contingente, ainda que Grotius não o discuta sistemática e explicitamente. Não fosse assim, o conteúdo da revelação cristã já poderia ter sido dado desde a criação da humanidade, sobretudo quando ela seria a mais completa e a única que efetivamente permitiria o conhecimento do necessário para a bem-aventurança. No *De iure belli*, ao iniciar a discussão se era legítimo mover a guerra, comentando a lei de talião e a pena capital a partir do exemplo do fratricídio perpetrado por Caim, diz Grotius que:

Mas Deus, naqueles primeiros dias, seja pela escassez dos homens ou porque havendo ainda poucos exemplos de homicídio, não era tão necessário puni-lo, pensou ser adequado proibir expressamente aquilo que era naturalmente permitido, e ordenou que todo trato, e até mesmo o toque, com homicidas deveria ser evitado, mas que suas vidas deveriam ser poupadas<sup>310</sup> (IB-I.II.V.3).

Na *Defensio fidei*, ao discutir a punição e o perdão dos pecados, ele critica Socinus por acreditar serem necessários em todos os aspectos os efeitos dos atributos divinos [*Dei proprietatum effectus*]. Grotius diz, ao contrário, que muitos de Seus atos são livres, uma vez que a vontade livre intervém entre o atributo e a produção do efeito<sup>311</sup>. Se é um efeito da bondade divina perdoar as culpas [*parcere sentibus*], para Grotius Ele não as perdoou antes da criação (DF.V.317a):

Existem certos atributos divinos, portanto, cujo exercício, seja quanto ao ato, seja quanto ao tempo e ao modo do ato, mais que isso, mesmo quanto a determinação do objeto, depende de Sua livre vontade, sobre a qual a Sabedoria sempre preside. Não é também porque Deus é livre para usar esses atributos que se possa dizer, com seu uso, que faça sem causa o que faz. Não é também porque era lícito a Deus não criar o mundo, que o tenha criado em vão [...]. Muitas coisas são feitas de maneira livre, e ainda assim por importante motivo<sup>312</sup> (DF.V.317a-b).

Em sua correspondência, por outro lado, Grotius diz que Deus é necessariamente bom, mas não por liberdade que era bom, pois livre é ser indeterminado para um ou outro lado. Deus

<sup>310</sup> “*Sed Deus primis illis temporibus, aut ob hominum raritatem, aut quia paucis adhuc grassantibus minus opus erat exemplo, id quod naturaliter licitum videbatur edicto repressit, & contractum quidem, ac commercium homicidae defugit voluit, at vitam ei non eripi*”.

<sup>311</sup> No *De imperio summarum* (IS.VI.13), Grotius diz muitos erram ao acreditar que existem duas espécies de poder, um absoluto e outro conforme uma determinada ordenação [*absolutam et ordinariam*], pois confundem o poder com o modo de agir [*potestati et agendi modum*]: “em Deus há um e o mesmo poder, quer aja de acordo com a ordem instituída por Ele, quer aja fora dessa ordem”.

[*in Deo una eademque potentia est, sive agat secundum ordinem a se constitutum sive extra eundem ordinem*].

<sup>312</sup> “*Sunt ergo quaedam Dei proprietates, quarum exercitium, tum quoad actum, tum quoad tempus & modum actus, imo etiam quoad objecti determinationem, pendet a libera ipsius voluntate, cui tamen semper praesidet Sapientia. Neque ideo quia liber est Deo proprietatum istarum usus, dici potest, cum iis utitur, sine causa facere quod facit. Neque enim quia licuit Deo mundum non condere, ideo frustra mundum condidit [...]. Multa quippe libere fiunt, attamen ex gravi causa*”.

é determinado por Sua própria natureza, isto é, por Sua própria divindade, em ser bom, e seria contraditório dizer que Ele é Deus e pode, ao mesmo tempo, não ser bom. Ele espontaneamente diz a verdade, mas não é por liberdade que o faz. A criação do homem, por sua vez, foi fruto da liberdade. Livremente Deus criou o homem, livremente o redimiu e livremente mostra sua bondade de uma maneira ou de outra. Ele não é livre para ser bom, apenas no modo de demonstrar Sua bondade<sup>313</sup> (BW I, 438).

Talvez Grotius tivesse explicado o caráter contingente da revelação em função do livre-arbítrio humano. Pelo vício, e desde a criação, a lei natural não fora suficiente; pelo vício, a revelação logo após a criação também não o fora; pelo vício, igualmente, a revelação após o dilúvio; a revelação aos judeus, por sua própria natureza, não apenas não se aplicava a todos como era, em seu conteúdo moral, praticamente a reafirmação da lei natural, ainda que pudesse servir de exemplo para os outros povos<sup>314</sup>. Restava então a Deus, demonstrando Sua bondade e cuidado com os assuntos humanos, revelar, a Seu próprio tempo e modo, novos conteúdos conforme o desenvolvimento que os próprios humanos imprimiam a seus costumes e sociedades:

Mas como antes do dilúvio, na era dos gigantes, os assassinatos se tornaram frequentes e comuns, para que não tornassem a repetir com a restauração da humanidade após o dilúvio, Deus julgou necessário restringir de maneira mais severa. Tendo suprimido a leniência das eras anteriores, permitiu aquilo mesmo que a natureza ditava não ser injusto, que era inocente aquele que matava um homicida<sup>315</sup> (IB-I.II.V.5).

Somente com a vinda do Cristo, naquele momento específico do tempo, depois de acumulado todo o conhecimento da antiguidade e de todas as religiões é que teria sido

---

<sup>313</sup> “‘Deus’, diz ele, ‘é necessariamente bom’. Concedo. ‘E, entretanto, por liberdade’. Isso, em verdade, não posso reconhecer. Pois livre é aquilo que é indeterminado para um ou outro lado. Deus, porém, por sua natureza, isto é, por sua própria divindade, é determinado a ser bom, e, nesse sentido, envolveria uma contradição dizer que ele é Deus, mas poderia não ser bom. ‘Deus não pode mentir’, diz o Apóstolo; ele não é, portanto, livre para não mentir. Também é verdade, certamente, que Deus diz a verdade espontaneamente, mas nem todas as coisas que são feitas de maneira espontânea são feitas por liberdade, como corretamente nota o Filósofo. Mas muitos são enganados por não distinguir aquilo que é a qualidade ou o gênero da ação de sua espécie singular. Livremente Deus criou o homem, livremente Deus o redimiu, e ainda livremente demonstra sua bondade desta ou daquela maneira. Mas ele não é livre para ser bom, mas é livre para demonstrar sua bondade desta ou daquela maneira” [*“Deus”, inquit, “est necessario bonus”. Fateor. “Et tamen libere”. Hoc vero non possum agnoscere. Nam liberum est id quod indeterminatum est ad partem utramvis. Deum autem natura sua, hoc est, ipsa Deitas ad bonitatem determinat, ita ut contradictionem involvat dicere, Deum esse, et posse bonum non esse. “Non potest Deus mentiri”, inquit Apostolus; non est igitur liber in non mentiendo. Verum quidem est, sponte esse Deum veracem; sed non omnia quae sponte fiunt, libere fiunt, ut recte notant Philosophi. Sed hoc multos fallit, quod qualitatem aut genus actionis a speciebus singulis non discernunt. Libere Deus hominem creavit, libere redemit, atque ita libere hoc et illo modo bonitatem suam exseruit. Sed hoc non est libere bonum esse, sed libere sic aut sic bonitatem demonstrare.*]

<sup>314</sup> Grotius considerava bem provável que os gregos, em particular os atenienses, e daí os romanos, tivessem se inspirados na lei mosaica (IB-I.II.V.10).

<sup>315</sup> “*At cum jam ante diluivium, gigantum aetate, promiscua invaluisset caedium licentia, instaurato post diluivium humano genere, ne mos idem invalesceret, severius occurrendum Deus censuit: & repressa prioris saeculi lenitate, quod natura non iniquum esse dictabat, & ipse permisit, ut insons esset, qui homicidam occidisset*”.

considerado adequado fazer a revelação por completo. Tivesse a humanidade seguido a lei e a religião naturais, talvez não fosse preciso ter havido a revelação diluviana e a judaica; tivessem os cristãos não esmorecido em seus deveres, talvez não fosse permitido o surgimento do islamismo; talvez, tivesse a humanidade cumprido os deveres da lei e da religião naturais, poderia ter sido suficiente apenas a revelação do Cristo, mas por outra forma e momento.

A caracterização feita por Grotius do islamismo parece confirmar o caráter contingente das revelações. Teria sido, aliás, a desídia com os deveres cristãos a causa para o seu surgimento. Diz ele que a origem dessa religião está ligada ao julgamento divino sobre os cristãos, cuja piedade tão sincera expressa pelos primeiros adeptos começou a arrefecer paulatinamente assim que as autoridades civis permitiram professá-la; cujos príncipes preferiram a guerra à paz; cujos bispos se engalinharam em disputas pelos mais altos postos; cuja religião foi tornada arte e a erudição preferida à piedade – a árvore do conhecimento preferida à árvore da vida. A consequência dessa polifonia e desunião, exemplificada pela figura da torre de babel, foi a desconfiança da plebe [*plebs*] nos próprios textos sagrados e o preterimento da ética em favor da ritualística, como se o judaísmo houvera renascido [*reducto Judaismo*]: os cristãos se tornaram muitos em nome, poucos em realidade. Nem mesmo as inúmeras invasões e massacres dos povos da Cítia e da Germânia que se lhes abateram como um dilúvio foram suficientes para reformar seus costumes. Deus, então, permitira o surgimento de uma religião que seria diretamente oposta ao cristianismo (VR-VI.I).

O cristianismo não tinha apenas seus principais preceitos aprovados pelos mais sábios pagãos (IB-IV.XII), ou era simplesmente o aperfeiçoamento da religião judaica [*Judaicae quasi perfectio est*] (VR-I.XIV), a religião veracíssima e certíssima (VR-II.I), nem a consequência lógica de todas as religiões<sup>316</sup>, mas a consequência e aperfeiçoamento de toda a sabedoria humana (VR-II.XVI), acrescida, ainda, pelos princípios mais puros e santos (VR-II.XI) da revelação, mesmo não acessíveis somente pela razão. No *De veritate*, Grotius menciona diretamente as objeções ao cristianismo de que algumas narrativas ou pontos contidos no Novo Testamento eram impossíveis (VR-III.XI) ou incompatíveis com a reta razão (VR-III.XII). À primeira ele responde serem impossíveis apenas para os homens, mas não para Deus; à segunda,

---

<sup>316</sup> “Certamente todas as formas de cultuar a Deus devem ser rejeitadas, [...] ou então esta religião deve ser aceita, não apenas pelo testemunho dos fatos, dos quais havemos tratado, mas, em verdade, por aquelas coisas que são intrínsecas na religião; pois em nenhum século ou nação pode uma melhor ser produzida, cuja recompensa seja mais excelente, ou cujos preceitos sejam mais perfeitos, ou cujo método, pelo qual é comandado a se propagar, mais admirável [*Sane aut omnis omnino Dei cultus repudiandus est, [...] aut haec admittenda Religio, non tantum ob factorum testimonia, de quibus jam egimus, verum etiam ob ea, quae Religione sunt intrinseca: cum nulla ex omnibus saeculis ac nationibus proferri possit, aut praemio excellentior, aut praeceptis perfectior, aut modo, quo propagari jussa est, admirabilior*] (VR-II.VIII).



que desde o início uma grande quantidade de sábios aprovou seu conteúdo e que todos os atributos demonstrados racionalmente por ele próprio no livro 1 eram também informados no evangelho. Qualquer coisa além desses atributos<sup>317</sup> não poderia ser afirmada com segurança apenas com base na razão que, entretanto, ao ser apresentada à revelação, lhe reconhecia facilmente a racionalidade (Mel.23). Podemos dizer, por isso, que o pensamento teológico de Grotius tem dois pressupostos: a religião é racional, seja ela natural ou revelada<sup>318</sup>, e a religião revelada alarga a percepção da verdade. Em uma carta a seu amigo Antonius Waleus, ministro calvinista, professor em Leiden e Contra-Remonstrante, uma das pessoas para as quais Grotius enviou seu manuscrito do *Meletius* (MEYJES, 1988, p. 9-10, 15, 45-60), ele diz que “Concordo com a sua opinião de que a razão é aperfeiçoada pela fé, não destruída, superada, não rebaixada”<sup>319</sup> (IB I, 412). Não tivesse Deus revelado o caminho da salvação, a razão humana não a teria descoberto com certeza (Mel.44), não apenas porque a inteligência humana é em muito superada pela divina, mas, principalmente, porque ela se encontra “anuviada pelos pecados e entregue às coisas sensíveis” de tal modo que “não pode se elevar e percebê-las como são em si mesmas”<sup>320</sup> (Mel.51).

O cristianismo seria a suma do conhecimento humano, o ajuntamento, a sistematização e a forma acabada de todas as verdades parciais e dispersas ao longo dos séculos (IB.PD.XLII), “maravilhosa por sua brevidade essencial, que deveríamos amar a Deus sobre todas as coisas e nosso próximo como a nós mesmos”<sup>321</sup> (VR-II.XVI); depois dele, nenhuma outra religião havia sido publicada e, acreditava Grotius, não havia razão para vir a ser (VR-VI.VIII). No mínimo, o cristianismo tinha preceitos de igual virtude àqueles da lei natural, do paganismo ou do judaísmo, mas, no mais das vezes, fazia uma maior exigência de pureza: “Isso reconheço livremente, que não há nada que nos seja comandado no Evangelho que não seja virtuoso por natureza; mas que as leis do Cristo não nos obrigam a nada mais que aquilo que o direito de natureza já obriga por si, não vejo razão para conceder”<sup>322</sup> (IB-I.II.VI.1). Os deveres cristãos

---

<sup>317</sup> Grotius faz um resumo dizendo que há um, e apenas um, Deus, o ser perfeitíssimo, infinitamente virtuoso, sábio e bom, que é o criador de tudo o que existe, cuida de toda Sua obra, especialmente daquilo que se refere aos homens e que recompensa após a vida aqueles que O obedecem; que se deve controlar as paixões sensuais; que há uma relação natural entre os homens e por isso dever-se-ia tratar a todos de maneira justa (VR-III.XII).

<sup>318</sup> Meyjes (1988, p. 28) diz que Grotius tinha convicção de que a sabedoria humana e a revelação divina possuíam uma relação eminentemente harmoniosa, fundindo-se suave e organicamente, uma vez que “a racionalidade é sua característica comum”.

<sup>319</sup> “*Sed tecum sentio, fide rationem perfici, non destrui; superari, non everti*”.

<sup>320</sup> “[...] *peccatis mens obruta et rebus sensibilibus mancipata ad illas recte considerandas semet erigere non potest*”.

<sup>321</sup> “[...] *solida brevitare admirabilis, ut Deum amemus supra omnia, proximum vero juxta nos ipsos*”.

<sup>322</sup> “*Illud libens agnosco, nihil nobis in Evangelio praecipit, quod non naturalem habeat honestatem: sed non ulterius nos obligari legibus Christi, quam ad ea, ad quae jus naturae per se obligat, cur concedam non video*”.

vão além dos preceitos inscritos na natureza, pois, citando Justino Mártir, diz Grotius que viver de acordo com a lei natural é viver como um infiel (IB-I.II.VI.2):

Certamente, como dissemos em outro lugar, não é de surpreender que muitas coisas permitidas pela lei de natureza, e pelas leis civis, sejam proibidas pela lei divina, sendo esta a mais perfeita delas, e prometendo uma recompensa maior que a natureza humana; que, para não ser indigno e obtê-la, sejam requeridas virtudes que excedam os preceitos exclusivamente naturais<sup>323</sup> (IB-II.XX.X.1).

O livro 1 do *De veritate* é usado para estabelecer os princípios básicos da religião e a finalidade do ser humano. Tendo examinado cada um deles e concluído que o homem está destinado à felicidade após esta vida, Grotius termina dizendo que ela deve ser assegurada encontrando-se a verdadeira religião (VR-I.XXVI). O cristianismo será, então, examinado no livro 2, com a demonstração de: sua veracidade (VR-II.I); que o Cristo realmente existira e sofrera uma morte ignominiosa (VR-II.II); Sua ressurreição (VR-II.VI); que o cristianismo excede todas as outras religiões (VR-II.VIII); que sua recompensa é a mais excelente (VR-II.IX); que seus preceitos são mais puros, tanto em relação à adoração de Deus (VR-II.XI), quanto aos deveres com a humanidade (VR-II.XII); e, por último, que um dos motivos que impediu sua ampla aceitação era justamente o sofrimento e as dificuldades impostos aos cristãos por professarem sua fé (VR-II.XIX). O livro 3 tratará de estabelecer a autoridade dos livros do Novo e do Velho Testamentos, enquanto os seguintes buscarão confrontar o cristianismo com as outras religiões: o paganismo, no livro 4, o judaísmo, no 5, e o islamismo, no 6.

A perfeição do cristianismo era completa (VR-II.VIII): desde a excelência de seu professor [*praestantia ipsius magistri*], que cumpriu ele mesmo aquilo que comandara [*quae jussit ipse, praestitit*] e possuiu aquilo que prometera [*quod promisit, ipse est consecutus*] (VR-II.XVIII); passando pela ritualística em que, ao contrário dos ritos pagãos, repletos de crueldades, ou das infundáveis mas indiferentes regras do judaísmo, a adoração cristã se daria pela pureza da mente, pela purificação do espírito (VR-II.XI; VR-VI.VIII) e pela maior exigência dos deveres do indivíduo com a humanidade e com o próximo<sup>324</sup> (VR-II.XII), não apenas por causa da caridade cristã propriamente dita, mas porque as leis divinas tornavam mais claros os próprios deveres provenientes da lei natural (IB.PD.XIII); pelo modo de propagação pacífico, por meio da instrução e da persuasão [*docendo & suadendo*], não da guerra, da ameaça

<sup>323</sup> “*Certe, ut alibi diximus, non mirum est, quaedam, quae natura, & per leges civiles licent, vetari lege divina, eaque perfectissima, & praemium promittente natura humana majus: ad quod consequendum non immerito virtutes requiruntur, quae sola naturae praecepta excedant*”.

<sup>324</sup> Ao contrário do judaísmo, que comandaria o amor apenas ao próprios hebreus, no cristianismo o conceito de próximo é universalizado e alargado para abarcar toda a humanidade indistintamente (IB-I.II.VIII.3), “*todos os seres humanos*” [*omnem hominem proximum*], inclusive os infiéis, que devem ser protegidos até das injustiças causadas pelos próprios cristãos (IP.XIII, p. 298, 434, f. 142v).

ou da força [*non minis, non vi*] (VR-VI.VII); e, finalmente, pela excelência da recompensa que, ao contrário das promessas de benesses apenas terrenas do judaísmo ou da incerteza pagã sobre a vida após a morte, trazia a certeza do pós vida em todo seu esplendor, livre da morte, da dor e do sofrimento, repleta da maior felicidade (VR-II.IX).

Como o cristianismo possui não poucos acréscimos da revelação sobre a religião natural e primeva [*naturali, ac primaevae religioni*], parte de sua doutrina não poderia ser provada por argumentos estritamente naturais, dependendo, assim, de toda a história da ressurreição do Cristo, dos milagres realizados por ele e pelos apóstolos e seus testemunhos e confirmações através dos tempos, de modo que um ouvinte, ao tomar dele conhecimento pela primeira vez, dificilmente o abraçaria sem um auxílio especial divino [*secretis Dei auxilliis*], cujo critério de distribuição seria inescrutável aos humanos (IB-II.XX.XLVIII.1). Mais uma vez, assim como fizera com a discussão sobre a religião natural, é sintomático de sua postura irênica que Grotius também trate da religião revelada na parte dedicada às punições no *De iure belli*. Afora o fato de que aqueles que não receberam a revelação não podem ser punidos por não respeitá-la (IB-I.I.XV.2; IB-II.XX.XLVII.4), pois é da essência da lei que ela seja primeiro conhecida para depois se tornar obrigatória (IB-II.XXIII.XIII.3), também a recusa em adotar o cristianismo não era motivo justo para fazer a guerra. O próprio Cristo não teria querido que sua lei fosse professada por meio do castigo ou do temor (IB-II.XX.XLVIII.2). Grotius censura a guerra movida pelos espanhóis contra os ameríndios sob o pretexto de que estes não reconheciam a verdadeira religião (IP.XII, p. 213, 314, f. 100r; ML.IV) e a propagação da religião islâmica pela força das armas, sobretudo porque tornar a religião o pretexto da guerra “é a coisa mais ímpia que pode existir, pois não há qualquer adoração a Deus senão aquela que procede de uma mente disposta. E a disposição somente se inclina pela instrução e persuasão, não por ameaças e força”<sup>325</sup> (VR-VI.VII). Mesmo as interpretações errôneas do cristianismo, inclusive as grosseiras, não seriam legítimos *casus belli* (IB-II.XX.L.1-2).

Se abraçar o cristianismo já não era tarefa fácil, o cumprimento de seus preceitos apresentava um problema ainda maior. A perfeição deles é tamanha que, apesar de obrigatórios, não poderiam se tornar absoluta e irrestritamente exigíveis, pois demandam uma pureza que envolve circunstâncias que não podem ser perscrutadas por outras pessoas e pelo julgamento humano, como o pensamento, a intenção ou o grau de entendimento (IB-II.XX.XVIII; IB-II.XX.L.2), ou exige um padrão de conduta acima das forças humanas ordinárias. As leis divinas, portanto, apresentariam, por mais gerais que fossem, exceções tácitas em casos de

---

<sup>325</sup> “[...] *quod maxime est irreligiosum. Nam cultus Dei nullus est, nisi ab animo volente procedat. Voluntas autem docendo & suadendo elicitur, non minis, non vi*”.

extrema necessidade, não porque Deus não tivesse o poder de exigir dos homens, por exemplo, condutas que os expusesse à morte certa, mas porque era difícil acreditar em sua inflexibilidade<sup>326</sup> (IB-I.IV.VII.1).

#### 4.5 *Quod Deus se velle significarit, id religio est*

Religião natural e religião revelada possuem uma correspondência e intersecção tal com o direito natural e o direito voluntário divino que tratar do direito envolve tratar da religião, e tratar da religião envolve tratar do direito. Jacqueline Lagrée (2001, p. 17) diz que lei natural e religião natural possuem mais que uma estrutura homóloga, pois operam com os mesmos mecanismos e têm as mesmas consequências. Ainda que não houvesse outro motivo, religião e direito são próprios de criaturas racionais, assim como religião natural e direito natural, de um lado, e religião revelada e direito voluntário divino, de outro, surgem paralelamente das mesmas fontes; tratados de maneira isolada, não apenas parte do significado de cada um é perdido, mas também a interação que é capaz de lançar luz sobre ambos. Da mesma forma que o direito natural determina o mínimo necessário para que a existência da sociedade seja possível e o direito voluntário divino acrescenta deveres e requer a excelência do ser humano, a religião natural determina o conteúdo básico do próprio conceito de religião, e os deveres daí decorrentes, e a religião revelada acrescenta conhecimentos que a razão, sozinha, não conseguiria alcançar, além dos deveres, das condutas mais benéficas e da recompensa correspondentes. Tomando emprestada a formulação no *De iure praedae* (IP.II, p. 7-8, 19, f. 5r-5v), podemos dizer: o que Deus quis mostrar ser Sua vontade, isso é a religião. Em última instância, religião natural e direito natural são a voz de Deus ouvida pela mediação e através da razão que contempla Suas obras, pois a vontade do Criador se expressa através do plano da Criação e de seus artefatos; religião revelada e o direito voluntário divino são, por sua vez, a voz de Deus enunciada e ouvida diretamente<sup>327</sup>, na medida do possível, por meio de santos, profetas, do Cristo e do Evangelho.

No *De iure praedae* (IP.II, p. 7-8, 19, f. 5r-5v), Grotius pergunta “de onde deveríamos começar, senão do próprio princípio? A primeira regra, portanto, sem qualquer superior, é esta: o que Deus quis mostrar ser Sua vontade, isso é o direito”<sup>328</sup>, sendo que “a vontade de Deus não

<sup>326</sup> Se as leis divinas apresentam exceções em casos extremos, com muito mais razão deveriam as leis humanas (IB-I.IV.VII.1), adaptando-se-lhes à fragilidade humana [*humanae imbecillitatis*] (IB-I.IV.VII.2), não impondo um fardo demasiadamente pesado, o que repugnaria à razão e à natureza (IB-III.XXIII.V.3).

<sup>327</sup> “O direito voluntário divino [...] é aquele que provém unicamente da vontade divina” [*jus voluntarium divinum [...] quod ex voluntate divina ortum habet*] (IB-I.I.XV).

<sup>328</sup> “Unde nobis principium, nisi ab ipso principio? Prima igitur esto regula, supra quam nihil QUOD DEUS SE VELLE SIGNIFICARIT ID IUS EST” [grifo do autor].

é revelada apenas pelos oráculos ou eventos extraordinários, mas, sobretudo, pelo plano da Criação”<sup>329</sup>, pois, como “Deus quis e produziu todas as coisas criadas, cada coisa singular recebeu certas propriedades naturais”<sup>330</sup> (IP.II, p. 9, 21, f. 5v). O direito natural é também direito divino porque não importa onde a palavra divina seja encontrada, nem o meio utilizado para encontrá-la; o importante para essa caracterização é sua fonte, sem que sejam apagadas, contudo, as consequências particulares de cada uma das modalidades. No *De iure belli* (IB.PD.XII), Grotius diz que “mesmo o direito natural, seja o que diz respeito à sociedade, seja aquele dito em sentido amplo, ainda que provenha de princípios internos ao homem, pode ser atribuído legitimamente a Deus, pois foi de Sua vontade que tais princípios existissem em nós”<sup>331</sup>.

Como ler, diante disso, a hipótese impiíssima, a afirmação de que o direito natural valeria ainda que não houvesse Deus?

De fato, o que acabamos de dizer teria lugar ainda que, o que não poderia ser dito sem a maior das impiedades, Deus não exista, ou que não cuide dos assuntos humanos, o contrário do que nos tem sido mostrado, ademais, mesmo que reticentes, por uma luz inata em nossa alma e confirmada, em verdade, por muitos argumentos e milagres atestados por todos os séculos<sup>332</sup> (IB.PD.XI).

É por causa dela, comumente, que Grotius é reconhecido como grande secularizador do direito natural<sup>333</sup>, ainda que também seja comumente apontado, já desde seu próprio tempo, que ela se insere em uma longa tradição, especialmente escolástica, que data pelo menos de meados do século XIV<sup>334</sup>. A busca pelas fontes e influências da afirmação é um dos temas a que mais se dedicaram seus comentadores, e uma das mais mencionadas é Francisco Suárez. A

<sup>329</sup> “*Dei voluntas non oraculis tantum et extraordinariis significationibus, sed vel maxime ex creantis intentione apparet*”.

<sup>330</sup> “*Cum igitur res conditas Deus esse fecerit et esse voluerit, proprietates quasdam naturales singulis indidit*”.

<sup>331</sup> “*Sed & illud ipsum, de quo egimus, naturale jus, sive illud sociale, sive quod laxius ita dicitur, quamquam ex principiis homini internis profluit, Deo tamen adscribi merito postst, quia ut talia principia in nobis existenrent, ipse voluit*”. Ver IB.prol, p. 1748-1749.

<sup>332</sup> “*Et haec quidem quae iam diximus, locum haberent etiamsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum, aut non curari ab eo negotia humana: cuius contrarium cum nobis etiam nolentibus ingerat lux animis nostris insita, confirment verò & argumenta multa & miracula ab omnibus saeculis testata*”.

<sup>333</sup> Knud Haakonsen (1985, p. 250-251) considera que é por outro motivo que Grotius pode ser entendido como secularizador do direito natural. Mais do que prescindir da criação divina, a hipótese *etiamsi daremus* o levaria a refletir sobre os métodos de investigação do direito natural e suas implicações. Mesmo alegando buscar provar o direito natural por argumentos *a priori* e *a posteriori*, Grotius teria praticado, em larga medida, a pesquisa empírica, indutiva, e a confirmação histórica em detrimento da teórica e dedutiva, o que, combinado com a subjetivação dos direitos naturais, permitiria enxergar o mundo moral humano como uma constante e sem-fim relação entre sujeitos buscando a proteção de seus direitos naturais, suscetível, portanto, ao desenvolvimento histórico, e não simplesmente estabelecidos previamente por Deus.

<sup>334</sup> Conferir, por exemplo, Besselink (1988, p. 3-7), Crowe, (1976, p. 385-389), Edwards (1970, p. 784-785), Haakonsen (1985, p. 248) e St. Leger (1962, p. 45-48).

sua importância parece evidente, não apenas pelo fato de que a formulação de Grotius é próxima da sua, mas porque o espanhol menciona a tradição e sua discussão<sup>335</sup>.

A leitura da hipótese de Grotius a partir de Suárez e da escolástica tem o efeito de inseri-la nas controvérsias sobre a qualidade indicativa ou prescritiva da lei natural e entre o racionalismo e voluntarismo em sua fundamentação – se ela estaria na razão ou na vontade divina<sup>336</sup>. Charles Edwards (1970, p. 785-786) diz que, basicamente, para um lado a razão seria prevalente porque a vontade se determinaria pelo reconhecimento do justo e verdadeiro e, assim o próprio Deus não poderia alterar a natureza para além daquilo que já havia sido criado; para outro, uma vez que a vontade divina não possuiria qualquer limitação ou necessidade, prevaleceria ela sobre a razão, e a realidade poderia ser alterada de qualquer modo e a qualquer tempo por Deus.

Para Edwards (1970, p. 787), em Suárez, não apenas a hipótese impiíssima seria um argumento para rejeitar o puro voluntarismo, como seria também uma rejeição do puro racionalismo. Grotius adotaria, então, uma via média a partir do espanhol<sup>337</sup>, cuja fonte seria, por sua vez, Tomás de Aquino, tida como posição comum dos teólogos (*Tract. De leg. II.VI.5*). Suárez discute o tema principalmente no capítulo 6 do livro 2 do *Tractatus de legibus ac Deo legislatore* ao questionar se a lei natural é prescritiva ou indicativa, se ela prescreve comandos diretamente enunciados, como uma legislação emanada de um legislador, ou se apenas indica a vontade de seu Autor, que não dera um comando direto naquela qualidade. Suárez concede que pareceria não poder a lei natural ser propriamente chamada de lei divina, no sentido de que não era fruto da atividade de Deus enquanto “legislador que comanda e impõe obrigações”<sup>338</sup>, mas o poderia no sentido de causa eficiente, pois Ele é a causa primária de toda a criação, incluindo “o uso e a luz da reta razão”<sup>339</sup> (*Tract. De leg. II.VI.2*). A concessão, porém, é apenas

---

<sup>335</sup> Suárez afirma que o principal autor da hipótese seria Gregório de Rimini, que se reportava até a Hugo de São Vítor: “Ao contrário, diz Gregório, a quem os outros seguem, que mesmo que fosse possível que Deus não existisse, ou que não fizesse uso da razão, ou que julgasse as coisas corretamente, ainda assim, se as mesmas regras da reta razão existem no homem, prescrevendo-lhe, por exemplo, que mentir é um mal, aquelas regras conservariam a mesma qualidade de lei, que de fato possuem, pois seriam uma lei indicando o mal que existe de modo intrínseco ao objeto” [*imo ait Gregor, quem caeteri secuti sunt, licet Deus non esset, vel non uteretur ratione, vel non recte de rebus iudicaret, si in homine esset idem dictamen rectae rationis dictantis, v.g. malum esse mentiri, illud habiturum eandem rationem legis, quam nunc habet, quia esset lex ostensiva malitiae, quae in obiecto ab intrinseco existit*] (*Tract. De leg. II.VI.3*).

<sup>336</sup> Suárez também põe a hipótese da seguinte forma: “mesmo que Deus não tenha proibido ou comandado aquilo que é da lei natural, ainda assim mentir é mau e honrar os pais, bom e apropriado” [*etsi Deus non prohibeat, vel praecipiat ea, quae sunt de lege naturae, nihilominus mentiri est malum, et colere parentes bonum, et debitum*] (*Tract. De leg. II.VI.14*).

<sup>337</sup> Crowe (1976, p. 385-386) nota que Grotius não faz qualquer referência a Suárez, ainda que ele estivesse familiarizado com a obra.

<sup>338</sup> “[...] *naturalem legem non posse dici proprie divinam, id est a Deo tanquam a legislatore datam*”.

<sup>339</sup> “[...] *legem naturalem esse a Deo effective tanquam a prima causa, [...] tum quia Deus est prima causa omnium bonorum naturalium, inter quae magnum bonum est rectae rationis usus et lumen*”.

retórica. Suárez não adotará nenhuma das posições extremas (EDWARDS, 1970, p. 791-795; HAAKONSEN, 1996, p. 22), mas buscará conciliá-las, pois “não apenas a lei natural é indicativa do bem e do mal, mas, também, contém sua própria proibição do mal e prescrição do bem”<sup>340</sup> (*Tract. De leg. II.VI.5*). A *via media* se basearia em três argumentos: 1) seguindo Tomás de Aquino (ST I-II.100.8.ad2), Deus não poderia ser separado de Sua criação, de modo que não poderia abolir Sua justiça ou deixar de proibir condutas intrinsecamente más que Ele mesmo havia criado, ainda que não houvesse dado um comando direto (*Tract. De leg. II.VI.5*); 2) novamente seguindo Tomás (ST I.19.12), obrigações não seriam derivadas apenas da vontade divina, mas também da lei natural que, ao indicar o correto e o incorreto em si mesmos, indica também a obrigação de agir em conformidade a esse julgamento (*Tract. De leg. II.VI.11-12*); 3) referindo-se à mesma questão (ST I.19.12), como a lei natural existe tanto em Deus quanto no homem, aquilo que é bom ou mau em si mesmo é fruto também de julgamento divino à respeito dessa conduta, o que revelaria a vontade de obrigar os homens a praticá-la ou não (*Tract. De leg. II.VI.13*). A conclusão<sup>341</sup>, portanto, seria a de que “*uma vez que uma obrigação na lei natural era dualística – tanto preceptiva quanto demonstrativa – a última medida era teológica, não humana*. O que quer que parecesse autoevidente aos homens era obrigatório em última análise” (EDWARDS, 1970, p. 795, grifo do autor).

Parece tentador enxergar a afirmação de Grotius no contexto da controvérsia, afinal, diz ele no *De iure belli* que “o direito natural é a regra da reta razão que indica, a partir da concordância ou discordância com sua natureza racional, a torpeza moral ou a necessidade moral de um ato”<sup>342</sup> (IB-I.IX.1), enquanto no *De iure praedae* a formulação da primeira regra era “o que Deus quis mostrar ser Sua vontade, isso é o direito”<sup>343</sup> (IP.II, p. 7-8, 19, f. 5r-5v). A mudança de tom pareceria indicar que Grotius muda de uma posição voluntarista para uma intelectualista ao longo da vida, entre os anos de 1604 e 1625<sup>344</sup>. Entretanto, conforme

---

<sup>340</sup> “*Lex naturalis non tantum est indicativa mali et boni, sed etiam continet propriam prohibitionem mali, et praeceptionem boni*”.

<sup>341</sup> “Conclui-se, finalmente, que a lei natural, da forma que existe em nós, não apenas indica o que é mal, mas, também, obriga a evitá-lo e, como consequência, não demonstra somente a discordância natural de tal ato ou objeto com a natureza racional, mas é, também, um sinal da vontade divina os proibindo” [*Unde tandem sit, legem naturalem, prout in nobis est, non tantum esse indicantem malum, sed etiam obligantem ad cavendum illud, ac subinde non solum repraesentare naturalem disconvenientiam talis actu, vel obiecti cum rationali natura; sed etiam esse signum divinae voluntatis vetantis illud*] (*Tract. De leg. II.VI.13*).

<sup>342</sup> “*Ius naturale est dictatum rectae rationis indicans, actui alicui, ex eius convenientia aut disconvenientia cum ipsa natura rationali, inesse moralem turpitudinem aut necessitatem moralem*”.

<sup>343</sup> “*Unde nobis principium, nisi ab ipso principio? Prima igitur esto regula, supra quam nihil QUOD DEUS SE VELLE SIGNIFICARIT ID IUS EST*” [grifo do autor].

<sup>344</sup> Por exemplo, Haakonsen (1996, p. 29-30) diz que o núcleo da teoria de Grotius já havia sido formulado nas primeiras quatro leis da natureza no *De indis* – Haakonsen, como Richard Tuck, se refere ao texto dessa forma – “exceto que, lá, ele deu à lei natural uma inusual fundamentação voluntarista, que ele rejeita em seu trabalho

Besselink (1988, p. 12-14) nota, o contexto da hipótese não faz menção direta à controvérsia. Ela é usada, antes de tudo, como elemento para refutar a posição cética de que as leis existiriam apenas em função da utilidade pessoal, ao que Grotius contrapõe a ideia de sociabilidade [*appetitus societatis*]. O ponto central do argumento seria diferenciar aquilo que é variável e contingente do que é natural em relação às leis, sem a preocupação de fundamentar o direito natural na vontade ou no intelecto.

Há outro motivo que parece indicar cautela ao se buscar as fontes e o contexto da hipótese de Grotius a partir da escolástica e especialmente de Suárez. Ele admite, já em 1618, quase 15 anos após começar a escrever o *De iure praedae*, uma década após a publicação do *Mare liberum* e 7 anos antes do *De iure belli*, que mal havia lido os autores salmantinos [*Dominicanorum vix legi quenquam*] (BW I, 567)<sup>345</sup>. Suárez não é citado no *De iure praedae* e o é apenas duas vezes no *De iure belli*, uma remetendo ao capítulo 18 do livro 3, que trata da lei humana e civil, especialmente da temporalidade e obrigatoriedade, e outra ao capítulo 15 do livro 7, que trata das leis não escritas, denominadas costumes, especialmente quão duradouro precisa ser um costume para adquirir o caráter de lei, ambos do *De legibus ac Deo legislatore*. Este texto de Suárez, aliás, fora publicado apenas em 1612, mostrando que Grotius desenvolveu sua teoria, em larga medida, independentemente do salmantino.

De fato, parece que a controvérsia voluntarismo/intelectualismo não era o principal propósito de Grotius. A frase completa no *De iure belli* é a seguinte: “o direito natural é a regra da reta razão que indica, a partir da concordância ou discordância com sua natureza racional, a torpeza moral ou a necessidade moral de um ato, e, como consequência, que tal ato é ou proibido, ou permitido, por Deus, o autor da natureza”<sup>346</sup> (IB-I.I.X.1). No *De iure praedae*, ele desenvolve nos parágrafos seguintes que “a vontade de Deus não é revelada apenas pelos oráculos ou eventos extraordinários, mas, sobretudo, pelo plano da Criação”<sup>347</sup>, pois, como

---

seguinte”. Villey (2009, p. 641) diz que a primeira regra ecoava ainda “um certo tom calvinista, voluntarista, bíblico [...]. Mas trata-se apenas de uma fórmula da qual não extrai as consequências”. Tuck (1993, p. 172-173), ao comentar sobre o *De indis*, diz que Grotius entendeu que o voluntarismo seria a melhor fundamentação para uma teoria do direito natural em uma era de ceticismo, ainda que seu voluntarismo fosse buscar o conteúdo da vontade divina no projeto da natureza e que, em última análise, fosse centrado na autopreservação e a partir dela sua teoria fosse erigida – o que nos parece ser um excessivo realce em detrimento da sociabilidade.

<sup>345</sup> Na carta, Grotius comenta ter ouvido falar de duas obras de Suárez, *De Praedestinatione* e *De Auxiliis liberi Arbitrii*, e pede ao amigo, Vossius, uma cópia para usar por alguns dias [*Si habes tu aut alius quis amicorum velim uti in dies paucos*]. Paola Negro (2000, p. 232-233) considera possível afirmar que o contato de Grotius com Suárez se deu, primeiro, pelas obras estritamente teológicas, e somente após 1619, mais ou menos, com o *De legibus ac Deo legislatore*.

<sup>346</sup> “*Ius naturale est dictatum rectae rationis indicans, actui alicui, ex eius convenientia aut disconvenientia cum ipsa natura rationali, inesse moralem turpitudinem aut necessitatem moralem, ac consequenter, ab auctore naturae Deo talem actum aut vetari, aut praecipere*”.

<sup>347</sup> “*Dei voluntas non oraculis tantum et extraordinariis significationibus, sed vel maxime ex creantis intentione apparet*”.



“Deus quis e produziu todas as coisas criadas, cada coisa singular recebeu certas propriedades naturais”<sup>348</sup> (IP.II, p. 9, 21, f. 5v).

Em ambas as formulações Grotius lança mão dos conceitos de vontade e razão em conjunto, como que a indicar que, em Deus, não há possibilidade de contradição entre uma e outra<sup>349</sup>. A vontade divina expressa Sua razão, assim como a razão divina expressa Sua vontade. A dissonância entre vontade e razão existe apenas nos humanos, pois a razão pode ser obscurecida, assim como a vontade pode se direcionar ao, e ser direcionada pelo, vício. A controvérsia perde relevância se considerarmos que, segundo Lagrée (2001, p. 21), o fundamento racional da lei natural não é a ausência de fundamento teológico, mas a relativa independência da revelação. Foi da vontade divina levar a Criação a efeito, foi da vontade divina instituir a lei natural, foi da vontade divina criar a natureza humana à sua imagem e semelhança e foi, também, da vontade divina que as regras da lei natural fossem conhecidas não pela enunciação, mas descobertas e reconhecidas pela razão. Natural, para Grotius, portanto, não está em oposição ao sobrenatural, mas à arbitrário:

Como nenhum poder humano é superior à suprema autoridade (pois do contrário não seria suprema), segue-se que para ela são definidas apenas duas espécies de ações: aquilo que é necessário ou ilícito por sua própria natureza ou por aquilo que é assim tornado pela autoridade divina. As ações do primeiro gênero são reportadas ao direito natural. O direito dito natural (que ninguém seja enganado pela ambiguidade do termo) não está relacionado apenas àquilo que decorre de princípios conhecidos pela natureza, mas também àquilo que decorre de princípios sobrenaturais de modo natural, isto é, regular e definido. Natural, nesse sentido, não está oposto a sobrenatural, mas a arbitrário. Assim, uma vez que é certo que Deus Pai, o Filho e o Espírito Santo são o verdadeiro Deus uno, o dever de louvá-Lo pertence ao direito natural.

As ações do segundo gênero são aquelas denominadas de direito divino positivo, como as prescritas a indivíduos, a povos ou à universalidade do gênero humano<sup>350</sup> (IS.III.3).

<sup>348</sup> “*Cum igitur res conditas Deus esse fecerit et esse voluerit, proprietates quasdam naturales singulis indidit*”.

<sup>349</sup> É tentador, também, buscar o fundamento dessa posição em Suárez, que, ao tratar da lei conforme ela existe no legislador em si mesmo, diz que tanto a vontade quanto o intelecto estão envolvidos em seu fazer. A lei, por ser externamente imposta, seria uma espécie de meio para assegurar o bem-estar, a paz ou a felicidade dos súditos aos quais ela se dirige. Portanto, dever-se-ia assumir que, em primeiro lugar, a vontade do legislador tenha tido o propósito de promover o bem dos súditos. Desse propósito seguir-se-ia, no intelecto, a consideração das particularidades que melhor se ajustariam a uma situação determinada de modo a promover o maior bem. Esse processo, porém, não ocorreria da mesma forma em Deus e nos homens: “aqueles dois atos ocorrem de maneira sucessiva e em etapas no homem; em Deus, porém, sem imperfeição, como um simples ato na ordem da razão” [*quae duo in homine intelliguntur cum successione, et discursu: in Deo vero sine imperfectione per simplice actum cum ordine rationis*] (Tract. De leg. I.IV.6).

<sup>350</sup> “*Quare cum summa potestate nullum sit maius imperium humanum (alioqui enim summa non foret), sequitur illi ea demum esse definita quae aut suapte natura sunt debita aut illicita aut quae talia effecta sunt imperio divino. Ea quae prioris sunt generis ad ius naturale referuntur. Iuris autem | naturalis (ne quis fallatur vocis ambiguo) non ea tantum dicuntur esse quae ex principiis natura notis sed illa etiam quae ex supernaturalibus principiis naturaliter, hoc est certo ac definite, fluant. ‘Naturale’ enim in hoc argumento non supernaturali sed arbitrario opponitur. Sic quandoquidem constat Deum Patrem, Filium, Spiritum sanctum, unum esse verum Deum, illum ipsum coli debere iuris naturalis est. Posterioris generis quae sunt ea vocantur iuris divini positive, qualia sunt quaedam singulis praescripta, quaedam populo, quaedam universitati humani generis*”.

A intenção de Grotius não é fundamentar o direito natural na razão ou na vontade divinas isoladamente, pois, para ele, elas formam um binômio que não pode ser separado. O que ele se põe a fazer é afastar do direito natural a revelação, o dogma (LAGRÉE, 2001, p. 17, 21), demonstrando que os homens possuem a capacidade de reconhecer o bem e o mal e agir corretamente sem um comando divino específico (HAAKONSEN, 1996, p. 29).

No campo teológico, a partir da proposta de investigar aquilo que o cristianismo possui em comum com todas as religiões, sejam elas falsas ou verdadeiras porém menos perfeitas – a religião natural e o judaísmo –, Grotius irá estabelecer o conteúdo básico e racional do próprio conceito de religião, em outras palavras, da religião natural, afastando as concepções falsas e restringindo-a aos preceitos que podem ser conhecidos apenas com o uso da razão, com a consequência de que o abandono desses princípios básicos seria o equivalente a abandonar a própria ideia de religião (Mel.12). A religião revelada, ao mesmo tempo, alargaria o horizonte de preceitos da religião natural, lhe sobreporia novos deveres e, especialmente no caso do cristianismo, acrescentaria o conhecimento e a certeza de uma nova punição ou recompensa. Enquanto os princípios e deveres da religião natural teriam uma importância especial para a convivência e manutenção da grande sociedade humana [*magna societas, magna communitas*], mais do que nas sociedades civis (IB-II.XX.XLIV.6), os princípios e deveres da religião cristã revelada não apenas permitiriam, caso seguidos, atingir a excelência da vida social, mas, também, a aquisição da beatitude. Não parece, entretanto, que as obrigações cristãs sejam apenas conselhos de como atingir a maior perfeição, como afirma Tuck (1993, p. 194). Grotius, de fato, diz que o conteúdo do Novo Testamento é dado mais como recomendação do que como obrigação [*commendantur magis, quae praecipuntur*], mas, na própria sequência, emenda que “sabemos que violar os seus preceitos é uma injustiça, e nos torna passíveis de punição”<sup>351</sup> (IB.PD.LI). São obrigações que não se distinguem daquelas da religião natural por sua qualidade, mas por sua quantidade. Stumpf (2006, p. 55, 86-87) diz que a religião natural e o cristianismo não diferem em sua substância, mas na quantidade de preceitos e na qualidade da fonte, o que torna essa religião revelada uma combinação entre o direito natural e o direito voluntário divino. São obrigações cuja exigência e descumprimento são julgados com imensa misericórdia e generosidade, mas, mesmo assim, não deixa de haver um julgamento, pois, caso contrário, não seria possível distinguir aqueles a serem recompensados com a bem-aventurança daqueles que não o seriam.

---

<sup>351</sup> “[...] a praeceptis declinare sciamus nefas, & poenae obnoxium”.

No campo jurídico, a revelação divina tem a função de circunscrever a atuação dos seres humanos. O direito natural, por ser um conjunto mínimo de regras necessárias para a convivência, deixa ao direito voluntário humano<sup>352</sup> um espaço bastante amplo<sup>353</sup> para o regramento da sociedade civil e, ainda que o direito natural seja condição *sine qua non* para existência da sociedade humana, não é suficiente nem para atingir a excelência da vida social nem garantir a salvação, pois a razão humana, sozinha, não alcança nem uma, nem outra. O direito voluntário divino representa o mais alto grau de exigência para os homens ao acrescentar os conhecimentos e deveres que, cumpridos, permitiriam atingir o florescimento social, pois a prática dos mandamentos cristãos seria capaz de acabar, inclusive, com a guerra. Cria-se, assim, uma moldura<sup>354</sup> divina da lei, um espaço de licitude<sup>355</sup> que determina o campo de atuação para o direito voluntário humano e para o exercício do livre-arbítrio; é dentro desse espaço que a vontade e a racionalidade humana são exercidas. Nada impede, aliás, a criação de leis e a prática

---

<sup>352</sup> O fundamento do direito civil é o direito natural, pois derivado do dever de cumprir os pactos, que é um dos princípios do direito natural [*Deinde vero, cum juris naturae sit stare pactis, [...], ab hoc ipso fonte jura civilia flexerunt*] (IB.PD.XVI, IB.prol, p. 1748-1749). Grotius divide o direito voluntário humano em três partes: civil [*civilis*], mais restrito que o civil [*arctius patens*] e mais amplo que o civil [*latius patens*]. O direito civil é aquele que diz respeito ao poder civil [*potestas civilis*] que governa a cidade [*civitati praeest*], uma perfeita união de homens livres para gozar de seus direitos e em mútuo benefício da sociedade [*coetus perfectus liberorum hominum, juris fruendi & communis utilitatis causa sociatus*]. O direito mais restrito que o civil trata das relações entre pessoas, em certa medida, desiguais, como pais e filhos [*praecepta patria*] e senhores e servos [*dominica*]. Essa modalidade não tem sua fonte direta no direito civil, mas está subordinado ao seu regramento. O direito mais amplo que o civil é o direito das gentes [*jus gentium*], cuja força deriva da vontade senão de todas, pelo menos da maior parte dos povos (IB-I.I.XIV.1).

<sup>353</sup> O primeiro sentido que Grotius estabelece para o termo direito [*jus*] é feito de forma negativa: aquilo que é justo ou, de outro modo, o que não contém injustiça, o que pode ser feito sem que uma injustiça seja cometida. Injustiça, por sua vez, seria aquilo repugnante à natureza de uma sociedade de criaturas racionais [*jus hic nihil aliud quam quod justum est significat, idque negante magis sensu quam agente, ut jus sit quod injustum non es. Est autem injustum, quod naturae societatis ratione utentium repugnat*] (IB-I.I.III.1).

<sup>354</sup> Christoph Stumpf (2006, p. 101) diz que a conjunção entre direito natural e direito voluntário divino formam uma moldura [*framework*] para a vida social humana tanto em nível nacional quanto internacional, pois todas as obrigações derivadas de um e de outro tornam o indivíduo diretamente responsável na ordem das relações internacionais. Diferentemente de tradições procedimentalistas que viriam a ter preponderância na modernidade ocidental, o conceito de direito para Grotius seria um conceito robusto de direito, porque tanto essa definição quanto a definição do direito enquanto lei demandam que o conteúdo moral das regras jurídicas seja justo, sem que sua atenção seja direcionada apenas para aspectos formais do direito (STUMPF, 2006, p. 18, 23).

<sup>355</sup> Jacqueline Lagrée (2001, p. 27, 33-34) fala de um espaço de licitude [*licit space*] entre as leis de justiça e as regras de caridade, entre o que é obrigatório e o que é apenas recomendado, pois a lei natural não é meramente prescritiva ou proibitiva, ela é, também, permissiva. É nesse espaço de autorização, em que não há comando ou proibição, que a autoridade civil possui: 1) o direito de não punir, ou seja, garantir que a permissão dada pela lei natural de fazer algo de várias maneiras possíveis se concretize no dever alheio de respeitar essa latitude; e 2) garantir que as autoridades eclesiásticas não imponham novos dogmas e não reivindicuem o poder para reprimir as diferentes condutas que possam surgir dessa autorização. No *De imperio summarum* (IS.VI.9), Grotius diz que a principal preocupação daquele que possui a autoridade em matéria religiosa é com a harmonia na igreja, e a melhor forma de conservar sua unidade é evitar a fixação de definições precisas – uma vez que todas trazem perigos consigo –, a não ser naquilo que é necessário ou muito proveitoso para a salvação. Pouquíssimos dogmas deveriam ser definidos e os anátemas deveriam existir apenas para os dogmas necessários. Os perigos das definições e das dissensões é exemplificado por Grotius ao se referir a um trecho do historiador romano Amiano Marcelino (*Rer. gest. XXII.5.3-4*) para dizer que nenhum animal selvagem é tão inimigo da humanidade quanto a maioria dos cristãos em seu ódio uns pelos outros [*nullas infestas hominibus bestias, ut sunt sibi ferales plerique Christianorum expertus*].

de atos contrários ao direito natural ou ao direito voluntário divino. Muitas são as leis humanas, e mesmo a própria lei natural, que permitem condutas que deveriam ser proibidas em razão do direito voluntário divino (IB-II.XX.X.1), mas que, nem por isso, perdem o seu caráter de lei<sup>356</sup>. A partir do momento em que se toma conhecimento dos deveres prescritos pela revelação passa a existir responsabilidade pelas consequências das transgressões, ainda que eles não adquiram o status de obrigação juridicamente exigível entre os homens, que não sejam passíveis de punição humana (IB-II.XX.XLVII.4-5) e que a negação em adotar o cristianismo seja um *casus belli* legítimo (IB-II.XX.XLVIII). A dignidade da natureza humana é tamanha que ele é o único ser terreno com a capacidade de escolher livremente, inclusive para transgredir as prescrições da razão e da divindade. No *De veritate* (VR-I.XIX), Grotius diz que:

Quando Deus criou o homem livre e com capacidade de agir bem ou mal, reservando a Si próprio a necessária e imutável bondade, não era adequado que Ele pusesse qualquer restrição a más ações, pois seriam contrárias à tal liberdade. Outros meios

---

<sup>356</sup> A discussão sobre a validade das leis, ou, posto de outro modo, se leis injustas são ou não são leis é feita por Grotius, *inter alia*, ao tratar do direito de resistência, que é, em si, bastante complexo. A depender da leitura, ele pode ser tomado por um defensor da sujeição total ou um defensor desse direito. Parece-nos que a questão gira em torno de 4 pontos: 1) leis e comandos contrários ao direito divino; 2) leis e comandos que, por mais extremos e prejudiciais, não atentam contra o direito divino 3) deveres dos cristãos; 4) análise da extensão de poderes concedidos ao soberano. No ponto 1, Grotius é bastante direto e não desenvolve muito o argumento. Diz apenas que se as autoridades soberanas [*summa potestas*] determinam algo contrário aos preceitos do direito natural ou do direito voluntário divino, não devem ser obedecidas [*non esse faciendum*], pois é melhor obedecer a Deus que aos homens [*Deo magis, quam hominibus obediendum*] (IB-I.IV.I.3). No ponto 2, que não é todo e qualquer comando ou lei que pode ser resistido. A regra, portanto, passa a ser o dever de obediência, pois a sociedade é estabelecida para a preservação da paz, e um promíscuo direito de resistência [*promiscuum resistendi jus*] faria tudo menos atingir esse objetivo (IB-I.IV.II.1). Assim, dever-se-ia implorar a Deus como se nenhum remédio humano existisse (IB-I.IV.III). A obediência é atenuada, porém, pelo fato de que se mesmo as leis divinas parecem admitir exceções em casos de extrema necessidade [*exceptionem summae necessitatis*] (IB-I.IV.VII.1), com muito mais razão as leis humanas as deveriam admitir, pois devem levar em conta a fragilidade humana [*humana imbecilitas*], a não ser que a resistência cause na república maior perturbação ou mais mortes de inocentes do que a paciência com a situação injusta (IB-I.IV.VII.2). No ponto 3 prepondera o dever de obediência, pois os deveres cristãos exigem maior grau de paciência e excelência de seus adeptos, sintetizada no adágio de carregar a própria cruz, sobretudo quando a perseguição é feita em razão da própria religião (IB-I.IV.VII.8). Parece, com isso, que a opinião final de Grotius será de que não existe o direito de resistência contra aqueles que agem com poder soberano [*diximus, summum imperium tenentibus resisti jure non posse*]. Mas há um detalhe, e a vida de Grotius parece iluminar a questão do ponto 4. Podemos dizer que, de certa forma, o esforço da vida de Grotius fora dedicado a legitimar a revolta neerlandesa contra a coroa que detinha os poderes soberanos sobre as Províncias. Levando isso em conta, parece, portanto, que em matéria de resistência civil o primeiro passo para resolver o impasse de uma situação concreta seria verificar qual fora a extensão dos poderes concedidos ao soberano e os termos do pacto quando da criação da sociedade civil. Nas seções VIII a XIV do capítulo 4 do livro 1 do *De iure belli*, Grotius descreve 7 arranjos possíveis a legitimar a resistência ao soberano. A depender dos termos do pacto, não se trataria sequer de direito de resistência, mas do próprio uso do poder soberano, pois devemos lembrar que, para ele, a soberania não era uma entidade una e poderia ser dividida – era essa, aliás, a justificativa para os neerlandeses dizerem que a perda da soberania dos reinos asiáticos em matéria econômica não implicava a perda por completo de sua soberania e mantivessem a autoimagem de mercadores e não de conquistadores. O exemplo aplicável aos Países Baixos seria, principalmente, o primeiro, em que o soberano recebe a autoridade em dependência do povo, não importando se tais limitações foram impostas quando do estabelecimento da soberania ou por um pacto posterior (IB-I.IV.VIII). Uma das justificativas da Revolta era, precisamente, as sucessivas e constantes violações do monarca espanhol aos privilégios e direitos das províncias, cidades e cidadãos, conforme Grotius expõe no *De antiquitate*, de modo que os neerlandeses, mais do que pôr em prática o direito de resistência, retomavam o uso da própria soberania, pois a autoridade exercida pelo rei havia sido concedida com uma série de limitações e a quebra do pacto que regia a sociedade acarretava a perda do exercício da soberania por Filipe II.

de impedi-las, porém, não repugnavam à liberdade concedida, como o estabelecimento e promulgação de uma lei, avisos internos e externos, juntamente com ameaças e promessas, e nada disso foi negligenciado por Deus. Nem Ele permitiria que os efeitos da maldade se espalhassem totalmente e, assim, os governos nunca foram completamente subvertidos, nem o conhecimento das leis divinas inteiramente extinto<sup>357</sup>.

São a vontade e a razão humanas, criadas à imagem e semelhança da vontade e da razão divinas, que permitem ao homem a livre escolha de como viver e como organizar a vida social (IB-I.III.VIII.2). Dentre inúmeras possibilidades de viver e organizar-se, o estabelecimento da sociedade civil<sup>358</sup>, em todas as suas variações, é apenas uma delas. Como consequência de sua razão e vontade, ao disciplinar a sociedade civil, a atividade humana é capaz de acrescentar regras ao direito natural, mas apenas no sentido de que, ao criar o direito humano, os princípios do direito natural lhe estendem a proteção (IB-I.IX.4) por derivar do dever de cumprimento dos pactos (IB.PD.XVI, IB.prol, p. 1748-1749); não que o direito humano crie novos princípios do direito natural, mas que este empresta àquele seus efeitos. As leis humanas, entretanto, somente poderão ser consideradas perfeitas se não violarem os preceitos de ambas as modalidades do direito divino em sentido amplo.

Para Grotius, a lei [*lex*] é regra racional para a ação, e não é por outro motivo que ela possui obrigatoriedade. É o terceiro sentido do termo direito [*jus*], “regra para as ações morais, obrigando àquilo que é correto”<sup>359</sup> (IB-I.IX.1). Não é a coercibilidade<sup>360</sup> que lhe garante a qualidade de lei ou lhe seja essencial para a caracterização. Podemos dizer que ela, a lei, tem um fundamento metafísico<sup>361</sup>, pois a capacidade de criá-la provém da vontade (IB-I.IXIII) e da

---

<sup>357</sup> “*Cum hominem Deus condidisset liberum ad bene maleque agendum, sibi reservata bonitate plane necessaria atque immutabili, aequum haud fuisse, ut malis actionibus impedimentum poneret ei libertati contrarium. Caeterum quaecumque sunt impediendi rationes, cum libertate data non pugnantes, ut legis constitutio ac promulgatio, monitus interni extemique, cum minis etiam & promissis, earum nulla a Deo praetermittitur: sed nec malitiae effectus sinit, quo possent, evagari. Unde nec imperia everti, nec legum divinarum cognitio plane deleri umquam potuit*”.

<sup>358</sup> Segundo Grotius, a criação da sociedade civil é inteiramente humana, pois “os homens, no início, não se uniram em sociedade civil por um comando divino, mas por sua iniciativa espontânea, impelidos por uma sensação de impotência das famílias isoladas em repelir a violência” [*primo homines non Dei praecepto, sed sponte adductos experimento infirmitatis familiarum segregum adversus violentiam, in societatem civilem coiisse*] (IB-I.IV.VII.3). Podemos dizer que há, em Grotius, ao mesmo tempo, uma sociedade humana naturalmente constituída e a ideia de contrato social: “existia a sociedade humana, a cidade não existia” [*societas humana erat, civitas non erat*] (IP.VIII, p. 92, 137, f. 40v).

<sup>359</sup> “[...] *regula actuum moralium obligans ad id quod rectum est*”.

<sup>360</sup> “E também o direito não perde todos os seus efeitos por estar destituído da força” [*Neque tamem quamvis a vi destitutum jus omni caret effectu*] (IB.PD.XXI).

<sup>361</sup> O’Donovan e O’Donovan (1999, p. 789-790) defendem que há duas teses teológicas que informam os textos políticos de Grotius: o significado teleológico de toda a existência e a competência universal da lei divina. De acordo com a primeira, a existência de qualquer coisa é a existência como um modo de ser para Deus. Para a segunda tese, a lei seria metafísica e a metafísica, lei. Primeiro porque se tudo aquilo que Deus mostrou ser sua vontade é lei, não há qualquer relação humana que não seja abarcada pela lei divina em sua forma de lei natural. Não haveria, além disso, um estado de natureza de relações pré-sociais não normativas. Leonard Besselink (1988,

razão, em suma, da livre escolha<sup>362</sup>. Divina ou humana, seu fundamento é metafísico porque ou é fruto da atividade divina, ou é fruto da natureza humana criada à imagem e semelhança das características divinas, um ser “ao qual foi concedido o atributo supremo da razão, um [ser] de fato originado de Deus em Si mesmo, que imprimiu no homem a imagem de sua própria mente”<sup>363</sup> (IP.II, p. 11-12, 24, f. 6v).

Isso não quer dizer, entretanto, que a lei humana se fundamente na divindade: a lei humana não possui caráter divino e nem deve ser respeitada como se divina fosse. É a capacidade de legislar que é metafísica, não a regra surgida dessa atividade. O resultado da atividade legislativa é fruto do pleno exercício da livre escolha. O direito voluntário humano irá retirar seu fundamento do direito natural<sup>364</sup>, especialmente da obrigatoriedade de se cumprir os pactos, enquanto a capacidade de legislar e ordenar segundo as determinações da razão e da livre escolha, da natureza humana à imagem divina. A lei humana existe em sua própria dignidade humana e não há demérito nesse reconhecimento; ao contrário, sua dignidade é elevada e ela não precisa do caráter divino para ser respeitada. Deus, ao aprovar a lei humana,

---

p. 17) fala que Grotius mantém os conceitos herdados da tradição de lei eterna e de *analogia entis* entre Deus e o homem. Parece-nos, entretanto, que devemos tomar certo cuidado para não colocar um acento por demais religioso, em sentido tradicional, de um lado, e, de outro, uma leitura mais tomista e escolástica do que o próprio Grotius parece ter. De um lado, ainda que haja um componente religioso muito forte na teoria jurídica de Grotius, ele precisa ser qualificado para que o autor não seja caracterizado preponderantemente como teólogo, seja de caráter intelectualista ou voluntarista. De outro, apesar de não ser o ponto principal do texto de Besselink, mesmo que o conceito de lei eterna não seja estranho aos textos de Grotius, a decisão de não utilizar a categoria parece proposital, de modo que ressaltar a *lex aeterna* em sua obra é atribuir uma chave de análise que o autor optou por não desenvolver ou, simplesmente, considerou irrelevante para seus propósitos, sendo mais proveitoso fazê-lo a partir de seu próprio aparato conceitual. Explorar a ideia da racionalidade divina em si mesma parece não lhe ter serventia, pois suas preocupações mais diretas são sempre resultados de problemas postos na ordem do dia da organização social. Bastava-lhe a ideia da imagem divina, caracterizada pela racionalidade – nunca investigada sistematicamente, diga-se de passagem (MEYJES, 1988, p. 28). Tratar da lei eterna talvez fosse desviar o assunto para um tema que não seria de todo relevante para fundamentar os deveres de convívio social e poderia ficar relegado aos teólogos, com a tolerância garantida às opiniões divergentes. A decisão, aliás, parece bastante deliberada. No *De iure praedae* ele faz referência em nota (IP.II, p. 7-8, 19, f. 5r-5v) a Tomás de Aquino (ST I-II.93.1), limitando-se a indicá-la, sem a desenvolver nesse ou em outro texto jurídico. Ela também é mencionada no *Adamus exul* (AE.II.13), mas é em sua correspondência, em carta a seu irmão, Willem de Groot, no ano de 1616, que o uso é mais direto: “Fica claro, portanto, que o direito a partir do qual estamos obrigados a cumprir nossas promessas decorre da lei eterna, isto é, da própria natureza de Deus, a partir de cuja imagem o homem foi criado” [*Unde apparet ius hoc quo ad implenda promissa obstringimur ex aeterna lege, hoc est ipsius Dei natura, proficisci, ad cuius imaginem homo est conditus*] (BW I, 450). Ainda que haja essa afirmação feita de maneira informal, mesmo que a correspondência, em seu tempo, tivesse certa circulação pública, a ausência de discussão mais profunda em algum texto nos sugere seu desinteresse em formular suas consequências, seja para a criação em geral, seja para o ser humano em particular.

<sup>362</sup> Grotius considera que a vontade é aquilo que de mais próprio existe: “pois nada é mais propriamente nosso, donde se diz ser αὐτεξούσιον [*autexoúsiōn, ao poder de si próprio*]” [*qua nihil est magis nobis proprium, unde αὐτεξούσιον vocatur*] (IB-II.XXI.XII)

<sup>363</sup> “[...] peculiariter concessa sit ratio illa imperatrix: cui scilicet ab ipso Deo principium, qui mentis suae imaginem Homini impressit”.

<sup>364</sup> Nesse sentido amplo, entendendo que o direito natural é também direito divino, poderíamos dizer que a lei humana deriva do direito divino, mas não em seu caráter de voluntariedade ou com a transferência do caráter divino para a legislação humana.

a aprova como humana, criada à maneira humana [*Deus autem humanam legem probans censetur probare ut humanam, & humano modo*], assim como Ele aprovou o estabelecimento da sociedade civil [*quia hominum salubre institutum Deus probavit*] (IB-I.IV.VII.3). Mais do que isso, “Deus era livre para não criar o homem. Criado o homem, isto é, uma natureza que usa a razão e especialmente moldada para a sociedade, necessariamente aprova ações em acordo com tal natureza e desaprova as contrárias”<sup>365</sup> (BW IX, 3586). Dizer que o governo civil [*humanum ordinatio*] é também um governo divino [*divinum ordinatio*] é fazê-lo apenas de modo impróprio, pois não foi por um comando divino que a sociedade civil fora criada (IB-I.IV.VII.3), assim como também não é por um comando divino que as leis são criadas. Ao compartilhar parte de Sua natureza com os seres humanos, Ele compartilhou Sua capacidade ordenadora e legiferante, que pode ou não ser usada. Ao fundamentar a capacidade legislativa humana em uma natureza metafísica, Grotius eleva o homem a um patamar de dignidade tão alto que ele é capaz de justificar a existência da sociedade civil e sua organização inteiramente na atividade puramente humana, sem precisar a todo momento se reportar a Deus ou a uma determinação específica de Sua vontade<sup>366</sup>. É por estar tão alto na *scala naturae*, tão próximo a Deus em suas faculdades, que a atividade humana pode ser exercida de modo inteiramente humano por meio da livre escolha refletida e responsável. Isso não torna a divindade supérflua, ao contrário, a torna essencial por ter criado o homem à Sua imagem e semelhança e, sobretudo, por conceder e garantir que o livre-arbítrio seja exercido com todas as suas consequências, independentemente do uso que os humanos façam dele.

É, além disso, a partir da livre atividade divina da Criação que a lei irá surgir. Se podemos dizer que a Criação em si, a existência de algo ao contrário do nada, é moralmente boa, mas não jurídica<sup>367</sup>, talvez possamos afirmar, apesar de faltar a Grotius, de fato, o

<sup>365</sup> “*Deo liberum erat hominem non condere. Condito homine, id est natura ratione utente et ad societatem eximiam conformata necessario probat actiones tali naturae consentaneas, contrarias improbat*”.

<sup>366</sup> Haakonsen (1996, p. 29) diz que, diferentemente dos escolásticos, especialmente a tradição que remontava a Gregório de Rimini, para quem os humanos tinham a capacidade de reconhecer o bem e o mal por si mesmos, mas que não possuíam o dever de agir de acordo com esse entendimento sem um comando divino direto, Grotius defendia que possuíam a possibilidade de, mesmo sem a assistência da religião, usar seus direitos para estabelecer as relações contratuais sobre as quais se erigia a vida social.

<sup>367</sup> Conquanto a Criação seja moralmente boa, pois Deus é o supremo bem e a simples existência demonstre Sua bondade, não há nem moralidade nem juridicidade para o restante da criação, pois falta a ele a capacidade de livre escolha e, portanto, capacidade de ser recompensado por essas escolhas – separar o justo do iníquo (IB.PD.VI-VII). Grotius não chega a desenvolver o argumento de que existe uma lei eterna a dirigir a Criação, direcionando toda e qualquer parte em seu modo específico de ser. Ele diz que a distinção entre uma lei natural comum a homens e animais e outra propriamente humana “é de pouco ou nenhum uso, porque nada tem propriamente a capacidade do direito a não ser que tenha a capacidade de formular preceitos gerais” [*usum vix ullum habet. Nam juris proprie capax non est nisi natura praeceptisutens generalibus*] (IB-I.I.XI.1) ou de agir livremente [*proprie autem ius eorum est qui voluntarie agunt*] (IP.VII, p. 67, 102, f. 29r). Falta ao restante da criação o cuidado com uma natureza social própria; falta-lhes o conceito de justiça (IB-I.I.XI.2).

desenvolvimento sistemático do tema, que a criação do homem dentro do plano da natureza é essencialmente jurídica, ou melhor, é a criação desse ser que faz surgir a juridicidade, não apenas porque ele é a única criatura capaz de ser recompensada por seus atos, mas porque não há, para Grotius, um momento ou estado em que o humano se encontre que não seja jurídico, pois a moralidade humana é a fonte dos deveres jurídicos, sejam eles exigíveis pelos homens ou por Deus. Desde sua criação, os homens estão submetidos a regras morais de conduta juridicamente normativas – os princípios do direito e da religião naturais<sup>368</sup> –, pois sua natureza sociável implica desde sempre relações de justiça e injustiça em seu significado específico, ou seja, deveres de cuidado com a sociedade humana estabelecidos primeiro de forma negativa, depois em sentido subjetivo e, por último, como regra geral de conduta<sup>369</sup>, assim como desde sua criação estão sujeitos ao julgamento divino precisamente pela possibilidade de serem recompensados com a bem-aventurança.

Michel Villey (2009, p. 649) diz que a grandeza de Grotius está em ter resolutamente, e extraído daí todas as suas consequências, escolhido um direito natural de caráter estoico frente ao direito natural clássico. Uma de suas contribuições, e isso não de maneira positiva, segundo ele<sup>370</sup>, seria a moralização do direito, a sua absorção na moralidade, em que “*os primeiros princípios do direito são as regras morais inscritas na consciência do homem*” (VILLEY, 2009,

<sup>368</sup> A religião natural é causa de deveres jurídicos. Lagrée (2001, p. 26) lembra que, para Grotius (IB-II.XX.XLVI.3), a religião natural é parte do direito das gentes e, sendo seu primeiro princípio a existência divina, seu primeiro dever, respeitá-la, adquire a força do direito natural, permitindo a punição do ateísmo como espécie de impiedade, grave ofensa contra a existência e manutenção da sociedade. A religião natural teria ainda efeitos na regulamentação do relacionamento entre estados cristãos e não-cristãos, bem como entre o poder estatal e as diversas igrejas. O único pretexto religioso, aliás, que Grotius admite para a guerra é a impiedade contra a religião natural, não a este ou aquele credo específico – sejam as religiões falsas, verdadeira mas menos perfeita ou a verdadeira. A guerra só pode ser movida contra a negação da própria religiosidade, a negação da própria existência de Deus, mas, mesmo assim, não porque Deus não possa punir as ofensas contra Si, mas porque questionar a Sua existência é pôr em risco a própria sociedade (IB-II.XX.XLIV).

<sup>369</sup> São os três sentidos que Grotius dá ao termo direito [*jus*]: aquilo que não é injusto [*quod injustum non est*] (IB-I.I.III); qualidade moral própria da pessoa [*qualitas moralis personae competens*] (IB-I.I.IV-VIII); e regra para as ações morais que obrigam ao que é correto [*regula actuum moralium obligans ad id quod rectum est*] (IB-I.I.IX-XVII).

<sup>370</sup> Villey (2009, p. 646) é bastante crítico a esse respeito, dizendo que Grotius é antes de tudo um deformador da tradição do direito natural, no sentido de que foi ele um dos inúmeros autores que contribuíram para a mudança de sentido da expressão ao transformá-lo em um sistema de regras deduzidas racional e radicalmente separadas dos fatos (IB-I.PD.LIX), da natureza das coisas – a separação entre fato e direito (VILLEY, 2009, p. 642, 649, 663). Para Villey (2009, p. 667), com Grotius, a perspectiva do advogado prevalecera sobre a do “juiz, do jurisconsulto, da justiça”, ao transformá-la, a justiça, em um problema de afirmação de regras anteriormente constituídas e deduzidas umas das outras à despeito da situação concreta: “Tenho a certeza de que a justiça do direito perdeu muito com isso; as sentenças serão menos equitativas, menos adaptadas às circunstâncias particulares de cada causa; a ‘jurisprudência’ perderá sua autonomia, os juizes serão obrigados a seguir as leis já feitas de antemão que a doutrina lhes ditar (leis às quais, mais tarde, a autoridade pública aplicará seu selo). Em suma, a Europa moderna deixará de se interessar pela justiça (no sentido aristotélico do termo)” (VILLEY, 2009, p. 661). O papel do jurista não será mais a busca pela solução equitativa daquilo que na situação concreta corresponda ao devido à cada um, mas de contribuir para a paz social, e ele somente poderia fazê-lo transformando-se em “defensor, o policial das regras morais”, entrando em cena apenas “quando existe um ataque à lei moral, uma violação da lei moral, injustiça no sentido estoico” (VILLEY, 2009, p. 657-658).



p. 651-652, grifo do autor). Justamente por isso seriam devidos a ele o crédito de realmente ter fundado um direito internacional ao transformar as regras de uma moral internacional em regras efetivamente jurídicas (VILLEY, 2009, p. 654-655).

O segundo sentido de direito, com a consequente divisão da justiça, reforça a ideia de que, para Grotius, a humanidade já se encontra obrigada por regras jurídicas independentemente da criação da sociedade civil e do direito voluntário humano. Nessa acepção de direito subjetivo, é entendido como qualidade moral própria da pessoa, que a permite ter ou fazer algo de maneira justa. Se essa qualidade é perfeita, ou seja, se é fonte de uma obrigação, é denominada faculdade<sup>371</sup> [*facultas*]; se imperfeita, aptidão [*aptitudo*]; ato e potência, respectivamente, são as analogias feitas por Grotius (IB-I.I.IV). A faculdade, que Grotius considera o sentido próprio e estrito do direito [*jus proprie aut stricte*], é o poder [*potestas*] sobre si ou sobre os outros<sup>372</sup> – a liberdade [*libertas*] e as relações entre pais e filhos ou senhores e servos [*ut patria, dominica*] –; sobre as coisas<sup>373</sup> – o domínio [*dominium*] –; e o crédito<sup>374</sup> [*creditum*] (IB-I.I.V). A aptidão, ou mérito (IB-I.VII) é apenas impropriamente denominada direito, pois dela não deriva domínio e, portanto, nenhuma obrigação de restituição, uma vez que não é considerado próprio aquilo que é mera capacidade para algo (IB-II.XVII.III.1).

Corresponde à aptidão a justiça atributiva, ou atribuidora [*attributrix*<sup>375</sup>], que Aristóteles<sup>376</sup> denominava *διανεμητική*, *dianemētikḗ* [distributiva]<sup>377</sup>, a “companheira das virtudes cujo objetivo é ser útil aos outros, como a liberalidade, a misericórdia e a prudência do

<sup>371</sup> A faculdade pode ser comum [*vulgaris*], quando seu benefício [*usus*] é particular, ou eminente [*emines*] e superior à vulgar, quando seu benefício é para o bem comum [*boni communis causa*], pois a comunidade [*communitas*] tem a preferência sobre as partes e as coisas das partes [*competens in partes & res partium*]. Por isso, o poder real [*regia potestas*] é superior ao do pai e do senhor, e o domínio real [*dominium Regis*] é maior que o domínio do próprio particular [*dominorum singularium*] sobre as coisas particulares [*res singularum*] quando se diz respeito ao bem comum, assim como se está mais obrigado com o benefício público da república do que com os credores (IB-I.I.VI).

<sup>372</sup> O direito sobre pessoas pode surgir originariamente da geração [*generatio*], do consentimento [*consensus*] e do delito [*delictum*] (IB-II.V.I). Grotius discute nesse capítulo os direitos surgidos da paternidade [*parents*]; do matrimônio; das sociedades [*collegia*]; da cidade [*civitas*] sobre os súditos; dos senhores sobre os servos; e do delito.

<sup>373</sup> O direito sobre coisas pode surgir originariamente da ocupação e da divisão, esta apenas nos tempos em que a humanidade era mais escassa (IB-II.III.I). De maneira derivada, por atos dos homens [*facto hominis*]; em virtude de alguma lei (IB-II.VI.I), seja ela da natureza [*lege naturae*], dos povos [*lege gentium voluntaria*] ou civil [*lege civili*] (IB-II.VII.I); ou de um dano [*maleficium*] (IB-II.XVII.I).

<sup>374</sup> No livro 2, Grotius discute as obrigações originadas do domínio, seja ele sobre coisas ou pessoas (IB-II.X.I.1); as promessas (IB-II.XI); os contratos (IB-II.XII); os juramentos (IB-II.XIII); além de algumas variações e espécies.

<sup>375</sup> Do latim *attribuo*, *attribuere*, atribuir, distribuir, repartir, + *trix*, sufixo criador de um substantivo agente feminino. Grotius também usa o sinônimo *assignatrix* (*assigno*, *assignare* + *trix*) (IB-II.XX.II.1).

<sup>376</sup> Os termos, e sua interpretação, são os mencionados por Grotius em seu texto. Ele usa a nomenclatura aristotélica, mas não sem reparos. Villey (2009, p. 656-657) diz que a divisão e conceitos de Aristóteles são, em verdade, rejeitados, a justiça distributiva é eliminada do campo do direito propriamente dito e a ideia de justiça comutativa, substituída.

<sup>377</sup> Grotius menciona apenas o termo grego, sem traduzi-lo.

governante”<sup>378</sup> (IB-I.I.VIII.1). Ela “não trata, em si, de um direito propriamente dito, mas pode ser a oportunidade para o surgimento dele”<sup>379</sup> (IB-II.XX.II.2); é a repartição segundo o que é mais adequado e benéfico<sup>380</sup>. A justiça executora [*expletrix*]<sup>381</sup>, a justiça propriamente dita, que Aristóteles denominava *συναλλακτική*, *sunallaktiké* [dos contratos, das transações]<sup>382</sup>, mas que Grotius considerava mais adequada [*felicibus dixit*] a designação, também de Aristóteles, de *ἐπανορθωτικήν*, *epanorthōtikēn* [corretiva, restaurativa]<sup>383</sup>, é o retorno a uma posição jurídica previamente dada e já consolidada. Ela não é necessariamente contratual, mas se origina, diríamos, primariamente da lei natural (IB-I.I.VIII.1; IB-II.VII.I) e apenas em um segundo momento das relações contratuais, pois, como os princípios do direito natural são a fonte do direito em sentido próprio, são também a fonte dessa acepção de justiça (IB.PD.VIII). Christoph Stumpf (2006, p. 44) diz que à justiça executora – restaurativa, segundo sua tradução – não interessa o conteúdo ou a origem do direito, mas seu restabelecimento, pois ele já está pressuposto ao dever de restauração, que é, em última análise, a proteção da sociabilidade humana<sup>384</sup>.

<sup>378</sup> “[...] comes earum virtutum, quae aliis hominibus utilitatem adserunt, ut liberalitatis, misiricordiae, providentiae reetricis”.

<sup>379</sup> “[...] jus stricte dictum in se non contineat, sed occasionem ei det”. Um ato de caridade pode fazer nascer um direito a seu beneficiário, por exemplo. Se, por liberalidade, se dá um bem a uma pessoa, surge para essa pessoa o direito de reavê-lo da posse injusta, inclusive de seu benfeitor.

<sup>380</sup> A justiça executora é uma justiça em sentido negativo, pois diz respeito àquilo que é permitido fazer sem que os direitos de outras pessoas, e a manutenção da vida social, sejam violados, enquanto a justiça atribuidora o é em sentido positivo, pois trata de ações virtuosas que não apenas deixem de lesar o outro, mas efetivamente os beneficiem e que vão além daquilo que é estrita e negativamente necessário para a subsistência da sociedade. Haakonsen (1996, p. 27, grifo do autor) diz que o “*ius naturale* em sentido estrito é, então, toda ação que não viola o *suum* de outra pessoa, o que significa, com efeito, que *suum* é tudo aquilo que não conflita com os *sua* de outros”.

<sup>381</sup> Do latim *expleo*, completar, saciar, executar + *trix*. Em português, assim como em inglês, o significado do termo expletivo [*expletive*], que parece ser uma tradução imediata, e bastante utilizada, tem uma diferença sutil, porém importante, com o vocábulo latino. Ainda que ambos veiculem a ideia de completar, preencher ou saciar, nos vernáculos, expletivo assume a acepção de redundância, de dispensabilidade, de termo ou expressão estilística de realce, portanto supérfluo e desnecessário. No latim, ao contrário, a ideia é de aperfeiçoamento, de cumprimento ou prática integral de um dever, de execução em sua completude; não há redundância, mas execução completa: daí *expletus*, *a*, *um*, cheio, completo, perfeito. Por isso, optamos por traduzir *justitia expletrix* por justiça executora. Esse, aliás, é o sentido que Grotius tem em mente ao dizer que o melhor significado, em Aristóteles, era aquele da justiça corretiva.

<sup>382</sup> Grotius menciona apenas o termo grego, sem traduzi-lo.

<sup>383</sup> Grotius menciona apenas o termo grego, sem traduzi-lo.

<sup>384</sup> Stumpf (2006, p. 22) diz que a justiça expletiva descreve aquilo que se está obrigado a fazer, enquanto a justiça atributiva explica aquilo se irá fazer, desde que se permita que o julgamento seja guiado pela equidade: a primeira é “orientada-para-trás”, pois se destina a retificar injustiças que já ocorreram, enquanto a segunda é “orientada-para-frente”, direcionando o julgamento para o que irá acontecer, incluindo um “princípio ‘paralegal’ de equidade e virtude” acrescentado ao direito em sentido estrito, substituindo o que é devido por aquilo que é equânime (STUMPF, 2006, p. 48). Para Michel Villey, Grotius elimina a partilha justa dos bens do campo do direito propriamente dito (VILLEY, 2009, p. 656) e torna suas soluções profundamente injustas, pois os direitos de cada um seriam determinados de maneira mecânica, automática, a partir da dedução de uma regra, não das circunstâncias de cada causa e da “justa parte que corresponde a cada um numa situação dada em relação à parte dos outros, em suma, *escamoteando a busca da justiça distributiva*”, tomando sempre o partido dos que já possuem (VILLEY, 2009, p. 671, grifo do autor).

Nem tudo o que é devido segundo a justiça executora poderia ser exigido segundo a justiça atribuidora ou mesmo as regras de caridade. Aquilo que deve ser feito segundo uma regra de caridade, ainda que sua omissão seja uma falta ou um pecado [*peccatus*], não faz surgir o dever de reparação, que se origina apenas da lei ou da qualidade moral pessoal [*sive illud ex lege, sive ex qualitate exoritur*] (IB-II.XVII.IX). Se a justiça executora permite que a ameaça de um simples tapa seja reparado pela morte, e o próprio Grotius reconhece a disparidade entre o dano e a consequência, pois a ameaça de lesão faria surgir um direito *ad infinitum* contra o agressor, a caridade o proibiria expressamente – assim faria o Cristo no Evangelho –, mesmo que ela, a caridade, não transformasse essa proibição em um dever indispensável, uma obrigação jurídica, portanto, de poupá-lo (IB-II.I.X.1). De modo semelhante, também seria lícito matar aquele que ameaça as coisas [*res*] ou posses de alguém (IB-II.I.XI; IB-III.XI.II.1). A permissão, aqui, é importante para a construção de Grotius: o que a justiça executora determina é o dever de punir, mas não a espécie de punição em si; aliás, tampouco a justiça atribuidora aponta a punição específica (IB-II.XX.II.2). Mais do que isso, o direito natural sequer indica quem tem o direito de punir, apenas que uma punição pode ser aplicada, sugerindo que ela deva ser feita por um superior, entendido como alguém inocente (IB-II.XX.III.1), de modo que toda punição humana deve ser feita com base em critérios de utilidade para se atingir algum bem [*nisi boni alicujus consequendi causa*], no caso, o bem social (IB-II.XX.IV.2).

Isso mostra não haver um momento em que os homens se encontrem que não exista a juridicidade, independentemente de o julgamento ser divino ou humano. No *Meletius* (Mel.9-11), Grotius justifica a existência da livre escolha [*προαίρεσιν, proairesin, praelectio*] por existir a recompensa divina, ou seja, o prêmio ou a punição por respeitar ou violar a lei. Tendo instituído a finalidade humana como a bem-aventurança, Deus estabeleceu uma recompensa possível somente a um ser racional com livre escolha [*ζῶον λόγιχον καὶ προαιρετικόν, zōon lógikon kai proairetikón*]. Havendo recompensa, segue-se, para Grotius, que Deus deve ser reconhecido como legislador [*legislator*]: tanto Deus quanto o homem possuem livre escolha, mas Aquele é superior, este, inferior, e a forma pela qual um superior age e influencia seu inferior “não é nada senão a lei ou império”<sup>385</sup>, cuja maior prova seria a existência da consciência humana [*sensus conscientiae*] a indicar o correto e o incorreto. Por ser justo e agir de maneira justa [*Deus autem iustus est et iuste agit*], Deus mantém a forma pela qual criou a natureza humana com a livre escolha e espera o cumprimento de Suas leis por meio dos prêmios e punições àqueles que as cumprem ou as violem, pois seria justo que o cumprimento e a

---

<sup>385</sup> “[...] *utcumque nihil aliud est quam lex sive imperium*”.

violação acarretassem suas consequências<sup>386</sup>, ainda que o julgamento dessas ações não seja feito pelos humanos.

A moralidade humana é, assim, tornada regra jurídica mesmo que não seja exigível entre os homens e fique restrita ao julgamento divino, pois a eles compete avaliar apenas aquilo que é necessário para a manutenção da vida social. Para isso, para ordenar e garantir a vida social, se utilizarão das regras do direito natural e do direito voluntário humano: aquelas, reconhecidas pela razão; estas, criadas pela razão em conjunto com a vontade. Se o homem tem a capacidade de construir a sociedade civil e sua ordenação de modo inteiramente humano, como o jovem que atinge a maturidade e é colocado fora da tutela de seus responsáveis, pois agora tem a responsabilidade por suas escolhas, é porque ambos os atributos, razão e vontade, lhe foram insculpidos à imagem e semelhança divina.

---

<sup>386</sup> “*Iustum enim est legem servanti praemium, violanti poenam tribuere*”.

## CONCLUSÃO – CUMPRI VOSSOS CONTRATOS, MAS AMAI-VOS UNS AOS OUTROS

*Contra enim evenit, ut plerumque magis pium, rectumque sit de jure suo cedere.*

Ao contrário, seria comumente mais piedade renunciar ao direito próprio que persegui-lo rigorosamente.

Grotius (IB-II.XXIV.I.1)

*Interdum eae sunt circumstantiae, ut jure suo abstinere non laudabile tantum sit, sed & debitum, ratione ejus, quam hominibus etiam inimicis debemus, dilectionis, sive in se spectatae, sive qualiter eam exigit sanctissima lex Evangelii.*

Em algumas circunstâncias, abster de seu próprio direito não seria apenas laudável, mas um dever, e que devemos a todos os homens, mesmo aos inimigos, cuja razão é o amor, seja visto a partir de si mesmo, seja dessa espécie exigida pela santíssima lei do evangelho.

Grotius (IB-II.XXIV.II.3)

A teoria de Grotius, especialmente a categoria do direito voluntário humano, não poderia subsistir sem sua teoria do direito natural, como também não poderia renunciar à ligação com seus conceitos teológicos. Aliás, essa seria uma relação de mão dupla, uma vez que o direito natural é considerado direito divino em sentido amplo, pois tem sua origem na divindade, distinguindo-se um do outro apenas por seu modo de manifestação.

Para reconhecer a relevância dos conceitos teológicos não apenas para o direito natural, mas também para a própria capacidade criadora humana, foi preciso percorrer um longo caminho. O primeiro passo foi investigar a posição do humano dentro do plano divino da criação. Uma metafísica do humano, diríamos. Em seguida, passamos ao domínio próprio do homem, em um esforço talvez mais de reconstituição do contexto em que Grotius escreve que de suas ideias propriamente ditas, ou, posto de outro modo, como ele se movimenta no tabuleiro político de então, a partir da perspectiva do problema que envolve a nomenclatura de uma obra não publicada, o *De iure praedae*. Era preciso, entretanto, voltar novamente a atenção ao divino, pois a sociedade e os regramentos humanos não teriam lugar se o homem não tivesse sido criado à imagem e semelhança divina.

O homem é um animal, mas um animal excelente e que excede aos outros; um ser ao mesmo tempo animal e divino, dotado das qualidades distintivas da própria divindade, a razão e a vontade, em suma, a livre escolha. Tem ele um comportamento animal quando ainda na infância, enquanto não completamente desenvolvida a racionalidade, ou quando, por persistir no vício, embrutece sua inteligência e é dominado pela imediatidade dos impulsos corporais e bestiais. Impulsos esses que constituem a primeira parte da natureza humana, aquela compartilhada com os outros animais – os impulsos da autopreservação.

Se a autopreservação é o primeiro impulso da natureza, melhor dizendo, o primeiro impulso implantado pela divindade, o impulso primário que move todo ser vivente, a busca pelo simples interesse próprio, egoísta e imediato não é capaz de levar à prosperidade humana. Por possuir inteligência, aquilo que seria instintivo e irrefletido nos outros animais deve passar pelo crivo da razão no ser humano, de modo que é preciso refletir racionalmente e assentir com a própria autopreservação. Se todo ser é dotado das qualidades próprias para se preservar, a humana só poderia ser atingida por meio da escolha deliberada pela segunda parte de sua natureza, uma natureza racional e social – o apetite por sociedade. É somente em sociedade e por meio da escolha consciente de se preferir o bem social ao bem individual imediato que a autopreservação pode realmente ser bem-sucedida.

O tempo verbal usado por Grotius é importante: a natureza social *deve* ser preferida à instintiva. O impulso social faz com que o homem seja levado a viver em grupo, mas o impulso, sozinho, não garante efetivamente que ele será seguido. A natureza racional é, ao mesmo tempo, ativa e passiva, pois ao impulso deve se somar a vontade, a atividade de agir em favor da sociedade. Por ter também uma natureza instintiva de autopreservação, esta é, por certo, um dever, e é apropriado que seja buscada. Só é apropriada, entretanto, a ação que refletidamente é escolhida e praticada; se essa ação é praticada por se reconhecer nela a expressão da completa adequação à natureza humana, está-se diante da virtude.

A expressão usada por Grotius para nominar a natureza social do homem, *appetitus societatis*, carrega consigo a dupla feição de passividade e atividade: passividade porque, sendo um apetite, o homem é levado pela natureza a buscar a sociedade e a vida em comunidade; atividade porque, por se tratar de uma natureza racional e dotada de livre escolha, não é por automatismo que ela se impõe, pois a forma social não é pré-determinada, ao contrário, é pelo esforço e assentimento ininterruptos que o homem leva a si mesmo a preferir o bem social ao individual imediato. O impulso social – uma impressão hormética – não é nada mais que isso, início de movimento, potência a ser atualizada. Para se atualizar, o impulso deve, refletidamente, ser reconhecido como o adequado à natureza humana em sua integralidade para,

em seguida, erigir a vida organizada. O humano é um ser social por natureza – uma natureza criada por Deus –, mas a forma social é pactuada e construída em termos puramente humanos – não é por comando divino que a sociedade civil é criada: a sociedade humana é natural, a forma civil é contratual, diríamos. Não há ruptura com a natureza, mas também não há um determinismo natural na forma da organização política.

Isso é reforçado por Grotius se referir ao conceito estoico da *oikeiōsis*, que descreve, de modo geral, o processo de desenvolvimento do ser humano, um processo antes de tudo educativo e de amadurecimento – o amadurecimento e desenvolvimento da própria razão. Saído dos braços da natureza, nascido nu, fraco e sem defesas naturais, o homem busca sua conservação imediata, aquilo que é capaz de preservá-la e afastar o que é danoso; em seguida, o princípio de distinção entre uns e outros vai sendo reconhecido de maneira refletida, de modo que, já maduro, seja capaz de selecioná-los em completa harmonia com sua natureza, não mais apenas do ponto de vista individual, pois já aprendeu que a natureza humana é a vida social e o mais benéfico individualmente é o mais benéfico para a coletividade: o *télos* humano é a vida virtuosa e em comum. Nesse ponto, a racionalidade, plenamente desenvolvida, é capaz de direcionar as impressões naturais segundo o que é adequado à razão. O processo da *oikeiōsis* parte da mera resposta irrefletida do impulso de conservação, passa pela consciência de si e familiariza a pessoa com seus semelhantes e sua comunidade.

Reconhece-se, assim, a superioridade da razão sobre o corpo, do bem social sobre o individual imediato. Por ser um animal de gênero próprio na criação, a vida social não é a totalidade da vida humana, e três são as suas finalidades: a autopreservação, a sociabilidade e a bem-aventurança, de modo que sua destinação última é a beatitude, mas ela é adquirida somente em sociedade, a única forma de vida capaz de garantir o bem individual, o que explica em parte o preterimento da preservação corporal face a um bem coletivo, pois este protege aquele. A vida social é a ocasião para que o ser humano cumpra não apenas seus deveres, mas vá além e pratique a verdadeira caridade cristã que lhe favorece ainda mais a salvação – pois ela não é mera graça divina –, ainda que o conceito que Grotius proponha do cristianismo seja também ele um tanto quanto *sui generis*.

Grotius não era, entretanto, um teólogo. Sua obra é marcada pela fluidez de conceitos jurídicos e teológicos, mas o palco no qual todas as ações humanas se desenvolvem é a vida social, e é sobre a vida em sociedade que ele não apenas escreve, mas atua energeticamente, da juventude à velhice, obstinado na defesa de sua nascente pátria-mãe e da unidade do cristianismo: estes parecem ser os temas em torno dos quais toda sua obra gravita, e é tentador alienar o teólogo do político, concentrando-nos em seus grandes textos jurídicos. Em todo caso,

mesmo que não o façamos e tenhamos a consciência dessa interdependência, foi preciso dedicar atenção à situação neerlandesa e as relações de Grotius com a República.

Para estimular a preferência dos humanos por sua natureza social, a divindade não distribuiu de maneira igual todos os itens necessários à vida, nem as artes adequadas para obtê-los, de modo que, precisando uns dos outros, os homens pudessem reconhecer seu parentesco natural e o quão fundamental era a cooperação entre eles: ventos, mares, recursos naturais, tudo fora disposto para estimular a concórdia na espécie criada com a maior dignidade. O comércio se transformava, assim, em condição de existência da humanidade, e sua terra natal, na que mais excedia as outras na habilidade da navegação e, portanto, crucial para a circulação de bens. Grotius irá se dedicar a defender, a um só tempo, a independência política das Províncias Unidas e seu direito a singrar os mares para distribuir ao mundo as iguarias dos longínquos rincões do globo. Na verdade, uma e outra defesa se confundiam.

Em certo sentido, a República Neerlandesa parece não se ter feito república por projeto próprio, mas por contingência histórica. A revolta que se iniciava em 1572 – 11 anos antes do nascimento de Grotius, em 1583 – e abjurara Filipe II e sua descendência em 1581, tentou oferecer sua soberania ao irmão de Henrique IV da França, ao próprio Henrique e à rainha Elizabeth da Inglaterra, todas sem sucesso. Nem mesmo a principal liderança da revolta, o Príncipe Guilherme de Orange, pode assumir o trono neerlandês – seu assassinato o tornou uma figura quase mítica. A República acabou por desenvolver um intrincado aparato administrativo que envolvia as cidades, as províncias e a generalidade, em que o jogo de forças era disputado pelo patriciado regente e urbano, liderados pelo habilidoso político de Amsterdam, Oldenbarnevelt, a quem Grotius ligaria sua ascensão e ruína desde muito cedo, e o nobre e líder militar Maurício de Orange, filho de Guilherme. Não era apenas a disputa política interna que pairava sobre os neerlandeses. A extenuante guerra de independência contra a monarquia espanhola duraria até 1648 e o processo de confessionalização e disputas religiosas abririam ranhuras na sociedade que, com o tempo, constituiriam verdadeiros abismos intransponíveis.

Não fosse o bastante, o sustento econômico das províncias estava intimamente ligado à independência. À falta de outra atividade significativa, a dependência da navegação era quase total. Se em um primeiro momento o comércio marítimo era basicamente de bens de baixo valor agregado, a reconquista das Províncias Unidas do Sul pela Espanha fez com que houvesse uma fuga de capital, mercadores e trabalhadores para o Norte, alterando o perfil dos produtos comercializados e o ambiente mercantil. A continuidade da guerra também acabou por forçar a mudança das rotas marítimas, ou pelo menos assim acreditavam os neerlandeses. Aliados dos portos europeus, foram obrigados a aventurar-se além-mar, buscando as especiarias das Índias



pelos caminhos que conseguissem. Tentaram a passagem pelo ártico, tendo o próprio van Heemskerck passado o inverno encalhado na ilha de Nova Zembla, não sem antes descobrir – do ponto de vista neerlandês, mais uma vez –, a ilha de Spitsbergen. Conseguiram, finalmente, depois da dobra do Cabo da Boa Esperança e pelo Estreito de Magalhães. A navegação ultramarina era necessidade de sobrevivência, não ganância; iam às Índias como mercadores a negociar com outros povos livres e soberanos, com iguais para debater os termos contratuais, não como conquistadores a tomar posse de terras e gentes, como os ibéricos o faziam. Sem grandes comerciantes e com a República incapaz de financiar sozinha as expedições, desenvolveram um sistema de investimento coletivo que permitiu o surgimento de várias companhias mercantes, reunidas, posteriormente, sob Cartas de Patente, ações e responsabilidades limitadas, gozando de privilégios e monopólios que, com o tempo, lembravam mais soberanias que associações de mercadores, especialmente a das Índias Orientais, uma entidade de proporções pantagruélicas.

Essenciais para o sucesso da revolta e à prosperidade econômica da República, o comércio e o confronto armado – mais escaramuças e pirataria que embates diretos –, se transformaram na interdependente política pública. Ainda que ostentassem o ideal de terem ido como mercadores às Índias, o gosto pela pirataria não tardou a aparecer, ou melhor, ela teria sido a saída encontrada pelos neerlandeses para continuar a praticar o comércio, a única resposta possível frente a um inimigo traiçoeiro que buscava o domínio total sobre mares, rotas comerciais, reinos e povos. A captura da carregadíssima nau *Santa Catarina* por van Heemskerck parece ter sido um ponto de inflexão na postura neerlandesa: o corso começou a ser praticado abertamente e reconhecido como parte do esforço de guerra, especialmente por levar o teatro do conflito para longe das Província e por drenar recursos espanhóis.

A captura no Estreito de Singapura transformou a postura antes cautelosa em agressiva e foi o próprio Grotius um dos artífices na justificação da mudança. Chamado pela VOC para fazer uma defesa do caso, ainda que não saibamos de maneira clara o que exatamente a companhia desejava, Grotius elaborou um longo estudo que não era exatamente um livro teórico, tampouco um panfleto nacionalista ou um simples relato histórico que denunciava a suposta crueldade do inimigo. O *De iure praedae* continha algo de todas elas, e mesmo que não tenha sido publicado em seu tempo de vida, foi a base que permitiu a ele apresentar um memorando à diretoria da VOC analisando as possíveis consequências das tratativas de paz e trégua que se anunciavam no horizonte. Grotius desejava a cessação geral das hostilidades e a liberdade irrestrita de comércio, mas não tinha grandes ilusões de que seria alcançada; sabia que a hipótese de liquidação da companhia como concessão ao monarca espanhol, em troca da

paz, não era algo a ser descartado, mas apostava suas fichas em uma trégua no cenário europeu e na continuação das hostilidades no sudeste asiático. Ele sabia que o destino político das Províncias Unidas estava completamente entrelaçado ao econômico, e sua análise da situação, defendendo a importância capital do comércio ultramarino se tornou não apenas a ideologia da VOC, mas a posição oficial dos próprios neerlandeses durante as negociações. Também sabia ele que a defesa pura e simples da pirataria e do corso não atrairia a simpatia dos outros atores europeus: a defesa dos neerlandeses precisava ser mais palatável, e não parece haver indicações que Grotius tenha agido com insinceridade ou mero cálculo político ou cinismo.

A defesa dos particulares interesses neerlandeses foi apresentada como a defesa do universal direito de comércio – o direito de navegação era seu instrumento necessário. A atividade comercial não se resumia à troca de bens, ela era muito mais fundamental que isso. Era por meio dela que a vida humana se sustentava, pois nenhuma região do globo era autossuficiente; era por meio dela que os humanos perceberiam a santidade do vínculo social e sua irmandade, pois ninguém poderia sobreviver isolado; era por meio dela, enfim, no contato com outros povos, que se podia praticar o bem e a caridade, pois assim se demonstrava a virtude do cristianismo que levava à bem-aventurança. A desigual distribuição de bens pela Terra não era fruto do acaso, mas parte do plano da criação, circunstância planejada por Deus justamente para fortalecer a sociedade humana.

O direito ao comércio e à navegação eram bandeiras que outras nações dificilmente se colocariam contra, pelo menos em seus termos gerais. O que Grotius apresentava de diferente, e não sem gerar certo espanto, era a capacidade de companhias privadas e mesmo indivíduos reclamarem o direito natural de executar e proteger seus próprios direitos, não apenas de maneira defensiva, mas também de maneira ativa, seja para reparar injustiças anteriores, seja preventivamente para impedir a ocorrência de novas injustiças. A VOC era transformada em algo como uma polícia global a proteger os interesses de toda a humanidade, pois não lutavam agora apenas pelos interesses neerlandeses, mas pelo direito que provinha da própria natureza: não mais corsários, mas paladinos em armaduras brilhantes.

É curioso, e não deixa também de ser uma terrível ironia, que a defesa do comércio que se fundamentou na soberania de todos os povos, inclusive os asiáticos e não-cristãos, tenha servido justamente para tolher a própria soberania desses mesmos povos: era a liberdade para pôr a perder a própria liberdade. A defesa radical da liberdade e da igualdade humana em sua criação levava à conclusão de que toda organização política era a princípio legítima e soberana, e não poderia ser descaracterizada unicamente por critérios étnicos ou religiosos. Era a defesa da liberdade e legitimidade das autoridades asiáticas que garantia o direito dos neerlandeses de

com elas praticar o comércio – e, ao fim e ao cabo, subjuguá-los. A ironia – ou o cinismo, se se quiser – está no fato de que era também a defesa de sua liberdade e legitimidade que permitiam, justamente, dividir seus poderes soberanos. Se saíamos do reconhecimento de que a vida em sociedade era a ocasião para a aquisição da bem-aventurança, Grotius não tardava em afirmar, de maneira bastante ambígua e intrincada, a necessidade de obediência aos pactos, leis e poderes constituídos. A VOC libertava os nativos do jugo ibérico, e nada mais justo, de seu ponto de vista, claro, que recompensar tanto a companhia quanto a República por todo o esforço e dispêndio não apenas pela libertação, mas pela manutenção da liberdade e pela proteção, com acordos e contratos que garantia a elas perpétua e exclusivamente as especiarias produzidas nos territórios asiáticos. A perda do controle econômico não significaria a perda de toda a soberania, afinal, dizia ser a vida em segurança preferível à liberdade. Em suma, todos seriam livres para escravizar-se.

A liberdade e a vontade podem, portanto, impor obrigações e limitar a si mesmas. Se, a princípio, os neerlandeses possuíam todo o direito de cruzar o atlântico e o índico para exercer a liberdade comercial, a partir do momento em que acordos eram feitos e alianças forjadas, surgia o direito de exigir o cumprimento dos contratos. Era agora a VOC a defender seu domínio de atravessadores e dos próprios nativos, pois a companhia aumentara, e muito, seu poder e influência na região. Era certa a existência do direito ao comércio e à navegação, mas era também certo que, sem o cumprimento das promessas oriundas da livre manifestação da vontade, a sociedade também não poderia existir, pois a fidelidade era a tênue linha a unir toda a humanidade.

Essa incrível capacidade humana de poder dispor da própria liberdade, de legitimamente constituir uma organização política, de criar regramentos para disciplinar a vida em comum e, até mesmo, acrescentar regras ao direito natural não tinha outra origem e fundamento a não ser a condição especial da criação humana. Para compreender a teoria jurídica e política de Grotius, era preciso investigar mais uma vez o lugar do homem na criação, pois toda a obra humana, humana em toda a sua dignidade e criada à maneira humana, não poderia ser erigida se Deus não tivesse compartilhado Suas características mais sublimes com essa criatura. Razão e vontade, conjugadas na capacidade de escolher livre e refletidamente, conferiam ao humano a potência criadora: de direitos, de deveres, de governos, de instituições, de leis. Os homens eram, portanto, os seres com maior dignidade na criação: eram feitos à imagem e semelhança de Deus. A potência criadora humana era, portanto, metafísica. Fosse humano ou divino o direito advindo da vontade, seu fundamento era sempre divino: ou porque

criado diretamente por Deus, ou porque criado pelos homens no uso de uma característica divina neles implantada.

Ainda que fosse útil, o direito não era mera utilidade; era, antes de tudo, regra moral, anterior mesmo ao estabelecimento da organização política humana e cujo conteúdo já existia na natureza, no plano geral da criação, e que poderia ser conhecido justamente pela faculdade da razão: criado pela razão divina, a razão humana poderia reconhecê-lo sem necessidade de uma assistência divina direta e adicional, pois lhe bastava ser imagem divina.

Os tempos, entretanto, não eram tranquilos. Rivalidades políticas e religiosas se somavam para produzir um ambiente altamente explosivo, em que disputas teológicas se tornavam capazes de acender o pavio de disputas que até então se avolumavam à espera da fagulha que as detonaria. Grotius empreende, então, a tentativa de aplacar os ânimos, mas em vão. Seu pequeno tratado teológico, o *Meletius*, não chegou a ser publicado, ainda que duas décadas depois o assunto tenha sido retrabalhado e inserido no *De iure belli*. Ao pedir a opinião de alguns amigos, algumas objeções significativas lhe foram levantadas, sobretudo pela ausência de uma defesa enfática de artigos de fé considerados indispensáveis pela ortodoxia calvinista. Sua intenção não era, primariamente, fazer uma defesa da fé revelada, mas buscar o denominador comum de todas as religiões, usando, para isso, apenas a faculdade da razão a examinar a natureza e a criação – ainda que, ao final, a racionalidade chegasse à conclusão de que o cristianismo era, de fato, o credo cujos preceitos eram superiores a todos os outros.

Dessa empreitada Grotius iria reconhecer, paralelamente às regras do direito natural, os preceitos da religião natural, uma fé que consistia em princípios mínimos – mas de modo algum irrelevantes, pois seu conteúdo já exigia um elevado padrão de conduta moral –, que não dependia da mediação de uma instituição religiosa, que postulava a prática da virtude como essencial para a recompensa da bem-aventurança – mesmo que, sem a revelação cristã, o esplendor da lei mais perfeita não pudesse ser descoberto sem a assistência divina. Religião natural e direito natural eram homólogos em sua estrutura, pois surgiam da mesma fonte e tinham as mesmas consequências: obrigavam os homens a seguir determinadas regras de conduta, especialmente no plano das relações entre as gentes, carente de centralidade política e jurídica.

Aquilo que Deus mostrara ser Sua vontade, isso era o direito e a religião. Religião e direito, assim nascidos em conjunto a partir da vontade divina não podem ser considerados apartados na teoria de Grotius. Não que ele adotasse uma postura voluntarista, reduzindo-os à vontade, mas tampouco adotava uma postura racionalista capaz de submeter a onipotência divina à necessidade. Havia um meio termo, o reconhecimento de que vontade e razão, em

Deus, ao contrário do homem, não podem entrar em contradição. Deus possuía liberdade de agir, mas, agindo, Sua racionalidade se lhe autodeterminava. Natural, para Grotius, não era a antípoda da revelação, mas da arbitrariedade. Mesmo as ações que provinham de fonte sobrenatural eram consideradas naturais se regulares e definidas.

A vontade de Deus era, assim, a moldura divina que circunscrevia o espaço e o domínio nos quais habitaria o homem, o substrato e o limite de sua liberdade: ali, a vontade divina manifestada mediatamente no plano da criação, na natureza, os princípios mínimos de convivência reconhecidos pela razão, o indispensável para a vida social – o direito natural e a religião natural; aqui, vontade divina enunciada imediata e diretamente, a lei mais perfeita a demandar a excelência do humano e da sociedade humana, garantindo-lhe a suprema recompensa – o direito voluntário divino e a religião revelada. O homem, a lei humana e a sociedade humana possuíam a responsabilidade por suas instituições, por seus regramentos e por suas condutas – o direito voluntário humano. Foram criados para a vida em sociedade, mas sua destinação não estava circunscrita à terra; era ao alto que deveriam mirar.

Para adquirir a beatitude, o direito e a religião naturais, entretanto, eram guias inseguros: era preciso uma dose maior de caridade, e a caridade demandava mais que o cumprimento dos pactos, pois “nem sempre aquilo que está em conformidade com o direito propriamente dito pode ser considerado como lícito; frequentemente a caridade com o próximo não nos permite usar nosso direito em sua totalidade”<sup>387</sup> (IB-III.I.IV.2), e muito daquilo que poderia ser tido como lícito o era apenas porque não recebia qualquer forma de punição, ainda que fosse contrário “a uma regra, seja do direito propriamente dito, seja dos preceitos estabelecidos pelas outras virtudes, ou, ainda, que aqueles que as tenham omitido agem de forma mais sagrada e em acordo com o enaltecimento dos bons homens”<sup>388</sup> (IB-III.X.I.1); um eco, certamente, da formulação do *Digesto*: “Nem tudo o que é lícito é virtuoso”<sup>389</sup> (*Dig.* 50.17.144).

O evangelho demandava maior pureza, maior perfeição, maior virtude, pois, ainda que não contivessem nada contrário à virtude natural [*naturalem honestatem*], não havia razão para acreditar que “as leis do Cristo não nos obrigavam a nada além daquilo que o direito natural obrigava por si mesmo”<sup>390</sup> (IB-I.II.VI.1). Demonstrava-se mais virtude, de fato, ao se abster de

<sup>387</sup> “[...] non semper ex omni parte licitum est quod juri stricte sumto congruit; saepe enim proximi charitas non permittet ut summo jure utamur”.

<sup>388</sup> “[...] a recti regula, sive illa in jure stricte dicto, sive in aliarum virtutum praecepto posita est, aut certe omittantur sanctius, & et cum majori apud bonos laude”.

<sup>389</sup> “Non omne quod licet honestum est”.

<sup>390</sup> “[...] sed non ulterius nos obligari legibus Christi, quam ad ea, ad quae jus naturae per e obligat”.

alguns comportamentos que, sem a lei divina, não poderiam ser considerados um mal. A lei cristã, por exemplo, preceitua que se deve dar a vida uns pelos outros, mas de modo algum o direito natural continha tal obrigação (IB-I.II.VI.2). Por ter mais direito sobre a vida dos homens que eles mesmos, Deus poderia exigir doses de paciência e confiança tão altas que seria melhor pôr a própria vida em risco e ser morto à matar. Isso não era, de tudo, uma obrigação, mas demonstração da maior pureza evangélica (IB-I.III.III). Aliás, era demonstração de muito maior piedade renunciar ao próprio direito que persegui-lo rigorosamente (IB-II.XXIV.I.1) e, em algumas circunstâncias, não reclamar o direito não era apenas laudável, mas um dever, mesmo que a favor de um inimigo, pois a lei do evangelho assim o demandava (IB-II.XXIV.II.3). Na dúvida sobre qual a melhor ação a praticar, ou mesmo em circunstâncias que não possuíssem uma resolução clara, o mais prudente seria escolher o caminho que beneficiasse mais aos outros que a si mesmo (IB-III.I.IV.2). O Cristo, afinal, não teria querido que sua lei fosse professada pelo medo do castigo ou do temor, mas pela livre escolha e pela consciência da responsabilidade trazida pelo livre-arbítrio, chamada a prestar contas de seus deveres humanos e evangélicos após a morte (IB-II.XX.XLVIII.2).

Grotius parece ser uma figura de encruzilhada, movimentando-se entre mundos que estavam por se alterar: medievo e modernidade, religião e direito, religião e política, guerra e paz. Por estar na intersecção, compartilha algo de cada um desses mundos. Sua teoria jurídica aponta para a modernidade, com sua proposta de uma razão dedutiva e princípios matemáticos, mas é ainda humanista em sua erudição e escrita, em muito dependendo dos autores medievais; aponta para a autonomia do direito e das instituições humanas, mas não deixa de fundamentá-las na capacidade criativa à imagem divina; aponta para a tolerância religiosa, mas essa mesma tolerância, somada à legitimidade política dos não-europeus, servirá de substrato para o colonialismo europeu. Grotius não seria, assim, o grande laicizador do direito natural, mas também não seria um autor de bases unicamente medievais; não seria o arquiteto da dominação europeia, mas também não poderia passar impune como o príncipe da paz – a não ser que se defenda o ponto de vista do poder hegemônico –, pois sua teoria legitimava a dominação e a escravidão. O título de sua grande obra talvez seja uma boa síntese de todas as contradições suas, de sua obra e de seu tempo: *O direito da guerra e da paz*. Criados em semelhança a Deus, deveriam os homens cumprir seus contratos, obedecer ao direito e ao soberano, pois a sociedade humana era imersa no conflito, e era pela óptica do conflito que ela deveria ser analisada, pois, se quisessem sobreviver, era preciso obedecer às regras divinas mínimas instituídas na natureza. Se quisessem, ao contrário, florescer e atingir a paz, uma dose maior de caridade seria necessária: era preciso, de fato, cumprir os contratos, mas era mais preciso amar uns aos outros.

## REFERÊNCIAS

### I. Obras de Hugo Grotius

- GROTIUS, Hugo. A full and critical edition of the text of Hugo Grotius' *De Iure Praedae Commentarius* (IPC) as preserved in the single extant manuscript, Leiden UL, BPL 917. Edited by Jan Waszink, with collaboration by Hans Blom, Laurens Winkel, Henk Nellen and Nathasja van Luijn. Leiden: Brill Academic Publishers, [s.d.]. Disponível em: <<http://arkyves.org/view/DeIurePraedae>>. Acesso em: 20 ago. 2021.
- GROTIUS, Hugo. *A defence of the Chatolic faith concerning the satisfaction of Christ, against Faustus Socinus*. Translated by Frank Hugh Foster. Andover: Warren F. Draper, 1889.
- GROTIUS, Hugo. *A verdade da religião cristã*. Tradução Gerson Vona. São Paulo: Baraúna, 2011.
- GROTIUS, Hugo. *Annales et historiae de rebus Belgicis*. Amstelaedami: Ioannis Blaeu, 1657. Disponível em: <[https://books.google.com.br/books?id=v7CLhIsc2TUC&hl=&source=gbs\\_api&redir\\_esc=y](https://books.google.com.br/books?id=v7CLhIsc2TUC&hl=&source=gbs_api&redir_esc=y)>. Acesso em: 20 ago. 2021.
- GROTIUS, Hugo. *Annales et historiae de rebus Belgicis*. Amstelaedami: Ioannis Blaeu, 1658. Disponível em: <<https://archive.org/details/hugonisgrotiiann00grot>>. Acesso em: 20 ago. 2021.
- GROTIUS, Hugo. *BPL 917: De Iure praedae Commentarius*. Leiden: Leiden University Libraries, 1604. Disponível em: <[https://catalogue.leidenuniv.nl/permalink/f/o03ulj/UBL\\_ALMA11292662100002711](https://catalogue.leidenuniv.nl/permalink/f/o03ulj/UBL_ALMA11292662100002711)>. Acesso em: 20 ago. 2021.
- GROTIUS, Hugo. *BPL 918: Hugonis Grotii Autographa defensio capituli V Maris liberi, oppugnati a Guilielmo Welwodo, capite XXVII eius libri cui titulum fecit: Compendium legum maritimarum. - Hugonis Grotii Excerpta ex variis scriptoribus et scriptis iuridicis*. Leiden: Leiden University Libraries, 1613. Disponível em: <[https://catalogue.leidenuniv.nl/prime-explore/fulldisplay?vid=UBL\\_V1&lang=en\\_US&docid=UBL\\_ALMA11310431520002711&context=L](https://catalogue.leidenuniv.nl/prime-explore/fulldisplay?vid=UBL_V1&lang=en_US&docid=UBL_ALMA11310431520002711&context=L)>. Acesso em: 20 ago. 2021.
- GROTIUS, Hugo. *BPL 922: Hugonis Grotii Collectanea iuridica autographa: 1. de Iure Publica. - 2. de Iure Attico. - 3. Iuridica. - 4. ex Oratoribus et rhetoribus. - 5. Varia sed minoris momenti*. Leiden: Leiden University Libraries, 1613. Disponível em: <[https://catalogue.leidenuniv.nl/permalink/f/q6ue0j/UBL\\_ALMA11311083160002711](https://catalogue.leidenuniv.nl/permalink/f/q6ue0j/UBL_ALMA11311083160002711)>. Acesso em: 20 ago. 2021.
- GROTIUS, Hugo. *Briefwisseling van Hugo Grotius*, ed. P.C. Molhuysen, B.L. Meulenbroek and H.J.M. Nellen, 17 vols. The Hague, 1928-2001. Disponível em <<http://grotius.huygens.knaw.nl/years>>. Acesso em: 20 ago. 2021.

- GROTIUS, Hugo. *Commentary on the law of prize and booty*. Translated by Gwladys L. Williams. Edited and with an introduction by Martine Julia van Ittersum. Indianapolis, Ind: Liberty fund, 2006.
- GROTIUS, Hugo. *Hugo Grotius, De Imperio Summarum Potestatum circa Sacra: Critical Edition with Introduction, English Translation and Commentary*. Leiden, The Netherlands: Brill, 2001. 2 v.
- GROTIUS, Hugo. *De iure belli ac pacis libros quibus naturae et gentium ius explicavit*. 4. ed. Argentoratum: sumptibus Jo. Reinh. Dusseckeri, 1706. Disponível em: <[https://books.google.com.br/books?id=ov8k3DujR0wC&redir\\_esc=y](https://books.google.com.br/books?id=ov8k3DujR0wC&redir_esc=y)>. Acesso em: 20 ago. 2021.
- GROTIUS, Hugo. *De iure belli ac pacis: in quibus ius naturae & gentium, item iuris publici praecipua explicantur*. Parisii: Nicolaum Buon, 1625. Disponível em <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k580227/f16.item>>. Acesso em: 20 ago. 2021.
- GROTIUS, Hugo. *De iure praedae commentarius*. Edited by H. G. Hamaker. The Hague: Martinus Nijhoff, 1868.
- GROTIUS, Hugo. *De iure belli ac pacis libri tres, cum annotatis auctoris, nec non J. F. Gronovii notis et J. Barbeyracii animadversionibus, commentariis. Tomus quintus*. Lausannae: M. M. Bousquet, 1751. Disponível em: <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k9763818j?rk=107296;4>>. Acesso em: 20 ago. 2021.
- GROTIUS, Hugo. *De iure belli ac pacis libri tres, cum annotatis auctoris, nec non J. F. Gronovii notis et J. Barbeyracii animadversionibus, commentariis. Tomus tertius*. Lausannae: sumptibus M. M. Bousquet, 1752. Disponível em: <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k9740279p?rk=42918;4>>. Acesso em: 20 ago. 2021.
- GROTIUS, Hugo. *De rebus belgicis, or, The annals and history of the Low-Country-warrs wherein is manifested, that the United Netherlands are indebted for the glory of their conquests, to the valour of the English, under whose protection the poor distressed states, have*. Traslated by Thomas Manley. London: Printed for Henry Twyford in Vine-Court Middle-Temple and Robert Paulet at the Bible in Chancery-Lane, 1665. Disponível em: <<https://ota.bodleian.ox.ac.uk/repository/xmlui/handle/20.500.12024/A42214>>. Acesso em: 20 ago. 2021.
- GROTIUS, Hugo. *De veritate religionis christianae. Cum notulis Joannis Clerici. Accesserunt ejusdem De eligenda inter christianos dissentientes sententia, & Contra indifferentiam religionum libri duo*. Bostonii: Thomas B. Wait et socii: sumptibus W. Wells, 1809. Disponível em: <[https://books.google.com.br/books/about/Hugo\\_Grotius\\_De\\_veritate\\_religionis\\_chri.html?hl=pt-BR&id=AeFA8i\\_2cWkC&redir\\_esc=y](https://books.google.com.br/books/about/Hugo_Grotius_De_veritate_religionis_chri.html?hl=pt-BR&id=AeFA8i_2cWkC&redir_esc=y)>. Acesso em: 20 ago. 2021.
- GROTIUS, Hugo. *De veritate religionis christianae*. Editio novissima, in qua eiusdem annotationes suis quaeque paragraphis ad faciliorem usum subiectae sunt. Amstelodami:



officina Elzeviriana, 1662. Disponível em:  
<[https://archive.org/details/bub\\_gb\\_baYxRTcT6owC](https://archive.org/details/bub_gb_baYxRTcT6owC)>. Acesso em: 20 ago. 2021.

GROTIUS, Hugo. Defensio capitis quinti maris liberi. Oppugnati a Guilielmo Welwodo juris civilis professore capite XXVII ejus libri scripti Anglia sermone cui titulum fecit Compendium legum maritimarum. In MULLER, Samuel. *Mare clausum*: Bijdrage tot de geschiedenis der rivaliteit van Engeland en Nederland in de Zeventiende Eeuw. Amsterdam: Frederik Muller, 1872. p. 331–361. Disponível em:  
<<https://archive.org/details/mareclausumbijdr00mull>>. Acesso em: 20 ago. 2021.

GROTIUS, Hugo. *Defensio Fidei Catholicae De Satisfactione Christi Adversus Faustum Socinum Senensem*. Saumur: Renatum Pean, 1675. Disponível em:  
<[https://books.google.com.br/books?id=Tsqnum310kgC&hl=pt-PT&source=gbs\\_navlinks\\_s](https://books.google.com.br/books?id=Tsqnum310kgC&hl=pt-PT&source=gbs_navlinks_s)>. Acesso em: 20 ago. 2021.

GROTIUS, Hugo. Defensio Fidei Catholicae De Satisfactione Christi Adversus Faustum Socinum Senensem. In: *Opera omnia theologica, in quatuor tomus divisa*: tomus quartus, continens Opuscula Diversas. Basilea: E. & J. R. Thurnisios, Fratres, 1732. p. 293–338. Disponível em: <<https://books.google.com.br/books?id=hShEAAAACAAJ&hl=pt-PT&num=11>>. Acesso em: 20 ago. 2021.

GROTIUS, Hugo. *Mare Liberum*: Sive De iure quod Batavis competit ad Indicana commercia Dissertatio, ultima editio. Lugdunum: Officina Elzeviriana, 1648. Disponível em:  
<<https://www.sciencedirect.com/book/9781483283036/mare-liberum?via=ihub=>>>. Acesso em: 20 ago. 2021.

GROTIUS, Hugo. *Meletius*, sive, De iis quae inter Christianos conveniunt epistola. Critical edition with translation, commentary and introduction by Guillaume H. M. Posthumus Meyjes. Leiden: Brill, 1988.

GROTIUS, Hugo. *Opera omnia theologica, in quatuor tomus divisa*: tomus quartus, continens Opuscula Diversas. Basilea: E. & J. R. Thurnisios, Fratres, 1732. Disponível em:  
<<https://books.google.com.br/books?id=hShEAAAACAAJ&hl=pt-PT&num=11>>. Acesso em: 20 ago. 2021.

GROTIUS, Hugo. *The Antiquity of the Batavian Republic*. Translated by Jan Waszink. Assen: Van Gorcum, 2000.

GROTIUS, Hugo. *The free sea*. Edited and with an introduction by David Armitage. Translated by Richard Hakluyt. Indianapolis, Ind.: Liberty fund, 2004.

GROTIUS, Hugo. *The Freedom of the Seas*. Translated by Ralph Van Deman Magoffin. New York: Oxford University Press, 1916.

GROTIUS, Hugo. *The opinions of Grotius as contained in the Hollandsche consultatien en advijsen*: collated, translated, and annotated by D. P. de Bruyn. Translated by Daniel P. de Bruyn. London: Stevens and Haynes, 1894. Disponível em:  
<<https://archive.org/details/cu31924025035423>>. Acesso em: 20 ago. 2021.

GROTIUS, Hugo. *The rights of war and Peace*. In three volumes. Edited and with an introduction by Richard Tuck. From the edition of Jean Barbeyrac. Indianapolis, Ind.: Liberty fund, 2005.

GROTIUS, Hugo. *The truth of the Christian religion, with Jean Le Clerc's additions*. Edited and with an introduction by Maria Rosa Antognazza. Translated by John Clarke. Indianapolis, Ind.: Liberty fund, 2012.

## II. Fontes primárias

AMMIANUS MARCELLINUS. *History*, vol. II: books 20-26. Translated by John C. Rolfe. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1940.

APIUS, Martinus. Incidente em Macau, 1601. *Revista de Cultura*, v. 12, p. 61–67, 2004. Tradução Aries Pos. Disponível em: <<http://www.icm.gov.mo/rc/viewer/pdf/40012>>. Acesso em: 20 ago. 2021.

AQUINO, Tomás de. *Suma teológica*. v. 5. A fé, a esperança, a caridade, a prudência. Seção II, Parte II: questões 1-56. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

ARNIM, Hans Friedrich August von. *Stoicorum veterum fragmenta collegit Ioannes ab Arnim: Zeno et zenons discipuli*. vol. 1. Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri, 1964a.

ARNIM, Hans Friedrich August von. *Stoicorum veterum fragmenta collegit Ioannes ab Arnim: Chrisyppi fragmenta logica et physica*. vol. 2. Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri, 1964b.

ARNIM, Hans Friedrich August von. *Stoicorum veterum fragmenta collegit Ioannes ab Arnim: Chrisyppi fragmenta moralia, fragmenta successorum Chrysippi*. vol. 3. Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri, 1964c.

ARNIM, Hans Friedrich August von. *Stoicorum veterum fragmenta collegit Ioannes ab Arnim: quo indices continentur*. vol. 4. Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri, 1964d.

BORSCHBERG, Peter (Ed.). *The Memoirs and Memorials of Jacques de Coutre: Security, Trade and Society in 16th- and 17th-century Southeast Asia*. Translated by Roopanjali Roy. Singapore: NUS Press, 2013.

CHIJS, Jacobus Anne van der. *Geschiedenis der stichting van de Vereenigde O.I. compagnie en der maatregelen van de Nederlandsche regering betreffende de vaart op Oost-Indie, welke aan deze stichting voorafgingen*. Leiden: P. Engels, 1857. Disponível em: <<https://archive.org/details/geschiedenisder02chijgoog>>. Acesso em: 20 ago. 2021.

CICERO, Marcus Tullius. *De natura deorum. Academica*. Tradução H. Rackham. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1933. Disponível em: <https://www.loebclassics.com/view/LCL268/1933/volume.xml>. Acesso em: 20 ago. 2021.

CICERO, Marcus Tullius. *De Officiis*. Tradução Walter Miller. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1913. Disponível em:

<https://www.loebclassics.com/view/LCL030/1913/volume.xml>. Acesso em: 20 ago. 2021.

CICERO, Marcus Tullius. *On ends*. Tradução H. Hackham. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1914. Disponível em: <<https://www.loebclassics.com/view/LCL040/1914/volume.xml>>. Acesso em: 20 ago. 2021.

CICERO, Marcus Tullius. *On the republic. On the laws*. Tradução Clinton W. Keyes. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1928. Disponível em: <<https://www.loebclassics.com/view/LCL213/1928/volume.xml>>. Acesso em 20 ago. 2021.

DUMONT, Jean (Edd.). *Corps universel diplomatique du droit des gens*. Amsterdam: P. Brunel, 1728. Disponível em: <<http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb33328029c>>. Acesso em: 20 ago. 2021.

KRUEGER, Paul; MOMMSEN, Theodor (Ed.). *Corpus Iuris Civilis*. Volumen prius, Institutiones, Digesta. Berolinum: Weidmannos, 1872. Disponível em: <[https://books.google.com.br/books/about/Corpus\\_iuris\\_civilis.html?id=SsYFAAAAQAAJ&redir\\_esc=y](https://books.google.com.br/books/about/Corpus_iuris_civilis.html?id=SsYFAAAAQAAJ&redir_esc=y)>. Acesso em: 20 ago. 2021.

LACTANTIUS. *Divinarum institutionum libri septem*. Fasc. 4, liber VII, Appendix, indices. Berolinum et Bostonia: De Gruyter, 2011.

LACTANTIUS. *Divine institutes*. Liverpool: Liverpool University Press, 2003.

LAERTIUS, Diogenes. *Lives of Eminent Philosophers*. Volume II: Books 6-10. Translated by R. D. Hicks. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1925.

LONG, A. A.; SEDLEY, David. *The Hellenistic philosophers: vol. 1*. Translations of the principal sources, with philosophical commentary. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1987a.

LONG, A. A.; SEDLEY, David. *The Hellenistic philosophers: vol. 2*. Greek and latin texts with notes and bibliography. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1987b.

PLUTARCO. *Moralia*, Volume XIII: Part 2: Stoic Essays. Translated by Harold Cherniss. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1976.

SALVIAN. *On the government of God: A treatise wherein are shown by argument and by examples drawn from the abandoned society of the times the ways of God towards His creatures*. Translated by Eva M. Sanford. New York: Columbia University Press, 1930. Disponível em: <<https://archive.org/details/SalvianOfMarseille.OnTheGovernmentOfGod/>>. Acesso em 20 ago. 2021.

SALVIANUS. *Salviani presbyteri Massiliensis Opera omnia*. Vindobona: Geroldi Filium, 1883. Disponível em:

<[https://books.google.com.br/books?id=oNpOlzKcn6IC&oe=UTF-8&redir\\_esc=y](https://books.google.com.br/books?id=oNpOlzKcn6IC&oe=UTF-8&redir_esc=y)>.  
Acesso em 21 ago. 2021.

SENECA, Lucius Annaeus. De clementia. In SENECA, Lucius Annaeus. *Moral Essays* (Vol. I): De Providentia. De Constantia. De Ira. De Clementia. Translated by John W. Basore. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1928.

SENECA, Lucius Annaeus. *Epistles* (Vol. I): Epistles 1-65. Translated by Richard M. Gummere. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1917.

SENECA, Lucius Annaeus. *Epistles* (Vol. III): Epistles 93-124. Tradução Richard M. Gummere. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1925.

SUÁREZ, Francisco de. *Selections from Three Works: A Treatise on Laws and God the Lawgiver; A Defence of the Catholic and Apostolic Faith; A Work on the Three Theological Virtues: Faith, Hope, and Charity*. Translated by Gwladys L. Williams; Ammi Brown; John Waldron. Indianapolis, Ind: Liberty Fund, 2015.

SUÁREZ, Francisco de. *Tractatus de legibus, ac Deo legislatore*, in decem libros distributus. Lugdunum Batavorum: Horatij Cardon, 1619.

SUÁREZ, Francisco de. *Tractatus de legibus, ac Deo legislatore*, in decem libros distributus, pars prima. Neapolis: Typis Fibrenianis, 1872.

SUÁREZ, Francisco de. *Tractatus de legibus, ac Deo legislatore*, in decem libros distributus, pars secunda. Neapolis: Typis Fibrenianis, 1872.

TACITUS, Cornelius. *Agricola. Germania. Dialogue on Oratory*. Translated by M. Hutton; W. Peterson. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1914.

TACITUS, Cornelius. *Histories: Books 4-5. Annals: Books 1-3*. Translated by Clifford H. Moore; John Jackson. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931.

VOLTAIRE. *Oeuvres complètes de Voltaire*. 19,3 / nouvelle édition... précédée de la Vie de Voltaire, par Condorcet et d'autres études biographiques. Dictionnaire philosophique III. Paris: Garniere Frères, 1879. Disponível em: <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k4113355>>. Acesso em 20 ago. 2021.

### III. Instrumentos de consulta

BETTS, Gavin; FRANKLIN, Daniel. *The big gold book of latin verbs: 555 fully conjugated verbs*. New York: McGraw-Hill, 2004.

LEWIS, Charlton T.; SHORT, Charles. *A latin dictionary: founded on Andrew's edition of Freund's latin dictionary, revised, enlarged and in great part rewritten*. Oxford: Oxford University Press, 1958.

PANTELIA, Maria C. (Ed.). *Thesaurus Linguae Graecae Digital Library*. University of California, Irvine. Disponível em: <<http://www.tlg.uci.edu>>. Acesso em 20 aug. 2021.

SILVA, Amós Coêlho da; MONTAGNER, Airto Ceolin. *Dicionário latino-português*. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

### III. Biografias

KNIGHT, William Stanley Macbean. *The life and works of Hugo Grotius*. London: Sweet & Maxwell, 1925.

NELLEN, Henk. *Hugo Grotius: A Lifelong Struggle for Peace in Church and State, 1583-1645*. Leiden, The Netherlands: Brill, 2014.

### IV. Livros, estudos monográficos e artigos individuais

ANTOGNAZZA, Maria Rosa. Introduction. In: GROTIUS, Hugo. *The truth of the Christian religion, with Jean Le Clerc's additions*. Edited and with an introduction by Maria Rosa Antognazza. Translated by John Clarke. Indianapolis, Ind.: Liberty fund, 2012.

ALGRA, Keimpe et al. (Org.). *The Cambridge history of Hellenistic philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. DOI: 10.1017/CHOL9780521250283. Acesso em: 20 ago. 2021.

ANNAS, Julia. *The morality of happiness*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

ANNAS, Julia; BETEGH, Gábor. *Cicero's De finibus: philosophical approaches*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2015.

ARAÚJO, Marcelo de. Grotius, Descartes e o problema do ceticismo no século XVII: As origens filosóficas do debate jusnaturalismo vs. positivismo legal. *Síntese: Revista de Filosofia*, v. 38, n. 120, p. 5, 30 jun. 2011a. DOI: 10.20911/21769389v38n120p5-26/2011. Acesso em: 10 dez. 2021.

ARAÚJO, Marcelo De. Hugo Grotius, ceticismo moral e o uso de argumentos *in utramque partem*. *Veritas* (Porto Alegre), v. 56, n. 3, 30 dez. 2011b. DOI: 10.15448/1984-6746.2011.3.8294. Acesso em: 10 dez. 2021.

ARAÚJO, Marcelo de. Hugo Grotius, Contractualism, and the Concept of Private Property: An Institutional Interpretation. *History of Philosophy Quarterly*, v. 26, n. 4, p. 353–371, 9 nov. 2009. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/27745171>>. Acesso em: 10 dez. 2021.

ARAÚJO, Marcelo de. “They declared war and made their decision to prefer might to right”: Thucydides on the use of force among states. *Revista Estudos Políticos*, v. 11, n. 21, p. 71, 13 out. 2020. DOI: 10.22409/rep.v11i21.46519. Acesso em: 10 dez. 2021.

BÉNATOUÏL, Thomas. Structure, standards and Stoic moral progress in De Finibus 4. In: ANNAS, Julia; BETEGH, Gábor (Org.). *Cicero's De finibus: philosophical approaches*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2015. p. 198–220.

- BERNARDO, Isadora Prévêde. *Política e história em Cícero: do conhecimento da natureza à ação política*. (Tese de doutorado). Universidade de São Paulo, 2018.
- BESSELINK, Leonard. Cynicism, Scepticism and Stoicism: A Stoic Distinction in Grotius' Concept of Law. *Grotiana*, v. 22, n. 1, p. 177–195, 1 jun. 2001. DOI: 10.1163/016738312X13397477910945. Acesso em: 20 ago. 2021.
- BESSELINK, Leonard. *Keeping faith: a study of Grotius' doctrine of natural law*. 1988. European University Institute, 1988. DOI: 10.2870/93254.
- BESSELINK, Leonard. The Impious Hypothesis Revisited. *Grotiana*, v. 9, n. 1, p. 3–63, 1 jan. 1988. DOI: 10.1163/187607588X00028.
- BLAIR, Ann. Humanist Methods in Natural Philosophy: The Commonplace Book. *Journal of the History of Ideas*, v. 53, n. 4, p. 541–551, 14 jan. 1992. DOI: 10.2307/2709935. Acesso em: 20 ago. 2021.
- BLAIR, Ann. Note Taking as an Art of Transmission. *Critical Inquiry*, v. 31, n. 1, p. 85–107, 1 set. 2004. DOI: 10.1086/427303. Acesso em: 20 ago. 2021.
- BLAIR, Ann. Reading Strategies for Coping with Information Overload ca. 1550–1700. *Journal of the History of Ideas*, v. 64, n. 1, p. 11–28, 2003. DOI: 10.2307/3654293. Acesso em: 20 ago. 2021.
- BLAIR, Ann. The Rise of Note-Taking in Early Modern Europe. *Intellectual History Review*, v. 20, n. 3, p. 303–316, 1 set. 2010a. DOI: 10.1080/17496977.2010.492611. Acesso em: 20 ago. 2021.
- BLAIR, Ann. *Too Much to Know: Managing Scholarly Information before the Modern Age*. New Haven and London: Yale University Press, 2010b.
- BLOEMENDAL, Jan. Hugo Grotius (1583-1645): Jurist, philologist, and theologian. A Christian humanist, his works, and his correspondence. *Nederlands archief voor kerkgeschiedenis / Dutch Review of Church History*, v. 82, n. 2, p. 342–349, 2002. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/24011494>>. Acesso em: 20 ago. 2021.
- BLOM, Hans W. *Causality and Morality in Politics: The Rise of Naturalism in Dutch Seventeenth-Century Political Thought*. Rotterdam: Erasmus University Rotterdam, 1995. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/1765/17294>>. Acesso em: 20 ago. 2021.
- BLOM, Hans W. Sociability and Hugo Grotius. *History of European Ideas*, v. 41, n. 5, p. 589–604, 2015. DOI: 10.1080/01916599.2014.987558. Acesso em: 20 ago. 2021.
- BLOM, Hans W.; WINKEL, Laurens. Grotius and the Stoa: Introduction. *Grotiana*, v. 22, n. 1, p. 3–20, 2001. DOI: 10.1163/016738312X13397477910387. Acesso em: 20 ago. 2021.
- BLOM, Hans W.; SOMOS, Mark. Public-private Concord through divided sovereignty: Reframing *societas* for International Law. *Journal of the History of International Law*, v.

22, n. 4, p. 565–588, 27 out. 2021. DOI: 10.1163/15718050-12340170. Acesso em: 20 ago. 2021.

BLOM, Hans W. The Meaning of Trust: Fides between Self-Interest and Appetitus Societatis. In *The Roots of International Law/Les fondements du droit international*. Leiden, The Netherlands: Brill, Nijhoff, 2014. p. 39–58. DOI: 10.1163/9789004261655\_003. Acesso em: 20 ago. 2021.

BLOK, Petrus Johannes. *A history of the people of the Netherlands*. Part III, The war with Spain. Translated by Ruth Putnam. New York and London: G. P. Putnam's Sons, 1900.

BLUSSÉ, Leonard. Brief Encounter at Macao. *Modern Asian Studies*, v. 22, n. 3, p. 647–664, 1988. DOI: 10.1017/S0026749X00009732. Acesso em: 20 ago. 2021.

BODIAM, Miriam. The Biblical “Jewish Republic” and the Dutch “New Israel” in seventeenth-century Dutch thought. In: SCHOCHET, Gordon; OZ-SALZBERGER, Fania; JONES, Meirav (Ed.). *Political hebraism: Judaic sources in early modern political thought*. Jerusalem and New York: Shalem Press, 2008. p. 148–166.

BOOGMAN, J. C. The Union of Utrecht. Its genesis and consequences. *BMGN - Low Countries Historical Review*, v. 94, n. 3, p. 377–407, 1979. DOI: 10.18352/bmgm-lchr.2114. Acesso em: 20 ago. 2021.

BORSCHBERG, Peter. Cornelis Matelief, Hugo Grotius, and the King of Siam (1605–1616): Agency, initiative, and diplomacy. *Modern Asian Studies*, p. 1–34, 2019. DOI: 10.1017/S0026749X17000609. Acesso em: 20 ago. 2021.

BORSCHBERG, Peter. Dutch Empire: 4. East Indies. In: DALZIEL, Nigel; MACKENZIE, John M (Org.). *The Encyclopedia of Empire*. Oxford, UK: John Wiley & Sons, Ltd, 2016. p. 1–11. DOI: 10.1002/9781118455074.wbeoe276. Acesso em: 20 ago. 2021.

BORSCHBERG, Peter. From Self-Defense to an Instrument of War: Dutch Privateering Around the Malay Peninsula in the Early Seventeenth Century. *Journal of Early Modern History*, v. 17, n. 1, p. 35–52, 2013. DOI: 10.1163/15700658-12342356. Acesso em: 20 ago. 2021.

BORSCHBERG, Peter. Grotius, Maritime Intra-Asian Trade and the Portuguese Estado Da Índia: Problems, Perspectives and Insights from De Iure Praedae. *Grotiana*, v. 26, n. 1, p. 31–60, 2007. DOI: 10.1163/187607508X366463. Acesso em: 20 ago. 2021.

BORSCHBERG, Peter. Hugo Grotius' Theory of Trans-Oceanic Trade Regulation: Revisiting Mare Liberum (1609). *Itinerario*, v. 29, n. 3, p. 31–53, 2005. DOI: 10.1017/S0165115300010469. Acesso em: 20 ago. 2021.

BORSCHBERG, Peter. Hugo Grotius, East India Trade and the King of Johor. *Journal of Southeast Asian Studies*, v. 30, n. 2, p. 225–248, 1999. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/20072146>>. Acesso em: 20 ago. 2021.

- BORSCHBERG, Peter. Luso-Johor-Dutch Relations in the Straits of Malacca and Singapore, c. 1600-1623. *Itinerario*, v. 28, n. 2, p. 15–43, 2004. DOI: 10.1017/S0165115300019471. Acesso em: 20 ago. 2021.
- BORSCHBERG, Peter. The Seizure of the Santo Antonio at Patani. VOC Freebooting, the Estado da India and Peninsular Politics, 1602-1609. *The Journal of the Siam Society*, v. 90, n. 1–2, p. 59–72, 2002a. Disponível em: <[http://www.siamese-heritage.org/jsspdf/2001/JSS\\_090\\_0e\\_Borschberg\\_SeizureOfSantoAntonioAtPatani.pdf](http://www.siamese-heritage.org/jsspdf/2001/JSS_090_0e_Borschberg_SeizureOfSantoAntonioAtPatani.pdf)>. Acesso em: 20 ago. 2021.
- BORSCHBERG, Peter. The Seizure of the Sta. Catarina Revisited: The Portuguese Empire in Asia, VOC Politics and the Origins of the Dutch-Johor Alliance (1602-c.1616). *Journal of Southeast Asian Studies*, v. 33, n. 1, p. 31–62, 2002b. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/20072387>>. Acesso em: 20 ago. 2021.
- BOUKEMA, H J M. Grotius' Concept of Law. *ARSP: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie / Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy*, v. 69, n. 1, p. 68–73, 1983. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/23679689>>. Acesso em: 20 ago. 2021.
- BRANDT, Reinhard. Self-consciousness and self-care On the Tradition of Oikeiosis in the Modern Age. *Grotiana*, v. 22, n. 1, p. 73–91, 1 jun. 2001. DOI: 10.1163/016738312X13397477910783. Acesso em: 15 mar. 2019.
- BRETT, Annabel S. Natural right and civil community: the civil philosophy of Hugo Grotius. *The Historical Journal*, v. 45, n. 1, p. 31–51, 2002. DOI: 10.1017/S0018246X01002102. Acesso em: 20 ago. 2021.
- BROOKE, Christopher. Grotius, Stoicism and “Oikeiosis”. *Grotiana*, v. 29, n. 1, p. 25–50, 2008. DOI: 10.1163/187607508X384670. Acesso em: 20 ago. 2021.
- BROOKE, Christopher. Stoicism and anti-Stoicism in the seventeenth century. *Grotiana*, v. 22, n. 1, p. 93–115, 1 jun. 2001. DOI: 10.1163/016738312X13397477910837. Acesso em: 20 ago. 2021.
- BROUWER, René. On the Ancient Background of Grotius's Notion of Natural Law. *Grotiana*, v. 29, n. 1, p. 1–24, 2008. DOI: 10.1163/187607508X384661. Acesso em: 20 ago. 2021.
- BULL, Hedley. *A sociedade anárquica: um estudo da ordem política mundial*. Tradução Sérgio Bath. São Paulo: Editora Universidade de Brasília, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais, 2002. Disponível em: <[http://funag.gov.br/loja/download/158-Sociedade\\_Anarquica\\_A.pdf](http://funag.gov.br/loja/download/158-Sociedade_Anarquica_A.pdf)>. Acesso em: 20 ago. 2021.
- BULL, Hedley. *The Anarchical Society*. 4. ed. London: Palgrave Macmillan, 1977. DOI: 10.1007/978-1-349-24028-9. Acesso em: 20 ago. 2021.
- BULL, Hedley; KINGSBURY, Benedict; ROBERTS, Adam (Ed.). *Hugo Grotius and International Relations*. Oxford: Oxford University Press, 1992. DOI: 10.1093/0198277717.001.0001. Acesso em: 20 ago. 2021.



- BULTMANN, Christoph. Grotius's De Veritate Religionis Christianae in the Context of Eighteenth-Century Debates about Christian Apologetics and Religious Pluralism. *Grotiana*, v. 35, n. 1, p. 168–190, 2014. DOI: 10.1163/18760759-03501009. Acesso em: 20 ago. 2021.
- BURBANK, Jane; COOPER, Frederick. *Empires in World History: Power and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press, 2010.
- BYERS, Sarah Catherine. *Perception, Sensibility, and Moral Motivation in Augustine: A Stoic-Platonic Synthesis*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2012.
- CAIRNS, John W. Stoicism, slavery, and law Grotian Jurisprudence and Its Reception. *Grotiana*, v. 22, n. 1, p. 197–231, 1 jun. 2001. DOI: 10.1163/016738312X13397477910981. Acesso em: 20 ago. 2021.
- CASTILLO, Lilian del. *Law of the Sea, From Grotius to the International Tribunal for the Law of the Sea*. Leiden: Brill Nijhoff, 2015.
- CHAMPION, Justin. ‘Socinianism Truly Stated’: John Toland, Jean Leclerc and the Eighteenth-Century Reception of Grotius's De Veritate. *Grotiana*, v. 33, n. 1, p. 119–143, 2012. DOI: 10.1163/18760759-03300002. Acesso em: 20 ago. 2021.
- CROWE, M B. The “impious hypothesis”: A paradox in Hugo grotius? *Tijdschrift Voor Filosofie*, v. 38, n. 3, 1976.
- CUTLER, A Claire. The “Grotian Tradition” in International Relations. *Review of International Studies*, v. 17, n. 1, p. 41–65, 1991. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/20097243>>. Acesso em: 20 ago. 2021.
- DARI-MATTIACCI, Giuseppe; GELDERBLOM, Oscar; JONKER, Joost; PEROTTI, Enrico C. The Emergence of the Corporate Form. *The Journal of Law, Economics, and Organization*, v. 33, n. 2, p. 193–236, 24 mar. 2017. DOI: 10.1093/jleo/ewx002. Acesso em: 20 ago. 2021.
- DARWALL, Stephen. Grotius at the Creation of Modern Moral Philosophy. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, v. 94, n. 3, p. 296, 2012. DOI: 10.1515/agph-2012-0013. Acesso em: 20 ago. 2021.
- D'ENTREVES, Alessandro P. The Case for Natural Law Re-Examined. *Natural Law Forum*, v. 5, p. 5–52, 1956. Disponível em: <[https://scholarship.law.nd.edu/nd\\_naturallaw\\_forum/5](https://scholarship.law.nd.edu/nd_naturallaw_forum/5)>. Acesso em: 20 ago. 2021.
- DICKEY, Laurence. Doux-Commerce and Humanitarian Values: Free Trade, Sociability and Universal Benevolence in Eighteenth-Century Thinking. *Grotiana*, v. 22, n. 1, p. 271–317, 2001. DOI: 10.1163/016738312X13397477910549. Acesso em: 20 ago. 2021.
- DIESSELHORST, Malte. Hugo Grotius and the Freedom of the Seas. *Grotiana*, v. 3, n. 1, p. 11–26, 1982. DOI: 10.1163/187607582X00033. Acesso em: 20 ago. 2021.

- DYCK, Andrew Roy. *A commentary on Cicero, De Officiis*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996.
- DYKE, Paul A. van. How and Why the Dutch East India Company Became Competitive in Intra-Asian Trade in East Asia in the 1630s. *Itinerario*, v. 21, n. 3, p. 41–56, 1997. DOI: 10.1017/S0165115300015229. Acesso em: 20 ago. 2021.
- EDWARDS, Charles. The Law of Nature in the Thought of Hugo Grotius. *The Journal of Politics*, v. 32, n. 4, p. 784–807, nov. 1970. DOI: 10.2307/2128383. Acesso em: 20 ago. 2021.
- ENGBERG-PEDERSEN, Troels. *The Stoic theory of oikeiosis: moral development and social interaction in early Stoic philosophy*. Aarhus, Denmark: Aarhus University Press, 1990.
- ERTZ, Stefanie. Hugo Grotius's Hermeneutics of Natural and Divine Law. *Grotiana*, v. 37, n. 1, p. 61–94, 2016. DOI: 10.1163/18760759-03700004. Acesso em: 20 ago. 2021.
- EYFFINGER, Arthur. “How wondrously Moses goes with the House of Orange”: Hugo Grotius’ “De Republica Emendanda” in the context of the Dutch Revolt. In: SCHOCHET, Gordon; FANIA OZ-SALZBERGER; JONES, Meirav (Ed.). *Political hebraism: Judaic sources in early modern political thought*. Jerusalem and New York: Shalem Press, 2008. p. 107–147.
- EYFFINGER, Arthur. On Good Faith and Bad Faith: Introductory Note. *Grotiana*, v. 36, n. 1, p. 79–105, 2015. DOI: 10.1163/18760759-03600004. Acesso em: 20 ago. 2021.
- FORDE, Steven. Hugo Grotius on Ethics and War. *The American Political Science Review*, v. 92, n. 3, p. 639–648, 1998. DOI: 10.2307/2585486. Acesso em: 20 ago. 2021.
- FORTMAN, Bas de Gaay. Between Principles and Practice: Grotius’ Commitment to Religious Peace in a Contemporary Context. *Grotiana*, v. 34, n. 1, p. 25–40, 2013. DOI: 10.1163/18760759-03400004. Acesso em: 20 ago. 2021.
- FULTON, Thomas Wemyss. *The sovereignty of the sea: an historical account of the claims of England to the dominion of the British seas, and of the evolution of the territorial waters: with special reference to the rights of the fishing and the naval salute*. Edinburgh and London: William Blackwood and Sons, 1911. Disponível em: <<https://archive.org/details/sovereigntyofsea00fultuoft>>. Acesso em: 20 ago. 2021.
- FUKUOKA, Atsuko. *The Sovereign and the Prophets*. Leiden, The Netherlands: Brill, 2018. DOI: 10.1163/9789004351929. Acesso em: 20 ago. 2021.
- GEDDERT, Jeremy Seth. Beyond Strict Justice: Hugo Grotius on Punishment and Natural Right(s). *The Review of Politics*, v. 76, n. 4, p. 559–588, 2014. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/43671010>>. Acesso em: 20 ago. 2021.
- GEDDERT, Jeremy Seth. *Hugo Grotius and the Modern Theology of Freedom: Transcending Natural Rights*. New York: Routledge, 2017.

- GELDERBLOM, Oscar. The Golden Age of the Dutch Republic. In: LANDES, David S.; MORKYR, Joel; BAUMOL, William J. (Org.). *The Invention of Enterprise: Entrepreneurship from Ancient Mesopotamia to Modern Times*. Princeton: Princeton University Press, 2010. p. 156–182.
- GELDERBLOM, Oscar. *The political economy of the Dutch republic*. Farnham: Ashgate, 2013.
- GELDERBLOM, Oscar; JONG, Abe de; JONKER, Joost. An Admiralty for Asia: Business Organization and the Evolution of Corporate Governance in the Dutch Republic, 1590–1640. In: KOPPELL, Jonathan G. S. (Org.). *Origins of Shareholder Advocacy*. New York: Palgrave Macmillan US, 2011. p. 29–60.
- GELDERBLOM, Oscar; JONG, Abe de; JONKER, Joost. The Formative Years of the Modern Corporation: The Dutch East India Company VOC, 1602–1623. *The Journal of Economic History*, v. 73, n. 4, p. 1050–1076, 2013. DOI: 10.1017/S0022050713000879. Acesso em: 20 ago. 2021.
- GELDERBLOM, Oscar; GRAFE, Regina. The Rise and Fall of the Merchant Guilds: Rethinking the Comparative Study of Commercial Institutions in Premodern Europe. *The Journal of Interdisciplinary History*, v. 40, n. 4, p. 477–511, 11 fev. 2010. DOI: 10.1162/jinh.2010.40.4.477. Acesso em: 20 ago. 2021.
- GEORGE, William P. *Grotius, Theology, and International Law: Overcoming Textbook Bias*. *Journal of Law and Religion*, v. 14, n. 2, p. 605–631, 2000. DOI: 10.2307/3556583. Acesso em: 20 ago. 2021.
- GERRITSEN, Rupert (Ed.). *A translation of the Charter of the Dutch East India Company (Verenigde Oostindische Compagnie or VOC): Granted by the States General of the United Netherlands, 20 March 1602*. Translated by Peter Reynders. Canberra: Australasian Hydrographic Society, 2009. Disponível em: <<http://www.australiaonthemap.org.au/voc-charter/>>. Acesso em: 20 ago. 2021.
- GLAMANN, Kristof. *Dutch-Asiatic Trade, 1620–1740*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1981.
- GRAYSON, John Christopher. *From protectorate to partnership: Anglo-Dutch relations, 1598-1625*. 1978. 341 f. (PhD Thesis) University of London, 1978. Disponível em <<https://ethos.bl.uk/OrderDetails.do?uin=uk.bl.ethos.457258>>. Acesso em: 20 ago. 2021.
- HAAKONSSSEN, Knud. Hugo Grotius and the History of Political Thought. *Political Theory*, v. 13, n. 2, p. 239–265, 19 maio 1985. DOI: 10.1177/0090591785013002005. Acesso em: 20 ago. 2021.
- HAAKONSSSEN, Knud. *Natural Law and Moral Philosophy: From Grotius to the Scottish Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- HARDEN, Alastair. *Animals in the classical world: ethical perspectives from Greek and Roman texts*. London: Palgrave Macmillan, 2013.
- HEERING, Jan-Paul. *Hugo Grotius as apologist for the Christian religion: a study of his work "De veritate religionis christianae"*. Leiden: Brill, 2004.

- HEERING, Jan Paul. The Sources of Grotius's *De Veritate Religionis Christianae*. *Grotiana*, v. 35, n. 1, p. 53–65, 2014. DOI: 10.1163/18760759-03501005. Acesso em: 20 ago. 2021.
- HERVADA, Javier. The Old and the New in the Hypothesis “Etiamsi Daremus” of Grotius. *Grotiana*, v. 4, n. 1, p. 3–20, 1983. DOI: 10.1163/187607583X00023. Acesso em: 20 ago. 2021.
- INWOOD, Brad; DONINI, Pierluigi. Stoic ethics. In: ALGRA, Keimpe et al. (Org.). *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 675–738.
- ISRAEL, Jonathan I. *Dutch Primacy in World Trade, 1585–1740*. Oxford: Oxford University Press, 1990.
- ISRAEL, Jonathan I. Grotius and the Rise of Christian ‘Radical Enlightenment’. *Grotiana*, v. 35, n. 1, p. 19–31, 2014. DOI: 10.1163/18760759-03501001. Acesso em: 20 ago. 2021.
- ISRAEL, Jonathan I. *The Dutch Republic: its rise, greatness, and fall 1477-1806*. New York: Oxford University Press, 1998.
- ITTERSUM, Martine Julia van. Confronting Grotius’ Legacy in an Age of Revolution: The Cornets de Groot Family in Rotterdam, 1748–98. *The English Historical Review*, v. 127, n. 529, p. 1367–1403, 26 nov. 2012. DOI: 10.1093/ehr/ces282. Acesso em: 20 ago. 2021.
- ITTERSUM, Martine Julia van. Dating the manuscript of *De Jure Praedae* (1604–1608): What watermarks, foliation and quire divisions can tell us about Hugo Grotius’ development as a natural rights and natural law theorist. *History of European Ideas*, v. 35, n. 2, p. 125–193, 1 jun. 2009. DOI: 10.1016/j.histeuroideas.2009.01.004. Acesso em: 20 ago. 2021.
- ITTERSUM, Martine Julia van. Debating Natural Law in the Banda Islands: A Case Study in Anglo–Dutch Imperial Competition in the East Indies, 1609–1621. *History of European Ideas*, v. 42, n. 4, p. 459–501, 18 maio 2016. DOI: 10.1080/01916599.2015.1101216. Acesso em: 20 ago. 2021.
- ITTERSUM, Martine Julia van. Hugo Grotius in Context: Van Heemskerck’s Capture of the Santa Catarina and Its Justification in *De Jure Praedae* (1604-1606). *Asian Journal of Social Science*, v. 31, n. 3, p. 511–548, 2003. DOI: 10.1163/156853103322895360. Acesso em: 20 ago. 2021.
- ITTERSUM, Martine Julia van. *Mare Liberum* in the West Indies?: Hugo Grotius and the Case of the Swimming Lion, a Dutch Pirate in the Caribbean at the Turn of the Seventeenth Century. *Itinerario*, v. 31, n. 3, p. 59–94, 2007a. DOI: 10.1017/S0165115300001194. Acesso em: 20 ago. 2021.
- ITTERSUM, Martine Julia van. *Mare Liberum* Versus the Propriety of the Seas? The Debate between Hugo Grotius (1583–1645) and William Welwood (1552–1624) and its Impact on Anglo-Scotto-Dutch Fishery Disputes in the Second Decade of the Seventeenth Century. *Edinburgh Law Review*, v. 10, n. 2, p. 239–276, 1 maio 2006a. DOI: 10.3366/elr.2006.10.2.239. Acesso em: 20 ago. 2021.

- ITTERSUM, Martine Julia van. Preparing Mare Liberum for the Press: Hugo Grotius' Rewriting of Chapter 12 of De Iure Praedae in November-December 1608. *Grotiana*, v. 26, n. 1, p. 246–280, 2007b. DOI: 10.1163/187607508X366445. Acesso em: 20 ago. 2021.
- ITTERSUM, Martine van. *Profit and Principle: Hugo Grotius, Natural Rights Theories and the Rise of Dutch Power in the East Indies, 1595-1615*. Leiden, The Netherlands: Brill, 2006b.
- ITTERSUM, Martine Julia van. The long goodbye: Hugo Grotius' justification of Dutch expansion overseas, 1615–1645. *History of European Ideas*, v. 36, n. 4, p. 386–411, 1 dez. 2010a. DOI: 10.1016/j.histeuroideas.2010.05.003. Acesso em: 20 ago. 2021.
- ITTERSUM, Martine Julia van. The wise man is never merely a private citizen: The Roman Stoa in Hugo Grotius' De Iure Praedae (1604–1608). *History of European Ideas*, v. 36, n. 1, p. 1–18, 1 mar. 2010b. DOI: 10.1016/j.histeuroideas.2009.10.005. Acesso em: 20 ago. 2021.
- JEDAN, Christoph. *Stoic virtues: Chrysippus and the religious character of stoic ethics*. New York: Continuum, 2009.
- JEFFERY, Renée. *Hugo Grotius in international thought*. New York: Palgrave Macmillan, 2006.
- JONES, Meirav. Philo Judaeus and Hugo Grotius's Modern Natural Law. *Journal of the History of Ideas*, v. 74, n. 3, p. 339–359, 2013. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/43290147>>. Acesso em: 20 ago. 2021.
- KEENE, Edward. *Beyond the anarchical society: Grotius, colonialism and order in world politics*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2002.
- KEENE, Edward. The Reception of Hugo Grotius in International Relations Theory. *Grotiana*, v. 20, n. 1, p. 135–158, 1999. DOI: 10.1163/016738312X13397477910305. Acesso em: 20 ago. 2021.
- KEITH, Kenneth J. Some Thoughts About Grotius, Four Hundred Years On. *Proceedings of the Annual Meeting (American Society of International Law)*, v. 109, p. 3–13, 2015. DOI: 10.5305/procanmeetasil.109.2015.0003. Acesso em: 20 ago. 2021.
- KNIGHT, William Stanley Macbean. Grotius in England: His Opposition There to the Principles of the Mare Liberum. *Transactions of the Grotius Society*, v. 5, p. 1–38, 14 set. 1919. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/742843>>. Acesso em: 20 ago. 2021.
- KNIGHT, William Stanley Macbean. Hugo Grotius: His Family and Ancestry. *Transactions of the Grotius Society*, v. 6, p. 1–24, 23 fev. 1920. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/742781>>. Acesso em: 20 ago. 2021.

- KRIES, Douglas. On the Intention of Cicero's "De Officiis". *The Review of Politics*, v. 65, n. 4, p. 375–393, 2003. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1408717>>. Acesso em: 20 ago. 2021.
- KORAB-KARPOWICZ, W J. In Defense of International Order: Grotius's Critique of Machiavellism. *The Review of Metaphysics*, v. 60, n. 1, p. 55–70, 2006. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/20130739>>. Acesso em: 20 ago. 2021.
- LAGRÉE, Jacqueline. Grotius: Natural Law and Natural Religion. In: CROCKER, Robert (Ed.). *Religion, Reason and Nature in Early Modern Europe*. Dordrecht: Springer Netherlands, 2001. p. 17–39.
- LAGRÉE, Jacqueline. Grotius, Stoïcisme et Religion Naturelle. *Grotiana*, v. 10, n. 1, p. 80–96, 1989. DOI: 10.1163/187607589X00063. Acesso em: 20 ago. 2021.
- LEE, Daniel. Popular Liberty, Princely Government, and the Roman Law in Hugo Grotius's De Jure Belli ac Pacis. *Journal of the History of Ideas*, v. 72, n. 3, 2011. DOI:10.1093/acprof:oso/9780198745167.003.0009. Acesso em: 20 ago. 2021.
- LEEUWEN, Theodoor Marius van. Introduction. In: LEEUWEN, Th. Marius van; STANGLIN, Keith D.; TOLSMA, Marijke (Ed.). *Arminius, Arminianism, and Europe: Jacobus Arminius (1559/60-1609)*. Leiden: Brill, 2009. p. ix–xxii. DOI: 10.1163/ej.9789004178878.i-302.2. Acesso em: 20 ago. 2021.
- LEEUWEN, Th. Marius van; STANGLIN, Keith D.; TOLSMA, Marijke (Ed.). *Arminius, Arminianism, and Europe: Jacobus Arminius (1559/60-1609)*. Leiden: Brill, 2009. DOI: 10.1163/ej.9789004178878.i-302. Acesso em: 20 ago. 2021.
- LITTLE, David. Religion: Catalyst or Impediment to International Law? The Case of Hugo Grotius. *Proceedings of the Annual Meeting (American Society of International Law)*, v. 87, p. 322–327, 1993. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/25658740>>. Acesso em: 20 ago. 2021.
- LOGUE, John. The Revenge of John Selden: The Draft Convention on the Law of the Sea in the Light of Hugo Grotius' Mare Liberum. *Grotiana*, v. 3, n. 1, p. 27–56, 1982. DOI: 10.1163/187607582X00042. Acesso em: 20 ago. 2021.
- LORIAUX, Sylvie. Grotius and Kant on Original Community of Goods and Property. *Grotiana*, v. 38, n. 1, p. 106–128, 2017. DOI: 10.1163/18760759-03800007. Acesso em: 20 ago. 2021.
- LOTTE, Günther. The Transformation of Apologetical Literature in the Early Enlightenment. *Grotiana*, v. 35, n. 1, p. 66–74, 2014. DOI: 10.1163/18760759-03501007. Acesso em: 20 ago. 2021.
- LUCASSEN, Jan. A Multinational and its Labor Force: The Dutch East India Company, 1595–1795. *International Labor and Working-Class History*, v. 66, p. 12–39, 2004. DOI: 10.1017/S0147547904000158. Acesso em: 20 ago. 2021.

- MAAS, Willem. Grotius on Citizenship and Political Community. *Grotiana*, v. 20, n. 1, p. 163–177, 1999. DOI: 10.1163/016738312X13397477909901. Acesso em: 20 ago. 2021.
- MANCILLA, Alejandra. What We Own Before Property: Hugo Grotius and the *Suum*. *Grotiana*, v. 36, n. 1, p. 63–77, 2015. DOI: 10.1163/18760759-03600006. Acesso em: 20 ago. 2021.
- MAUTNER, Thomas. Grotius and the Skeptics. *Journal of the History of Ideas*, v. 66, n. 4, p. 577–601, 2005. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/3654349>>. Acesso em: 20 ago. 2021.
- MAUTNER, Thomas. How Rights Became “Subjective”. *Ratio Juris*, v. 26, n. 1, p. 111–132, 2013. DOI: 10.1111/raju.12005. Acesso em: 20 ago. 2021.
- MAUTNER, Thomas. Not a likely story. *British Journal for the History of Philosophy*, v. 11, n. 2, p. 303–307, 2003. DOI: 10.1080/0960878032000104886. Acesso em: 20 ago. 2021.
- MERON, Theodor. Common Rights of Mankind in Gentili, Grotius and Suárez. *American Journal of International Law*, v. 85, n. 1, p. 110–116, 1991. DOI: 10.2307/2203563. Acesso em: 20 ago. 2021.
- MEYJES, Guillaume H. M. Posthumus. Commentary and introduction. In: GROTIUS, Hugo. *Meletius*, sive, De iis quae inter Christianos conveniunt epistola. Critical edition with translation, commentary and introduction by Guillaume H. M. Posthumus Meyjes. Leiden: Brill, 1988.
- MILLER, Jon. Grotius and Stobaeus. *Grotiana*, v. 26, n. 1, p. 104–126, 1 nov. 2007. DOI: 10.1163/187607508X366481.
- MILLER, Jon. Innate Ideas in Stoicism and Grotius. *Grotiana*, v. 22, n. 1, p. 157–175, 2001. DOI: 10.1163/016738312X13397477910909. Acesso em: 20 ago. 2021.
- MILLER, Jon; INWOOD, Brad (Org.). *Hellenistic and early modern philosophy*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2003.
- MORTIMER, Sarah. De Veritate. *Grotiana*, v. 35, n. 1, p. 75–94, 2014. DOI: 10.1163/18760759-03501006. Acesso em: 20 ago. 2021.
- MORTIMER, Sarah. Human Liberty and Human Nature in the Works of Faustus Socinus and His Readers. *Journal of the History of Ideas*, v. 70, n. 2, p. 191–211, 2009. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/40208100>>. Acesso em: 20 ago. 2021.
- MÜHLEGGGER, Florian. Pluralization and Authority in Grotius’ Early Works. In: MULSOW, Martin; ROHLS, Jan (Ed.). *Socinianism and Arminianism*. Leiden: Brill, 2005. p. 97–120. DOI: 10.1163/9789047416098\_005. Acesso em: 20 ago. 2021.
- MULDOON, James. *Empire and Order: The Concept of Empire, 800–1800*. London: Palgrave Macmillan UK, 1999.

- MULSOW, Martin; ROHLS, Jan (Org.). *Socinianism and Arminianism: Antitrinitarians, Calvinists and Cultural Exchange in Seventeenth-Century Europe*. Leiden, The Netherlands: Brill, 2005. DOI: 10.1163/9789047416098. Acesso em: 20 ago. 2021.
- NABULSI, Karma. *Traditions of war: occupation, resistance, and the law*. Oxford: Oxford University Press, 1999. DOI: 10.1093/0198294077.001.0001. Acesso em: 20 ago. 2021.
- NEGRO, Paola. A Topos in Hugo Grotius: “Etiam si Daremus Non Esse Deum”. *Grotiana*, v. 19, n. 1, p. 3–23, 1998. DOI: 10.1163/187607598X00018. Acesso em: 20 ago. 2021.
- NEGRO, Paola. Intorno alle fonti scolastiche in Hugo Grotius. *Divus Thomas*, v. 103, n. 3, p. 200–251, 12 jun. 2000. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/45074906>>. Acesso em: 20 ago. 2021.
- NELLEN, Henk. Hugo Grotius’s Political and Scholarly Activities in the Light of his Correspondence. *Grotiana*, v. 26, n. 1, p. 16–30, 1 nov. 2007. DOI: 10.1163/187607508X366490. Acesso em: 20 ago. 2021.
- NELLEN, Henk. Minimal Faith and Irenic Ideals in Seventeenth-Century Scholarly Circles. *Church History and Religious Culture*, v. 94, n. 4, p. 444–478, 2014. DOI: 10.1163/18712428-09404001. Acesso em: 20 ago. 2021.
- NELLEN, Henk. Minimal Religion, Deism and Socinianism: On Grotius’s Motives for Writing *De Veritate*. *Grotiana*, v. 33, n. 1, p. 25–57, 2012. DOI: 10.1163/18760759-03300006. Acesso em: 20 ago. 2021.
- NELLEN, Henk; RABBIE, Edwin (Ed.). *Hugo Grotius, theologian: essays in honour of G. H. M. Posthumus Meyjes*. Leiden: E. J. Brill, 1994.
- O’DONOVAN, Oliver; O’DONOVAN, Joan Lockwood. *From Irenaeus to Grotius: a sourcebook in Christian political thought, 100-1625*. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Pub. Co, 1999.
- OGONOWSKI, Zbigniew. Faustus Socinus. In: RAITT, Jill (Ed.). *Shapers of religious traditions in Germany, Switzerland, and Poland, 1560-1600*. New Haven and London: Yale University Press, 1891. p. 195–209.
- OLIVECRONA, Karl; MAUTNER, Thomas. The Two Levels in Natural Law Thinking. *Jurisprudence*, v. 1, n. 2, p. 197–224, 1 dez. 2010. DOI: 10.5235/204033210793524212. Acesso em: 20 ago. 2021.
- RABBIE, Edwin. The Reception of Grotius’ *Ordinum Hollandiae ac Westfrisiae pietas*. *Grotiana*, v. 14, n. 1, p. 38–51, 1993. DOI: 10.1163/016738312X13397477909343. Acesso em: 20 ago. 2021.
- ROELOFSEN, Cornelis G. Grotius and the development of international relations theory: The “long seventeenth century” and the elaboration of a European states system. *Grotiana*, v. 18, n. 1, p. 97–120, 1 jan. 1997. DOI: 10.1163/187607597X00073. Acesso em: 20 ago. 2021.



- ROELOFSEN, C. G. Grotius and the ‘Grotian heritage’ in international law and international relations; the quatercentenary and its aftermath (circa 1980-1990). *Grotiana*, v. 11, n. 1, p. 6–28, 1 jan. 1990. DOI: 10.1163/187607590X00034. Acesso em: 20 ago. 2021.
- ROELOFSEN, C. G. Some Remarks on the “Sources” of the Grotian System of International Law. *Netherlands International Law Review*, v. 30, n. 1, p. 73–79, 1983. DOI: 10.1017/S0165070X00011906. Acesso em: 20 ago. 2021.
- RÖLING, B. V. A. Are Grotius’ Ideas Obsolete in an Expanded World? In: BULL, Hedley; KINGSBURY, Benedict; ROBERTS, Adam (Org.). *Hugo Grotius and International Relations*. London: Oxford University Press, 1992. p. 281–300.
- SCHAMA, Simon. *The embarrassment of riches: an interpretation of Dutch culture in the golden age*. New York: Vintage books, 1997.
- SCHNEEWIND, Jerome B. *Essays on the history of moral philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- SCHNEEWIND, Jerome B. *Moral philosophy from Montaigne to Kant*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2003.
- SCHNEEWIND, Jerome B. *The invention of autonomy: a history of modern moral philosophy*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1997.
- SCHOCHET, Gordon; FANIA OZ-SALZBERGER; JONES, Meirav (Ed.). *Political hebraism: Judaic sources in early modern political thought*. Jerusalem and New York: Shalem Press, 2008.
- SCHOKKENBROEK, Joost C A. *Trying Out: An Anatomy of Dutch Whaling and Sealing in the Nineteenth Century, 1815-1885*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2008.
- SCHWARZ, Rolf; JÜTERSONKE, Oliver. Divisible Sovereignty and the Reconstruction of Iraq. *Third World Quarterly*, v. 26, n. 4–5, p. 649–665, 1 jun. 2005. DOI: 10.1080/01436590500127883. Acesso em: 20 ago. 2021.
- ST. LEGER, James. *The etiamsi daremus of Hugo Grotius: a study in the origins of international law*. 1962. 161 f. Tese (Doutorado em Filosofia) Pontificium Athenaeum Internationale “Angelicum”, Roma.
- STRAUMANN, Benjamin. “Ancient Caesarian Lawyers” in a State of Nature: Roman Tradition and Natural Rights in Hugo Grotius’s *De iure praedae*. *Political Theory*, v. 34, n. 3, p. 328–350, 1 jun. 2006. DOI: 10.1177/0090591706286459. Acesso em: 20 ago. 2021.
- STRAUMANN, Benjamin. *Roman law in the state of nature: the classical foundations of Hugo Grotius’ natural law*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2015.
- STRAUMANN, Benjamin. Oikeiosis and appetitus societatis. *Grotiana*, v. 24, n. 1, p. 41–66, 2003. DOI: 10.1163/18760759-90000004. Acesso em: 20 ago. 2021.

- STRAUMANN, Benjamin; KINGSBURY, Benedict. The State of Nature and Commercial Sociability in Early Modern International Legal Thought. *Grotiana*, v. 31, n. 1, p. 22–43, 1 nov. 2010. DOI: 10.1163/187607510X540204. Acesso em: 20 ago. 2021.
- STRIKER, Gisela. *Essays on Hellenistic epistemology and ethics*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1996.
- STUMPF, Christoph; HOLGER, Zaborowski. Church as Politeia, The Political Self-Understanding of Christianity. *Proceedings of a Becket Institute Conference at the University of Oxford, 28 September–1 October 2000*. Berlin, Boston: De Gruyter, 2015.
- STUMPF, Christoph A. *The Grotian theology of international law: Hugo Grotius and the moral foundations of international relations*. Berlin: Walter de Gruyter, 2006.
- TIERNEY, Brian. *The idea of natural rights: studies on natural rights, natural law, and church law, 1150-1625*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2001.
- TUCK, Richard. Grotius, Carneades and Hobbes. *Grotiana*, v. 4, n. 1, 1983. DOI: 10.1163/187607583X00050. Acesso em: 20 ago. 2021.
- TUCK, Richard. Introduction. In: GROTIUS, Hugo. *The rights of war and Peace*. In three volumes. Edited and with an introduction by Richard Tuck. From the edition of Jean Barbeyrac. Indianapolis, Ind.: Liberty fund, 2005.
- TUCK, Richard. *Natural Rights Theories: their origin and development*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- TUCK, Richard. *Philosophy and Government, 1572–1651*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- TUCK, Richard. *The rights of war and peace: political thought and the international order from Grotius to Kant*. New York: Oxford University Press, 2001.
- VILLEY, Michel. *A formação do pensamento jurídico moderno*. Tradução de Cláudia Berliner; notas revistas por Eric Desmonds; revisão técnica de Gildo Sá Leitão Rios; texto estabelecido, revisto e apresentado por Stéphane Rials. 2. ed. São Paulo: Wmf Martins Fontes, 2009.
- VOGT, Katja Maria. *Law, reason, and the cosmic city: political philosophy in the early Stoa*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- VRIES, Jan de; WOUDE, Ad van der. *The First Modern Economy: Success, Failure, and Perseverance of the Dutch Economy, 1500–1815*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- WASZINK, Jan. Hugo Grotius on the agglomerate polity of Philip II. *History of European Ideas*, v. 46, n. 3, p. 276–291, 2 abr. 2020a. DOI: 10.1080/01916599.2019.1669340. Acesso em: 20 ago. 2021.

- WASZINK, Jan. Lipsius and Grotius: Tacitism. *History of European Ideas*, v. 39, n. 2, p. 151–168, 1 mar. 2013. DOI: 10.1080/01916599.2012.679114. Acesso em: 20 ago. 2021.
- WASZINK, Jan. Oldenbarnevelt and fishes. Satirical prints from the 12-years truce. *History of European Ideas*, v. 46, n. 7, p. 903–915, 2 out. 2020b. DOI: 10.1080/01916599.2020.1756894. Acesso em: 20 ago. 2021.
- WASZINK, Jan. Shifting Tacitisms. Style and Composition in Grotius's *Annales*. *Grotiana*, v. 29, n. 1, p. 85–132, 2008. DOI: 10.1163/187607508X384715. Acesso em: 20 ago. 2021.
- WASZINK, Jan. The Low Countries constitution. Nationhood and Character according to Hugo Grotius. In: JENSEN, Lotte (Ed.). *The roots of nationalism: National identity formation in early modern Europe, 1600-1815*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2016. p. 135–152. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/j.ctv8pzcpr.9>>. Acesso em: 20 ago. 2021.
- WASZINK, Jan. Using the Work. Remarks on the Text of *De Iure Praedae*. *Grotiana*, v. 26, n. 1, p. 215–245, 2007. DOI: 10.1163/187607508X366553. Acesso em: 20 ago. 2021.
- WASZINK, Jan. Your Tacitism or mine? Modern and early-modern conceptions of Tacitus and Tacitism. *History of European Ideas*, v. 36, n. 4, p. 375–385, dez. 2010. DOI: 10.1016/j.histeuroideas.2010.06.003. Acesso em: 20 ago. 2021.
- WATSON, Alan (Ed.). *The Digest of Justinian, Volume 4*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998.
- WESTERMAN, Pauline C. *The disintegration of natural law theory: Aquinas to Finnis*. Leiden: Brill, 1998.
- WESTSTEIJN, Arthur. The VOC as a Company-State: Debating Seventeenth-Century Dutch Colonial Expansion. *Itinerario*, v. 38, n. 1, p. 13–34, 2014. DOI: 10.1017/S0165115314000035. Acesso em: 20 ago. 2021.
- WILDE, Marc de. Fides Publica in Ancient Rome and Its Reception by Grotius and Locke. *Tijdschrift Voor Rechtsgeschiedenis / Revue d'Histoire Du Droit / The Legal History Review*, v. 79, n. 3–4, p. 455–487, 2011. DOI: 10.1163/157181911X596394. Acesso em: 20 ago. 2021.
- WILSON, Eric. Making the World Safe for Holland: “De Indis” of Hugo Grotius and International Law as Geoculture. *Review (Fernand Braudel Center)*, v. 32, n. 3, p. 239–287, 2009. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/25746521>>. Acesso em: 20 ago. 2021.
- WILSON, Eric. On Heterogeneity and the Naming of DE INDIS of Hugo Grotius. *Journal of the Philosophy of International Law*, v. 1, n. 1, p. 72–115, 2006. Disponível em: <<https://ssrn.com/abstract=1096437>>. Acesso em: 20 ago. 2021.
- WINKEL, Laurens. Les Origines Antiques de l'Appetitus Societatis de Grotius. *The Legal History Review*, v. 68, n. 3, p. 393–403, 1 mar. 2000. DOI: 10.1163/15718190019684370. Acesso em: 20 ago. 2021.

ZAGORIN, Perez. Hobbes without Grotius. *History of Political Thought*, v. 21, n. 1, p. 16–40, 2000. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/26219726>>. Acesso em: 20 ago. 2021.

ZIMMERMANN, Reinhard. *The Law of Obligations: Roman Foundations of the Civilian Tradition*. Cape Town: Juta & Co., 1990.