

ESCOLA DE HUMANIDADES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
DOUTORADO EM FILOSOFIA

MARCO AURÉLIO DE MEDEIROS JORDÃO

***BELLUM JUSTUM* E A JUSTIFICATIVA DA GUERRA:  
UM DILEMA NA POLÍTICA INTERNACIONAL**

Orientador: Prof. Dr. Agemir Bavaresco.

PORTO ALEGRE  
2016

PÓS-GRADUAÇÃO - STRICTO SENSU



Pontifícia Universidade Católica  
do Rio Grande do Sul

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL  
FACULDADE DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
DOUTORADO EM FILOSOFIA

MARCO AURÉLIO DE MEDEIROS JORDÃO

***BELLUM JUSTUM E A JUSTIFICATIVA DA GUERRA:  
UM DILEMA NA POLÍTICA INTERNACIONAL***

Prof. Dr. Agemir Bavaresco

Orientador

PORTO ALEGRE  
2016

MARCO AURÉLIO DE MEDEIROS JORDÃO

***BELLUM JUSTUM E A JUSTIFICATIVA DA GUERRA:***  
**UM DILEMA NA POLÍTICA INTERNACIONAL**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Filosofia, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Agemir Bavaresco.

PORTO ALEGRE  
2016

## DEDICATÓRIA

**Dedico essa tese à Rê, a flor que me ensina a ser...**

*En esto descubrieron treinta o cuarenta molinos de viento que hay en aquel campo, y así como Don Quijote los vió, dijo a su escudero: la ventura va guiando nuestras cosas mejor de lo que acertáramos a desear; porque ves allí, amigo Sancho Panza, donde se descubren treinta o poco más desaforados gigantes con quien pienso hacer batalla, y quitarles a todos las vidas, con cuyos despojos comenzaremos a enriquecer: que esta es buena guerra, y es gran servicio de Dios quitar tan mala simiente de sobre la faz de la tierra. ¿Qué gigantes? dijo Sancho Panza. Aquellos que allí ves, respondió su amo, de los brazos largos, que los suelen tener algunos de casi dos leguas. Mire vuestra merced, respondió Sancho, que aquellos que allí se parecen no son gigantes, sino molinos de viento, y lo que en ellos parecen brazos son las aspas, que volteadas del viento hacen andar la piedra del molino. Bien parece, respondió Don Quijote, que no estás cursado en esto de las aventuras; ellos son gigantes, y si tienes miedo quítate de ahí, y ponte en oración en el espacio que yo voy a entrar con ellos en fiera y desigual batalla.*

**(Miguel de Cervantes Saavedra)**

## AGRADECIMENTO

Muitas pessoas contribuíram para a realização tese de doutorado e não poderia deixar de manifestar meu profundo agradecimento a todas elas. Ao CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico) pelo apoio financeiro para a realização do estágio doutoral na Espanha possibilitando, nesse período, minha dedicação exclusiva ao mesmo. Aos professores do PPG de Filosofia pela convivência, amizade e experiências compartilhadas ao longo do curso de doutorado. Aos colegas e amigos da PUCRS pelo ótimo ambiente de trabalho e ótima convivência que me proporcionaram durante os quatro anos que fiz parte deste grupo. Essa tese não teria sido possível sem o apoio pontual e a orientação do Professor Dr. Agemir Bavaresco. Ele foi de grande importância em momentos de extrema dificuldade. Agradeço, também, ao meu co-orientador da Universidad Autonoma de Madrid, o professor José Luis Velázquez Jordana, principalmente pela confiança. Quero agradecer aos meus alunos por me instigar a continuar pesquisando. Há também um forte agradecimento aos meus amigos que me ajudaram nas discussões e debates que acrescentaram muito a essa tese em especial, Marcelo, Everton, Fábio, Fernanda e Ricardo. Por fim, quero agradecer aos meus pais e meus irmão pelo apoio incondicional que me dão. E um agradecimento cujo tamanho é imensurável: a Renata Cieslak, minha companheira, amiga e leitora, por estar sempre ao meu lado, sempre!

## RESUMO

Em filosofia política, a questão da guerra é fundamental para compreender o sentido próprio do que é a política em sua essência. O objeto desta tese é um tipo particular de guerra: a guerra justa. Tendo como principal objetivo construir critérios racionais para determinar como um Estado deve declarar uma guerra e como os combatentes devem se comportar no campo de batalha, o conceito de guerra justa tem sido utilizado por governantes contemporâneos para justificar guerras e fazê-las parecer legítimas para a opinião pública internacional. Essas justificativas são baseadas em três tradições: o direito natural, o direito internacional positivado e o realismo. Finalmente, o objetivo central desta tese é, primeiramente, demonstrar que essas três teorias, aparentemente díspares, devem ser pensadas juntas, para que esses critérios sejam efetivos. Em um segundo momento, intenciona demonstrar que a teoria de política internacional de Rawls é a que mais se aproxima em conciliar tais subtradições.

**Palavras-chaves:** Guerra Justa. Legitimidade. Filosofia da Guerra. Política Internacional. John Rawls.

## **ABSTRACT**

In Political Philosophy the war issue is fundamental to understanding the very meaning of Politics is in its essence. The object of this thesis is a particular kind of war: the Just War. Having as the main objective to build rational criteria that determines how should a state declare war and how should the combatants behave at the battlefield, the Just War concept have been used by contemporary leaders to justify wars and make it seem legit to international public opinion. These justifications are based on three traditions: Natural Law, International Law and Realism. Finally, the central objective of this thesis is, primarily, demonstrate that these three apparently opposite theories should be thought together in order to make this criteria effective. And, afterwards, demonstrate that Rawls' International Political Theory is the closest one in reconcile theses sub-traditions.

**Keywords:** Just War. Legitimacy. Philosophy of War. International Politics. John Rawls.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>6</b>
<b>1 GUERRA, ENTENDENDO O CONCEITO</b> .....	<b>10</b>
1.1 A PERSPECTIVA ANALÍTICA E FENOMENOLÓGICA DA GUERRA SEGUNDO CLAUSEWITZ .	10
1.2 A PERSPECTIVA NORMATIVISTA .....	15
1.3 A PERSPECTIVA DOS PACIFISTAS RADICAIS .....	22
1.4 UMA BREVE ABORDAGEM NA PERSPECTIVA DAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS.....	26
1.5 REALISMO VERSUS IDEALISMO .....	29
1.5.1 Realismo .....	29
1.5.2 Idealismo .....	33
<b>2 A GUERRA JUSTA: INTRODUÇÃO AO CONCEITO</b> .....	<b>38</b>
2.1 A GUERRA JUSTA E A SUA LEGITIMIDADE.....	43
2.2 AS SUBTRADIÇÕES DA GUERRA JUSTA .....	46
2.2.1 A subtradição do direito natural: Cícero e as primeiras lições sobre a guerra justa.....	46
2.2.2 Santo Agostinho e a guerra legitimada pela cristandade .....	49
2.2.3 Santo Tomás de Aquino: o uso razão prática para justificar a guerra .....	54
2.2.4 A escola espanhola: Francisco de Vitória e a transição das subtradições do direito natural para o direito internacional positivado .....	63
2.3 HUGO GROTIUS, DIREITO INTERNACIONAL EM SUA PERSPECTIVA INCIPIENTE.....	72
2.4 O DIREITO INTERNACIONAL PÓS-GROTIANO DE VATTEL .....	81
2.5 OS REALISTAS: DA DICOTOMIA AGONÍSTICA DE SCHMITT AO REALISMO MODIFICADO DE MORGENTHAU.....	85
2.6 A GUERRA JUSTA EM TEMPOS ATUAIS, O ENCONTRO DAS TRÊS SUBTRADIÇÕES.....	94
2.6.1 DIFERENÇAS E SIMILITUDES.....	96
<b>3 RAWLS E A EFETIVAÇÃO DA TRADIÇÃO DA GUERRA JUSTA</b> .....	<b>99</b>
3.1 CONCEITOS PRELIMINARES: PRIORIDADE DO JUSTO SOBRE O BEM E O RESPEITO AO PLURALISMO COMO ELEMENTO FUNDAMENTAL PARA A CONCEPÇÃO DE GUERRA JUSTA CONTEMPORÂNEA .....	99
3.2 O DIREITO DOS POVOS E A SOCIEDADE DOS POVOS .....	102
3.2.1 Características básicas dos povos bem-ordenados .....	102
3.2.2 Soberania, Povos e Estado.....	105
3.2.3 Os princípios do direito dos povos .....	107
3.3 <i>JUS AD BELLUM</i> .....	110
3.4 <i>JUS IN BELLO</i> .....	115
3.5 PONTOS DE CONVERGÊNCIA .....	126
3.5.1 O direito natural, o direito internacional positivado e o pensamento de John Rawls....	127
<b>4 CONCLUSÃO</b> .....	<b>136</b>
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>139</b>

## INTRODUÇÃO

Em filosofia política, a questão da guerra é central para entendermos o sentido próprio do que é a política em sua essência. É através do estudo dos conflitos que se pode analisar e refletir não somente sobre a própria política, na esfera prática, mas também sobre a moral e a ética, além de alguns aspectos do que se chama natureza humana. Em Heráclito, por exemplo, ela é tida como essencial na formação de todas as coisas: “A Guerra e a justiça são conflitos e, por meio do conflito, todas as coisas são geradas e chegam à morte<sup>1</sup>”. Em Hegel (2000), por sua vez, a guerra é um plano providencial da razão, cujo objetivo é eleger a melhor encarnação do Espírito do mundo.

A guerra como situação em que se torna algo sério a vaidade dos bens e das coisas temporais, que antes costumava ser como um modo de falar edificante, é assim o momento em que a idealidade do *particular recebe seu direito* e torna-se efetividade; - ela tem a significação superior, como já mencionei em outro lugar, de que por ela “a saúde ética dos povos é mantida, e sua indiferença frente ao solidificar das determinidades finitas, como o movimento dos ventos preserva os mares da podridão, em que uma calma durável os mergulharia, como faria para os povos uma paz durável ou inclusive uma paz perpétua<sup>2</sup>”.

Hobsbawm<sup>3</sup> (1995), em sua reflexão acerca do século XX, afirma:

[...] o grande edifício da civilização do século XX desmoronou nas chamas da guerra mundial, quando suas colunas ruíram. Não há como compreender o Breve Século XX sem ela. Ele foi marcado pela *guerra*. Viveu e pensou em termos de guerra mundial, mesmo quando os canhões se calavam e as bombas não explodiam (grifo nosso).

Nessa perspectiva, basta uma breve análise geopolítica para percebermos que as configurações da política internacional continuam conturbadas e desordenadas. A impressão que se tem é a de que as relações entre os atores políticos no palco das relações internacionais

<sup>1</sup> OS PRÉ-SOCRÁTICOS. *Fragments, doxografias e comentários*. Tradução de José Cavalcante de Souza *et al.* São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 84. (Os pensadores).

<sup>2</sup> HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. Tradução de Paulo Meneses, Agemir Bavaresco *et al.* São Leopoldo: UNISINOS, 2010. p. 298.

<sup>3</sup> HOBBSAWM, Eric. *A era dos extremos: o breve século XX*. Tradução de Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 7.

hodiernas se dão numa espécie de egoísmo ético, fazendo com que as análises se tornem mais complexas e com que o relativismo aparente enfraqueça a possibilidade de uma reflexão mais apurada da política internacional.

Apesar de um crescimento de interesses pelo tema, as várias justificativas das ações desses atores políticos fazem com que prevaleça um ceticismo nesse campo de estudos. Dentre esses atos, podemos citar a invasão de um Estado soberano sobre outro sem que a opinião pública internacional seja levada em conta, como no caso da invasão Russa à Crimeia ou da já tão debatida invasão dos Estados Unidos ao Iraque. Outro ato bastante comum e deveras complexo diz respeito aos ataques terroristas sob o propósito de defesa de ideologias, religiosas ou não, que parece atrair cada vez mais simpatizantes e defensores, os quais encontram nas teorias das relações internacionais um amparo teórico para justificá-los; além dos desmandos e abusos dos combatentes no campo de batalha contra não somente outros combatentes, mas também contra os não combatentes, deslegitimando por completo as ações militares.

O combate a esse relativismo teórico, no qual tudo pode ser justificado, e o ceticismo nas ações dos atores políticos nas relações internacionais, em que se acredita prevalecer a vontade e os interesses sobre o bem comum, são o pano de fundo e o móbil desta tese. Daí o porquê de pensar o tema guerra, já que esta, em última análise, legitima um ser humano tirar a vida de outro, com o propósito de preservar uma ordem internacional e, conseqüentemente, preservar outras vidas humanas.

Com esse cenário anárquico em que se encontram as relações políticas internacionais, as quais não são feitas somente entre Estados, como outrora, mas também entre outros atores políticos, tais como ONGs, grupos políticos organizados e indivíduos ordinários – cada vez mais comuns hoje –, pensar sobre guerra se torna mais necessário e urgente.

O nosso trabalho diz respeito a um tipo particular de guerra, qual seja, a guerra justa. Esse conceito, que se confunde com a história da filosofia política, remonta mais precisamente ao estoicismo de Cícero. É na patrística e na escolástica, respectivamente, por sua vez, com os dois grandes pensadores dessa época, Agostinho de Hipona e Tomás de Aquino, que ele foi tratado com mais cuidado e afinco. Contudo, é no pensamento espanhol do século XVI que o tema da guerra justa toma contornos mais práticos, através de figuras como Francisco de Vitória e Bartolomé de Las Casas, em uma reação aos desmandos causados pelas invasões espanholas as terras do chamado novo mundo.

Tendo como principal objetivo construir critérios justos e racionais para determinar não somente como um Estado deve declarar uma guerra, mas também a forma como os

combatentes devem se comportar no campo de batalha, o conceito de guerra justa tem sido bastante utilizado por governantes contemporâneos para justificar invasões e travar batalhas que possam parecer legítimas para a opinião pública internacional. Essas justificativas são comumente baseadas na história do pensamento ocidental e podem ser divididas em três tradições: o direito natural, o direito internacional positivado e o realismo.

O objetivo central desta tese é primeiramente demonstrar que essas três teorias, aparentemente díspares e por vezes discordantes entre si, devem ser pensadas juntas, para que esses critérios sejam efetivos e não ocorra a possibilidade de um relativismo conceitual em que tudo possa ser justificado e a vontade do mais forte prevaleça. Em um segundo momento, intenciona demonstrar que a teoria de política internacional do pensador norte-americano John Rawls é a que mais se aproxima em conciliar tais subtradições. Rawls, através da sua metodologia criada na sua “Teoria da Justiça”, aplicada no seu “Liberalismo Político” e, posteriormente, no seu “Direito dos Povos”, consegue estabelecer critérios que fazem com que essas três subtradições consigam ser lidas e efetivadas, em um diálogo criterioso, de formas complementares.

Esta tese encontra-se estruturada da seguinte forma: no primeiro capítulo, para um melhor entendimento acerca do tema guerra e da forma como ele foi apresentado dentro da história do pensamento ocidental, será abordado tal conceito dividindo-o em quatro perspectivas, quais sejam: a) A perspectiva Analítica ou Fenomenológica segundo Carl Von Clausewitz; b) A perspectiva Normativista segundo Immanuel Kant; c) A perspectiva dos Pacifistas Radicais segundo Voltaire; d) A perspectiva das Relações Internacionais segundo os Idealistas e os Realistas.

No segundo capítulo, será apresentado o conceito de guerra justa em seus termos gerais e princípios. Em seguida, o conceito de legitimidade, com o objetivo de suplantar os enfoques tradicionais, tais como o enfoque essencial e o enfoque processual, e propor uma nova forma de legitimar um ato de guerra com critérios mais precisos e que considerem as tradições da guerra justa presentes na história do pensamento. Ainda nesse capítulo, identificam-se as subtradições da guerra justa com o propósito tanto de trazer os conceitos nas diferentes perspectivas ao longo do tempo quanto de demonstrar como tais conceitos servem para construir critérios sólidos para justificar uma guerra justa. Os pensadores abordados foram os seguintes nessa mesma ordem:

- I. Cícero e as primeiras lições sobre a guerra justa;
- II. Agostinho de Hipona e a guerra justificada pela cristandade;
- III. Tomás de Aquino: fé e razão justificando a guerra;
- IV. Francisco de Vitória: a transição do direito natural para o direito internacional positivado;
- V. Hugo Grotius e a perspectiva incipiente do direito internacional positivado;
- VI. Vattel e o direito internacional pós Grotius;
- VII. Os realistas: o radicalismo de Carl Schmitt e o realismo modificado de Morgenthau.

No terceiro capítulo desta tese, delinearemos os critérios para se pensar uma guerra justa na atualidade e a respeito de como as três subtradições devem ser lidas na contemporaneidade, a saber, pensá-las juntas, mesmo que se deem, inicialmente, por separadas.

No último capítulo, apresentaremos o outro ponto nevrálgico da tese: como Rawls consegue aproximar, não como síntese, mas como convergente, as subtradições da guerra justa? Para tanto, trazemos a sua ideia de justiça nos Estados domésticos e na sociedade dos povos pensada por ele para, em seguida, demonstrar como o método rawlsiano e seus conceitos se aplicam bem e dialogam com as subtradições aqui apresentadas.

Finalmente, nosso trabalho analisará o conceito de guerra justa, a partir de uma análise da filosofia política das relações internacionais de alguns pensadores da filosofia que consideramos essenciais para compreendermos esse fenômeno tão comum dentro da história da humanidade. Nosso intuito, ao dialogar com esses pensadores, é investigar o conceito de guerra e poder, assim, melhor entender o porquê de tantas batalhas entre nações, povos e comunidades, pois o que tem se visto ao longo da história dos homens é que esta tem sido escrita a ferro e a fogo, seja por razões econômicas, seja por razões ideológicas, seja mesmo em nome da própria paz.

## 1 GUERRA, ENTENDENDO O CONCEITO

### 1.1 A perspectiva analítica e fenomenológica da guerra segundo Clausewitz

Uma das obras fundamentais para pensarmos o conceito de guerra e entendermos o porquê tal conceito é tão importante para a filosofia política é a do general prussiano Carl Von Clausewitz. Esse autor é responsável pela obra máxima *Da Guerra*, uma investigação apurada do tema, publicada pela primeira vez entre 1832 e 1834 em três volumes.

O referido autor pensava a guerra não apenas cientificamente, mas também como um fenômeno cultural. Além disso, acreditava que, tratando-a de modo objetivo, poderia aplicá-la aos propósitos que conviessem ao Estado, tornando-o mais eficiente.

Se trata en este caso de pensar la guerra como un fenómeno cognoscible y asumible, que obedece, como tantos otros procesos de la cultura humana, a una lógica y a unas leyes, y no, por tanto, como si se tratara de una irracionalidad que escapa a toda posible teorización. El objetivo de Karl von Clausewitz es pensar la guerra como un proceso controlable precisamente para comprender su lógica interna, conducirla mejor y hacer posibles las metas por las que se ha iniciado o declarado. Es supuesto de partida es que si el conocimiento da poder sobre el curso de las cosas, el conocimiento de la guerra también<sup>4</sup>.

A imagem inicial que Von Clausewitz faz dela é a de um simples duelo<sup>5</sup>.

Cada um tenta, por meio da sua força física, submeter o outro a sua vontade; o seu objetivo *mediato é abater* o adversário a fim de torná-lo incapaz de toda e qualquer resistência. [...] A guerra é, pois um ato de violência destinada a forçar o adversário a submeter-se à nossa vontade<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> BUEY, Francisco Fernández. Puntos de vista sobre la guerra e la paz. In: *Ética y Filosofía Política: asuntos públicos controvertidos*. Madrid: Bellaterra, 2000. p. 5.

<sup>5</sup> Durante todo o capítulo primeiro, “O que é a Guerra?”, há várias definições do que seja guerra, já que o seu método se dá a partir do simples ao mais complexo, ou seja, o autor começa por definições bastante gerais e comuns e chega a definições mais abstratas, que exigem do leitor um conhecimento mais apurado sobre política e filosofia.

<sup>6</sup> CLAUSEWITZ, Carl Von. *Da guerra*. Tradução de Maria Tereza Ramos. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 7.

Apesar de Clausewitz citar isso textualmente, ele o faz apenas como uma imagem, cujo intuito é facilitar a explicação sobre o conceito de guerra. Mediante uma analogia, teremos semelhantes critérios nas relações entre Estados. Na guerra, eles têm o objetivo de submeter o outro à sua vontade através da força física, assim, por seu uso ilimitado, acabam minando a resistência do outro. Logo, o que importa, sobretudo, é o desarmamento total do inimigo, pois esta é a vitória incontestável e única possível, isto é, *o meio*. Através da força física, com o auxílio das técnicas e das ciências, “para defrontar a violência, a violência mune-se com as invenções das artes e das ciências<sup>7</sup>”, para chegar a *um fim*, qual seja, impor sua vontade ao inimigo por meio de um ato de força.

Para Clausewitz, a vontade de um Estado deve ser o objetivo maior dos soldados em guerra. As regras não podem fazer nenhuma diferença no combate, uma vez que o que importa ao combatente é a vitória total. O autor possui uma concepção “realista” da política e um positivismo mitigado do direito, o que é reforçado nesta passagem: “Ela [a guerra] é acompanhada de restrições ínfimas, que quase não vale a pena mencionar, e que impõe a si própria, sob o nome de leis dos direitos dos povos, mas que na realidade, não diminuem, em nada, a sua força<sup>8</sup>”.

A definição de *guerra como ação recíproca* vem confirmar esse fisicalismo proposto por Clausewitz. Na guerra, o que importa é vencer, utilizar-se das armas de que se dispõe, e, por esse motivo, não pode haver “almas bondosas”. Durante o guerrear, é necessário enfraquecer o inimigo, e não serão as leis externas do direito internacional que irão ser postas em práticas, mas o combatente, na hora da batalha, ditará tais regras. Para o autor, portanto, quanto mais brutal for o ataque, pois o soldado deve esperar o pior do adversário, mais vantagem se terá sobre o inimigo.

Repetimos, pois, a nossa afirmação: a guerra é um ato de violência e não há um limite para a manifestação dessa violência. Cada um dos adversários executa a lei do outro, de onde resulta uma ação recíproca, que, enquanto conceito, deve ir aos extremos<sup>9</sup>.

Lançamos a questão da possibilidade de aplicar esse tipo de pensamento às nações “civilizadas” dessa época, já que elas estavam preocupadas em amenizar os efeitos cruéis da guerra. Clausewitz duvida disso e afirma que a tecnologia da guerra não diminuía os efeitos

---

<sup>7</sup> CLAUSEWITZ, Carl Von. *Da guerra*. Tradução de Maria Tereza Ramos. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 8.

<sup>8</sup> Idem.

<sup>9</sup> CLAUSEWITZ, Op. Cit. p. 10.

sanguinários de outros tempos, ao contrário, desde o descobrimento da pólvora até o seu tempo a tecnologia implementada somente fazia aumentar a competência da destruição e da violência contra o inimigo e seu detentor apenas teria vantagem sobre o outro. Para ele, ainda, seria uma imprudência pensar de modo oposto, na medida em que o general que não utilizar a força, seja física, seja intelectual – uma coisa não exclui a outra, segundo ele –, estaria pondo em risco o sucesso da guerra, já que essa seria uma oportunidade de levar vantagem sobre o inimigo: “Aquele que se utiliza sem piedade desta força e não recua perante nenhuma efusão de sangue ganhará vantagem sobre seu adversário [...] Ignorar o elemento de brutalidade, devido à repugnância que ele inspira, é um desperdício de força, para não dizer um erro<sup>10</sup>”.

Então, o que explicaria a diferença de conduta das nações em guerra? Por que em determinadas nações há tantas crueldades e outras pregam a utilização das regras e das leis de combates? O autor explica que *a priori* isso depende da “evolução” de um Estado para outro. Existem civilizações mais “evoluídas” que se preocupam com essa questão e outras menos evoluídas, cuja preocupação com os efeitos cruéis das guerras é pífia. Esses elementos não pertencem à guerra em si, mas são preexistentes naquelas sociedades, um elemento cultural. Esse aspecto, portanto, não serve de demonstração para alterar qualquer princípio da teoria da guerra, pois seria impossível “introduzir um princípio moderador na própria filosofia da guerra sem cometer um absurdo<sup>11</sup>”. Então, segundo o general-filósofo, a guerra é violência pura, irracional, ou seja, não há limites para o uso da violência, o que existe são apenas ações recíprocas.

O que surge na modernidade é a utilização da inteligência na condução de uma guerra, isto é, não se emprega tão somente a força bruta, mas um modo mais eficaz de aplicação dessa força, daí a necessidade de estudá-la.

Mesmo em Estados cujo grau de civilidade era tido como relativamente alto, podem-se encontrar elementos de crueldade na condução de uma guerra, como no caso das guerras napoleônicas. Como explicar isso? Segundo Clausewitz, o que vai diferenciar a conduta dos povos na guerra é o que ele chama de *intenção hostil*<sup>12</sup>. Para ele, entre os povos “civilizados” o que prevalece é uma intenção hostil pautada pela racionalidade e inteligência, enquanto nos povos “selvagens” essas intenções são ditadas pela sensibilidade. Entretanto, o autor chama a atenção para o fato de que essa diferença não se deve à natureza intrínseca selvagem e civil, mas ocorre devido às circunstâncias históricas concomitantes à formação das instituições.

---

<sup>10</sup> Op. Cit., 2003, p. 9.

<sup>11</sup> Id., p. 10.

<sup>12</sup> Ibid., p. 11.

Sendo assim, mesmo os povos mais “desenvolvidos” e “civilizados” podem ser acometidos por atos impetuosos de paixão, incivilidade e selvageria.

O que Clausewitz intenciona provar é que os teóricos que defendem uma teoria de guerra, pautada somente na lógica da ação entre Estados, sem levar em conta a paixão dos soldados e da população civil, cometem um terrível equívoco, pois, se contassem apenas com a lógica, “o peso das forças armadas já nem seria necessário e que bastariam relações teóricas entre elas – uma espécie de álgebra da ação<sup>13</sup>”. Se ele acredita que qualquer ato de guerra é um ato de violência sem limites, é evidente que a paixão e a sensibilidade têm uma grande importância em sua teoria, ainda que os motivos que levam à guerra devam ser fundamentados nos interesses dos Estados e, por consequência, obedecer a ordens práticas, pautadas na racionalidade.

Explicitamos, até aqui, alguns conceitos primitivos de guerra, o que Clausewitz<sup>14</sup> denominou de “lei dos extremos”. Passaremos à parte mais instigante do conceito de guerra proposto pelo autor, a saber, a guerra como um ato político.

O objetivo político na guerra é o “móbil inicial” de uma batalha, ou seja, é a decisão política inicial, que moldará as ações militares no campo de batalha e nos tempos de paz. Imaginemos que exista uma guerra entre dois países quaisquer. De um lado, a *Acirema*, país cujo governante tem o intuito de dominar outras nações com o objetivo “claro” de disseminar o seu modelo de “liberdade”; do outro lado, o *Equari*, país rico em combustível fóssil dominado por um ditador contrário à “política libertadora” dos *Aciremas*. Ao começar uma guerra, é importante que ambos os países, ou mais precisamente o país que irá atacar – o invasor –, deixe claro para si qual o objetivo político por trás da guerra, pois, nas palavras de Clausewitz<sup>15</sup>, “quanto menor for o sacrifício que exigimos dos adversários, tanto mais poderemos esperar da sua parte esforços para recusá-los sejam mais débeis”. Para tanto, os *Aciremas* (imaginando eles que sejam os invasores) devem estar por dentro dos anseios da população *Equariana*, pois num futuro isso poderá ser importante na construção da paz. Por que isso é importante? Ora, com um objetivo político bem delimitado, a população do país dominado exigirá menos do dominante, ficando até alheio ao combate, minimizando as tensões e os conflitos. Em outras palavras, objetivo político da guerra “é o que fornece a dimensão do fim a atingir pela ação militar, assim como os esforços necessários<sup>16</sup>”.

---

<sup>13</sup> Op. Cit., 2003, p. 9.

<sup>14</sup> Id., p.16.

<sup>15</sup> Ibid., p. 16.

<sup>16</sup> Op. Cit., 2003, p.17.

A guerra é, portanto, um instrumento do político por excelência ou, nas famosas palavras de Clausewitz, *é a política continuada por outros meios*. A guerra é simplesmente um meio para se conseguir o fim exigido pela política. É na política, segundo o general pensador, que se delimitam as regras de combate, mesmo as descumpridas, justificando o rompimento do tratado. A esse respeito, esclarece Clausewitz:

O que se mantém sempre característico da guerra releva puramente a especificidade dos meios que ela põe em prática. A arte da guerra, em geral, e a do comandante em cada caso específico, pode exigir que as tendências e as intenções da política não sejam incompatíveis com esses meios, exigência seguramente a não desprezar. Mas por mais poderosamente que reaja, em certos casos, sobre as intenções políticas, isso terá de ser sempre considerado somente como uma modificação destas; pois que a intenção política é o fim, enquanto a guerra é o meio, e não se pode conceber o meio independentemente do fim<sup>17</sup>.

Mostrando-se um homem prático, Clausewitz procura definir a guerra como um instrumento da política, isto é, a guerra se constitui mais um instrumento no arsenal do Estado para impor a sua vontade a outros, rejeitando, desse modo, o conceito de guerra pela guerra.

Ao tratar da política, ele não está se referindo ao âmbito interno do Estado, mas somente à política internacional, ou seja, as disputas analisadas por ele dizem respeito apenas aos Estados-Nação. Além disso, é preciso reforçar que a política e a guerra são distintas para Clausewitz, ao menos em princípio, pois, como um pensador da modernidade, ele não escapava das pretensões da época, de refletir acerca da noção de soberania. O que percebemos por trás desse ideal é o intuito de pôr fim às incessantes guerras civis e fazer com que a guerra, através do seu conceito e, conseqüentemente, da prática, se tornasse algo distante da população civil. Assim, o único ser capaz de declarar guerra seria uma autoridade legítima, seja a figura do soberano, seja um príncipe, seja outro governante do Estado, e ela somente deveria ser declarada a outro poder soberano. Logo, a guerra ficaria restrita ao âmbito externo, longe do campo social nacional, tornando-se algo excepcional, uma exceção, e a paz, no entanto, seria a regra. Contudo, como ficariam os conflitos internos? Eles seriam resolvidos através da interação política, sem violência e brutalidade. Logo, mesmo que possa parecer que os conceitos de política e guerra se misturam em Clausewitz, eles são distintos, uma vez que a guerra seria apenas o meio para consecução de um fim político, no que se refere à política internacional.

---

<sup>17</sup> Id., p.27.

Finalmente, podemos condensar a análise política de Clausewitz a partir das seguintes ideias gerais: a) tratando-se de guerra, o princípio romano clássico *se vis pacem, para bellum* é o que determina a política internacional. Não obstante a ideia de paz ser bastante razoável e desejável por todos, é impossível erradicar a guerra da prática política; b) não há nenhuma relação entre o desenvolvimento das civilizações, através do direito, da moral e das tecnologias, e o decréscimo da violência das guerras. Para Clausewitz, a relação é oposta, ou seja, quanto mais desenvolvimento civilizatório, mais destruidor o Estado tende a ser – a História é testemunha; c) o melhor é conhecer a guerra analiticamente, em seus pormenores: a técnica, a tática e as estratégias militares; d) a guerra, segundo ele, é um feito humano, cultural e, principalmente, político, daí a famosa definição “a guerra é a continuação da política por outros meios”; e) a guerra, portanto, deve ser estudada como se estuda a política, a saber, tanto filosófica quanto cientificamente, seguindo métodos racionais; f) ao se fazer isso, ensina Clausewitz, haverá o entendimento de que esse fenômeno é manifestação da própria razão e inteligência e, assim, os estadistas e generais, principalmente de países mais fracos e ameaçados, que seguem tais preceitos, estarão sempre preparados e, a partir disso, poderão garantir uma paz futura, ou até que surja uma próxima ameaça.

## 1.2 A perspectiva normativista

Immanuel Kant, pensador profícuo, abordou o tema da política internacional de forma bastante crítica e precisa, criando uma linha de pensamento de vanguarda nessa área (assim como nas demais). Ele não faz apenas críticas ao direito de se fazer a guerra, mas também analisa, de maneira pragmática, as condições negativas para a paz – presentes em “Artigos Preliminares para a Paz Perpétua”, do seu pequeno livro intitulado *A paz perpétua*. Nesses artigos, além do caráter prático, há o conceito de *pessoa*, que é princípio para todos eles. O ser humano como pessoa, para esse pensador, é fim em si mesmo, e não pode ser usado como meio de se fazer uma guerra<sup>18</sup>. De maneira equivalente é o Estado, pois este também é considerado “pessoa moral<sup>19</sup>”.

Por meio desses artigos Kant critica: 1) tratados de paz que não eliminam as *causas* da guerra; 2) aquisição de Estados; 3) exércitos permanentes; 4)

---

<sup>18</sup> NOUR, Soraya. *À paz perpétua de Kant: filosofia do direito internacional e das relações internacionais*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 29.

<sup>19</sup> KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes; a doutrina do direito; doutrina das virtudes*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2003, p. 153.

dívidas públicas para fins belicosos; 5) intervenção violenta em outros Estados; 6) permissividade irrestrita na condução da guerra<sup>20</sup>.

Os artigos são divididos em leis proibitivas (1, 5 e 6), que, por se tratarem de costumes, podem ser aplicadas de forma mais imediata, e leis permissivas (2, 3 e 4), que, por envolverem instituições, requerem um pouco mais de tempo e cuidado.

O primeiro artigo preliminar ressalta: “Não deve ser considerado válido nenhum tratado de paz que possa ser convertido, com uma ressalva secreta, na matéria de uma futura guerra<sup>21</sup>”.

Nesse artigo proibitivo, Kant explica que, se desejarmos uma paz derradeira, perpétua, não há espaço para uma guerra futura, o que, afirma ele, seria um mero armistício. Além disso, qualquer pretensão jurídica, para ser reconhecida, deve obedecer ao princípio da publicidade: “São injustas todas as ações relativas ao direito de outros homens cuja máxima não seja suscetível de publicidade<sup>22</sup>”.

O segundo artigo preliminar elucida: “Nenhum Estado existente por si (grande ou pequeno, tanto faz) poderá ser adquirido por outro Estado por herança, troca, compra ou doação<sup>23</sup>”.

Kant critica a transferência de soberania entre Estados. No capítulo “Doutrina do Direito”, ele afirma que o Estado, por ser uma “multidão de seres humanos<sup>24</sup>”, torna-se uma pessoa moral, devendo ser considerado como um fim em si mesmo. Além disso, a ideia de soberano não se confunde com a de governante:

[...] o soberano (o legislador) do povo não pode ser também seu governador, uma vez que o governante está sujeito à lei e, assim, é submetido à obrigação através da lei por *um outro*, a saber, o soberano. O soberano pode também retirar do governante sua autoridade, depô-lo ou reformar sua administração<sup>25</sup>.

O soberano, segundo Kant, é o povo, e este, que é constituído de pessoas, não deve ser usado como meio. Por essa razão, nenhum Estado pode contratar tropas de outro Estado sem

<sup>20</sup> NOUR, Soraya. *À paz perpétua de Kant: filosofia do direito internacional e das relações internacionais*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 29.

<sup>21</sup> KANT. Para a paz perpétua, um esboço filosófico. In: *A paz perpétua: um projeto para hoje*. São Paulo: Perspectiva, 2004. p. 32.

<sup>22</sup> Id., p.65.

<sup>23</sup> Id., p. 32.

<sup>24</sup> Ibid., p. 155.

<sup>25</sup> Op. Cit., 2004, p.155.

que haja um inimigo em comum, pois as pessoas seriam sequestradas, comercializadas e recrutadas à força, algo irracional, conforme a doutrina kantiana.

O autor afirma no terceiro artigo: “Exércitos permanentes (*miles perpetuus*) serão com o tempo abolidos<sup>26</sup>”. O gasto dos Estados em manter esses exércitos é um dos argumentos dos quais Kant se utiliza nesse artigo. Para manter um exército permanente, o Estado gastaria grande parte de suas reservas, despesas que deveriam ser revertidas para a população civil, explica Kant. Ainda, um Estado que está constantemente inventando novas armas e, por consequência, estruturando os seus exércitos com um número excessivo de armas incentiva outros Estados a fazerem o mesmo, surgindo uma disputa *ad infinitum*, proporcionando, assim, mais guerra e destruição.

Há nesses Estados que mantêm um exército permanente a prestação de serviço militar obrigatório; é para ele que o filósofo direciona sua crítica mais contundente. De acordo com Kant, o conceito de pessoa é desrespeitado, pois os soldados são usados como máquinas de morte, um meio para os fins do Estado. Ainda na “Doutrina do Direito” são esses mesmos fundamentos que servem de crítica ao direito à guerra. Ele argumenta:

Quanto ao direito original que Estados livres têm num estado de natureza de irem à guerra entre si [...], a primeira questão que surge é: que direito tem um Estado, *relativamente aos seus próprios súditos*, de os usar na guerra contra outros Estados, de despende seus bens e mesmo suas vidas nela, ou os expõem ao risco, de tal modo que o fato de irem à guerra não depende de sua própria opinião, mas podendo eles ser a ela enviados pelo supremo comando do soberano? [...] [Isso] não pode ser aplicado a seres humanos, especialmente na qualidade de cidadãos de um Estado, pois estes têm sempre que ser considerados como membros colegisladores de um Estado – não meramente como meio, mas como fim em si mesmo [...]<sup>27</sup>.

Sendo assim, Kant propõe que os exércitos sejam montados de maneira voluntária e que sejam periódicos, apenas com o propósito de defesa.

No quarto artigo, esclarece: “Não devem ser feitas dívidas públicas em relação a rixas externas de Estados<sup>28</sup>”.

Aqui, Kant é enfático no que diz respeito ao que Nour denomina de “crédito de guerra<sup>29</sup>”. Para ele, somente é permitido fazer dívidas com outros Estados se for para a melhoria da economia do país, ou seja, para desenvolver a sua infraestrutura. Porém, se os créditos forem

---

<sup>26</sup> Id., p. 33.

<sup>27</sup> Ibid., p. 157-158.

<sup>28</sup> KANT, 2004, p. 34.

<sup>29</sup> NOUR, 2004, p. 32.

para fins de guerra e, com isso, um incentivador e facilitador dela, ressalta Kant: “Essa facilidade de fazer guerra, unida à tendência para isso dos detentores do poder [...] é óbice à paz perpétua”. Um Estado que procura empréstimo para a perpetuação da guerra normalmente entra em colapso econômico e, desse modo, prejudica Estados inocentes que, por sua vez, podem unir-se contra aquele Estado, gerando um círculo de batalhas. No quinto artigo, lemos: “Nenhum Estado deve intrometer-se pela força na constituição e no governo de outro Estado<sup>30</sup>”.

Esse artigo critica o intervencionismo. Kant defende a ideia de que um Estado deve resolver seus assuntos internos sem a intervenção de outro Estado. No entanto, há uma exceção: um Estado somente poderia auxiliar outro se houver uma divisão interna e se uma das partes envolvidas tiver o propósito de dominar do todo. Kant conclui:

Mas enquanto a luta interna não está decidida, essa interferência de potência estrangeira seria uma infração do direito de um povo independente a lutar apenas com uma doença interna; seria, pois, por si mesmo, um escândalo e tornaria insegura a autonomia de todos os Estados<sup>31</sup>.

No sexto artigo, adverte-nos: “Nenhum Estado, em guerra com um outro, deve permitir hostilidades de tal natureza que tornem impossível a confiança recíproca na paz futura: como o emprego de assassinos (percussores), envenenadores (*venefici*), a ruptura da capitulação, o incitamento à traição (*perduellio*) no Estado combatido<sup>32</sup>”.

Caso ocorra uma guerra e se acontecer de forma ilegal<sup>33</sup>, deverão existir regras para a condução dela. Mesmo em batalha, esses procedimentos são condenáveis e podem pôr em risco uma paz futura. Sendo assim, uma guerra deve ser direcionada com intenção de uma paz futura e permanente.

Para Kant, o suposto “direito na guerra” é em si contraditório, uma vez que a guerra é um estado de ausência de direito – “*inter armas silent leges*”. No entanto, observa o autor, na sua “doutrina do direito”, que se tivermos que tratar de direito da guerra, então, que seja seguindo princípios que possam assegurar uma paz futura, na qual Estados se relacionem não mais pelo estado de natureza, mas pela condição jurídica<sup>34</sup>.

---

<sup>30</sup> KANT, 2004, p. 35.

<sup>31</sup> Id., p. 35.

<sup>32</sup> Id., p. 35.

<sup>33</sup> Ibid., p. 188-189.

<sup>34</sup> KANT, 2004, p. 188-189.

Assim, o “direito à guerra” em Kant não poderia ter força de lei, pois seria contrário a todas as formulações do imperativo categórico, não se tornando, portanto, universalmente válido. Todavia, a paz perpétua seria encontrada apenas “no vasto túmulo que recobre todos os horrores da violência, bem como seus autores<sup>35</sup>”.

Nessa primeira seção, como visto, Kant escreve os artigos preliminares, que em síntese criticam: 1) tratados de paz que não eliminam as causas da guerra; 2) aquisição de Estados; 3) exércitos permanentes; 4) dívida pública para fins bélicos; 5) intervenção violenta em outros Estados; 6) permissividade irrestrita na condução da guerra. Deteremo-nos, agora, na segunda seção do seu opúsculo, que tem como objetivo elencar as formas pelas quais os Estados atingirão a paz perpétua, além de propor uma federação dos Estados para o alcance da paz. Esses artigos são denominados de definitivos.

Kant afirma que os Estados vivem em um estado de natureza (*status naturalis*), ou seja, em ameaça constante de guerra. Portanto, um estado de paz deve ser instaurado, “pois a omissão de hostilidades não constitui ainda garantia disso [de paz] e, se um vizinho não a der ao outro (o que só pode acontecer num Estado legal), este pode tratar aquele como inimigo<sup>36</sup>”. A condição necessária para tanto é que os Estados adotem o republicanismo como base constitucional. Tem-se então o primeiro artigo definitivo: “A constituição civil de cada Estado deve ser republicana”. Para Kant, a constituição republicana é aquela: a) estabelecida em conformidade com os princípios da liberdade dos membros de uma sociedade (autonomia jurídica), b) da dependência de todos em relação a uma legislação comum e c) da igualdade entre todos os cidadãos. Essa constituição deriva de um contrato originário entre os cidadãos e, por esse motivo, dá base para todas as outras normas jurídicas de um povo.

A constituição republicana, afora a pureza de sua origem, isto é, a de ter brotado da pura fonte da noção do direito, contém ainda uma perspectiva para a consequência desejada, isto é, a paz perpétua; da qual é fundamento. [...] numa constituição em que o súdito não é cidadão, a qual não é, portanto, uma constituição republicana, a guerra é a coisa mais irrefletida do mundo, porque o soberano não é membro, porém proprietário do Estado<sup>37</sup>.

Nessa perspectiva, o cidadão se diferencia do súdito, pois cabe àquele decidir se deve ou não haver guerra, pois somente em uma constituição republicana isso é possível. Esse fato garante a paz futura e derradeira, pois “a constituição republicana é apresentada como

---

<sup>35</sup> NOUR, 2004, p. 37.

<sup>36</sup> Cf. KANT. Op. Cit., 2004, p. 38-39.

<sup>37</sup> KANT, 2004, p. 42.

funcionalmente pacífica porque é a única que expressa a vontade dos que assumem os encargos da guerra e por isso, provavelmente, não serão a seu favor<sup>38</sup>”.

O segundo artigo definitivo da paz perpétua dita o seguinte: “O direito das gentes deve ser baseado em um federalismo de Estados livres”. Kant já levanta essa questão no seu livro *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Na sétima proposição, ele escreve: “O problema do estabelecimento de uma constituição civil perfeita depende do problema da relação externa legal entre Estados, e não pode ser resolvido sem que esse último o seja<sup>39</sup>”. Ou seja, Kant propõe que todos os Estados devam

[...] sair dos Estados sem leis dos selvagens para entrar numa federação de nações em que todos os Estados, mesmo o menor deles, pudesse esperar a segurança e direito não da própria força ou do próprio juízo legal, mas somente desta grande confederação de nações (*foedus Amphictyonum*) de um poder unificado e da decisão segundo leis de uma vontade unificada.

Ao pensar sobre o direito das gentes, Kant afirma que os Estados, assim como ocorreu com os indivíduos no seu âmbito interno, devem abandonar a sua condição natural de guerra (estado de natureza) e ingressar numa constituição cosmopolita. Somente assim, com a submissão dos Estados ao direito das gentes, fundado em leis públicas, é possível acabar definitivamente com a condição de guerra (direito do mais forte), para garantir a autonomia e a independência dos Estados associados.

Há, então, quatro elementos no direito das gentes:

1. Estados, considerados na sua relação entre si, estão (como selvagem sem lei) por natureza numa condição não jurídica.
2. Esta condição não jurídica é uma *condição* de guerra (do direito do mais forte), mesmo que não seja uma condição de guerra real e ataques reais constantemente realizados (hostilidades) [...].
3. Uma liga de nações de acordo com a ideia de um contrato social original é necessária, não para que haja intromissão mútua nos desentendimentos intestinos (*sic*) de cada nação, mas para a proteção contra ataques externos.
4. Esta aliança deve, entretanto, não envolver nenhuma autoridade soberana (como numa constituição civil), porém somente uma associação (federação); tem que ser uma aliança que possa ser dissolvida a qualquer momento e, assim, precisa ser renovada de tempos em tempos<sup>40</sup>.

---

<sup>38</sup> NOUR, Op. Cit. p. 42.

<sup>39</sup> KANT. *Ideia de uma história universal sob o ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Martins Fontes, 1983. p. 12.

<sup>40</sup> Cf. KANT, 2004, p. 186-187.

Kant, portanto, explicita a necessidade da criação de uma Liga de Nações e, nesta, todos os Estados devem se sujeitar livremente às leis, surgindo um Estado jurídico de federação, ditado pelo direito das gentes. Somente assim a paz será garantida não apenas para o Estado em suas estruturas internas, como também para todos os Estados da confederação.

Al proponer en términos positivos una federación Kant usa indistintamente los términos “asociación federativa”, “confederación” o “congreso permanente de Estados”. E insiste en que la finalidad de la misma es estrictamente limitada: la no-agresión mutua permanente entre las potencias firmantes del tratado (o bien un pacto para la defensa común contra la agresión de extraños). Por eso sólo puede haber orden internacional, hablando con propiedad, cuando de manera preliminar algunos gobiernos renuncien libremente al derecho de hacerse la guerra unos a otros. Luego, a medida que los otros gobiernos se dan cuenta de las ventajas derivadas de esta iniciativa (mejora de la economía y mayor seguridad) tratarán de incorporarse al pacto de no agresión mutua. Pero —y ahí está la clave— para que el pacto sea efectivo el orden internacional debe limitarse a la tarea suprema de preservar la paz entre aquellos estados cuyos criterios compartidos les llevaron a firmar un tratado de no agresión. La no-intervención absoluta en los asuntos internos de todo estado signatario es la condición previa esencial de adhesión leal al tratado propuesto<sup>41</sup>.

O último artigo definitivo trata do direito cosmopolita. Nele, Kant afirma: “O direito cosmopolítico deve restringir-se às condições da hospitalidade universal”. Nesse artigo, o autor extrapola as dimensões tradicionais do direito e se preocupa não apenas com o direito interno de cada Estado, ou ainda o direito das gentes, mas parte para uma terceira dimensão, que é o direito cosmopolita, ou seja, o direito dos cidadãos do mundo.

Logo de início, Kant deixa claro que esse direito, que prega a condição de hospitalidade universal, não é questão de filantropia, mas sim de juridicidade. “Fala-se aqui, como nos artigos posteriores, não de filantropia, porém de *direito e hospitalidade*, significa aqui o direito de um estrangeiro, à sua chegada no território do outro, de não ser tratado com hostilidade<sup>42</sup>”. Esse princípio tem como base o direito, originário e não adquirido, que todos têm sobre o solo, ou seja, ninguém tem mais direito do que outro em estar em qualquer posição geográfica no globo terrestre.

Segundo Nour, esse artigo é o único que apresenta um caráter restritivo, ou seja, se detém, apenas, no direito de hospitalidade, não indo além disso. Ela complementa: “Nesse

---

<sup>41</sup> BUEY, 2000. p. 3.

<sup>42</sup> Id., p. 50-51.

caso, o direito é lesado quando – e esse era para Kant o problema principal de uma injusta ‘inospitalidade’ – o que chega a um território estende sobre ele seu império<sup>43</sup>”.

Por fim, o pensamento normativista kantiano é parâmetro para os debates contemporâneos sobre guerra e paz. A sua obra *A paz perpétua* é referência para quem pretende pensar e fazer política internacional. Conceitos como hospitalidade, cosmopolitismo e liga de nações são vernáculos essenciais para pensar e compreender o xadrez político das relações internacionais. Basta vermos a estrutura de entidades como a ONU e a União Europeia para dimensionarmos a sua importância e atualidades. *Ipsa facto*, cabe questionar, por outro lado, a efetividade deste normativismo, pois:

Si ciertas exigencias morales nos impulsan a actuar como si siempre fuéramos libres de elegir correctamente, entonces estamos autorizados a creer que poseemos libertad moral (aunque nunca podamos saber o entender cómo). El hombre es racional e irracional al mismo tiempo. La conciencia que abstractamente tenemos de la injusticia de la guerra y de sus principales causas nunca será garantía suficiente para producir la paz entre las naciones. “La voluntad humana racional es tan admirable en sí como impotente en la práctica”, ha escrito Kant. De ahí que sólo a medida que la guerra sea patentemente más destructiva y más costosa se sentirán los hombres impulsados a dar los primeros pasos hacia una paz permanente. Pero tampoco en ese caso hay resolución para siempre del problema, pues siempre cabe la reincidencia en el egoísmo y en la guerra<sup>44</sup>.

Assim, expondo a tese do professor Buey, e por que não a tese kantiana, é somente no reconhecimento do perigo da guerra que se pode sustentar a exigência da razão e, por conseguinte, fazer valer os direitos que, pelos meios legais, extinguirão a *ultima ratio*, ou seja, excluirão o recurso da guerra. Esperamos que até lá o gênero humano não descansa no cemitério.

### 1.3 A perspectiva dos pacifistas radicais

Essa tradição de pensamento pacifista se caracteriza por uma oposição radical aos conflitos armados, isto é, independentemente das justificativas alegadas para se fazer guerras, eles serão opositores, por princípios morais, religiosos ou laicos.

Os pacifistas radicais denunciam – e esse é um ponto convergente entre vários autores, tais como Gandhi, Leon Tolstoi e Voltaire, por exemplo – que a partir da modernidade o

---

<sup>43</sup> NOUR, 2004, p. 56.

<sup>44</sup> BUEY, 2000, p. 4.

Estado se transforma em um poder autoritário, cuja característica mais marcante é o domínio das consciências dos indivíduos através de mecanismos de controle social que são suas instituições. Os indivíduos, portanto, indefesos, são submetidos às vontades e às necessidades dos Estados. A consequência dessa lógica de funcionamento do Estado moderno, em que existe burocracia e falta uma participação ativa e consciente da sociedade civil, é a guerra.

Um exemplo de instituição perversa que serve aos fins dos Estados são as forças armadas, segundo esses autores. Para eles, a formação dos exércitos não somente é imoral como também foge à lógica de qualquer tentativa de uma paz futura e derradeira, por considerar que essa instituição apenas terá uma função social, qual seja, a de fomentar a guerra. Eles, portanto, acusam de hipócrita o pensamento moral e a prática do direito nas sociedades que sustentam essas instituições bélicas, pois, por defenderem o direito à guerra, mesmo que por tratados paz, geram mais guerras e a violência será respondida com violência.

El pacifismo [radical] parte, pues, de un principio ético-religioso: la extensión generalizada del mandamiento que reza “no matarás”. Esto no quiere decir que el pacifismo radical se funde en el miedo de las personas a la muerte violenta (que es, por lo demás, natural y ampliamente compartido) sino en la decisión, personal e intransferible, de *no matar en ninguna circunstancia*. Alternativamente, el pacifismo [radical] postula una adecuación drástica de los medios a los fines propuestos. Esta adecuación implica, en primer lugar, no resistir a la violencia organizada con la violencia organizada y, por tanto, renunciar a oponer otro ejército a los ejércitos ya existentes<sup>45</sup>.

Um bom exemplo de pacifista radical é Voltaire. Em seu *Dicionário Filosófico*, aborda o tema da guerra de maneira bastante irônica e sarcástica, como fica claro nesta passagem do seu texto<sup>46</sup>: “Sem dúvida que é uma arte muito bela, esta de desolar os campos, destruir as habitações e fazer perecer, em ano normal, quarenta mil em cem mil homens”. Inicia comparando a guerra a outros dois acontecimentos nos quais reina a penúria, quais sejam: a fome e a peste.

O mais obstinado dos lisonjeadores concordará sem esforço que a guerra arrasta sempre consigo a peste e a fome, por pouco que conheça os hospitais de campanha alemães e tenha atravessado algumas aldeias onde houvesse ocorrido este ou aquele feito militar<sup>47</sup>.

---

<sup>45</sup> BUEY, 2000, p. 10.

<sup>46</sup> VOLTAIRE. *Dicionário filosófico*. Tradução de Marilena Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 201-202.

<sup>47</sup> Id., 201-202.

Estes, todavia, afirma Voltaire, são “presentes da dádiva da Providência”, enquanto que a guerra<sup>48</sup> é criação de algumas centenas de políticos, príncipes, ministros ou generais, com seus exércitos, e que por esse motivo são chamados ironicamente pelo autor de imagens vivas da Divindade.

Podemos inferir, doravante, qual é a opinião do filósofo sobre o nosso tema. Ele possui uma rejeição moral à guerra, classificando-a como um ato de irracionalidade. No entanto, o que mais chama a atenção é a sua constante denúncia aos que fazem a guerra: ou decidida em assembleias que reúnem dois ou mais países; ou por pessoas com um objetivo político em comum; ou por interesses pelo poder; ou em nome de “razões” que fogem à lógica iluminista; ou, ainda, através de conceitos dogmáticos, dos quais prevalecem os argumentos metafísicos.

Para exemplificar, Voltaire conta em detalhes como surge uma guerra em nome do poder. Inicialmente, o príncipe, através de assessores, prova, utilizando a genealogia, a existência de uma terra distante que lhe pertence por direito divino. Sem demora, os moradores dessa terra distante contestam a legitimidade e os poderes do príncipe, além de afirmarem que não querem ser governados por ele. O príncipe, que considera tal terra sua por direito, reúne facilmente um exército de mercenários prontos para a batalha. Outros príncipes, vendo fios de oportunidades nessa disputa, escolhem o lado que mais lhes interessa e entram na guerra. A eles se unem milhares de miseráveis que participam da guerra em troca de dinheiro e comida, surgindo, assim, a partir de um príncipe, uma batalha sem precedentes<sup>49</sup>.

Há também guerras dogmáticas de fundamentação metafísica. Voltaire destaca a importância da “religião artificial” em incentivar “todas as crueldades perpetradas em bando, conjura, sedições, assaltos, emboscadas, ataques de surpresas, pilhagens, morticínios<sup>50</sup>”, tudo isso justificado em defesa de sua religião, seja ela qual for. Assim, o filósofo nos dá a sentença de que a guerra é um mal inevitável, algo próprio do homem.

Miseráveis médicos das almas, vós gritais durante cinco quarto de horas sobre algumas picadas de alfinete e nada dizeis sobre a doença que nos despedaça em mil bocados! Queimai todos os vossos livros, ó filósofos moralistas [...] Em que se tornam e que me importam a humanidade, as benfeitorias, a modéstia, a temperança, a doçura, a sabedoria, a piedade, quando uma meia-libra de chumbo atirada a seiscentos passos me rebenta o corpo e eu morro aos vinte anos em tormentos inexprimíveis, entre cinco ou seis mil moribundos, quando os meus olhos, que se abrem, pela última vez,

---

<sup>48</sup> Ibid., 201-202.

<sup>49</sup> VOLTAIRE, 1978, p. 202.

<sup>50</sup> Id., p. 202.

veem a cidade em que nasci destruída pelo ferro e pela chama e os últimos sons que meus ouvidos escutam são os gritos de mulheres e crianças expirando sobre as ruínas, tudo em atenção aos pretendidos interesses de um homem que não conhecemos<sup>51</sup>.

Ao contrário de Clausewitz, que como vimos é um entusiasta da guerra, Voltaire, como um pacifista radical, aborda a guerra como algo ruim, que deve ser excluído radicalmente do vocabulário e das ações humanas.

Em épocas mais recentes, há exemplos de dois grandes pacifistas radicais, quais sejam: Mahatma Gandhi e Leon Tolstói. Esses ativistas políticos e pensadores são grandes personagens da história universal e, ao contrário de Voltaire, atuantes e ativistas da causa pacifista.

No entanto, ao contrário do que possa parecer, o pacifismo defendido por esses dois autores não seria uma atitude de passividade individual ou coletiva. Para eles, a ação da não violência implica uma forma de resistência ativa dos indivíduos envolvidos, sejam eles uma população inteira, sejam grupos sociais, sejam até mesmo um indivíduo; todavia, é uma resistência civil a todas as formas de violência e a todas as guerras.

Porém, o que seria essa resistência civil? Os pacifistas radicais acreditam que a resistência possa ser feita através de várias ações civis, tais como manifestações pacíficas, desobediência civil, greve pacífica, objeção de consciência e até mesmo greve de fome. De acordo com esses ativistas, a resistência civil é o único meio possível e adequado para obter uma educação para a paz e para os direitos humanos, que é o *télos* proposto por eles. Essa educação apenas será realmente possível quando houver a dissolução definitiva das forças armadas regulares e permanentes e quando for pensada outra maneira não somente de defesa dos Estados, mas também de repensá-los em sua essência.

Finalmente, os pacifistas radicais afirmam que é um devaneio pensar que aquela máxima proferida por Publius Flavius, “*si vis pacem, para bellum*”, possa servir para a construção de uma paz futura. Para eles, a não violência e a resistência pacífica são os únicos meios realmente possíveis e adequados para a construção da paz derradeira, pois eles são coerentes com princípios morais pretensamente universais, tais como *não matarás*, de origem religiosa, ou até mesmo o princípio laico kantiano, que defende a ideia do homem como fim em si mesmo. Enfim, os pacifistas radicais defendem tais ações principalmente por questões morais, conforme mencionamos acima, no entanto, podemos inferir, também, que tais ações possuem um fim político forte, pois, como reforça o professor Buey (2000, p. 13), de acordo

---

<sup>51</sup> Ibid., p. 203.

com eles, “a paz sempre significará algo mais do que a paz, e esse algo a mais que a paz obriga a esboçar desde agora uma pedagogia alternativa ao belicismo e ao militarismo”.

#### 1.4 Uma breve abordagem na perspectiva das Relações Internacionais

Nem o conceito de guerra de Clausewitz nem a abordagem normativista kantiana, tampouco os pacifistas, serão suficientes para compreendermos os problemas mais complexos na política internacional contemporânea se não entendermos como ela é pensada e classificada no cenário atual segundo os estudiosos das relações internacionais.

O desenho geopolítico mundial mudou de modelo durante os séculos e os Estados nem sempre foram divididos de forma independente. Segundo a leitura de Joseph Nye Jr.<sup>52</sup>, existem três formas como se configura, historicamente, a política mundial, quais sejam: a) o sistema de império mundial, cuja característica primordial é a dominação de um Estado sobre os demais que tem contato. O único exemplo histórico em que ele classifica tal modelo é o império Romano. Outros exemplos, tais como a Espanha no século de ouro, o século XVI, a França do século seguinte e a poderosa Inglaterra do século XIX não se ajustam com esse modelo, uma vez que todos eles fracassaram ou tiveram que partilhar o poder com outros Estados poderosos. b) o sistema feudal, que se caracteriza pela lealdade entre os indivíduos, ou grupo deles, e não pelo território ao qual eles pertencem; assim como está historicamente configurado o feudalismo. Sendo assim, o xadrez político se transformava de maneira bastante efêmera e as relações de poder dependiam de uma hierarquia que se alterava constantemente.

A louca manta de retalhos de guerras, que acompanhava a situação feudal, não tem nada a ver com o que consideramos modernas guerras territoriais. Tanto podiam ocorrer no interior como atravessando territórios e estavam relacionados com esses conflitos e lealdade transversais, não territoriais<sup>53</sup>.

Por fim, a última forma de política mundial é: c) o sistema “anárquico” de Estado. Nele, os Estados são interdependentes, sem perder sua autonomia, e possuem uma coesão mitigada, já que não há um poder superior acima deles. Para não sairmos dos exemplos históricos, uma imagem interessante do que vem a ser essa forma de política mundial pode ser

---

<sup>52</sup> NYE JR., Joseph S. *Compreender os conflitos internacionais: uma introdução à teoria e à história*. Lisboa: Gradativa, 2002.

<sup>53</sup> Op. cit., 2002, p. 3.

encontrada nas cidades-estados helênicas ou na Itália do século XV. Porém, é na formação do Estado territorial moderno, com o fim da guerra dos trinta anos, através da assinatura dos Tratados de Münster e Osnabrück, conhecido como a paz de Vestefália, que temos o melhor exemplo do que é esse sistema aqui explicitado.

Portanto, corroborando o pensamento de Joseph Nye Jr.<sup>54</sup>, e segundo a nossa leitura, dentre esses sistemas apresentados o que melhor caracteriza a política internacional hodierna é o “anárquico”, pois:

[...] quando hoje falamos de política internacional, referimo-nos habitualmente a este sistema de estado territorial e definimos política internacional como a política na ausência de um soberano comum, a política entre entidades sem um poder acima delas. A política internacional é frequentemente classificada de anárquica.

Para ter uma boa imagem do que seria esse Estado anárquico sugerido por Nye, faremos uma breve atualização do conceito de “estado de natureza”, do pensador político inglês Thomas Hobbes.

Em seu pensamento moral, Hobbes parte de uma percepção materialista e mecanicista do mundo. Toda a ação humana, para ele, portanto, deriva unicamente dos interesses individuais e das paixões. Isso se traduz não somente em uma necessidade de autoconservação, como também em um dever de crescimento pessoal para preservar a si mesmo, levando os indivíduos a se afastarem do que lhes causam dor e medo e se aproximarem do que lhes é seguro e confortável. Para denominar tal atitude, moral Hobbes resgata o conceito latino de *conatus*.

Partindo desse psicologismo sobre a essência moral dos indivíduos, Hobbes procura pensar a origem da organização social com o objetivo claro de justificar o Absolutismo, dando-lhe uma origem natural.

Nesse Estado pré-político, que nos interessa aqui, chamado de Estado natural ou Estado de natureza, o poder é diretamente proporcional à força e à astúcia e o direito se resume ao direito do mais apto. Essa condição de igualdade plena e de liberdade total vai levar os indivíduos a um estado perpétuo de medo e insegurança.

O direito natural que os escritores comumente chamam de *Jus naturale* é a liberdade que tem cada um de se servir da própria força segundo sua vontade, para salvaguardar sua própria natureza, isto é, sua própria vida. E porque a condição humana é uma condição de guerra de cada um contra cada

---

<sup>54</sup> Op. cit., 2002, p. 4.

um [...] daí resulta que, nessa situação, cada um tem direito sobre todas as coisas, mesmo até o corpo dos outros [...]. Enquanto dura esse direito natural de cada um sobre tudo e todos, não pode existir para nenhum homem (por mais forte ou astucioso que seja) a menor segurança<sup>55</sup>.

Os indivíduos, para Hobbes, portanto, não são seres sociais, ou animais políticos (*zoopolitikon*) – como propunha Aristóteles – e somente o serão por uma necessidade racional de conservar a si mesmos e por uma atitude egoísta e de medo. A esse respeito, o filósofo do Absolutismo explica:

Eis então, e por muito tempo, a triste condição em que o homem é colocado pela natureza com a possibilidade, é bem verdade, de sair dela, possibilidade que, por um lado, se apoia nas Paixões e, por outro, em sua Razão. As paixões que inclinam o homem para a paz são o temor à morte violenta e o desejo de tudo o que é necessário a uma vida confortável [...] E a Razão sugere artigos de paz convenientes sobre os quais os homens podem ser levados a concordar<sup>56</sup>.

Há nessa citação uma boa imagem de como se configura a política internacional em sua estrutura atual. Hannah Arendt<sup>57</sup>, em seu belo ensaio “A promessa da política”, em uma leitura sobre os Gregos, faz uma comparação que demonstra bem o que defendemos aqui:

[Os gregos] acreditavam também que a *pólis* não precisavam proceder politicamente na relação de outros Estados, mas que podiam recorrer a força – fosse porque sua existência era ameaçada pelo poder de outras comunidades, fosse por querer a sua subserviência. Em outras palavras, **isso que hoje chamamos de política externa não era para os gregos política em nenhum sentido real** (grifo nosso).

É mister nos atermos a alguns trechos desse pequeno texto *arendtiano* para entendermos o que intencionamos demonstrar: a política internacional está estruturada hoje em um sentido pré-político, no mesmo modo que Hobbes compreende o Estado de natureza. O que intencionamos destacar com isso é a ideia de força: o espaço da política internacional não garante a liberdade efetiva de todos os cidadãos, mas somente daqueles cujo poder prevalece sobre os demais, poder esse efêmero, volátil e volitivo.

---

<sup>55</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico Civil*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz N. da Silva. São Paulo: Abril cultural, 1974, cap. XIV, p. 47.

<sup>56</sup> Op. Cit. Cap. XIII, p. 45.

<sup>57</sup> ARENDT, Hannah. *A Promessa da Política*. Tradução de Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008. p. 186.

Partindo desse cenário, de que a política internacional é anárquica, iremos expor duas tradições clássicas apresentadas pelos pensadores das relações internacionais que corroboram tal tese e que, destarte, partem desse mesmo pressuposto apresentado acima, mas divergentes na forma de analisá-los. São elas: os realistas e os idealistas.

## 1.5 Realismo *versus* Idealismo

### 1.5.1 Realismo

Esse debate remonta um dos textos clássicos mais emblemáticos e influentes da história da filosofia, *A República*, de Platão. Esse debate acontece, primordialmente, no livro um dessa obra.

Platão foi quem pela primeira vez outorgou por escrito argumentos em defesa da justiça como a virtude por excelência não somente para o indivíduo, como também para a sociedade, e divulgou a ideia socrática de que o homem justo é feliz, criando um conceito de justiça distinto das concepções comuns de sua época.

Sócrates, partindo de reflexões sobre a justiça, procurando entender se essa é melhor do que a injustiça e ainda perguntando se o homem justo é realmente mais feliz do que o injusto, logo refuta sem maiores esforços retóricos as opiniões fundadas na *dóxa*, que supunham que a justiça consistia em fazer simplesmente três coisas primordiais, quais sejam: fazer bem ao amigo e mal ao inimigo, dizer cada um a verdade e restituir o que é devido.

A discussão toma contornos mais complexos – e mais acalorados – com a arguição do sofista Trasímaco, defensor de uma concepção não menos provocativa do que polêmica daquilo que seja justiça. De acordo com o sofista, “a justiça não seria outra coisa senão a conveniência do mais forte” (*República*, 338c). Seria, pois, direito de quem governa não apenas estabelecer as leis, mas também fazer cumpri-las segundo seu interesse e o interesse do seu Estado. A justiça convencional, ou seja, aquilo que o vulgo reconhece como justo, teria simplesmente, com uma atitude de resignação, de obtemperar as leis que lhes são impostas. Assim, argumenta Trasímaco<sup>58</sup>:

---

<sup>58</sup> PLATÃO. *A República*. Tradução de J. Guisburg. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1965. p. 338.

E cada governo faz as leis para seu próprio proveito: a democracia, leis democráticas; a tirania, leis tirânicas, e as outras a mesma coisa; estabelecidas estas leis, declaram justo, para os governados, o seu próprio interesse, e castigam quem o transgride como violador da lei, culpando-o de injustiça. Aqui tens, homem excelente, o que afirmo: em todas as cidades o justo é a mesma coisa, isto é, o que é vantajoso para o governo constituído; ora, este é o mais forte, de onde se segue, para um homem de bom raciocínio, que em todos os lugares o justo é a mesma coisa: o interesse do mais forte.

Fundamentado numa visão nova e problemática da (in)justiça e do (in)justo, Trasímaco propôs uma inversão desses valores tradicionais e relativizou o senso comum a partir de premissas fundamentadas na observação de uma realidade patente, em prol da superioridade da conduta do mais forte e do mais apto.

Nesse contexto, sendo a justiça vantagem do mais forte, o prejuízo é dos subservientes e dos obedientes. Estes agem em benefício dos mais poderosos, tornando-os, com seus serviços, mais felizes, e favorecem, com tais atitudes, a conservação daqueles no poder. Destarte, em qualquer esfera em que aja, argumenta o sofista, o homem injusto sempre leva vantagem sobre o justo, permanecendo sempre em condições de gozar de maiores prestígios, deferências e riqueza. “Aqui tens, ó muito simples Sócrates, como é necessário encarar o caso: o homem justo é em todos os lugares inferior ao injusto<sup>59</sup>”.

Assim, aquele que pratica a injustiça ou relativiza o conceito do que é justo, defendendo e agindo em favor dos seus próprios interesses em detrimento do bem comum, argumenta Trasímoco, não vai ser ultrajado por aqueles que lhes servem deferência, mas vai ser invejado e temido por aqueles contra quem ele agiu. Estes serão, enfim, admirados e proclamados por serem felizes.

Nesse breve resumo do pensamento de Trasímoco no capítulo um da obra mais famosa de Platão, identificamos os primeiros traços, e, portanto, os mais fortes, das características dos pensadores realistas.

É preciso evidenciar, primeiramente, que os pensadores realistas não defendem que o injusto deva prevalecer ao justo e que os tiranos estarão sempre no poder, não importa a época da história que se esteja analisando, tampouco defendem que a guerra seria sempre uma solução louvável dentro das relações internacionais. Então, o que tem de realista no pensamento de Trasímoco nesse diálogo com Sócrates? E qual a importância dessa abordagem para a nossa compreensão sobre a tradição realista?

---

<sup>59</sup> PLATÃO, 339a.

O que pretendemos demonstrar aqui é que, ao refutar Sócrates, o sofista se utiliza de argumentos pautados em uma observação da realidade em que ele estava inserido, daí o nome realista, e que, principalmente na política, o âmbito do *dever ser* não poderia ser aplicado.

O professor Celestino del Arenal, em seu livro de introdução às Relações Internacionais<sup>60</sup>, arrola algumas características do realismo que demonstram bem essa relação. Elas serão enumeradas a seguir:

I) A primeira imagem que Arenal nos remete ao tratarmos dos realistas é a de que para eles o Estado e a política são como um gladiador perpétuo, sempre envolvido em disputas e conflitos constantes. Ou seja, os realistas, assim como Trasímoco<sup>61</sup>, entendem o mundo político (sociedade, negócios, relações entre Estados) como um lugar em que prevalecem os próprios interesses. Segue, então, que os realistas possuem “um pessimismo antropológico<sup>62</sup>” e negam, portanto, as possibilidades de progressos humanos no âmbito da política e da moral. A política, afirmam eles maquiavelicamente, nada mais é do que simples jogo de poder, de sorte que tentar mudar isso será pura perda de tempo.

II) Quando se trata de compreender o processo histórico no qual estamos inseridos, o que prevalece nas análises realistas é o “determinismo”, ou seja, a visão de que as naturezas humana e social são previsíveis, visto que elas são imutáveis. Porquanto, os sujeitos sociais atuariam como coadjuvantes passivos dentro da ordem mundial estabelecida e o pouco que se poderia fazer é tentar entendê-la, mas nunca a controlar.

III) Sobre as relações estatais, enfatiza Arenal<sup>63</sup>: “não existe uma harmonia natural de interesse entre os Estados. Os realistas veem os Estados em uma situação de competição constante, já que são incapazes de gerar uma mínima confiança entre si que lhes permita escapar a esta situação”. Essa característica é merecedora de destaque em nossa investigação, pois ela é central para configurarmos como os realistas pensam sobre soberania, guerra e guerra justa.

IV) A última característica geral é a controversa *raison d'état*. Para os realistas, quando se trata de política internacional e suas relações, não se pode exigir do estadista uma moral privada ou até mesmo uma conduta coerente com a que possui dentro do seu Estado. Como defensor de uma comunidade nacional, o estadista deve priorizar essa comunidade aos princípios morais seguidos por ele em sua vida privada.

---

<sup>60</sup> ARENAL, Celestino del. *Introducción a las relaciones internacionales*. 4. ed. Madrid: Ed. Tecnos, 2007.

<sup>61</sup> Em nossa leitura, o sofista Trasímoco pode ser considerado um realista, portanto, a partir de então, iremos incluir o filósofo nesse rol de pensadores, para não nos tornarmos repetitivos nessa comparação.

<sup>62</sup> Op. Cit. p. 107.

<sup>63</sup> Idem. p.108.

Os realistas veem as relações políticas como uma luta de poder e, portanto, atuar na política de forma racional é atuar em interesse do seu próprio Estado e de sua soberania, mesmo que para tanto precise controlar e subjugar os demais. Os herdeiros de Trasímaco atuam pautados na prudência e no oportunismo e, por essa razão, desconfiam de teses e teorias políticas moralistas, legalistas ou ideológicas; isso somente levaria ao enfraquecimento do seu próprio Estado e de seus concidadãos. Em uma frase, “o realismo é basicamente pessimista, conservador, empírico, pragmático, receoso dos princípios idealista e respeitoso das lições de história<sup>64</sup>”.

Isso posto, os realistas consideram que o problema central na política internacional são a guerra e o uso da força, e os Estados atuam como protagonistas nesse cenário. Podemos citar Richard Nixon e seu secretário de Estado, Henry Kissinger, como exemplos clássicos de realistas. Com uma atuação bastante relevante na política externa, eles protagonizaram a maximização do poderio do Estado americano no início dos anos 1970, fazendo com que Estados que poderiam lhes ameaçar tivessem o poder aniquilado. No entanto, um exemplo relevante na atualidade no que se refere à atuação realista no cenário internacional é a famosa doutrina Bush, do então presidente George H. W. Bush, e a sua guerra no Iraque, após a invasão do exército de Saddam Hussein ao Kuwait.

Com a crescente ameaça terrorista no mundo, surge uma nova forma de pensar o realismo, a vertente do realismo preventivo<sup>65</sup>, cuja premissa central se baseia em uma ideologia neoconservadora americana, a qual defende a ideia de que a partir dos atentados terroristas às torres gêmeas irrompeu uma nova forma de guerra, a guerra de quarta geração, em que os conflitos armados se caracterizarão por agressões assimétricas e difíceis de prever, tais como o terrorismo internacional indiscriminado em que as maiores vítimas serão os não combatentes. Para os defensores do realismo preventivo, essa nova forma de fazer guerra exigirá dos Estados uma política exterior baseada no uso da força preventiva e uma reafirmação da soberania dos Estados.

As relações entre os atores políticos dessa nova configuração do cenário internacional terão que ser baseadas em uma lógica binária: a luta entre os que estão ao lado do bem e os que estão ao lado do mal. Essa leitura nada mais é do que uma releitura de um clássico autor realista: Carl Schmitt – que apresentaremos mais à frente, ao tratarmos do realismo na

---

<sup>64</sup> Ibid. p. 109.

<sup>65</sup> PEREIRA, Juan Carlos (Coord.). *Diccionario de Relaciones internacionales y política exterior*. Barcelona: Ariel, 2008. p. 840.

subtração da guerra justa, dando os contornos gerais desse polêmico autor com o objetivo de apresentar o realismo em seu viés mais filosófico.

### 1.5.2 Idealismo

No início da apresentação dessas duas tradições, que entendem serem anárquicas as relações internacionais hoje, apresentamos o pensamento do sofista Trasímaco com o intuito de expor as características gerais do pensamento realista e demonstrar que esse debate tão atual remonta a uma disputa filosófica em tempos gregários. Seguindo essa mesma linha argumentativa, ostentaremos, agora, a resposta socrática aos desafios sofísticos e a relacionaremos, por verossimilhança, com a tradição idealista dentro das relações internacionais.

Ao se deparar com os fortes argumentos de Trasímaco sobre a (in)justiça, Sócrates expõe sua tese de que cada coisa possui uma função que lhe é própria, “[...] pois nenhuma arte apresenta defeito ou imperfeição e não deve procurar outra vantagem exceto a do indivíduo a que se aplica: ela própria, quando verdadeira, está isenta de mal e é pura enquanto se mantiver rigorosa e totalmente de acordo com a sua natureza<sup>66</sup>”. *Ipsa facto*, cada coisa tem sua *areté*, ou seja, cada coisa pode executar sua função de maneira plena, excelente; portanto, os governos não fogem dessa regra, tendo o *télos* como o bem comum, quer dizer, o bem de todos os indivíduos aos quais eles governam, leva-nos a pensar Sócrates.

[...] os homens de bem não querem governar nem pelas riquezas nem pela honra; porque não querem ser considerados mercenários [...]. E o maior castigo consiste em ser governado por alguém ainda pior do que nós, quando não queremos ser nós a governar; é com este receio que me parecem agir, quando governam, as pessoas honradas, e então assumem o poder não como um bem a ser usufruído, mas como uma tarefa necessária, que não podem confiar a outras melhores que elas nem a iguais. Se surgisse uma cidade de homens bons, é provável que nela se lutasse para fugir do poder, como agora se luta para obtê-lo, e tornar-se-ia evidente que, na verdade, o governante autêntico não deve visar ao seu próprio interesse, mas ao do governado<sup>67</sup>.

No desenvolvimento do seu raciocínio, bastante válido para épocas atuais, o mestre de Platão continua a destruir o argumento do sofista fazendo uma comparação interessante entre o ignorante, o mau e o injusto e afirma que esses três adjetivos estão interligados e, em

---

<sup>66</sup> PLATÃO, 346 d.

<sup>67</sup> Idem, 347c.

contraposição, o sábio, o bom e o justo, por redução ao absurdo, também o serão. Logo, inferimos que o bom e o justo são o mesmo, assim como o injusto e o mau. Partindo dessas premissas, Sócrates tenta provar que a vida do homem justo é mais feliz e harmoniosa do que a do injusto. Chegamos, assim, ao cerne do pensamento de Platão, que se assemelha bastante com a forma de como os idealistas pensam sobre as relações internacionais.

Sócrates afirma que a alma, ou melhor, a *psyché* humana possui a função de comandar o resto do nosso corpo, bem como a função primordial de ordenar a nossa vida. A alma deve levar essa função da melhor forma possível, de acordo com a *areté*. A excelência da *psyché*, que atua em consonância com a razão, argumenta o sábio filósofo, é a justiça, e aquele que vive de acordo com a justiça e, em consequência, de acordo com sua alma, será mais feliz.

Platão, portanto, busca sua ideia de justiça em sua famosa ontologia da divisão da alma e procura refutar com veemência aqueles que defendem a ideia de que, não no mundo das ideias, mas sim no mundo empírico, é que encontraremos as respostas do entendimento do mundo.

Para não correr o risco de uma má interpretação, faz-se necessário explicar que o que pretendemos mostrar com essa explanação do capítulo um d'A *República* é que os primeiros esboços do debate entre realistas e idealistas já estavam, intuitivamente, presentes nesse clássico.

Entretanto, de que maneira o pensamento socrático se aproxima do pensamento idealista? De modo geral, entendemos que em ambas as teorias defendem a arte do bom governo em oposição ao governo do possível, como preconizam os realistas, e encontram na racionalidade a possibilidade do desenvolvimento humano, ou seja, encontramos aqui uma posição, tanto em Sócrates como nos idealistas, mais otimista da moral e da política.

O pensamento idealista possui diversas variantes, mas é possível extrair algumas características comuns a todas elas.

I) Em oposição ao realismo, os idealistas acreditam no desenvolvimento e nos progressos da humanidade. Assim como Sócrates entende que as ações políticas serão justas se atuarem em consonância com a razão, os idealistas defendem a tese de que os seres humanos, ao atuarem de forma equilibrada e justa, como são capazes de fazê-lo, se desenvolverão ao longo do tempo e a guerra será um fenômeno a ser superado.

II) Por acreditar na possibilidade do progresso da humanidade, eles não possuem uma visão determinista do mundo.

III) Encontramos nos idealistas uma confiança na racionalidade humana. Segundo eles, considerando que os indivíduos, por terem a capacidade de fazer o bem, podem atuar

moralmente e de modo racional, é possível, também, que os Estados possam operar da mesma maneira. Assim, o sistema internacional de Estados idealistas seria regido por princípios racionais e morais, portanto, bem-ordenados.

IV) Enfim, como afirma Ian Clark<sup>68</sup>, existe uma confluência de interesses entre os Estados, logo, no sistema internacional eles são mais complementares do que antagônicos.

Assim sendo, de forma mais concreta, os idealistas dão preferência a um bom governo e as tomadas de decisões destes devem ser fundamentadas em princípios universais comuns, e os Estados nortearão as relações entre eles; um bom exemplo disso são os direitos humanos como norteadores das políticas internacionais. Menos pragmáticos e mais maleáveis e pluralistas, apresentam uma visão mais otimista da natureza humana e acreditam, primordialmente, nas soluções pacíficas dos conflitos internacionais.

O exemplo mais marcante de atuação de um idealista na política internacional foi o do cientista político e presidente dos Estados Unidos Woodrow Wilson na condução da paz no fim da primeira guerra mundial. Por muitos considerado o pai do idealismo, o presidente norte-americano propôs a assinatura de um tratado cujo intento seria trazer paz para uma Europa já tão desgastada pela guerra. O discurso, conhecido como “os quatorze pontos”, propunha as bases para a paz e a reorganização das relações internacionais através de uma liga entre os Estados, a conhecida Liga das Nações.

Tendo Immanuel Kant como inspiração intelectual, o pacto da sociedade das nações, que deu origem à Liga das Nações, fora escrito nas primeiras seções da conferência de Paris, datada no ano de 1919, pelo então presidente dos Estados Unidos, Woodrow Wilson. Tido como uma referência política do idealismo, o texto normativo explicitava, em seu preâmbulo, o compromisso, firmado entre os Estados signatários, de não recorrer à guerra e à violência e de fomentar uma política internacional fundada na justiça e na honra. Doravante a assinatura do tratado, os Estados firmavam o compromisso de uma manutenção rigorosa das normas do direito internacional e o estrito respeito das obrigações acordadas nos tratados, tudo com o propósito de fomentar a cooperação entre as nações e garantir a paz e a segurança, assentadas em dois princípios complementares: a garantia da paz mediante a segurança coletiva e a construção da paz através da cooperação.

O funcionamento do processo de paz se daria da seguinte maneira: o sistema de segurança coletiva estabelecia as pautas de um sistema político e jurídico de prevenção da guerra, cujas bases de referências eram: a arbitragem, o desarme e a segurança. Essas bases

---

<sup>68</sup> Cf. CLARK, Ian. *Reform and resistance in international order*. Cambridge University Press, 1980, págs. 33-35.

tenham como intento garantir a integridade territorial e a independência dos Estados, além de dar assistência coletiva aos Estados membros e limitar o direito de fazer guerra, estruturando, por fim, um sistema de arbitragem e sanção. Finalmente, para alcançar a paz pela cooperação, requeria-se, por sua vez, a adoção de um princípio construtivo fundamentado na solidariedade e na cooperação internacional, a qual respondia à convicção de que a paz somente seria possível se fosse acompanhada pela justiça social, mediante a promoção e a colaboração na economia, na cultura e na assistência humanitária, por meio da garantia dos direitos fundamentais.

Conforme já mencionamos, esse pensamento tem como fundamento filosófico a teoria política de Kant. Para evitar repetições desnecessárias, é importante ressaltar que a teoria idealista, apesar do predomínio das teorias realistas nas últimas décadas, vem recuperando espaço através de novas exigências globais, como afirma Joseph Nye Jr.<sup>69</sup>:

Alguns dos novos idealistas olham ainda mais longe para o futuro e acreditam que o crescimento dramático na interdependência ecológica irá obscurecer tanto as diferenças entre política interna e internacional que a humanidade evoluirá rumo a um mundo sem fronteiras.

A conferência do clima de Paris em 2015 e os debates sobre sustentabilidade mostram-nos exemplos preocupantes, tais como: a diminuição da camada de ozônio, o derretimento das calotas polares, o desaparecimento de várias espécies da fauna e da flora, o crescente hiato social entre ricos e pobres, além do problema crescente da água potável no mundo, fazendo com que os idealistas acreditem que o mundo, como está organizado atualmente, desde a paz de Vestefália, será alterado, gerando uma nova lógica global.

Em suma, o presente capítulo teve como objetivo apresentar as várias abordagens filosóficas acerca da guerra. Mostramos quatro abordagens sobre o assunto e suas principais características: I. A perspectiva analítica ou fenomenológica; II. A perspectiva normativista ou pacifismo acidental; III. A perspectiva pacifista radical; IV. A perspectiva das relações internacionais, que se divide em realistas e idealistas. Nessas mais variadas formas de a filosofia abordar o tema da guerra, uma merece destaque: a da justificativa do conflito bélico com base no conceito de guerra justa. Esse é o tema de interesse do próximo capítulo. Pensado na antiguidade e efetivado no medievo, mas que permanece hoje como base teórica para que o Estado justifique intervenções bélicas, o conceito de guerra justa aduz

---

<sup>69</sup> NYE JR., Joseph S. *Compreender os conflitos internacionais: uma introdução à teoria e à história*. Lisboa: Gradativa, 2002.

determinadas características que devem ser analisadas de maneira minuciosa, pois, se tratando de justificar uma guerra, está se justificando ceifar vidas humanas.

## 2 A GUERRA JUSTA: INTRODUÇÃO AO CONCEITO

A doutrina da guerra justa é uma teoria filosófica que tem como alicerce as mais variadas fontes. Dentre elas, podemos citar o direito greco-romano, alguns preceitos cristãos, como também outras vertentes religiosas e laicas. Essa teoria específica, de modo claro e objetivo, aponta quais são os critérios determinantes para que um Estado esteja em guerra, atendendo o princípio do justo, e também quais as condições básicas em que a guerra deve ser travada. A doutrina tenta conciliar três princípios básicos para que o Estado beligerante possa estar em consonância com a ideia do justo:

- I. Tirar vida humana é um erro grave;
- II. Os Estados têm o dever de defender os seus cidadãos e a justiça;
- III. Proteger vida humana inocente e defender importantes valores morais às vezes exige o uso da força e da violência.

Esses princípios têm como objetivo fornecer um parâmetro a ser seguido pelos Estados em casos de potenciais e emergentes situações de conflitos. Constituem-se, desse modo, fortes instrumentos normativos utilizados por indivíduos e grupos políticos nas decisões frente a uma guerra iminente.

É importante ressaltar que em tese a teoria da guerra justa não pretende justificar guerras, mas, antes, preveni-las ou tolher determinadas práticas bastante comuns em um campo de batalha e, assim, motivar os membros da comunidade internacional a encontrar outras formas de resolução de conflitos. Essa noção de guerra justa está presente num dos maiores representantes da filosofia jurídica latina, Cícero (1962), que apresentou uma formulação dessa teoria, de grande influência sobre a tradição posterior, a qual se acha exemplificada na passagem do *De Officiis*, em que o autor trata das condições de uma guerra e de uma paz justas.

Numa República deve-se antes de tudo o mais observar os direitos da guerra: há duas espécies de conflitos, os que se resolvem por debate e os que se resolvem pela violência; como o primeiro é exclusivo do homem e a outra é comum aos animais, só se deve recorrer a esta se for impossível empregar aquela<sup>70</sup>.

---

<sup>70</sup> CICERO, *Traité des Devoirs*. In: SCHUHL, P. M. (Ed.). *Les stoïciens*. Paris: Gallimard, 1962. p. 507. Tradução Livre.

Segundo a citada interpretação, o uso da violência não passa de um último recurso a ser utilizado somente quando outros meios considerados mais adequados à resolução de conflitos se mostrarem impossíveis ou simplesmente falhos. Retomaremos o pensamento de Cícero mais adiante.

Para uma guerra ser considerada justa, alguns órgãos de justiça, como a ONU<sup>71</sup>, consideram que o Estado deve atender a seis condições:

1. A guerra tem de ser para uma causa justa;
2. A guerra deve ser legalmente declarada por uma autoridade legítima;
3. A intenção por trás da guerra deve ser boa;
4. Todas as outras formas de resolver o problema deveriam ter sido tentadas antes;
5. Deve haver uma probabilidade razoável de êxito;
6. Os meios utilizados devem estar em proporção com o fim da guerra que pretende alcançar.

Já Giuseppe Tosi (2006), em seu ilustre artigo sobre guerra e direito, destaca apenas três dessas condições para uma guerra ser justa:

[...] não é suficiente que seja proclamada pela autoridade legítima e siga regras previstas, mas é necessário que tenha motivos justos, que podem ser religiosos ou ético-políticas, (que ao final não são nada mais do que formas secularizadas das motivações religiosas)<sup>72</sup>.

Portanto, para que uma guerra seja julgada justa dependerá: 1) da autoridade legítima; 2) da reta intenção (seguir as regras previstas); 3) dos motivos justos: religiosos ou ético-políticos. São essas as três condições que se configuram como mínimas e necessárias para se principiar o debate que julga uma guerra justa ou injusta.

Dois outros conceitos vêm determinar e estabelecer as condições de uma guerra justa. São eles: *jus ad bellum* e *jus in bello*. Michael Walzer (2003), no seu livro *Guerras Justas e Injustas*, pontua essa diferenciação.

A realidade da guerra é dividida em duas partes. A guerra é sempre julgada duas vezes: primeiro, com referência aos motivos que os Estados têm para

<sup>71</sup> CARTA DAS NAÇÕES UNIDAS. Disponível em: <[http://www.onu-brasil.org.br/documentos\\_carta.php](http://www.onu-brasil.org.br/documentos_carta.php)>. Acesso em: 28 jul. 2014.

<sup>72</sup> TOSI, Giuseppe. Guerra e direito no debate sobre a conquista da América: séc. XVI. *Verba júris*, João Pessoa, ano 5, n. 5, p. 277-320, jan./dez. 2006.

lutar; o segundo, com referência aos meios que adotam. O primeiro tipo de julgamento é de natureza adjetiva: dizemos que uma determinada guerra é justa ou injusta. O segundo é de natureza adverbial: dizemos que a guerra é travada de modo justo ou injusto. Escritores medievais tornaram a diferença uma questão de preposição, fazendo a distinção entre *Jus ad Bellum*, a justiça do guerrear, e o *Jus in Bello*, a justiça no guerrear. Essas distinções gramaticais indicam questões profundas. *Jus ad Bellum* exige que façamos julgamentos sobre agressão e autodefesa. *Jus in Bello*, sobre o cumprimento ou a violação das normas costumeiras e positivas de combate<sup>73</sup>.

Uma guerra é nomeada como uma *guerra justa* se for justificada (*jus ad bellum*) e realizada (*jus in bello*) de modo reto. Algumas guerras, cujas causas eram consideradas nobres, foram julgadas injustas devido às formas que foram travadas.

Do ponto de vista histórico, o problema da guerra justa se consolidou no campo de batalha, quando dois inimigos com forças de combate equiparadas, não somente em termos de poderio bélico e de riqueza, mas também em termos ideológicos, se enfrentavam – pois quando os inimigos são extremamente diferentes, por causa da ideologia, da etnia, ou de crenças religiosas, as convenções da guerra são raramente aplicadas. Além disso, os contratos de guerra são ratificados quando o inimigo é visto como um futuro parceiro comercial – seja num armistício futuro, seja na paz derradeira –, ficando ainda mais evidentes as regras na forma de fazer uma guerra. Assim como desejava Kant (2004), no sexto artigo de sua obra *A Paz Perpétua*, é preferível remover todas as táticas desonestas ou as armas que possam provocar uma série indefinida de atos de vingança:

De onde segue, então, que uma guerra de extermínio, na qual pode ocorrer o aniquilamento de ambas as partes ao mesmo tempo e, com isso, também de todo direito, só permitiria haver paz perpétua no grande cemitério do gênero humano. Portanto, semelhante guerra, com o emprego de meios que conduzem a isso, deve ser simplesmente proibida<sup>74</sup>.

Não obstante, foi do interesse da maioria dos teóricos da guerra justa que uma moralidade assimétrica no termo citado por interesses comerciais futuros deveria ser modificada e que as regras da guerra deveriam se aplicar a todos de maneira igual, isto é, apenas na teoria da Guerra Justa é que as convenções de guerra deveriam ter um caráter de universalidade.

<sup>73</sup> WALZER, Michael. *Guerras justas e injustas: uma argumentação moral com exemplos históricos*. Tradução de Waldéa Barcellos. São Paulo: [s.n.], 2003. p. 34.

<sup>74</sup> KANT. *À paz perpétua*. Tradução de Jacó Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2004. p. 35.

Cronologicamente, a noção da guerra justa é tão antiga quanto a própria guerra. De acordo com Kemp<sup>75</sup> (2000), em seu artigo “Just war theory & Non-pacifist rivals”, os antigos registros de luta coletiva indicam que algumas reflexões morais foram usadas por guerreiros, já que eles levavam em consideração a situação das mulheres e das crianças ou até mesmo o tratamento que era dado aos prisioneiros. Em tais casos, eles tinham um grande apreço no que diz respeito à honra. Doravante, alguns poucos atos de guerra sempre foram julgados desonrosos, e outros honráveis, diferindo em tempo e espaço; o fato é que, afirma Kemp (2006): “uma virtude moral foi suficiente para revestir a guerra com interesses morais<sup>76</sup>”.

Como visto, já em Cícero existiam elementos para se discutir sobre a teoria da guerra justa, mas é na Idade Média que ela (*Justum Bellum*) é debatida com mais veemência. Nessa época, houve uma preocupação dos teóricos da igreja em construir uma *justiça da guerra*, para diferenciar quando um conflito poderia ser considerado justo ou injusto.

No século XX, houve um renascimento da noção de guerra justa, principalmente em resposta ao surgimento das armas nucleares, em especial no fim da segunda guerra mundial e da intervenção norte-americana no Vietnã. Porém, foi precisamente nos ataques aos Estados Unidos da América, em 11 de setembro<sup>77</sup>, que os acadêmicos focaram sua atenção, mais uma vez, à guerra justa. Tal interesse fica mais claro nas convenções nacionais e internacionais, cujo desenvolvimento e consolidação dos aspectos teóricos se dão nessa linha. Sendo assim, a teoria da guerra justa transformou-se num tópico bastante discutido nas relações internacionais, na ciência política, na filosofia e na ética.

Todavia, mesmo que, por hipótese, os generais exaltem suas tropas para aderir às regras, pode ocorrer que os soldados – ensinados sobre as convenções de guerra nas academias militares – cometam crimes de guerra. Um outro caso bastante comum é o das campanhas genocidas da África. Essas guerras são empreendidas por povos que se odeiam mutuamente, patrocinadas por alguns líderes, que propõem a guerra total entre grupos étnicos dentro ou fora de suas fronteiras. Nelas, os soldados ou os guerrilheiros cometem atrocidades, assassinatos e humilhações, levando ao que Walzer (2003) chama de “tirania da guerra”:

A experiência da guerra como inferno gera o que se pode chamar de ambição mais elevada: não se quer entrar em acordo com o inimigo, mas derrotá-lo e castigá-lo, se não para abolir a tirania da guerra, no mínimo para reduzir a

---

<sup>75</sup> KEMP. *Just War Theory & Non-pacifist Rivals*, 2000. p. 7. Disponível em: <<http://courseweb.stthomas.edu/kwkemp/Papers/JWTR.pdf>>. Acesso em: 08 ago. 2014.

<sup>76</sup> Op. cit., 2006, p. 13.

<sup>77</sup> FUKUYAMA, F. *Has history restarted since september of 2002?* Disponível em: <<http://evans-experientialism.freewebspace.com/fukujama02.htm>>. Acesso em: 30 mar. 2014.

probabilidade de opressão futura [...]. Não chamamos a guerra de inferno por ser travada sem limitações. Seria mais acertado dizer que, quando certas limitações são desrespeitadas, a característica infernal da guerra nos leva a desrespeitar todas as outras limitações remanescentes com o objetivo de vencer<sup>78</sup>.

Em oposição à prática comum da igreja católica na época das cruzadas, a absolvição das atrocidades cometidas pelos cristãos na denominada guerra santa tem, hoje, a elaboração e a depuração de regras e leis de conduta e ação nos campos de batalha<sup>79</sup>. Tal fato é decorrente da necessidade de punir e responsabilizar transgressores por ações em guerra.

Atualmente, as cortes de lei estão perdoando cada vez menos tais atrocidades. Podemos inferir, portanto, que há um progresso, ao menos em teoria, na forma de se comportar dentro do campo de batalha.

Frequentemente, todavia, esse idealismo “funciona” apenas no campo das ideias. Os costumes e a tradição, estes nascidos no campo de batalha, tratam de enfraquecer ou esfacelar o *bellum justum* que poderia existir entre inimigos de guerra. Em alguns casos mais extremos, nem existe convenção ou trato de um justo agir no guerrear. Nesses casos, as éticas da guerra são consideradas comumente e implicitamente acima das normas das éticas pacifistas e, conseqüentemente, merecem um reino moral separado, onde “o que é justo é tolo<sup>80</sup>”.

Para evitar que o *justum bellum* ficasse no âmbito das ideias, criou-se uma estrutura supranacional com a função de mediadora diplomática, a qual poria fim a crimes contra a humanidade.

A primeira tentativa de se fazer uma Sociedade entre Nações com o objetivo de diminuir os horrores da guerra foi em 1919, após a primeira guerra mundial, e, mais tarde, em 1928, com a assinatura do Tratado “Briand-Kellog” ou “Pacto de Paris”. Nessas duas tentativas, o que se propunha era tornar qualquer ato de guerra ilegal – visto que as experiências sofridas com a Primeira Guerra Mundial foram traumatizantes, pois o único recurso que se conhecia para resolver as diferenças entre Estados soberanos era o uso da força sem limites (como defendia Grotius<sup>81</sup> e ratificava Clausewitz). Todavia, eclodiu a Segunda Guerra e os horrores foram repetidos. Em 1945, surgiu a Organização das Nações Unidas (ONU), destacando-se pela elaboração de uma carta que propunha, como regra geral, a proibição do uso da força nas relações entre nações, com as seguintes exceções:

---

<sup>78</sup> Op. cit., 2003, p. 52-53.

<sup>79</sup> Como no caso do tribunal militar internacional de Nuremberg, que criou o código de Nuremberg de 1947.

<sup>80</sup> SHAKESPEARE, W. Four great tragedies: Hamlet, Macbeth, Othello and Romeo and Juliet. New York: Dover giant thrift editions, 2004. In: MACBETH, Act 1, scene 1, l. 12. “fair is foul and foul is fair”.

<sup>81</sup> GROTIUS, H. *O direito da guerra e da paz*. Ijuí: Editora da Unijuí, 2004. p. 71-72.

1. Em caso de legítima defesa;
2. Através de medidas militares decretadas pelo Conselho de Segurança como respostas a uma ameaça à paz ou a um ato de agressão<sup>82</sup>.

O Conselho de Segurança da ONU criou a resolução 688 em 06 de abril de 1991, dando direito a um Estado intervir noutro, caso este crie ameaças que atinjam a segurança nacional ou internacional, em resposta a uma série de descumprimentos das leis internacionais pelo governo iraquiano. A partir daí, aparece como tendência mundial o direito de ingerência, baseado e justificado através do conceito de *guerra justa*, o qual dá o direito de intervir militarmente nos assuntos internos de um Estado que:

1. Agrida a sua própria população;
2. Não garanta a segurança de sua população;
3. E/ou agrida outro Estado.

A guerra justa, portanto, tem o intuito de garantir uma paz justa e duradoura, tendo os Direitos Humanos como base de atuação política.

A tradição da guerra justa, enfim, é uma convenção milenar sobre a legitimidade de se fazer guerra, que vem sendo ratificada em torno de vários princípios, regras e subtrações. Essa práxis, que ficou conhecida como “convenção da guerra”, tem como fim publicizar e legitimar o modo de condução de uma guerra. Ela deve ter uma linguagem normativa precisa, em que se possam entender os motivos pelos quais se está entrando numa guerra e de como se pretende fazer essa guerra. Não se limitando a isso, a convenção da guerra deve, principalmente, restringir alguns tipos de atividades bélicas inaceitáveis. Como expressou muito bem Walzer, os soldados profissionais devem seguir certas condutas para que se possa distinguir seu trabalho de certos tipos de barbárie ou carnificina.

## 2.1 A guerra justa e a sua legitimidade

A tradição da guerra justa – é importante reiterar – tem como objetivo fundamental restringir a guerra mediante a legitimação ou a condenação de certos tipos de ação. Por esse motivo, a questão da legitimidade é primordial para o debate acerca da guerra justa e para a compreensão dos desdobramentos das subtrações desse conceito tão caro a esta tese.

---

<sup>82</sup> CARTA DAS NAÇÕES UNIDAS, CAPÍTULO VII, artigo 49-51. Disponível em: <[http://www.onu-brasil.org.br/documentos\\_carta.php](http://www.onu-brasil.org.br/documentos_carta.php)>. Acesso em: 28 jul. 2006.

Em seu livro sobre o tema legitimidade, *Legitimacy in International Society*, Ian Clark<sup>83</sup> ensina que existem duas formas de abordar esse tema. A primeira forma é o enfoque essencial, cuja tese fundamental é a de que um ato somente é legítimo se cumpre determinadas regras. Essas regras podem ser baseadas no direito natural, por um decreto divino ou pela autoridade legítima dos legisladores. Esse enfoque, aponta Clark, é o preferido entre os pensadores da guerra justa hodiernos, pois para eles as regras são criadas por instituições e organismos com autoridades legítimas ou são o reflexo das deontologias morais universais.

O segundo enfoque é denominado de processual. Ele parte da crítica ao enfoque essencial, afirmando que as regras internacionais não podem ser postas em prática e por isso perdem seu “caráter vinculante”, ou seja, corrobora a tese realista – já vista nesta tese – de que as regras morais, políticas ou até mesmo jurídicas não têm a capacidade de resolver as disputas interestatais, já que, segundo essa tradição, vivemos em uma sociedade internacional anárquica em que os Estados não têm obrigação nenhuma de obedecer tais normas. O objetivo desse enfoque é tentar fazer a conexão entre as regras abstratas e a prática política. Nesse sentido, os defensores do enfoque processual se concentram na forma como se chegam às decisões. Pautados em exames lógicos argumentativos, os defensores dessa perspectiva ressaltam que uma decisão pode ser legítima se ela for tomada em base de um consenso lícito entre as partes envolvidas no imbróglio político.

Apesar da crítica ao enfoque essencial, a perspectiva processual também deixa a desejar no aspecto prático, pois, ao analisar as tomadas de decisões na política internacional, percebemos que, longe de um consenso, há uma imposição de regras morais de interesses dos Estados grandes a menores. Isso significa que os Estados poderosos impõem uma hierarquia de interesse, conhecida como “hierarquia legalizada”, que sustenta um *status quo* de poder e interesses. Portanto, os dois enfoques são incompletos.

Para tanto, apresentaremos o enfoque que leva à necessidade do desenvolvimento e aprofundamento das subtrações da guerra justa, mais precisamente as três principais subtrações dentro do desenvolvimento do conceito, quais sejam: os defensores do direito natural, os defensores do direito internacional e os realistas.

A perspectiva da legitimidade da guerra justa defendida nesta tese segue, portanto: os atos, tanto no *jus ad bellum* quanto no *jus in bello*, são legítimos se justificados com base nas referências e a partir da compreensão comum que fornece a tradição da guerra justa. Além

---

<sup>83</sup> CLARK, Ian. *Legitimacy in International Society*. Oxford University Press, 2005. p. 18-19.

disso, essas perspectivas devem ser válidas para todos os atores, ou seja, deve haver um entendimento normativo comum para todas as partes envolvidas no conflito.

Para que essa perspectiva tenha validade lógica e legal, os atores envolvidos devem, primeiramente, usar uma linguagem normativa em comum quando justificarem suas condutas frente aos demais atores – tanto no *jus ad bellum* quanto no *jus in bello*. Além disso, esses mesmos atores, quando utilizam esses pontos em comum, como uma espécie de *consenso por justaposição*, fazem com que estes virem uma referência para suas condutas futuras, moldando, assim, as ações políticas, como ensina Clark<sup>84</sup>: “[...] what can reasonably be accepted by international society as a tolerable consensus on which to take action”.

Esse contexto faz com que os atores políticos possam ter respaldo material e diplomático para justificar determinados atos de guerra ou rejeitar tais atos, tendo fundamentos para impor sanções e punições àqueles que cometem atos ilegítimos na política internacional. Evidentemente, isso é apenas uma garantia lógica – normativista e, portanto, não é uma garantia real de que os atores no jogo da política internacional estejam de acordo em todos os casos, contudo, serve de parâmetro para que numa situação anárquica, como no caso das relações internacionais hodiernas, haja ao menos pontos de referências em comum.

Assim, para esses parâmetros terem um bom grau de legitimidade, eles devem ser articulados e validados a partir de três conjuntos de subordinados de normas: legitimidade, moralidade e constitucionalidade. Nesse sentido, observemos como se caracteriza cada um desses conjuntos.

Legality referring to the cognate relationship between law and legitimacy, this should not be seen as two identical terms; rather legitimacy helps redefining legality by appeal to other norms. Further the idea of legitimacy has a great role to play at political moments when legal ground appears least secure due to disagreement reached different interpretation of the language of law [...] Morality perceived as the understanding that the international society views legitimacy as a political accommodation between competing norms, with no greater prior commitment to any. Morality should further be understood in some cases as a counter-part to legality as there have been examples of legal uncertainty, with predominant acceptance of legitimacy in the moral terms. Constitutionality is illustrated in the political realm in regards to conventions, informal understandings and mutual expectations. Where the norms of legality and morality arguably can change over time do norms of constitutionality have a tendency to change relative often, mostly due to the unclear cut of distribution of power<sup>85</sup>.

---

<sup>84</sup> CLARK, Op. Cit. p. 3.

<sup>85</sup> BLANKENBURG. M. *Structure, Power and Legitimacy*. Disponível em: <<http://www.rucsdigitaleprojektbibliotek.dk/bitstream/1800/9355/1/Structure,%20Power%20and%20Legitimacy.pdf>>. p. 36. Acesso em: 02 set. 2015.

O que se demonstra com esse contexto é que as normas abrangidas dentro dos conceitos de legalidade, moralidade e constitucionalidade ajudam a identificar a legitimidade, já que todos os conceitos estão inter-relacionados. No entanto, vale destacar o conceito de constitucionalidade, pois este diz respeito à interação do poder com os interesses nas relações políticas, ou seja, a constitucionalidade se refere ao aspecto político (*political realm*) dos juízos de legitimidade.

Aqui, defenderemos o seguinte: a tradição da guerra justa dá um caráter de legitimidade à guerra que contempla essas três normas através de suas três subtradições principais. Sendo assim, o que legitima alguns conflitos internacionais está impresso e intimamente ligado à tradição da guerra justa. Portanto, o que se considera legítimo e justo em termos de guerra depende da interação das três subtradições, a saber, da subtração moral, através do direito natural; da subtração legal, através do direito internacional positivado; e, por fim, da subtração política, através do realismo.

Desse modo, a legitimidade em conjunção com a tradição da guerra justa tem como objetivo agregar valores, aparentemente díspares, para, assim, representar certo equilíbrio entre eles, apesar de os “estandartes normativos individuais<sup>86</sup>” caminharem em direções opostas. Portanto, o que a tradição da guerra justa tenha de dizer sobre um tema particular depende do equilíbrio apropriado entre as três subtradições em um momento e lugar determinados.

## **2.2 As subtradições da guerra justa**

### **2.2.1 A subtradição do direito natural: Cícero e as primeiras lições sobre a guerra justa**

O primeiro filósofo a se dedicar de maneira mais aprofundada sobre o tema das leis da guerra e suas limitações foi o pensador romano Marcus Túlios Cícero. Em seu livro *de Office* ele faz importantes reflexões acerca do Estado, da ética e da justiça. É nessa obra que iremos nos debruçar para compreendermos as primeiras reflexões a respeito do que seria uma guerra justa.

---

<sup>86</sup> CLARK. Op. Cit. 2005, p. 208.

Segundo Cícero, a função do Estado seria a de manter o equilíbrio entre a natureza e o direito para que se possa alcançar a justiça e, conseqüentemente, a *eudaimonia*.

[...] a lei é a razão suprema da Natureza, que ordena o que se deve fazer e proíbe o contrário. Essa mesma Razão, uma vez confirmada e desenvolvida pela mente humana, se transforma em lei. [...] se tudo isso é certo, então para falar em Direito devemos começar pela lei; e a lei é a força da Natureza, é o espírito e a razão do homem dotado de sabedoria prática, é o critério do justo e do injusto<sup>87</sup>.

Em consequência, Cícero continua: “Não há felicidade sem uma boa constituição política; não há paz, não há *eudaimonia* possível, sem uma sábia e bem organizada República<sup>88</sup>”.

A guerra, portanto, somente poderia ser iniciada para garantir a proteção e a honra do Estado, e aquelas que declaradas em nome da glória deveriam ser motivadas pelo desejo de se viver em paz e em plenitude. Outra modalidade de guerra que Cícero defendia eram as guerras de conquistas ou expansionistas, já que, segundo o filósofo romano, ao incorporar mais terras ao império, o conquistador estará trazendo ao mundo mais paz e felicidade, de sorte que lutar por Roma e lutar pela paz é o mesmo.

Vale lembrar que no período em que Cícero escrevia tais ideias Roma absorveu uma cultura belicista, vinda dos Gregos, e já praticava sua política de expansão imperial. Além disso, durante esse período, os líderes romanos, com o objetivo primordial de evitar guerras civis, mantinham suas tropas ocupadas e, em nome da glória militar, lançavam ofensivas marciais constantemente.

Outro fato relevante a ser colocado é que a segurança, que se baseava no sentido próprio de Império, exigia demonstrações constantes de poderio militar. Isso exigiu o desenvolvimento de regras, incipientes, para se iniciar uma guerra, vindo daí o *ius fetiale*<sup>89</sup>, cujo propósito era justificar a guerra em nome da satisfação dos deuses. Todavia, o direito *fecial* vai dando lugar à necessidade de novas justificativas para guerrear, o desenvolvimento do direito fez com que a ideia da guerra se aproximasse com a ideia de justiça, chegando ao

---

<sup>87</sup> *De Legibus*, I, 6-7

<sup>88</sup> CÍCERO, M. T. Da República. In: Col. *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1988, p. 175-176.

<sup>89</sup> DAL RI, Luciene. *Guerra pura e pia: o senado e a guerra na Roma antiga*. Disponível em: <[https://www.tjrs.jus.br/export/poder\\_judiciario/historia/memorial\\_do\\_poder\\_judiciario/memorial\\_judiciario\\_ga\\_ucho/revista\\_justica\\_e\\_historia/issn\\_1677-065x/v8n15n16/Guerra\\_Pura\\_e\\_Pia.pdf](https://www.tjrs.jus.br/export/poder_judiciario/historia/memorial_do_poder_judiciario/memorial_judiciario_ga_ucho/revista_justica_e_historia/issn_1677-065x/v8n15n16/Guerra_Pura_e_Pia.pdf)>. Acesso em: 03 mar. 2015.

ponto em que Políbio<sup>90</sup>, por exemplo, afirmou a importância de se ter sempre um bom pretexto para a guerra, uma vez que essas justificativas satisfaziam não apenas os deuses, como também a humanidade.

Não obstante, para o império romano, todas as guerras em que se envolvia eram justas, já que eram guerras de defesas, segundo as teses preponderantes à época. Isso implica que, apesar de em tese existir uma necessidade de novas justificativas racionais para a guerra, a prática não acompanhava essas novas tendências intelectuais.

Diante desses fatos históricos e influenciado pela tradição filosófica, Cícero expõe a imprescindibilidade da normatização da guerra e a defesa de que elas deveriam ser declaradas, só e somente só, de maneira formal pelas autoridades legítimas; além disso, os soldados que se envolvessem na guerra deveriam estar a serviço do Estado, mitigando a possibilidade de guerras civis. Isso traz uma questão nova ao direito da guerra, a saber, a exigência de regras mais rígidas e precisas para se declarar uma guerra. Surge, assim, o início do *jus in bellum* e da tradição da guerra justa.

Outra ideia de relevância do pensamento de Cícero acerca da guerra justa é a exigência de impor limites ao Estado sob o indivíduo. Para o filósofo romano, os inimigos derrotados e capturados em guerra deveriam ter certos direitos e os castigos impostos deveriam ser circunscritos. Conquanto a tradição militar permitisse indiscriminadamente a pilhagem e os abusos, Cícero, por sua vez, pedia consideração e proteção das populações das terras conquistadas, como também em favor dos prisioneiros de guerras que depuseram as armas<sup>91</sup>. Surge em sua incipiência o *jus in bello*.

Seria ingênuo pensar que tais ideias tiveram efetividade prática imediata, contudo, o pensamento do filósofo romano ecoou de tal maneira que a prática do direito romano, cuja inspiração se deve em grande parte ao filósofo, deixou como herança a tese da universalidade, que possui certas leis. Surge, daí, o *ius gentium*, baseado no direito natural, inspirado, por sua vez, na *recta ratio* de origem estoica. Além dessas influências filosóficas, Cícero sustentava a ideia de que o *ius gentium* estava baseado, igualmente, na jurisprudência romana, que havia evoluído com o tempo pela necessidade de governar um grande império e muitas nações: “Ora, por certo isso não se dá apenas por força da natureza, isto é, pelo direito das gentes, mas também em virtude das leis dos povos, que sustentam a coisa pública em cada cidade<sup>92</sup>”.

---

<sup>90</sup> PINTADO, Javier Andreu. El concepto de guerra justa y La justificación de los conflictos bélicos en el mundo clásico. *Revista de Historia Militar. Guerra Santa: Guerra Justa*. n. extraordinario. Madrid: Instituto de Historia y Cultura Militar, 2009. p. 43.

<sup>91</sup> CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Tradução de Angélica Chiapeta. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

<sup>92</sup> CÍCERO, Op. Cit. p. 136.

O desígnio do *ius gentium* era manter a equidade entre os povos dominados por Roma, permitindo que os magistrados que conheciam o *ius civile*, mesmo essa imperfeita, pudessem ter um melhor controle sobre as cidades e povos subjugados pelo império romano.

Embora eu constate que semelhante embuste não é considerado torpe em virtude da perversão dos costumes, nem é proibido pela lei ou o direito civil, creio que a lei da natureza o proíbe. Com efeito, existe uma sociedade – já se disse muitas vezes, mas convém repeti-lo outras muitas – bastante ampla, a sociedade de todos os homens; uma mais restrita, a dos que integram a mesma família, e, por fim, uma ainda menor, a dos que são da mesma cidade. Quiseram, pois, nossos antepassados que existisse, por um lado, o direito dos povos, por outro, o direito civil. O direito civil não precisa ser necessariamente o direito dos povos, mas o direito dos povos precisa ser necessariamente o direito civil<sup>93</sup>.

Para dimensionarmos a importância do direito das gentes romanos, devemos ter em conta que ele influenciou sobremaneira o direito da guerra até o século XVI<sup>94</sup>, momento em que surge o conceito de soberania dos Estados.

Em síntese, o direito e a ética de Cícero nos direcionam satisfatoriamente para a reflexão sobre o *bellum justum*. Ele expõe muitos elementos essenciais para se compreender a tradição da guerra justa, principalmente no que diz respeito ao *jus ad bellum*. Entretanto, ainda havia muitas questões a serem respondidas: qual a autoridade legítima para se declarar uma guerra e quem deveria aplicar o direito das gentes, depois da queda do império Romano?; outro ponto que não fora tratado amiúde diz respeito ao direito de vida e de morte, ou seja, em quais casos se justifica o ato matar? Surge, então, outra tradição que se dedica a essas e outras questões de forma mais aplicada, a saber, os pensamentos cristãos de Santo Agostinho de Hipona e de Santo Tomás de Aquino.

### 2.2.2 Santo Agostinho e a guerra legitimada pela cristandade

O conceito de guerra justa no pensamento agostiniano deve ser entendido a partir de dois pontos. No primeiro, deve-se fazer um distanciamento entre o que se entendia por guerra em seu tempo, no mundo medieval, e como se concebem os conflitos bélicos no mundo hodierno. O segundo ponto tem a ver com o fato de percebermos, ao analisarmos os textos de Agostinho, as suas diferentes concepções sobre a legitimidade de se fazer guerra na sua

---

<sup>93</sup> Idem. p.157

<sup>94</sup> PEREIRA, Juan Carlos (Coord.). *Diccionario de Relaciones internacionales y política exterior*. Barcelona: Ariel, 2008.

juventude (um Agostinho mais belicista, menos santo) e na sua maturidade (um pensador mais pacifista, logo se distanciando do deus Marte e se aproximando do que esperamos de um santo cristão).

Um dos problemas essenciais que a filosofia da guerra agostiniana enfrenta é o conceito de Autoridade Legítima como justificadora da guerra justa (e até mesmo da violência praticada por ela). Para Agostinho, ações violentas, consideradas horrendas se fossem praticadas com o objetivo de uma vendeta privada, se tornariam louváveis e justificadas se fossem efetivadas em decorrência de um mandamento divino. A esse respeito, Sousa<sup>95</sup> explica:

A autoridade para deflagrar guerras não precisa ser determinada por um mandamento expresso de Deus em cada situação isolada, uma vez que os monarcas seriam, pela própria lei da natureza, investidos dessa autoridade. Aqui Agostinho deriva sua visão da autoridade monárquica de suas concepções sobre a Lei Natural. A manutenção dessa ordem natural é, segundo Agostinho, equivalente à obediência ao mandamento divino, e, sempre que o monarca deflagra uma guerra com tal propósito, ele o faz sob a autoridade de Deus.

Outro conceito-chave acerca da justificativa da guerra é a noção de *ação punitiva* ou *coercitiva*. Esse debate nasce da dúvida a respeito da incompatibilidade entre a fé cristã e a capacidade desses monarcas em “gerenciar” os direitos e deveres dos cidadãos. Na segunda seção da carta 138, Agostinho argumenta que o governante, por ter sido legitimado pela autoridade divina, é responsável por manter a paz. Por essa razão, mesmo mantendo “as disposições graciosas”, que são características da fé cristã, o magistrado deve agir de forma que garanta a adoção de princípios de conduta. Diante desse contexto, infere-se que uma guerra não deve ser travada por motivações impuras, mas que aqueles, cujas ações se fundamentam numa autoridade divina, devem empreender a guerra “com certa severidade benevolente, mesmo contra os próprios desejos”.

Ainda seguindo essa linha argumentativa, a doutrina belicista agostiniana legitima a conquista de nações pagãs sob o pretexto de coerção religiosa. Nas palavras de Sousa (2011, p. 198):

Ele se refere especificamente à conquista de uma nação pagã com o propósito de coerção religiosa. Traçando um paralelo com a necessidade de prender um indivíduo que abusa de sua liberdade ao cometer atos maus, ele

---

<sup>95</sup> SOUSA, Rodrigo Franklin de. A legitimação da guerra no discurso ético-político de Santo Agostinho. *Ciências da Religião – História e Sociedade*, v. 9, n. 1, 2011. p. 194.

argumenta em favor da subjugação de uma sociedade em que o mal seja praticado de forma irrestrita. Mais uma vez, Agostinho une as ideias de vontade e decreto divinos com a noção de dever das autoridades constituídas e defende a necessidade de que governantes restrinjam o mal e a impiedade por meio da força, que, de qualquer forma, deve ser exercitada de forma misericordiosa, como convém a líderes justos.

Finalmente, se formularmos uma pergunta objetiva sobre qual a finalidade da guerra em Santo Agostinho, responderíamos da mesma forma: manter a paz através da fé cristã. Nesse sentido, Agostinho (apud SOUZA, 2011, p. 199) declara:

A paz deve ser o objeto do seu desejo; a guerra deve ser deflagrada apenas se necessária, e apenas com o fim de que Deus, por seu intermédio, possa livrar os homens da necessidade e preservá-los em paz. Pois não se busca a paz para que se fomente a guerra, mas a guerra se realiza para que a paz seja obtida. Portanto, mesmo na guerra, cultivai o espírito de pacificador, para que, conquistando aqueles a quem atacas, possas levá-los de volta às vantagens da paz.

O santo filósofo, portanto, tem como escopo de sua teoria da guerra justa uma ação militar cujo propósito seria a paz derradeira. Conquanto demonstrasse um posicionamento bélico, faz questão de enfatizar a misericórdia dos cristãos vencedores para com os vencidos pagãos.

Todo o arcabouço teórico do Santo Agostinho belicista é mitigado em sua obra política de maior magnitude, *A Cidade de Deus*. Nela, mais precisamente no livro XIX, Agostinho tem como propósito mostrar que o *summum bonum* não pode ser alcançado, de forma absoluta, na cidade terrena. A razão para esse entendimento está relacionada à imperfeição e aos pecados que fundam a vida social humana.

Porque donde se originaria, como se desenvolveria e como alcançaria seu fim a Cidade de Deus, objeto desta obra, cujo Livro Décimo-Nono estamos escrevendo agora, se não fosse a vida social a vida dos santos? Mas quem será capaz de enumerar a infinidade e gravidade dos males a que essa mísera condição mortal está sujeita a sociedade humana? Quem bastará para ponderá-los? [...] Que dizer dos choques de amor [...] injúrias, suspeitas, inimizades, guerra hoje, paz amanhã? Não é verdade que as taças humanas não transbordam desses licores?<sup>96</sup>

A conclusão que Agostinho chega é a de que o mal está impresso no coração humano e, conseqüentemente, na vida social, desde as relações familiares até as relações sociais.

---

<sup>96</sup> AGOSTINHO. *A Cidade de Deus: Contra os pagãos*, parte II. Petrópolis, RJ: Vozes, 1990. p. 393.

Preocupado com os problemas da cidade terrena, o bispo de Hipona se questiona acerca dos dilemas morais que enfrentam os juízes quando precisam tomar algumas decisões para fazer justiça. Nessa parte da obra, ele discute uma questão bastante prática, qual seja: o problema da tortura: “[Os juízes] são frequentemente compelidos a sujeitar testemunhas inocentes à tortura a fim de aferirem a verdade acerca dos crimes dos outros<sup>97</sup>”. Apesar da aprovação da prática da tortura, Agostinho, no caso do inocente, reconhece:

Que direi do tormento que se faz o acusado sofrer em sua própria causa? E que, quando para saberem se é culpado o atormentam e, sendo inocente, se lhe impõe penas certas por crimes incertos, não porque se descobre que o cometeu, mas porque se ignora que não cometeu? A ignorância do juiz é, com frequência, a desventura do inocente. E o que é mais intolerável [...] é que, ordenando o juiz torturar o réu, para não fazer, por ignorância, inocente morrer, lhe sucede, por causa da miséria de tal ignorância, matar o torturado e inocente a quem torturar a fim de não matá-lo inocente<sup>98</sup>.

Eis a miséria: apesar de os torturados serem muitas vezes inocentes, sofreriam a pena máxima em nome do bem comum, pois o que há é “miséria do homem e não malignidade do juiz<sup>99</sup>”.

Essa tese presente em *A Cidade de Deus* é importante para entendermos a proposição contida no capítulo VII, intitulado *Diversidade de línguas e miséria da guerra*. Nesse capítulo, Agostinho se remete à história do Império Romano para asseverar que nesse período se instituiu o mal na vida humana e que devemos ter claro em nossas reflexões que esse mal é que impede o alcance do bem em nossas vidas. Depois de refletir sobre os relacionamentos interpessoais, passando pela reflexão acerca dos dilemas dos juízes, nesse momento, Agostinho discute as barreiras políticas que afligem a humanidade. Aborda o problema da guerra da mesma forma que trata do tema da tortura, a saber, como algo necessário, no entanto, profundamente mau.

Santo Agostinho vê na diferença das línguas a principal causa da separação entre homens. Segundo Sousa<sup>100</sup>, o que há nesse argumento é uma crítica à *pax romana*: “O esforço da ‘cidade imperial’ de oferecer seu jugo e língua como ‘um vínculo de paz’ custou uma enorme quantidade de guerras e derramamento de sangue, cujas consequências estariam ainda sendo ceifadas”. No fim desse capítulo, notamos um pensador coerente com o seu

---

<sup>97</sup> Op. Cit. p. 394.

<sup>98</sup> Idem. p. 394.

<sup>99</sup> Ibidem. p. 395.

<sup>100</sup> SOUSA, Op. Cit. 2011. p. 203.

posicionamento de outrora, defensor da legitimidade da guerra justa, mas com um posicionamento mais maduro do que o apresentado acima. Vejamos o que ele diz:

[...] [O magistrado declara guerras] enquanto lamenta a necessidade de guerras justas, se é que se lembra de sua condição de homem; pois, se não fossem justas, ele não as travaria, e sua preferência seria ser livre de todas as guerras. Mas é o mau procedimento da parte opositora que compele o sábio a deflagrar guerras justas; e esse mau procedimento, mesmo que não tivesse originado nenhuma guerra, ainda assim seria causa de angústia para o homem em se tratando do mau procedimento do homem. Portanto, qualquer um que pense com dor sobre todos esses grandes males, tão horríveis, tão cruéis, deve reconhecer que isso de fato é uma miséria. E se qualquer um pensa sobre isso sem dor mental, trata-se de uma miséria ainda maior, pois tal se encontra em estado de felicidade por haver perdido todo o sentimento humano<sup>101</sup>.

A empreitada de Santo Agostinho tem como mira defender a tese de que o único propósito do conflito bélico é a paz. Todavia, ele reconhece que, mesmo sendo a paz a natureza de todas as coisas, o ser humano a busca com o objetivo de alcançar o *summum bonum*. A paz que a humanidade tende é a que lhe convém, e não a paz proveniente de Deus<sup>102</sup>. Porém, como alcançar a paz derradeira, não somente a divina, mas também a terrena?

Na visão do Agostinho tardio, a Igreja é chamada para o engajamento não apenas com o estabelecimento da paz temporal, mas também com algo de ordem mais elevada. O chamado cristão iria além do político, e, embora ativamente envolvida com o mundo político, a Igreja busca promover e estabelecer a eterna e transcendente paz de Deus<sup>103</sup>.

Assim, é na igreja católica que Agostinho vê a possibilidade de fomentar a paz através dos princípios éticos e políticos que norteiam suas reflexões. O papel da igreja seria trazer à luz a verdadeira felicidade (*beate vivere*), em detrimento da felicidade temporal e fugaz (*bene vivere*). Uma cidade norteada pelo bem maior é a única possibilidade de que os seres humanos vivam suas vidas em plenitude e em paz, a qual deve ser alcançada nem que seja pela guerra.

Por fim, o pensamento de Santo Agostinho sobre a conduta na guerra, ou o *jus in bello*, não teve tanto pormenores como o *jus ad bellum*. Agostinho argumenta que os acordos, mesmo celebrados com os inimigos derrotados, deveriam ser respeitados. Além disso, o

<sup>101</sup> AGOSTINHO. Op. Cit. 1990. p. 396.

<sup>102</sup> Op. Cit. p. 400.

<sup>103</sup> SOUSA, Op. Cit. 2011. p. 204.

filósofo de Hipona defende que os soldados deveriam ter misericórdia com os inimigos derrotados, tendo em vista que a guerra já havia acabado e a correção ao dano sofrido já tinha sido sanada. Portanto, em Agostinho, a ética no guerrear fica no âmbito de uma reflexão meramente superficial.

### 2.2.3 Santo Tomás de Aquino: o uso razão prática para justificar a guerra

Em se tratando do tema da guerra justa, expor sobre a escolástica implica referir-se mais a uma metodologia do que a um conjunto de ideias originais e substantivas. O ensinamento escolástico, como é sabido, projetava fazer inteligível a experiência humana através da razão, sendo incorporado a uma doutrina filosófica. Os escolásticos entendiam que qualquer ideia que não questionasse os dogmas teológicos da cristandade poderia ser considerada verdadeira se e somente se pudesse ser defendida pela razão humana.

Como bom pensador e seguidor da escolástica, Tomás de Aquino aliou teologia e filosofia de modo que elas passaram a se fundamentar e se justificar mutuamente, o que não era diferente quando o assunto era a questão da guerra justa. Tal fato explica, ao menos em parte, a importância que esse pensador tem no tocante a esse assunto. Por essa razão, diferentemente de Agostinho, para concordar com Aquino, não é imprescindível estar de acordo com a fé em Deus, ao menos quando ele reflete sobre a conduta da guerra e impõe normas práticas de ação.

Na sua *Suma teológica*<sup>104</sup>, Aquino apresenta uma reflexão mais aprofundada e mais elaborada do que vem a ser a teoria da guerra justa. Ela não é completamente original, mas é uma ampliação das ideias agostinianas no século V. A grande novidade trazida no texto aquinatense é a de que ele discute não somente o *jus ad bellum*, mas também o *jus in bello*. Segundo Aquino:

Para que uma guerra seja justa, são requeridas três condições: 1ª A autoridade do príncipe, sob cuja ordem deve-se fazer a guerra. Não compete a uma pessoa privada declarar uma guerra, pois pode fazer valer seu direito no tribunal de seu superior; também porque, convocar a multidão necessária para a guerra não compete a uma pessoa privada. [...] assim também compete-lhes defender o bem público pela espada da guerra contra os inimigos do exterior. É por isso que se diz aos príncipes no Salmo: “Sustentai o pobre e livrai os infelizes da mão dos pecadores”, e que

<sup>104</sup> AQUINO, S. T. *Suma teológica*. II, II, q. 40, a.1, ad 1, 3.

Agostinho escreve: “A ordem natural, aplicada à paz dos mortais, pede que a autoridade e o conselho para deflagrar a guerra caibam aos príncipes”. [...] 2º Uma causa justa: requer-se que o inimigo seja atacado em razão de alguma culpa. Por isso Agostinho escreve: “Costumamos definir como guerras justas aquelas que punem as injustiças, por exemplo, castigar um povo ou uma cidade que foi negligente na punição de um mal cometido pelos seus, ou restituir o que foi tirado por violência”. [...] 3º Uma reta intenção naqueles que fazem a guerra: que se pretenda promover o bem ou evitar o mal. Por isso Agostinho escreve: “Entre os verdadeiros adoradores de Deus até mesmo as guerras são pacíficas, pois não são feitas por cobiça ou crueldade, mas numa preocupação de paz, para reprimir os maus e socorrer os bons”. Com efeito, mesmo se for legítima a autoridade daquele que declara a guerra e justa a sua causa, pode acontecer, contudo, que a guerra se torne ilícita por causa de uma intenção má. Escreve Agostinho a propósito: “O desejo de prejudicar, a crueldade na vingança, a violência e a inflexibilidade do espírito, a selvajaria no combate, a paixão de dominar e outras coisas semelhantes, são estas as coisas que nas guerras são julgadas culpáveis pelo direito”.

Essas condições resultam do questionamento sobre a condição de a guerra ser sempre um pecado. Aquino apresenta quatro ideias que comprovam isso, quais sejam: na primeira, o filósofo tomista depara-se com a afirmação de São Mateus, quando este afirma: “Todos aqueles que tomam a espada, pela espada perecerão”. Na segunda, apresenta-nos um silogismo simples, a saber, tudo que é contrário a um preceito divino é pecado. Guerrear é contrário a um preceito divino, comprovado pelas palavras de São Mateus e na Carta aos Romanos. Logo, fazer guerra é sempre um pecado. No terceiro ponto, ele admite a seguinte premissa: a paz é um ato de virtude e tudo que é contrário a um ato de virtude é pecado. Infere-se, portanto, que a guerra, como uma afronta à paz, é pecado. Por fim, destaca-se o quarto argumento, nas palavras do próprio Aquino:

Ademais, todo o exercício em vista de uma coisa lícita é lícita; é o caso dos exercícios intelectuais. Ora, os exercícios guerreiros, como os torneios, são proibidos pela Igreja, e os que morrem nos exercícios desse gênero são privados de sepultura eclesiástica. Logo, a guerra parece ser absolutamente um pecado<sup>105</sup>.

Para refutar tais assertivas acerca da proibição da guerra, por ser contrária aos princípios cristãos, ou seja, ser vista como um pecado, Tomás de Aquino faz referência, mais uma vez, a Agostinho.

---

<sup>105</sup> Op. Cit. II, II, q. 40, a.1, ad 1, 3.

Em sentido contrário, Agostinho escreve: “Se a moral cristã julgasse que a guerra é sempre culpável, quando no Evangelho soldados pedem um conselho para a sua salvação, dever-se-ia responder-lhes que jogassem fora as armas e abandonassem completamente o exército. Ora, apenas se lhes diz. ‘Não molesteis a ninguém, contentai-vos com vosso soldo’. Prescrever-lhes que se contentem com o seu soldo não os proíbe de combater<sup>106</sup>”.

Com base em Agostinho, Tomás de Aquino defende a tese da guerra justa que podem ser assim resumidas: 1) Toda guerra será justa se for feita pela autoridade legítima. Para aqueles contrários a tal condição, estarão cometendo pecado e perecerão pela espada, a não ser que se arrependam; 2) Conquanto seja correto agir de forma pacífica, deve-se, porém, ter uma certa dureza de conduta contra os pecadores, pois a impunidade será a vitória dos que cometem crimes contra o cristianismo; 3) A única forma possível de fazer uma guerra é em nome de uma paz futura; 4) Os exercícios de guerra não são universalmente proibidos. Somente o são aqueles tipos de exercício militar desordenados, que causam mortes. Os que são feitos de maneira ordenada são permitidos e incentivados.

Estão, por fim, expostos os argumentos presentes na questão 40, da II – IIae, na qual Santo Tomás de Aquino fundamenta sua tese sobre a guerra justa. Todavia, a originalidade e o aprofundamento do Aquinate a respeito do assunto não estão somente na introdução da ideia do *jus in bello* nas ações de combate (conforme iremos desenvolver um pouco mais adiante), mas também na justificativa da existência de ordens religiosas destinadas à guerra. Essa reflexão está presente nas questões 186, 187 e 188 da II – IIae do seu tratado maior.

Na questão 186 da II – IIae, ele trata da natureza do estado religioso cuja essência se traduz no estado de perfeição da caridade, em que através da doação total a Deus (*oblatio*) o indivíduo sacrifica seus bens (voto de pobreza), seu corpo (voto de castidade) e sua vontade (voto de obediência), sendo este mais excelente do que os outros dois, visto que aqueles os contém implicitamente, além de, hierarquicamente, os sobrepor. Na questão seguinte, a 187 da II – IIae, aborda o que é e não é permitido aos religiosos cristãos. Nessa questão, torna-se clara sua defesa aos franciscanos e dominicanos, bastantes criticados à época, pois ele defende uma atitude de humildade dos religiosos, permitindo-os a licitude das esmolas e da singeleza no vestir.

No entanto, na questão 188 da II – IIae da *Suma teológica*, aparece a relação entre a vida religiosa e a vida militar. Tendo como base o amor a Deus e ao próximo, além da perfeição através da caridade, existiam ordens distintas dentro da igreja católica da época de Aquino. Essas ordens se distinguiram entre vida contemplativa – cujas dedicações ao culto e

---

<sup>106</sup> Idem.

ao louvor a Deus eram as únicas atividades exigidas por essa ordem – e a vida ativa, que tinha o serviço ao próximo como exemplo de amor a Deus. Aqueles que se dedicavam a uma vida ativa possibilitavam que a ordem religiosa tivesse como objetivo uma vida militar. O objetivo de uma vida militar em congruência com uma vida religiosa, evidentemente, era agradar a Deus. Então, contanto que a vida militar esteja de acordo com os princípios cristãos de amor ao próximo, através da defesa do pobre e do oprimido, do amor a Deus, defendendo o culto divino, é lícito unir a ordem religiosa e a ordem militar. Os argumentos aquinatense em II-IIae, na questão 188, são:

Pode-se fundar uma ordem dedicada não só às obras da vida contemplativa, mas também às da vida ativa, naquilo que têm de serviço ao próximo e ao amor de Deus, e não no que se referem a negócios humanos. Ora, o serviço militar pode se ordenar ao serviço do próximo, e não só em ordem às pessoas privadas, mas também para a defesa de todo o estado. Por isso se disse que Judas Macabeu “combateu com alegria nas batalhas de Israel e aumentou a glória de seu povo”. Uma ordem pode, ademais, se ordenar à conservação do culto divino, pelo que se lê, do mesmo Judas Macabeu: “Lutaremos por nossas vidas e nossas leis”. E seu irmão Simão disse, por sua vez: “Sabeis quanto lutamos, eu e meus irmãos e a casa de meu pai, por nossa lei e nossas coisas santas”. Logo, pode-se convenientemente fundar uma ordem religiosa para a vida militar, não com um fim mundano, mas para a defesa do culto divino, do bem público, ou dos pobres e oprimidos, de acordo com o Salmo que diz “Salvai o pobre, livrai o indigente das mãos do pecador”.

Assim, os principais argumentos do Santo Aquino sobre guerra estão presentes no texto acima. No entanto, apesar de bem fundamentados e bem estruturados, os argumentos ainda não nos satisfazem no que diz respeito a uma fundamentação última. Portanto, ainda há uma indagação a ser investigada nesse capítulo dedicado ao santo escolástico, qual seja: em qual princípio Tomás de Aquino baseia a sua teoria da guerra justa? Ou ainda, qual pressuposto teórico dá fundamento ao filósofo para justificar os princípios da guerra justa? Em uma frase: a lei natural como princípio da razão prática.

Os primeiros teóricos da guerra justa, desde o estoicismo de Cícero, passando pelos patrísticos, chegando à segunda escolástica e, por fim, alcançando os modernos, têm como base justificadora a ideia de *lex naturalis*. É em Tomás de Aquino que esse conceito é desenvolvido de maneira mais aprofundada, servindo de base aos demais.

A questão levantada por Aquino na *Suma teológica* (I – IIae) traz um problema fundamental sobre os princípios de ação que devemos seguir para alcançarmos uma vida boa e feliz (*beatitudo*). A reflexão acerca desses princípios que norteariam a vida do indivíduo é capital para entendermos as bases teóricas para a justificativa da guerra justa no pensamento

não somente do santo filósofo, mas também de toda tradição secular posterior. A *lex* (lei) é esse princípio de ação. Devemos, portanto, entendê-lo melhor.

De acordo com Honnefelder<sup>107</sup>, o conceito de lei em Tomás de Aquino deve obedecer a uma hierarquia bem definida, pois “a ‘lei eterna’ (*lex aeterna*) com a qual Tomás de Aquino começa a hierarquia das leis e que é entendida como plano segundo o qual o mundo é criado existe na mente de Deus e, como tal, não está acessível para o conhecimento dos seres humanos”. Ainda segundo ele, para que os seres humanos possam ter acesso a essa *lex aeterna* e, portanto, atingir a *beatitudo*, é imperioso o bom uso da *ractio practica*, pois somente assim os seres humanos poderiam ter acesso à lei eterna. Nesse sentido, a *ractio practica* serviria como uma espécie de ponte entre a lei eterna e como esta iluminaria a mente humana para a elaboração de princípios de ação mais justos, tais como os princípios pensados e elaborados por Aquino, quando pensava na ideia e no conceito de guerra justa.

Caberia, agora, um questionamento sobre o que foi dito acima: como seria estruturada essa razão prática? De que maneira os seres humanos têm a capacidade de entender a lei eterna a partir dessa razão prática? Aquino primeiramente se utiliza da estrutura da razão teórica aristotélica, cuja tese seria uma espécie de silogismo híbrido em que as premissas, tidas como princípios gerais, devem ser distinguidas da deliberação prática presente na conclusão – essa conclusão seria o juízo concreto que guia a ação dos seres humanos. Partindo desse pressuposto, Honnefelder<sup>108</sup> explica o que ele chama de “metafísica da ação”:

[...] se os seres humanos, diferentemente dos animais, não perseguem simplesmente os fins dos seus desejos, mas têm conhecimento de um fim como um fim, e agem (1) tomando uma posição sobre o fim e (2) reconhecendo e admitindo o que é bom relativo a um desejo e rejeitando o que é oposto ao bem como algo a ser evitado, nesse caso a regra suprema, que define a forma da toda regra concreta e que é inerente a todo enunciado que guia a ação, é que o bem deve ser feito e o mal deve ser evitado (ver especialmente *ST IaIIae* q. 94 a. 2). A razão prática pode regular a ação somente porque ela possui aquela regra suprema como um “hábito natural” anterior a todas as regulamentações posteriores. Tomás de Aquino chama esse “hábito natural” através do qual a razão prática possui o *primum principium practicae rationis* de *synteresis* e o tem como paralelo ao *intellectus principiorum*, o *nous* aristotélico, que é o hábito natural através do qual a razão teórica ou contemplativa possui o princípio de não contradição como o seu primeiro princípio.

<sup>107</sup> HONNEFELDER, Ludger. A lei natural de Tomás de Aquino como princípio da razão prática e a segunda escolástica. *ITeocomunicação*, Porto Alegre, v. 40, n. 3, p. 326, set./dez. 2010.

<sup>108</sup> Op. Cit. p. 327.

A função do primeiro princípio da razão prática, a saber, “o bem deve ser feito e o mal deve ser evitado”, é essencial para que entendamos o que é a lei natural na perspectiva aquiniana. É primordial destacar, para tanto, a total independência entre a razão prática e a razão teórica. Ambas têm princípios que são peculiares e autoevidentes, concebidos por hábito natural. Segundo Tomás de Aquino, a ética, destarte, independe da metafísica<sup>109</sup>.

Não obstante essa “liberdade” da potência prática diante da potência racional, a dúvida que fica é acerca do caráter de universalidade das ações eticamente aceitas. Segundo Honnefelder<sup>110</sup>:

[...] há um tipo de estrutura paralela entre as duas potências racionais. Despida de sua aplicação, a regra suprema da razão prática mostra seu papel constitutivo como o *princípio de não contrariedade* prática. Equivalente à lei teórica da não contradição, ela fundamenta a possibilidade de agir em absoluto.

O princípio da não contrariedade, determinado pela razão prática, por ser o primeiro e supremo, garante o caráter de universalidade e de consistência de todas as ações, além de ter uma força de *dever*, sendo, portanto, moralmente obrigatório, visto que funcionaria como uma espécie de imperativo das ações tidas como boas e retas, de sorte que esse princípio, por manifestar “a básica tendência da razão com respeito ao bem”, é reconhecido por qualquer imperativo concreto.

Há, enfim, uma dupla função da razão prática, a saber: a) a reflexão das ações pretéritas com o objetivo de rever suas ações para um juízo de consciência e; b) as ações futuras devem ser arquitetadas em juízos práticos concretos. Por fim, nos ensina o professor Honnefelder:

A condução da ação pela razão prática não consiste na mera aplicação dos fins do desejo, entendidos como resultantes de uma natureza essencial; antes, trata-se de uma “ordem que a razão, através do intelecto, cria nas ações da vontade”, o reconhecimento do bem “através de uma comparação com a razão” (*per comparationem ad rationem*; *ST IaIIae* q. 18 a. 5). O princípio supremo “fundamenta” (*ST IaIIae* q. 94 a. 2) a razão prática no desejo e a fixa no bem reconhecido, mas em si mesmo “ele não é suficiente no intuito de fazer o juízo correto com respeito à ação concreta” (*ST IaIIae* q. 58 a. 5)<sup>111</sup>.

---

<sup>109</sup> Cf. Op. Cit. p. 327.

<sup>110</sup> Op. Cit. p. 328.

<sup>111</sup> Idem.

Apesar de em seus escritos haver a ideia de dever patente, a filosofia moral de Aquino se estrutura a partir de uma teleologia muito forte. Isso fica claro quando o santo filósofo apresenta a estrutura do primeiro princípio de razão, partindo da ideia de que este é meramente formal, ou seja, o seu conteúdo é vazio e, por isso, não determina os “juízos práticos” que regem as ações humanas. *Ipsa Facto*, “[a] razão é a própria natureza humana [...] ela, [a natureza] é uma faculdade dinâmica; ela é um potencial *para ser*, que é expressa em múltiplas maneiras de desejar e o que é ordenado para seu fim<sup>112</sup>”. Nesse sentido, os seres humanos, diferentemente dos outros animais cuja pulsão é apenas o desejo, têm a consciência do seu *télos* e, por isso, agem segundo esse fim.

Tal fato faz com que os seres humanos possam nortear suas ações através de uma *intentio*, e é na razão que eles podem compreender esse fim, isto é, moldar suas vontades a ele. A capacidade humana de guiar suas ações – pautadas no desejo natural e na vontade – com um fim num bem geral é o que os faz serem guiados pelos juízos práticos. Disso resulta um problema: os indivíduos ainda podem escolher o que é bom somente por aquilo que aparenta sê-lo, em vez de adotarem o que é *verdadeiramente* bom. Sendo assim, cabe a questão: qual bem tem de ser considerado um bem? Deixaremos a resposta para o professor berlinense.

[...] o bem não é nada mais do que os “bens para os seres humanos” (*bona humana*). Esses bens são múltiplos, mas não arbitrários. A razão disso é que existem algumas inclinações na natureza humana que têm de ser consideradas como *básicas* na medida em que elas têm de ser respeitadas como pressuposições gerais para o viver e o agir humanos. Espelhando a tríade de ser-viver-entender (*esse-vivere-intelligere*), Tomás de Aquino lista como exemplos de tais “inclinações naturais” (*inclinationes naturales*) (1) o desejo humano de preservar a si mesmo; (2) o desejo humano de preservar a espécie; (3) a inclinação humana de comunicar-se com outros, de conhecer a verdade e de transcender a si mesmo em um ente absoluto (*ST Ia-IIae q. 94 a. 2*)<sup>113</sup>.

O que interessa aqui são essas inclinações naturais explicitadas por Aquino. Elas são a chave para a compreensão do que é a lei natural, segundo o filósofo dominicano, e, conseqüentemente, de como ele fundamenta e justifica uma guerra justa.

Como essas inclinações naturais – e as regras supracitadas que derivam delas – são captadas instantaneamente pela razão prática como sendo bens básicos, elas devem ser reconhecidas como *prima praecepta legis naturalis*. Por serem volições mais básicas, as

---

<sup>112</sup> Op. Cit. p. 328.

<sup>113</sup> Idem. p. 329.

inclinações naturais tendem a entrar em conflito e, com isso, não concebem de imediato normas de condutas.

Porque as inclinações naturais são apetites *básicos*, que podem até mesmo conflitar uns com os outros, elas, como o supremo princípio da razão, não geram imediatamente normas que guiam ações. Para fazer uso de um jargão moderno: elas têm um caráter *metanormativo*. Elas não geram normas concretas, mas erguem exigências que se tornam normas somente através da intervenção ordenadora da razão. Elas põem limites para a ação, embora elas não a determinem diretamente. Assim, pois, Wilhelm Korff está correto quando descreve as inclinações naturais, segundo Tomás de Aquino, como um sistema não arbitrário de regras, abertas para um cumprimento criativo<sup>114</sup>.

Não obstante a dedutibilidade óbvia de alguns princípios gerais, tais como o princípio da autodefesa, quando se justifica uma intervenção armada justa, ou, ainda, a proibição de matar um inocente, os nossos juízos de ação não devem ser inferidos a partir dos primeiros preceitos da lei natural. Contudo, tal fato somente deve ser feito através *per modum determinationis*, ou seja, uma determinação adicional, “o que inclui ‘adição’ (*additio*) e ‘invenção’ (*adinventio*), isto é, uma realização criativa com respeito às adequadas normas morais ou legais concretas<sup>115</sup>”.

Tentando evitar erros comuns que acometem os filósofos práticos, ou seja, aqueles que refletem sobre o mundo da vida, Tomás de Aquino deixa explícita em seus textos a importância de uma reflexão bem estruturada, pois, segundo o próprio Aquino<sup>116</sup>, em sua obra máxima, na questão 94, em I – Ilae a. 4: “Ainda que a matéria da razão prática sejam questões contingentes que são o domínio dos atos humanos, e ainda que haja algumas necessidades nos princípios gerais, quanto mais descemos mais descemos aos casos particulares, mas podemos nos enganar”.

Até agora entendemos como Santo Tomás de Aquino justificava a guerra e como ele a adjetivava de justa, mas ainda resta uma última questão imprescindível a ser levantada para o desenvolvimento futuro deste trabalho: como Aquino tratava a ideia da conduta na guerra, o *jus in bello*?

Assim como Agostinho de Hipona, o filósofo tomista não somente abordou o tema da conduta na guerra, como também foi além do seu maior inspirador do tema aqui tratado, na

---

<sup>114</sup> Ibid. p. 330.

<sup>115</sup> Ibidem.

<sup>116</sup> Apud. Op.Cit. p. 330.

medida em que formulou dois conceitos essenciais para o debate sobre guerra justa, quais sejam: o conceito de “duplo efeito” e o “princípio da proporcionalidade”.

Aquino se questionava sobre a possível participação de um cristão nas forças armadas, dado que este, em determinado momento, terá que matar um inimigo em defesa própria. Essa questão leva Aquino a formular a teoria do duplo efeito e da proporcionalidade. Vamos a ela:

Nada impede que um só ato acarrete dois efeitos, dos quais apenas um é intencional, e o outro não. Mas os atos morais recebem a sua espécie do que está na intenção do agente, e não, pelo contrário, do que é alheio a ela, já que isto é acidental. [...] Pois bem, do ato de uma pessoa que se defende podem seguir-se dois efeitos: um, a conservação da própria vida; e outro, a morte do agressor. Tal ato, no que se refere à conservação da vida, nada tem de ilícito, dado que é natural a todo ser (esse) o conservar a sua vida tanto quanto possa. Com efeito, um ato que provém de boa intenção pode converter-se em ilícito se não é proporcionado ao fim. Por conseguinte, se alguém, para defender a própria vida, usa de maior violência do que precisa, este ato será ilícito. Mas se rechaça a agressão moderadamente, será lícita a defesa, pois, por direito, é lícito repelir a força com força, moderando porém a defesa de acordo com as necessidades da segurança ameaçada. Não é, pois, necessário à salvação que um homem renuncie ao ato de moderada defesa para evitar ser assassinado, dado que o homem está mais [naturalmente] obrigado a manter a sua própria vida do que a alheia (*ST. II-II, q. 64, art. 7, resp.*).

Nessa formulação do duplo efeito, destacamos duas noções fundamentais. A primeira é a de que todo ato terá duas consequências, sendo uma intencional e outra não intencional. Conforme Aquino, a única intenção legítima de um indivíduo é a autopreservação. Inclusive, quem mata em defesa própria deve demonstrar que a intenção por trás do ato era se defender e não matar deliberadamente o atacante. A segunda noção é em termos de proporcionalidade e nas consequências objetivas de tais atos. Mesmo que a intenção seja boa, ensina-nos o aquinate, o indivíduo deve estar certo de que o bem seja maior do que as possíveis consequências negativas. Portanto, somente se deve ir a uma guerra, ou até mesmo iniciar uma, se a injustiça a quem está sendo dirigida a ação for maior do que a guerra em si.

Finalmente, a doutrina do duplo efeito e o princípio da proporcionalidade são duas contribuições essenciais para a tradição da guerra justa e, portanto, para a limitação da guerra. Esses conceitos são fundamentais para a formulação da guerra justa no século XVI e segue como modelo até hoje. Apresentaremos, a seguir, o neoescolasticismo e a escola espanhola em seu século de ouro.

#### 2.2.4 A escola espanhola: Francisco de Vitória e a transição das subtradições do direito natural para o direito internacional positivado

O século XVI foi o período cuja decadência das estruturas medievais de governos efetivaram sua ruína e a busca e a exploração de terras desconhecidas dos habitantes do velho mundo se iniciaram a partir da Europa Ibérica, tanto que, nesse mesmo período, Portugal e Espanha são as duas nações que mais crescem e se desenvolvem, por abandonar as velhas práticas feudais. Esses dois fatos históricos levam a transformações profundas na política não somente com a mudança das estruturas dos Estados, como também na ética da guerra, com o desenvolvimento e aprimoramento da teoria da guerra justa. No entanto, apesar da decadência das leis e costumes da época, ainda não existia nenhum outro tipo de substitutos para a organização dos Estados e das sociedades nacionais e internacionais.

Todavia, o período citado acima trouxe mudanças complexas para a tradição da guerra justa – ainda que haja uma preponderância de fundamentos teológicos no que diz respeito ao tema. Foi nessa época em que se deu o início da secularização da tradição, a partir da substituição de seus fundamentos baseados no direito canônico e na escolástica pelo direito natural, baseado na razão humana, e pelo direito positivo, a partir dos acordos entre os soberanos.

O movimento escolástico, no que se refere à doutrina da guerra justa, tem um lugar de destaque no século XVI, principalmente na Espanha, onde ressurgiu com as ideias inovadoras do frade dominicano, catedrático da universidade de Salamanca, Francisco de Vitória. Considerado por alguns como fundador do direito internacional, o teólogo de Salamanca ofereceu uma explicação de base escolástica da guerra justa bastante completa, tanto que, na modernidade, para os seguidores do direito natural, suas ideias permanecem como referência.

O motivo pelo qual Francisco de Vitória se dedicou à investigação do conceito de guerra justa tem a ver com a invasão e a conquista da Espanha sobre as Américas. O filósofo de Salamanca estava apreensivo com a legitimidade de tais acontecimentos, e baseado nas ideias de Aquino, procurou compreender e defender os direitos dos índios do novo mundo.

Em sua famosa tese de 1539 *De indis posteriour seu de Iure Belli*, ele refutou a tese<sup>117</sup> da universalidade da jurisdição do papa e do imperador espanhóis para além de seus domínios, argumentando que ambos não tinham direito a toda extensão das terras europeias, tampouco às terras do além mar. Outro argumento objetado por Vitória foi o de que os índios, por consistirem bárbaros, não poderiam ser verdadeiros donos de suas terras. O teólogo<sup>118</sup> formulou tal questionamento da seguinte forma:

[...] Si los bárbaros antes de La llegada de los españoles eran verdaderos dueños, tanto privados como públicamente, esto es, si eran dueños de las cosas y de las posesiones privadas, y si había entre ellos verdaderos príncipes y señores de los demás.

Vitória sustentou que a existência de leis, ritos e regras já existentes entre os habitantes do novo mundo significava, portanto, que eles governavam suas terras. Esse foi o argumento de vanguarda, já que ele se serve de bases antropológicas para fundamentar seus argumentos.

Na segunda parte de *sobre los indios*, mais precisamente a sexta proposição do quarto título, o doutor de Salamanca se depara com a seguinte questão: “Aunque la fe les haya sido anunciada y no hayan querido aceptarla, no por esa razón es licito perseguirlos con la guerra y despojarlos de sus bienes”. Nessa proposição, está contida uma das defesas mais importantes para fundamentar a ideia de liberdade religiosa e tolerância, antecipando, inclusive os fundamentos de Locke em sua famosa obra *Carta Acerca da Tolerância*, escrita um século mais tarde. Para Vitória, baseado nos escritos de seu mestre Aquino e na interpretação das escrituras, os índios não cometeriam nenhuma pecado por não crerem na fé de Cristo, antes de conhecerem as escrituras. Os espanhóis, destarte, não poderiam usar a força para catequizar os habitantes do novo mundo. Argumenta com maestria o pensador espanhol<sup>119</sup>:

[...] En efecto, nunca los emperadores cristianos, que han tenido por consejeros a muy santos y sabios Pontífices, hicieron la guerra a los infieles porque no quisieran abrazar la religión cristiana. Además, la guerra no es ningún argumento a favor de la verdad de la fe cristiana; luego por la guerra los barbaros no pueden ser movidos a creer, sino fingir que creen y aceptan la fe cristiana, lo cual es un abominable sacrilegio. [...] Es evidente pues que tampoco este título es idóneo y legitimo para ocupar los territorios de los bárbaros.

<sup>117</sup> Cf. CADÓS RUIZ, José Leandro Martínez. Comentario Crítico. 2007, p. XXXVIII In. VITÓRIA, Francisco de. *Sobre el poder civil; sobre los indios; sobre el derecho de la guerra*. Madrid, 2007.

<sup>118</sup> VITÓRIA, Francisco de. *Sobre el poder civil; sobre los indios; sobre el derecho de la guerra*. Madrid: TECNOS, 2007, p. 67.

<sup>119</sup> VITÓRIA, Op. Cit. p. 118.

Posteriormente a esse trecho, seguem três contestações que exporemos brevemente. Na primeira, aborda o tema dos pecados cometidos pelos habitantes do novo mundo. Ele compreende que nem todos os pecados são justificativas para fazer guerra e conclui defendendo os “bárbaros” e refutando a tese comum em sua época: “Los príncipes cristianos, ni aun con la autoridad del Papa, pueden por la fuerza apartar a lós bárbaros de sus pecados contra la ley natural, ni castigarlos a causa dellos<sup>120</sup>”. Na segunda contestação, ele defende a concepção de que os índios têm o direito de rejeitar os governos dos espanhóis, pois, “teniendo ellos verdaderos señores y príncipes, no puede el pueblo sin alguna razonable causa proponer nuevos señores, cosa que iría en perjuicio de los primeros<sup>121</sup>”. Por fim, destaca o obséquio divino, tema da terceira contestação, cujo fundamento da contra-argumentação é lógico, pois, por não ter nenhum precedente teórico, não há possibilidade de ser demonstrada.

Na terceira parte de sua obra sobre os índios, *De indis prior*, Francisco de Vitória se dedica à investigação sobre a legitimidade dos títulos espanhóis sobre o novo mundo. Inicialmente, o mestre de Salamanca sustenta a arguição de que os espanhóis teriam direito de não somente viajar, mas também de habitar as terras recém-descobertas. Esse direito sustenta Vitória e tem sua base teórica no direito natural. Como um bom pensador, o *jus*-filósofo argumenta que, sob determinadas circunstâncias, esse direito poderia ser base justificadora para se determinar uma justa causa para a guerra.

Sua argumentação parte da hipótese de que, se os espanhóis chegam ao novo mundo com boas intenções e bons modos e permitem, pacificamente, que os primeiros habitantes do novo mundo continuem desfrutando de sua terra, mas que, por sua vez, os “bárbaros” insistam em molestar os recém-chegados europeus, tentando, inclusive, destruí-los, àqueles hóspedes poderiam tratá-los como inimigos e exercer sobre esses todos os direitos de guerra, podendo, inclusive, derrubar os antigos senhores e colocar outro no lugar.

É evidente que o filósofo espanhol estava fazendo uso de suas lições de lógica para refutar as teses de que os invasores tinham plenos direitos para fazer uma guerra justa contra os “bárbaros” infiéis. Francisco de Vitória se baseava nas evidências das barbáries espanholas contra os habitantes das Américas para demonstrar que aqueles, por não cumprirem sua parte no trato, não poderiam exercer o direito de guerra e muito menos afirmar que os conflitos contra os primeiros americanos eram justos. Invertendo essa lógica, Vitória declara que, baseado nas ações dos espanhóis, fundado na ideia de autodefesa, eram os “índios” que tinham o direito de fazer guerra. Isso valia para outros casos, tais como a liberdade dos

---

<sup>120</sup> Idem, p. 120.

<sup>121</sup> Ibid, p. 123.

colonos de praticarem a fé cristã, ou seja, se os “bárbaros” impedissem os espanhóis de praticarem a sua fé, esses poderiam fazer guerra contra aqueles, mas isso deveria valer para ambos. Além disso, o direito de um príncipe cristão ocupar o poder e governar os habitantes do novo mundo somente valeria se ele fosse escolhido livremente pela população do local e não haveria legitimidade aquele príncipe que tomasse o poder pela força. Isso demonstra como Vitória tinha uma visão humanista do mundo e como antecipou várias teses muito caras aos séculos posteriores ao dele. Vejamos agora a forma argumentativa que Vitória se utiliza para sustentar sua tese sobre a guerra justa.

É importante ressaltar duas coisas: a primeira é a ideia defendida por Carlos Norena<sup>122</sup>, no qual Francisco de Vitória faz uma aplicação prática da doutrina de guerra justa, bem como é citado um caso raro de um catedrático renomado criticar a política oficial de sua época. Entendemos, também, que o pensador aplica as teses morais e políticas de seus antecessores, tais como Agostinho e Aquino – além das sagradas escrituras –, ao refutar com êxito a ideia bastante em voga no seu tempo: a de que o Estado pode declarar guerra à revelia, mesmo contra os infiéis. Além disso, Vitória se posiciona contra os pacifistas radicais cuja tese defendida é a de rejeitar completamente o belicismo. Entendemos que o *jus*-filósofo se situa entre as duas tradições que imperavam em sua época e que continuam tendo muita força ainda hoje, a saber: os pacifistas e os realistas ou belicistas. Tal fato demonstra o quão à frente de seu tempo estava o mestre de Salamanca.

Vitória aprimorou os preceitos da tradição da guerra justa ao rejeitar três possíveis causas justas para declarar uma guerra<sup>123</sup>, quais sejam: 1) as diferenças religiosas; 2) as pretensões de jurisdição internacional; 3) os interesses e ambições do soberano. Diante disso, o pensador espanhol afirmou que somente é permitido fazer guerra em defesa própria, incluindo os próprios bens, e para proteger os inocentes: “En Vitoria a justicia de la guerra se reduce al derecho natural de la legítima defensa de sí mismo y de los propios bienes y la define como ‘*vindicatio pro injuria accepta*’, de tal manera que toda guerra justa seria defensiva”<sup>124</sup>.

A organização da obra de Vitória dedicada ao tema da guerra justa, o *De indis posterior seu de iure belli*, de 1539, está dividida em quatro questões, bem ao estilo escolástico: a primeira trata de questionar se é lícito os cristãos fazerem guerra; a segunda questão é sobre a autoridade legítima, quando ele indaga quem tem autoridade para declarar e

<sup>122</sup> NORENA, Carlos G. Francisco Suarez on Democracy and International Law. In. WHITE, Kevin (ed.). *Hispanic Philosophy in the age of discovery*. The Catholic University of America Press: Washington, D.C. 1997, p. 260.

<sup>123</sup> Op. Cit. VITÓRIA, p. 173.

<sup>124</sup> DELGADO, Luis Frayle. Estudio Preliminar, p. XXIX. In. VITÓRIA, Francisco de. *Sobre el poder civil; sobre los indios; sobre el derecho de la guerra*. Tecnos: Madrid, 2007.

fazer guerra; a terceira questão aborda as causas justas numa guerra; e, por fim, a última questão trata do *jus in bello*, ou seja, o que se pode fazer em uma guerra justa e qual é o limite da guerra. Depois de levantadas as questões, Francisco de Vitória expõe as conclusões com algumas regras que se devem ser seguidas para realizar uma guerra justa, sendo com essas regras que ele resume suas teses.

Na primeira proposição, Vitória afirma que é legítimo os cristãos fazerem guerra, pois esta se torna lícita e justa quando se submete aos princípios do direito e tem como fim a justiça e a paz duradoura. Nesse ponto, o mestre de Salamanca segue o direito canônico<sup>125</sup> e não acrescenta algo novo à tradição da guerra justa. No entanto, ao se aprofundar no tema, ele traz novidades ao direito de sua época. Apoiado na tradição, ele formula os *télos*, que se seguem ao princípio de que a guerra, para ser justa, deve ser apoiada na necessidade. Esses *télos* são: i) a autodefesa (de nós mesmos e de nossos bens), ii) recuperar o que nos haviam usurpado, iii) vingar uma injúria recebida e iv) procurar a paz e a segurança, sendo (i) guerra defensiva e (ii), (iii) e (iv) guerras ofensivas.

Não obstante, o filósofo espanhol, por não ser um belicista, faz questão de exaltar que, apesar de a guerra não ser necessariamente má, os atos de guerra são irracionais e, conseqüentemente, maus, pois carregam consigo atos de destruição e morte. No entanto, ele diz que é necessário pensar a guerra como um instrumento legal para garantir a defesa dos próprios direitos e assegurar que as injúrias recebidas não ficarão impunes. Apesar de parecer contraditória, a tese defendida por Vitória é de bases morais: para o filósofo não é mal defender-se de um agressor, e isso não contraria o sexto mandamento, já que a guerra, para ser justa, é limitada e será feita, só e somente só, em legítima defesa.

A segunda questão levantada por Francisco de Vitória trata da autoridade legítima para declarar e se fazer a guerra. Assim como a primeira questão, o filósofo de Salamanca segue o direito canônico e reforça a tese de que somente os soberanos poderiam fazê-la. Segue o argumento:

[...] la republica tiene autoridad no sólo para defenderse sino también para castigar las injurias cometidas contra ella y contra sus súbditos y para exigir reparación por ellas. Esto se prueba porque, como enseña Aristóteles, la republica debe bastarse a sí misma. Ahora bien, no podría garantizar suficientemente el bien público y su estabilidad si no pudiera castigar las ofensas y escarmentar a sus enemigos. Así los malos se harían más audaces y estarían más dispuestos a cometer agravios contra ella [...]. Es necesario,

---

<sup>125</sup> Cf. BELLAMY, Alex J. *Guerras Justas: De Cicerón a Iraq*. Ed. Fondo de Cultura Económica: Madrid, 2009. p. 64-73.

por consiguiente, para la conveniente administración de los asuntos humanos que se le conceda esta autoridad a la republica<sup>126</sup>.

Portanto, o sujeito de direito para se declarar a guerra é o Estado legitimamente constituído, como *jus*-filósofo queria demonstrar.

Concernente à guerra justa, os grandes avanços de Vitória têm a ver com as questões seguintes: a da causa justa (quarta questão, primeira parte) e a da conduta apropriada (quarta questão, segunda parte). Como dito, a guerra é um ato extremo a que somente se deveria recorrer em último caso. No mesmo mote agostiniano, ele defende que somente se pode fazer guerra para reparar um mal anterior, a fim que esse mal não se torne tão grande que não possa se fazer justiça, pois “si los enemigos no son reprimidos con daños y prejuicios, con los que escarmienten para que no vuelvan a cometer maldades semejantes<sup>127</sup>”.

No tocante ao tema da causa justa, Vitória se deparou com questões legais bastante complexas que fizeram com que ele não ficasse apenas no âmbito conceitual. Em sua época, havia um grande número de embates referentes ao direito a terra, havendo reclamantes ao direito do usufruto destas por razões hereditárias. Muitas dessas exigências tinham bases legais bem fundamentadas e com um grau de sofisticação argumentativa ímpar, quase irrefutável, em que ambos os reclamantes pareciam ter razão para tal exigência. Surge daí um impasse: será que haveria possibilidade de que uma guerra fosse justa para ambas as partes?

Para resolvê-lo, Francisco de Vitória afirma que objetivamente a guerra somente pode ser justa para uma das partes e que em casos muito complexos somente deus é que poderia julgar quem estava com a razão e que, portanto, procedia com justiça. Por essa razão, para se determinar se uma guerra é justa “es necesario examinar con gran diligencia sus causas y escuchar también las razones de los adversários”. Complementa o sábio pensador parafraseando Terencio: “*omina prius experiri quam armis sapientem decet*<sup>128</sup>”. Logo, uma guerra efetivamente não pode ser justa para ambas as partes, porque “si consta del derecho y la justicia de ambas partes, no es licito hacer la guerra al contrario, ni ofensiva ni defensiva<sup>129</sup>”.

Todavia, essa questão não se esgota assim. Os seres humanos, por não terem a capacidade de entender e desnudar a justiça verdadeira, pois somente deus tem essa capacidade, acreditam que suas ações podem ser justas, quando na realidade não o são.

---

<sup>126</sup> VITÓRIA, Op. Cit. 2007, p. 170.

<sup>127</sup> Idem. 180.

<sup>128</sup> Ibid. p. 181.

<sup>129</sup> Ibid. p. 190.

Melhor dito, por ignorância, os indivíduos podem agir de maneira injusta e justificar uma guerra justa, por razões injustas. Esse subjetivismo faz com que a guerra possa parecer justa para ambas as partes. Vitória levanta tal problema na primeira parte da quarta questão, mais precisamente na segunda proposição da quarta dúvida. Vejamos: “Supuesta la ignorancia probable Del hecho o Del derecho, la guerra puede ser justa de suyo para aquella parte que tiene de hecho de su lado la justicia; y para la otra puede también ser justa, en cuando está excusada de pecado por la buena fe<sup>130</sup>”.

Diante disso, por entender que a verdade está escondida e, portanto, para que a guerra pareça justa para ambas as partes, o soberano deve ser criterioso e preciso ao declará-la. Para isso, ele deve se aconselhar com homens de moral ilibada e que sempre tiveram prudência em suas ações, bem como com aqueles que a reta razão sempre direcionou os seus corações. Admitindo que o inimigo pode estar lutando por uma causa justa, é imperativo que o soberano deva aplicar o máximo de controle na condução da guerra, para que ela permaneça sob a égide da justiça.

No final da primeira parte da quarta questão, o mestre de Salamanca levanta uma questão importante e complexa não somente para o século XVI, como também para épocas posteriores. Ainda tratando dos casos duvidosos no procedimento de uma guerra justa, ele apresenta a seguinte questão: os súditos têm direito a uma objeção de consciência? Esses súditos têm uma liberdade de julgamento moral?

Vitória, levando em conta o véu da ignorância que usamos sem escolha, concluiu que os líderes políticos e religiosos têm um papel fundamental na conduta do *jus ad bellum*. Esses líderes teriam a obrigação de examinar a legitimidade das causas da guerra e oferecer seu conselho ao soberano. Se eles não procedessem dessa forma, afirma Vitória, seriam culpados se uma guerra injusta fosse declarada, pois eles tinham o poder de evitá-la e, mesmo assim, deixaram levar a cabo um ato injusto.

Porém, existe outra categoria de cidadãos que são atingidos mais diretamente pela guerra, os súditos, chamados de “inferiores”. Esses indivíduos estão obrigados a externar sua opinião e a aconselhar o príncipe sobre as guerras? Assim, argumenta Vitória<sup>131</sup>:

Los demás ciudadanos de categoría inferior, que no pueden acceder ni son escuchados por el príncipe o en consejo público, no están obligados a examinar las causas de la guerra, sino que les es lícito hacerla fiándose del criterio de sus superiores. [...] porque no sería posible ni conveniente dar

---

<sup>130</sup> Idem.

<sup>131</sup> VITÓRIA, Op. Cit. p. 184.

razón de los asuntos públicos a todo el pueblo. [...] y, aun en el caso de que estuvieran seguros de la injusticia de la guerra no podrían evitarla. [...] Asimismo, porque para esta clase de hombres debe ser suficiente argumento de la justicia de la guerra el que haga por el consejo y la autoridad pública [autoridade legítima] mientras no conste lo contrario.

Essa classe de súditos, portanto, deveria confiar nas autoridades legítimas para formar suas opiniões sobre guerra e, ao participar de uma guerra injusta, eles seriam isento de culpa ou pecado. Vitória defendia a ideia de que os súditos deveriam confiar nos seus “superiores” na condução de uma guerra, portanto, mesmo desconfiando que uma guerra fosse injusta, essas classes de homens deveriam participar da guerra. Havia a possibilidade, entretanto, de objeção de consciência em situações claramente injustas, mas o pensador espanhol entendia que os soberanos poderiam castigar esses indivíduos, de acordo com o direito canônico.

Na segunda e última parte da quarta questão de sua obra de 1539, Vitória dá continuidade ao debate acerca da justa causa da guerra e da “ignorância insuperável”. Todavia, ele se aprofunda nas questões concernentes ao *jus in bello*. Esse é, sem dúvida, o maior legado deixado por Francisco de Vitória para a tradição da guerra justa e para a defesa dos direitos dos não combatentes.

O argumento central do pensador é o seguinte: por nunca se estar seguro de que a causa defendida seja a mais justa, por sermos incapazes de enxergar através do véu, é razoável que a conduta no ato de guerrear seja ao menos moderada. Esse argumento, sustenta Bellamy, que contribuiu para que no século XIX houvesse uma importante mudança na ênfase dada ao *jus in bello*, foi retomando a tese vitoriana de que a preocupação centrada no *jus ad bellum* deixasse de ser única.

A dúvida levantada pelo pensador espanhol é bem direta, qual seja, é lícito matar os inocentes se uma guerra é justa? Tão direta quanto a pergunta é a sua resposta: nunca é lícito matar direta e intencionalmente a um inocente. Utilizando o direito natural e os fundamentos teológicos como base, ele assim argumenta<sup>132</sup>:

1. Por las palabras del Éxodo: *No hagas morir al inocente y al justo.*
2. Porque el fundamento de la guerra justa es la injuria, como queda demostrar antes. Ahora bien, la injuria no procede de un inocente. Luego no es lícito valerse de la guerra contra un inocente.
3. En una republica no es lícito castigar a los inocentes por los delitos de los culpables. Luego tampoco es lícito castigar a los inocentes de los enemigos por la injuria cometida por los culpables.
4. De lo contrario, la guerra sería justa por ambas partes, fuera del caso de ignorancia, pero esto no es posible [...]. La consecuencia es evidente porque

---

<sup>132</sup> Idem, 194.

es cierto que los inocentes pueden defenderse de cualquiera que intente darles muerte.

Resulta daí a defesa dos que se presumem inocentes, tais como as crianças, “nem mesmo em guerra contra os turcos é lícito matar as crianças<sup>133</sup>”, mulheres, campesinos, pessoas instruídas e pacíficas, peregrinos e clérigos. As ressalvas a isso são: a) provando que são culpados, b) por inocência – quando se ataca um local com inimigos e, misturados a eles, há inocentes –, c) ou quando não há possibilidade de evitar, utilizando-se do princípio agostiniano do duplo efeito, que diz que o mal evitado deve ser maior do que o cometido. Todavia, uma vez terminado o combate, não se pode matar inocentes de forma alguma, pois eles não estavam envolvidos em nenhum mal ou injúria e, portanto, devem permanecer imunes.

Além do princípio do duplo efeito, o *jus*-filósofo entende que o princípio da proporcionalidade deva ser respeitado e chama a atenção para o fato de que, se uma fortaleza ou uma cidade tiver poucos culpados, uma guarnição e muitas vidas inocentes, “no parece que sea lícito dar muerte a muchos de éstos para someter a unos pocos culpables, prediendo fuego, empleando máquinas de guerra, o de cualquier outro modo, porque perecerían indiscriminadamente los inocentes con los culpables”. Ainda seguindo esse princípio, ele defende a tese de que não se pode matar um inocente nem mesmo de maneira preventiva, ou seja, as futuras gerações de inimigos, que podem constituir perigo, devem ser preservadas, pois não é presumível racionalmente que eles serão culpados futuramente.

Por fim, o pensamento de Francisco de Vitória vem acrescentar importantes categorias para a tradição da guerra justa. Partindo da subtradição do direito natural, ele consegue superá-la e abrir caminhos para as outras duas subtradições, as legalistas e as realistas. Com sua discussão a respeito da “ignorância insuperável” e da ideia de que a guerra pode ser justa para ambos os lados, Vitória deixou claro que não era possível saber se as causas da guerra eram realmente justas e, por isso, a pressuposição de que era necessário criar regras (legalistas) mais precisas para se declarar e para se conduzir uma guerra. Além disso, seus escritos servem de inspiração para aqueles que defendem a tese de que toda guerra iniciada por um soberano legítimo (realistas) era de caráter justo. Desse modo, a sua insistência de que os soberanos deveriam consultar seus assessores e membros importantes da sociedade antes de declarar uma guerra fez com que os belicistas oportunistas tivessem seus ímpetos contidos, evitando, assim, guerras desnecessárias e injustas. Ao inserir a ideia, mesmo que incipiente,

---

<sup>133</sup> Idem.

da objeção de consciência, isto é, a possibilidade de o indivíduo poder se negar a lutar se tivesse convencido de que aquela guerra era ilegítima, logo injusta, Vitória antecipou o debate sobre a liberdade individual, que somente seria efetivado séculos mais tarde. Por fim, o mestre de Salamanca foi o primeiro escritor a dar uma aplicabilidade prática, de caráter jurídico, aos princípios de proporcionalidade, não somente no *jus in bello*, mas também no *jus ad bellum*, demonstrando que a guerra somente era justificável quando se havia sofrido uma injúria tão significativa que a diplomacia não poderia repará-la.

No tópico seguinte, iremos debater outra subtradição, a dos legalistas. Para tanto, apresentaremos o pensamento político de Hugo Grotius e, posteriormente, o legalismo mais radical de Emmerich Vattel e suas consequências no mundo posterior ao término da guerra mundial.

### **2.3 Hugo Grotius, direito internacional em sua perspectiva incipiente**

Uma das mais importantes contribuições acerca da subtradição do direito internacional positivo foi sem dúvida a do jurista holandês Hugo Grotius. Junto com Francisco de Vitória, ele foi um dos fundadores do direito internacional e absorveu a transição do direito natural para o direito positivo, não abandonando completamente o primeiro, mas se aprofundando ainda mais no segundo. Essa transição, na guerra justa, não será completa, pois os legalistas sempre dialogarão com o direito natural, mesmo com Emmerich Vattel, seu maior defensor, ou até mesmo ao final da segunda guerra mundial.

A obra mais influente de Grotius sobre a guerra justa foi certamente *De Jure Belli et Pacis*, de 1625. Esse texto foi também resultado de uma reflexão e da preocupação do jurista holandês com uma prática comum em sua época, em que os soberanos poderiam declarar guerra de acordo com a sua vontade, sem que houvesse restrição alguma. Em sua obra, percebe-se que, segundo a sua forma de pensar, a guerra não tinha valor moral intrínseco, ou seja, para ele, a guerra não seria correta ou incorreta, mas, se bem usada, quer dizer, se utilizada conforme os ditames da razão, poderia ser empregada para servir e preservar a sociedade civilizada. Sendo assim, o direito internacional seria esse instrumento racional que poderia legitimar um ato de guerra justa.

O direito internacional, como entendia Grotius, era análogo ao direito municipal (civil) não escrito, ou seja, eles eram baseados no costume e na tradição, como muito bem explica o autor<sup>134</sup>.

The proof for the law of nations is similar to that for unwritten municipal law; it is found in unbroken custom and the testimony of those who are skilled in it. The law of nations, in fact, as Dio Chrysostom well observes, “is the creation of time and custom”. And for the study of it the illustrious writers of history are of the greatest value to us.

A comparação feita pelo autor deve-se à falta de um aprofundamento apropriado acerca do direito internacional, por isso a necessidade do cotejo. É interessante ressaltar que o direito civil à época, mesmo o não escrito, estava muito mais adiantado do que o direito internacional e o autor entendia que o direito civil deveria servir de modelo ao direito internacional. Grotius parte da seguinte compreensão sobre o direito municipal (civil): “Municipal law is that which emanates from the civil power. The civil power is that which bears sway over the state. The state is a complete association of free men, joined together for the enjoyment of rights and for their common interest<sup>135</sup>”. Infere-se, a partir dessa leitura, que o autor põe os indivíduos (*civil power*) como figuras centrais na formação do Estado e da sociedade. Devemos, assim, ter essa forma de organização normativa como cânone para a construção do direito internacional e, conseqüentemente, do direito à guerra.

O *jus*-filósofo entendia o direito internacional como um direito que vinculava os Estados entre si e não – algo comum à sua época – como um direito universal, que ligava indivíduos, uma vez que as nações possuem suas leis nacionais, mas, excetuando o direito natural, os Estados dificilmente teriam uma lei que os unissem.

The law which is broader in scope than municipal law is the law of nations ; that is the law which has received its obligatory force from the will of all nations, or of many nations. I added 'of many nations' for the reason that, outside of the sphere of the law of nature, which is also frequently called the law of nations, there is hardly any law common to all nations. Not infrequently, in fact, in one part of the world there is a law of nations which is not such elsewhere [...]<sup>136</sup>.

---

<sup>134</sup> GROTIUS, Hugo. *De Jure Belli Ac Pacis, Libri Tres*. Translation Francis W. Kelsey. Oxford: Clarendon Press, 1925, p. 44.

<sup>135</sup> Idem.

<sup>136</sup> Idem.

Em uma divisão que se tornou clássica nos manuais sobre o assunto, Grotius defendeu que o direito internacional possui dois elementos essenciais: a lei natural, que definia o justo, e a lei humana, que determinava o que era legal.

Sobre a lei natural, existem duas perguntas elementares a serem respondidas, quais sejam: por que existem leis naturais? Será que elas existem em virtude da natureza das coisas ou por algum outro motivo? Na história da filosofia, há inúmeras formas de responder essas questões, mas em Grotius esse debate fica em termos de dois modos de interpretação de sua obra.

Em uma primeira leitura sobre o tema, podemos entender a ideia de lei natural nos termos de que ela representa a vontade de Deus, “What God has shown to be His Will, that is law. This axiom points directly to the cause of law, and is rightly laid down as the primary principle<sup>137</sup>”. No entanto, no *prolegomena* do *De Jure Belli et Pacis*, o entendimento torna-se diferente, conforme Miller<sup>138</sup> explica:

A much more famous expression of non-voluntarism appears in the “Prolegomena” to the *De Jure Belli et Pacis*. In the first few sections of the “Prolegomena,” Grotius lays the groundwork for his natural law theory. Then, in section eleven, he writes that “What we have been saying would have a degree of validity even if we should concede [*etiamsi daremus*] that which cannot be conceded without the utmost wickedness, that there is no God, or that the affairs of men are of no concern to him.” Instead of emerging from or being otherwise dependent on God, the fundamental principles of ethics, politics and law obtain in virtue of nature. As he says, “the mother of right – that is, of natural law – is human nature” (Proleg. §16).

Ficamos, portanto, com duas formas possíveis de interpretar o pensamento do Hugo Grotius em um conceito essencial para o entendimento da guerra justa.

O nosso entendimento segue os estudos de Bellamy (2009, p. 121) sobre o tema, pois ela serve como um dos fundamentos para a leitura de Grotius como representante da subtradição do direito internacional.

Segundo essa leitura, por causa da controversa passagem no parágrafo onze dos seus *prolegomena*, Grotius tem frequentemente sido acusado de ser contraditório, pois, numa possível interpretação desse trecho, ele propõe uma teoria secular da lei natural. Contudo, em páginas posteriores, deixa claro em suas letras que essa interpretação não é a que prevalece em seu texto e a “hipótese ímpia” não seria a determinante, de sorte que Grotius define o

<sup>137</sup> MILLER, John. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/grotius/#NatLaw>>. Acesso em: 09 mar. 2015.

<sup>138</sup> Op. Cit.

direito natural seguindo a tradição, a saber, como a razão é aplicada à compreensão da vontade de Deus. Numa leitura mais aprofundada, Grotius determinava o direito humano em consonância com a razão humana, uma vez que a lei natural era universal e somente proibiria os atos repulsivos e que colocassem em risco a ordem social.

O segundo elemento do direito internacional é a lei humana, cujo alcance era bem maior do que a lei natural. Aquela lei, como já explicitado acima, é dividida em lei civil, cujas regras constituídas eram formadas pelo poder civil e pelo poder do Estado, e em lei das nações, ou direito internacional, cujas relações entre Estados eram feitas através de tratados e costumes.

Com base nisso, é forçoso notar que a possibilidade de as duas leis entrarem em contradição é admitida. Por exemplo, numa mesma situação de opressão, o povo poderia se rebelar contra o soberano, ou continuar sendo reprimido por ele. Vejamos, se analisarmos esse caso – de um soberano que oprime violentamente a população civil – a partir de uma interpretação pautada na lei natural, entendemos que tal soberano desrespeitaria os ditames de tal lei e abriria a possibilidade de uma intervenção justa de outro soberano para que tais crimes parassem de acontecer. Por outro lado, seguindo uma interpretação fundamentada nas leis humanas, essa mesma população não poderia se reprimir, visto que elas deram seu consentimento à autoridade do soberano.

Nesse caso, como resolver essa contradição aparente no pensamento de Grotius? A melhor forma de responder essa questão é fazendo a pergunta certa, portanto: qual das suas leis tinha preferência e qual a relação entre elas? Segundo Grotius, a lei humana era um reflexo natural da lei natural, como uma consequência lógica de tal lei. No entanto, em muitos casos, a lei humana, ou volitiva, autorizava e sancionava coisas que a lei natural proibia, como, por exemplo, a escravidão ou a opressão violenta a uma sociedade civil organizada. Não obstante, a lei humana, por vezes, refinava a lei natural, em casos que essa lei era bastante generalista.

Sobre a relação entre a lei natural e a lei volitiva, ou humana, Bellamy<sup>139</sup> explicita:

La compleja relación entre ley natural y ley volitiva estaba moldeada en Grotius por su noción de “permisos”. Según Grotius, la ley humana no puede *ordenar* lo que la ley natural prohíbe o prohibir lo que la ley natural ordena [...]. La ley volitiva puede *permitir* cosas que la natural prohíbe (pero no ordenarlas) y *ordenar* cosas que la ley sólo permite. Los permisos no hacían que un acto fuera correcto desde el punto de vista moral; simplemente suspendían la operación de la regla que prohibía el acto.

<sup>139</sup> Op. Cit. Bellamy, 2009, p. 122.

Nessa leitura, presente no décimo parágrafo do livro primeiro de Grotius, entende-se que a lei natural serviria de direcionamento para a lei humana, mesmo que esta não siga tais direcionamentos. A lei natural seria um mandato da razão, ou da *recta ratio*, e por esse motivo condenaria a escravidão, por exemplo, mesmo que ela seja permitida pela lei humana. A lei de natureza, dessarte, garante um direcionamento moral dos atos, mas não impede que eles sejam executados pela lei volitiva.

O que Grotius tinha em vista com tal construção conceitual era o direito internacional. Ao estruturar os conceitos dessa maneira, ele esperava dar uma maior flexibilidade ao direito e, com isso, fazê-lo mais receptivo perante as realidades políticas de sua época. Além disso, segundo Bellamy<sup>140</sup>, “era menos probable que la ley fuese descartada como uma carga innecesaria em tiempos de guerra”.

Em uma citação interessante acerca das leis dos Estados, Grotius chama a reflexão sobre a importância da sociedade internacional e da aplicabilidade e eficácia do direito nela. Vejamos seu raciocínio:

Many hold, in fact, that the standard of justice which they insist upon in the case of individuals within the state is inapplicable to a nation or the ruler of a nation. The reason for the error lies in this, first of all, that in respect to law they have in view nothing except the advantage which accrues from it, such advantage being apparent in the case of citizens who, taken singly, are powerless to protect themselves. But great states, since they seem to contain in themselves all things required for the adequate protection of life, seem not to have need of that virtue which looks toward the outside, and is called justice<sup>141</sup>.

O filósofo, com esse argumento, introduz a ideia da necessidade de leis comuns à sociedade internacional, para que esta saia da desorganização anárquica e passe para uma organização normativa, o que se reflete em sua tese sobre a guerra justa.

Para Grotius, a guerra é um instrumento de direito. De acordo com o autor, ela começa quando toda querela jurídica não é suficiente para resolver o problema posto. Seguindo os passos de Francisco de Vitória, o filósofo holandês defende que o principal motivo para se fazer guerra é uma injúria recebida, mas, ao contrário do mestre de Salamanca, ele defende a guerra justa em termos ainda mais legalista e judicial.

---

<sup>140</sup> Idem.

<sup>141</sup> GROTIUS, Op. Cit. 1925, p. 17.

Acceptada la guerra como momento de la vida social sujeto al derecho, se abre camino una teoría judicial de la guerra, que puede ser normalizada como proceso. Allí donde no es posible recurrir a la sentencia judicial ordinaria, la guerra sirve como procedimiento alternativo. En ausencia de las condiciones de desempeño de la justicia propias de la sociedad civil, los Estados contendientes actúan como jueces, juzgando, pronunciando la sentencia – en forma de declaración de guerra – y condenando a los agresores injustos como criminales<sup>142</sup>.

Em uma aparente contradição presente no pensamento grotiano, é importante fazermos uma breve reflexão acerca do conceito de autopreservação. Partindo da reflexão imposta por seus interlocutores mais clássicos, principalmente por Cícero, o denominado “milagre da Holanda”, conforme o rei Henrique IV, defende a ideia de que o primeiro princípio da lei natural era o da autopreservação. No entanto, a ideia de que o direito à autopreservação fora transferido ao soberano a partir da assinatura do contrato, como defendia Hobbes, não era aceita por Grotius, pois se assim o fosse não haveria nenhuma possibilidade de se defender a *bellum justum*, já que a defesa do Estado, depois da assinatura do contrato, poria em risco a vida de quem não estava diretamente envolvido nela. Tal fato implica dizer que a defesa da guerra seria contrária ao princípio de autopreservação individual e, portanto, indefensável na tese proposta pelo autor. Infere-se disso, por uma coerência intelectual, que Grotius defende a tese de que a guerra em defesa do estado, através do direito, era não somente justificável, pois ele é que vai garantir os bens sociais e a própria sociedade, que também deve ser aceita pelos direitos naturais e humanos. Assim, para gerir o princípio de autopreservação coletiva, por este ser complexo e contraditório, deveriam se formular leis que regulamentassem tal princípio. Destarte, o direito à guerra deve ser pensado como um instrumento legal que não vai de encontro aos costumes nem às leis naturais e volitivas. Isso posto, devemos entender como Grotius reflete sobre o direito à guerra, ou seja, como ele desenvolve o conceito de *Jus in bellum*.

A concepção da guerra nesse contexto fez com que Grotius professasse a tese de que a declaração da guerra deve respeitar o princípio da autoridade legítima, cujas condições primordiais são o respeito ao último recurso, e que ela deve ser feita por uma declaração apropriada, uma diplomacia incipiente.

Pero además, la progresiva transformación del mapa político europeo en un conjunto de Estados soberanos plantea el problema de quién tiene capacidad de arbitrar una decisión en caso de conflicto sobre la justicia de la guerra.

---

<sup>142</sup> ECHEVERRÍA, Javier Peña. Hugo Grocio: la guerra por medio del derecho. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, año 16, n. 32. Segundo semestre de 2014. p. 69-92.

Cuando los contendientes son príncipes soberanos no hay en la práctica otra autoridad por encima de las partes que pueda determinar si la guerra emprendida es justa, y aquéllos se hallan en la tesitura de decidir por sí mismos, unilateralmente, quién tiene el derecho de su parte. Cada uno es juez y parte en el litigio; se excluye un hipotético juicio colectivo de la comunidad de Estados. El único criterio aplicable en la práctica para legitimar la guerra es que haya sido declarada por la autoridad del príncipe<sup>143</sup>.

Portanto, a guerra somente pode ser iniciada pelo soberano e somente seria legítima se fosse declarada de forma adequada, ou seja, expondo de forma racional suas intenções e os motivos pelos quais ele havia declarado a guerra. Além disso, Grotius, seguindo os preceitos de Vitória, adverte sobre a importância de dar oportunidade ao inimigo de reparar o dano cometido. O curioso é que Grotius propõe resolver o problema da injúria recebida não somente pela diplomacia, através de conferências de paz ou da arbitragem legal, mas também pela sorte ou pelo combate entre campeões, de modo que, se essas condições fossem satisfeitas e mesmo assim o problema não fosse sanado, era legítima e legal a declaração de guerra por parte do soberano que sofrera a injúria, pois essa era reconhecida pela lei volitiva. Assim, a guerra seria injusta se o soberano não usasse dessas medidas para evitar um conflito armado.

Porém, quais causas podem ser consideradas justas no pensamento de Hugo Grotius? Primeiramente, é mister ressaltar a recusa do pensador em justificar as guerras em nome da religião, seja através do mandato divino, seja para impor uma ideologia cristã, apesar de toda referência religiosa presente em todo o seu texto. Em seguida, destacam-se quatro causas para se declarar uma guerra justa, quais sejam:

- I) O direito à autodefesa;
- II) O direito de castigar quem cometeu a ofensa;
- III) Quando o direito positivo fora infringido;
- IV) O direito de reparação a um dano sofrido.

O direito à autodefesa, pertencente à categoria dos direitos naturais, cuja base de fundamentação está no princípio de autopreservação, somente pode ser invocado se existir uma ameaça clara, iminente e específica, não havendo possibilidade de declarar uma guerra justa por uma ameaça futura ou de “prevenção”, termo bastante em voga em tempos de guerras recentes. O direito ao castigo, baseado no direito natural, somente poderia ser

---

<sup>143</sup> Op. Cit. p. 83.

aplicado, segundo as teses grotianas, em circunstâncias excepcionais, em que o mal cometido pelo agressor fora de tal forma destrutivo que possa afetar toda a sociedade.

As duas últimas causas são de grande importância para o avanço da tradição da guerra justa. O direito de reivindicar o direito positivo, ou em nome de preservar tal direito, para se declarar uma guerra é essencial para a regulamentação e legitimação desta. A partir desse entendimento, as tradições da guerra justa ficam mais restritas a uma ordem de regras e leis racionais que vão além da moral cristã, o que faz com que se evite uma justificativa rasa para se declarar uma guerra, impedindo, assim, uma guerra mais bárbara e inumana. A outra causa baseada no direito humano é reparar um dano sofrido. Nesse caso, o jurista holandês defende a ideia de que, para evitar um dano maior, por causa da impunidade, deveria exigir que o agressor, pautado em termos legais, reparasse o dano sofrido.

Contudo, a questão mais difícil do *jus ad bellum* enfrentada por Hugo Grotius é a mesma enfrentada por Francisco de Vitória, qual seja: a possibilidade de a guerra ser considerada justa para ambas as partes. Nesse caso, Echeverría esclarece:

Grocio rechaza que la guerra pueda ser objetivamente justa por ambas partes. Sin embargo, puede ser subjetivamente justa la conducta de ambos contendientes, en tanto que ninguno de ellos sea consciente de obrar injustamente. Uno y otro pueden recurrir de buena fe a la guerra para dar solución a un litigio irresoluble por otra vía, lo que supone que ambas partes tendrían título válido para ser tratadas como participantes en una guerra justa, con los efectos consiguientes [...] Grocio recuerda que esto es reconocido por el derecho de gentes. Teniendo en cuenta que por “lícito” puede ser entendido, no sólo lo que es válido en conciencia o ante Dios, sino lo que no es castigado por las leyes humanas [...] Por este camino se abre paso una toma de distancia – al menos relativa – de Grocio respecto a la problemática tradicional de la guerra justa: el derecho de guerra ya no está arraigado en su origen en una cuestión teológica, y resulta susceptible de reorientación hacia una problemática de la juridificación consensual de la guerra<sup>144</sup>.

Dessa forma, Grotius sustentava a ideia de que é prudente não tomar certas decisões em caso de dúvidas, ou seja, se não há certeza do que a ação possa causar, não o faça. No entanto, em caso de uma guerra, isso dificilmente poderia ser aplicado, pois o soberano enfrenta situações em que não agir pode significar a perpetuação de uma injustiça, através da impunidade, ou até mesmo a instauração de um mal irreversível, como já visto em história recente.

---

<sup>144</sup> Echeverría, 2014. Op. Cit. p. 84-85.

A doutrina do *Jus in Bello* idealizada por Grotius se baseia em sua totalidade no direito natural, ou seja, na moral. O *jus*-filósofo admitia que em termos legais a aniquilação de todas as pessoas que estão do lado do inimigo era justificada, mas isso não representava a justiça. Ele defendia a tese de que matar um inocente feria todos os fundamentos da moral cristã e, por isso, era totalmente injusto. Para fundamentar essa questão, ele baseava a sua tese não somente na doutrina do duplo efeito do Aquinate, mas também procurava validar elementos do direito canônico que já discutiam esse assunto. Andrew Blom, da universidade de Michigan, resume bem a forma como Grotius estrutura seu entendimento do *jus in bello*:

The customs of warfare under the law of nations turn out to be extremely permissive. Tracking the prevailing practice of states, the customs permit everything from the slaughter of innocents to the taking of slaves and the looting of civilian property. License to conduct warfare in this way is the special privilege of sovereigns who have ‘solemnized’ their war under the law of nations [...]. While Grotius defends this status as a way of restoring normal relations between sovereigns at the end of war, he insists that even kings remain accountable to natural justice. The law of nations is derived from human will, and the license it gives in solemn wars cannot contradict the requirements of natural law [...]. Those waging a solemn war may have the privilege of impunity under human law, but a ‘sense of shame’ [moral] ought to instill a respect not only for the ‘external’ judgments of the courts but for the ‘internal’ judgments of conscience. Those waging an unjust war will be accountable to God, and they have an (unenforceable) obligation to make restitution to those they have wronged. Even those waging war for a just cause should observe the limits of natural justice by sparing the innocent and pursuing only those war aims that are necessary to securing one’s rights. Conducting war merely within the bounds of the law of nations may obtain impunity, but it brings no badge of honor<sup>145</sup>.

Finalmente, para Grotius, o que faz os soberanos e sua população serem dignos de honra é a observância da sua conduta perante dilemas de guerra. Eles devem ter em conta que a prudência é necessária para se evitar ações injustas. As restrições na guerra têm como ideal o respeito à justiça, objetivando reparar um dano ou responder a uma injúria recebida, enquanto a moral cristã tem como fundamento o respeito à humanidade. Tal fato faz com que a conduta no ato de guerrear seja limitada e a defesa aos não combatentes, até mesmo dos inimigos, como os prisioneiros de guerra, seja primordial para que uma guerra seja considerada justa. Isso faz com que Grotius proponha, dentre outras, a restauração da soberania local como um ato de justiça e que os tratados firmados entre inimigos devam ser respeitados para que as relações do pós-guerra fiquem na normalidade de uma paz duradoura.

---

<sup>145</sup> BLOOM, Andrew. *Hugo Grotius*. Disponível em: <<http://www.iep.utm.edu/grotius/#H4>>. Acesso em: 30 mar. 2015.

Assim, o conhecido “milagre da Holanda” introduz a possibilidade de uma guerra limitada pela moral, através do direito natural, como já era proposto pelos seus antecessores, mas se aprofunda e sedimenta uma legalidade na forma de declarar uma guerra que vai influenciar sobremaneira o modo como os conflitos futuros serão conduzidos.

#### **2.4 O direito internacional pós-grotiano de Vattel**

A linha de pensamento pós Hugo Grotius que obteve mais aceitação<sup>146</sup> foi a de Emmerich Vattel, em sua obra clássica de 1758, *Le Droit des Gens*. Nela, o pensamento do direito internacional toma um viés mais positivista em sua compreensão sobre a política internacional e o direito à guerra, imprescindível para o entendimento sobre a guerra justa na leitura aqui proposta.

Vattel propunha um sistema direito internacional baseado no princípio básico de que as nações eram livres, independentes e iguais em sua natureza. Nesse sentido, defende que as nações separadas deviam ser consideradas soberanas e vistas como iguais<sup>147</sup>.

O filósofo Suíço sustentava a tese de que qualquer nação que fosse autônoma mereceria o título de soberana e que todos os soberanos tinham direitos equivalentes, independente do tamanho dos Estados e do caráter do governante. A soberania, sustenta Vattel, baseava-se em uma relação entre o governante e a sua nação, já a autoridade concebida a ele derivava da delegação de poder por parte dos governados.

Vattel entendia o direito internacional como uma ciência que vincula Estados e nações através do direito e das obrigações exigidas por este e, por essa razão, o direito à guerra estava nas relações entre os soberanos alicerçados nesses direitos e obrigações.

Estruturada em forma de parágrafo, sua obra organiza bem os conceitos e teses já apresentados pela tradição anterior a ele. Nos parágrafos iniciais, mais precisamente a partir do quinto em diante, “Das ideias e princípios gerais dos direitos das gentes”, uma espécie de noção preliminar de sua obra, enumera quatro classes de direitos. Inicialmente, argumenta que há um direito das nações necessário ou natural que vincula os governantes a partir de suas consciências, conforme afirma:

---

<sup>146</sup> Grotius e Vattel foram os autores cujo pensamento sobre o direito à guerra foi referência até o século XX. Para se ter uma ideia do sucesso desses autores, tanto os tribunais europeus como os tribunais estadunidenses os citavam, principalmente Vattel, como referência.

<sup>147</sup> VATTEL, Emmerich. *O Direito das Gentes I* Vattel; prefácio e tradução: Vicente Marotta Rangel. Brasília: Editora da Universidade de Brasília: Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais, 2004, p. 2.

Usamos o termo *direito das gentes necessário* para aquele direito das gentes que consiste na aplicação do direito natural às Nações. Ele é *necessário* porque as Nações são absolutamente obrigadas a respeitá-lo. Esse direito contém os preceitos que a lei natural confere aos Estados, os quais não estão menos obrigados a ela que os particulares, porque os Estados são compostos de homens e as deliberações são tomadas por homens e porque a lei da natureza obriga todos os homens a terem capacidade para agir. É esse mesmo direito que Grotius e seus seguidores chamam de direito das gentes interno, à medida que obriga as Nações em consciência. Muitos escritores o designam também de *direito das gentes natural*<sup>148</sup>.

Esse aspecto da lei proporcionou ao pensador suíço uma espécie de válvula de escape argumentativa em casos indefinidos e difíceis de julgar, cujas visões subjetivas de justiça não permitiam efetivar uma sentença objetiva, não sendo, portanto, os direitos humanos suficientemente amplos. Esse “truque” argumentativo permitia que o direito natural fosse uma espécie de árbitro metafísico final, assim como era comum nos filósofos escolásticos.

A segunda classe de direito é chamada por ele, com uma referência direta a Wolff, de “direito das gentes voluntário”.

Cada Nação pretende ter a justiça de seu lado nas controvérsias que possam surgir; e não compete a nenhuma das partes interessadas, nem às demais Nações, julgar a questão. Aquela que estiver errada peca contra a sua consciência; mas como pode ocorrer que ela tenha direito não se pode acusá-la de violar as leis da sociedade. [...] É, pois necessário, em muitas ocasiões, que as Nações padeçam de certos fatos, conquanto injustos e condenáveis em si próprios, porque elas não poderiam a eles opor-se pela força sem transgredir a liberdade de cada uma delas e sem destruir os fundamentos da sociedade natural de todas. E desde que elas sejam obrigadas a cultivar esta sociedade, presume-se de direito que todas as Nações concordaram com o princípio que acabamos de estabelecer<sup>149</sup>.

Podemos entender esse parágrafo como uma interpretação mais pragmática de como o direito natural deve ser aplicado às relações internacionais, tendo em vista que essa é a primeira classe de direito que Vattel denomina de “direito positivo das nações<sup>150</sup>”, pois este e os demais que se seguirão dependerão dos Estados para serem cumpridos e efetivados.

A penúltima classe de direito, apresentada por Emmerich Vattel, é a dos direitos das gentes convencional ou direito dos tratados, que também fazem parte dos direitos positivos, como explicitado a seguir:

---

<sup>148</sup> Op. Cit. p. 4.

<sup>149</sup> Idem. p. 10.

<sup>150</sup> Ibidem. p. 12.

Os diversos compromissos que as Nações podem assumir produzem uma nova espécie de direito das gentes que se chama *convencional*, ou dos *tratados*. Pelo fato de ser evidente que um tratado não obriga senão as partes contratantes, o direito das gentes convencional não é um direito universal, mas um direito particular. O que se pode fazer sobre essa matéria num tratado do direito das gentes é dar as regras gerais que as Nações devem observar com relação aos seus tratados. Pormenor sobre os diferentes acordos celebrados por determinadas Nações assim como direitos e obrigações que deles resultem são matéria de fato e pertencentes à história<sup>151</sup>.

A quarta classe de direito é o direito das gentes costumeiro, ou consuetudinário.

Certos princípios, certas práticas, consagrados por uso prolongado e que as Nações observam entre si como uma espécie de direito constituem o *direito das gentes costumeiro* ou o *costume das Nações*. Esse direito se fundamenta no consentimento tácito ou, se se preferir, numa convenção tácita das Nações que o observam entre si. Portanto, parece que esse direito obriga apenas as Nações que o adotaram e que não é universal, não mais que o *convencional*<sup>152</sup>.

Desse modo, os Estados não eram apenas considerados livres, pois não respondiam a uma autoridade superior, e igual em termos de direitos, mas também eram mutuamente responsáveis pelas leis que eles criaram. Isso vale, evidentemente, ao direito à guerra.

Vattel sustentava o argumento de que os soberanos tinham o direito inerente de iniciar um conflito e que as guerras tanto ofensivas quanto defensivas poderiam ser legítimas, todavia deveriam ser feitas para defender-se de uma injúria recebida e sempre como último recurso. Assim como em Grotius, a justiça da guerra era em parte questão de procedimentos formais, tais como o cumprimento de ser feita por uma autoridade legítima e a declaração prévia – ainda que isso não isentasse a culpabilidade do soberano, que cometera um ato injusto, perante o direito natural.

De maneira objetiva, Vattel argumenta que as causas de uma guerra ser considerada justa são as mesmas que a tradição defende, quais sejam: reclamar bens de propriedade legal, autodefesa e castigar o agressor. Além disso, ele afirma que os motivos apropriados<sup>153</sup> para

---

<sup>151</sup> Idem.

<sup>152</sup> Idem.

<sup>153</sup> Essa seria uma versão secularizada da intenção correta apresentada pela tradição do direito natural, já discutida nesta tese.

que um conflito armado fosse considerado justo eram a oportunidade<sup>154</sup>, a conveniência<sup>155</sup> e a prudência<sup>156</sup>.

Outra questão comum à época e difícil de ser respondida era a tese sobre a possibilidade de a guerra ser justa para ambas as partes. Sobre isso, Vattel escreveu duas regras<sup>157</sup>. A primeira regra diz respeito à formalidade:

[...] os direitos fundamentados no estado de guerra, a natureza legítima de seus efeitos e a validade das aquisições feitas pelas armas não dependem, externamente e entre os homens, da justiça da causa, mas da legitimidade dos meios como tal, isto é, de tudo o que é requerido para constituir uma guerra formal. Se o inimigo observa todas as regras da guerra formal [...], não nos é permitido considerá-lo como infrator do direito das gentes; ele tem as mesmas pretensões que nós ao bom direito, e todo nosso recurso reside na vitória, ou numa acomodação.

A segunda regra normativa reza sobre o princípio da isonomia, que estabelece: “tudo o que é permitido a um em virtude do estado de guerra é também permitido ao outro”. Essa regra determina que, se os estados seguirem as leis internacionais, nenhuma nação pode alegar que uma guerra possa ser considerada (in)justa.

Vattel chama a atenção para o fato de que no direito necessário, que pode ser interpretado como o direito objetivo, uma guerra somente pode ser justa para uma das partes, pois as regras não podem ser contraditórias, pelo risco de serem inválidas. No direito voluntário, o subjetivo, por sua vez, ela pode ser justa para ambas as partes, pois os Estados não tinham direito de serem considerados iguais aos seus soberanos quando se iniciava uma disputa baseada na boa fé. Resulta desse entendimento o fato de que mesmo uma guerra considerada equivocada, segundo o direito necessário, mas pautado na boa fé do soberano, só poderia ser punida na consciência do soberano. Ainda nos resta uma última possibilidade: se o soberano inicia uma guerra legal, mas injusta, como se deve proceder? De fato, iniciar uma guerra injusta, mas legal, dá ao outro soberano o direito de iniciar uma guerra justificável para castigar o dano sofrido.

Dessarte, assim como a tradição anterior a ele, pela possibilidade de as partes envolvidas no conflito terem razão, Vattel reflete sobre o *jus in bello*. Segundo o pensador, todos os cidadãos do território inimigo eram inimigos, mas em potência e não necessariamente, como era comum nas práticas nos campos de batalhas; isso se dá pelo

---

<sup>154</sup> Cf. Op. Cit. p. 547.

<sup>155</sup> Idem. p. 385.

<sup>156</sup> Idem.

<sup>157</sup> Idem. p. 528.

vínculo de proximidade entre os cidadãos da nação e o soberano, de sorte que nem todos os cidadãos do território inimigo deveriam ser considerados alvos legítimos, abrindo a possibilidade de defesa legal dos não combatentes. Além disso, Vattel aplica o termo “inimigo da humanidade” àqueles que defendem a destruição total das cidades conquistadas e de locais que servem de subsistência da população local, como os locais para plantio. Diante disso, podemos inferir que Vattel entendia que os alvos em guerra deveriam ser militares para evitar danos desnecessários, conduta de vanguarda efetivada até hoje.

O que se observa no pensamento de Vattel é uma transição definitiva, dentro da tradição da guerra justa, do direito natural para o positivismo legal. Uma das contribuições significantes que provam isso é a contraposição à ideia de uma comunidade mundial universal baseada nos preceitos cristãos ou na racionalidade. Isso se deduz da ideia de soberanos iguais vinculados por regras do direito volitivo. Além disso, os soberanos tinham obrigação de explicar mutuamente, de respeitar os tratados e de julgar os outros, fazendo valer as leis das nações ou o direito das gentes.

A consequência disso foi um aprofundamento do direito internacional nas relações internacionais. O posicionamento de Grotius e Vattel é de extrema importância depois da segunda guerra mundial, pois, baseados nas doutrinas desses grandes pensadores, os legalistas aprofundaram um corpo de direitos positivados cujo objetivo é restringir o poder do Estado de iniciar uma guerra e impor uma conduta reta em guerra.

## **2.5 Os realistas: da dicotomia agonística de Schmitt ao realismo modificado de Morgenthau**

O podemos determinar quando nos depararmos com o realismo político de Carl Schmitt em seu estudo *O conceito do político* (1932) é uma linha de análise que tem dois focos principais, os quais se complementam na medida em que ele apresenta seus conceitos e categorias. A primeira linha de análise é uma crítica à noção liberal do que seria “o político”; e a outra é a disputa que ele trava contra o normativismo, através de suas categorias realistas, em que ele constrói uma estrutura jurídica e política bastante peculiar. Nesses termos, Schmitt afirma que o conceito do político necessita de uma definição clara de categorias que não passam por uma avaliação moral, estética ou econômica que termina por neutralizar os aspectos políticos da vida comum e, portanto, uma verdadeira negação do político. Destarte,

ele estabelece uma dualidade conceitual entre *amigo/inimigo*, a qual não somente constitui e especifica essencialmente a política, mas também não dilui os seus antagonismos próprios, tal como pretende o liberalismo. Para que se possa compreender melhor essa linha de pensamento realista, faz mister tanto apresentar essa dualidade – a chamada dialética “agonística” –, quanto, a partir dessas novas categorias, expor a crítica realista de Schmitt ao liberalismo. Esse tema aduz uma importante cisão entre o pensamento realista e o normativista, trazendo à tona uma reflexão necessária para compreendermos o espaço do político na sociedade internacional contemporânea, além de apresentar as ideias de um autor cuja leitura é imprescindível para entendermos as tensões e os conflitos políticos característicos na atualidade.

A análise que Carl Schmitt faz do conceito de Estado e da sua relação com o político retoma o seu sentido mais elementar. Para o filósofo, a relação entre *Staatlichkeit* (estatal) e *politisch* (político) é deveras confusa, já que, segundo a análise comum da tradição, o político é o mesmo que Estado. De acordo com Schmitt: “Em geral, ‘político’ é equiparado, de alguma forma, à ‘estatal’ ou, pelo menos, relacionado ao Estado. O Estado surge então como algo político; o político, porém, como algo estatal. Evidentemente um círculo que não satisfaz<sup>158</sup>”.

A conclusão que Schmitt nos mostra, através da crítica a esse pressuposto, é a de que, ao longo dos séculos XVIII e XIX, a noção de Estado expande-se e a distinção entre o que é *político* e *não político* torna-se anacrônica. Em um certo tempo, afirma Schmitt, existiam esferas que não se identificavam com o Estado e, em consequência, com o político. Entretanto, as evoluções que ocorreram ao longo dos séculos XVIII e XIX determinaram uma junção entre o Estado e a sociedade, o que levou à politização de todas as esferas da vida social. Com essa politização, as áreas consideradas até o momento “neutras” – economia, religião, cultura, educação – deixam então de sê-lo no sentido não estatal e não político:

[...] A democracia deverá abolir todas as distinções, todas as despolitizações típicas do século XIX liberal e, ao apagar a oposição Estado – sociedade (o político oposto ao social), fará também desaparecer as contradições e as separações que correspondem à situação do século XIX<sup>159</sup>.

Surge, então, o conceito de *Estado Total*, que, para Schmitt, abarca todas as esferas da sociedade, tornando-as políticas e pertencentes a ele, o que não deixa claro o conceito de

<sup>158</sup> SCHMITT, Carl. *O conceito do político*. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 44.

<sup>159</sup> Id., p. 47.

político. Schmitt expressa tal questão quando discorda da aproximação entre estatal e político, posto que estatal se define por uma condição de um determinado povo.

Nesse contexto, aparece a primeira rejeição às abordagens normativistas ou contratualistas quanto à ideia de Estado. Segundo Schmitt, aqueles tipos de teorias reduzem o público ao privado por partirem de uma suposta realidade pré-estatal e pré-social, logo não histórica. Ora, sendo o Estado a forma de unidade política que representa o *ser-aí* político específico de um povo, o conceito de político é pressuposto pelo conceito de Estado. Portanto, a tese contratualista de que a sociedade evoluiria de um estatuto do político para o contrato (a posição original de John Rawls, por exemplo) é substituída pela tese de que esse estatuto tem um papel central nas relações sociais, de forma que “compromete a pessoa em sua existência e a insere numa ordem global”, o que significa que o político teria uma prevalência tanto ao jurídico quanto à moral.

Todavia, o político não se exaure na realidade do Estado. Este, por ser um *status* político de um povo e, portanto, uma representação concreta da história desse povo – que o daria unidade –, nada mais é do que a institucionalização moderna do político.

Para Schmitt, o conceito do político necessita da definição clara de categorias, que não passa por uma avaliação moral, estética ou econômica. Schmitt estabelece uma dualidade conceitual, amigo/inimigo, que “constitui e especifica essencialmente a política<sup>160</sup>”.

[...] toda e qualquer associação humana torna-se uma associação política no momento em que: a) *uns* (amigos) se reúnem contra os *outros* (inimigos); e b) quando esse conflito envolve a possibilidade real de um combate de vida e de morte entre dois grupos. A possibilidade de um combate de vida e morte torna o Político uma esfera *sui generis* em relação a todos os outros conflitos e oposições sociais [...]<sup>161</sup>.

Nesse sentido, o autor define:

A diferenciação entre amigo-inimigo tem o sentido de designar o grau de identidade extrema de uma ligação ou separação, de uma associação ou dissociação; ela pode, teórica ou praticamente, subsistir sem a necessidade do emprego simultâneo das distinções morais, estéticas, econômicas ou outras<sup>162</sup>.

A luta e a guerra, para Schmitt, são os espaços em que o político pode, eventualmente, emergir, pois, no âmbito do real, o conceito de inimigo corresponde à possibilidade de luta. A

<sup>160</sup> SCHMITT, Carl. *O conceito de político*. Belo Horizonte: Del Rey, 2009, p. 27.

<sup>161</sup> Id., p. 60.

<sup>162</sup> Id., p. 52.

guerra, portanto, realiza-se não como “fim e objetivo, sequer conteúdo da política, porém é o pressuposto sempre presente como possibilidade real, a determinar o agir e o pensar humano de modo peculiar, efetuando assim um comportamento especificamente político<sup>163</sup>”.

Apesar do aparente posicionamento belicista do filósofo nacionalista, ele admite a guerra como uma “realização extrema da inimizade<sup>164</sup>”, pois a inimizade é “a negação ôntica do outro ser<sup>165</sup>”. Sendo assim, a guerra não é algo que se deseje ou que seja habitual, mas que seja possibilidade real, visto que o conceito de inimigo está latente nas relações políticas.

A definição de política aqui dada não é nem belicista ou militarista, nem imperialista, nem pacifista. É tampouco uma tentativa de se apresentar a guerra vitoriosa ou a revolução bem-sucedida como “ideal social”, pois a guerra ou a revolução não são nem algo “social” ou “ideal”. [...] De modo nenhum é a guerra objetivo e a finalidade, nem conteúdo da política, sendo, antes, o pressuposto sempre existente como real possibilidade, o qual determina de forma singular a ação e pensamentos humanos, provocando, assim, um comportamento especificamente político<sup>166</sup>.

Porém, se admitíssemos a seguinte hipótese: se houvesse uma total ausência de conflito no mundo e a paz, por fim, reinasse sobre a terra, qual seria a consequência disso? O professor Arruda<sup>167</sup> pode nos dar a resposta:

A essência do político se manifesta em todo o seu caráter decisionista e arbitrário no estado de guerra, pois a guerra é um conflito excepcional que não se deixa submeter a nenhum regulamento superior, nem pode ser dirimido por uma instância imparcial. Ela [a guerra] constitui uma possibilidade permanente presente no horizonte da ação política como *última ratio* da política enquanto tal. [...] *um mundo em que a possibilidade da guerra fosse completamente eliminada não seria mais um mundo político* (grifo nosso).

Seguindo a dialética agonística, amigo/inimigo, mesmo um movimento pacifista, na medida em que queira ser inserido como elemento político, deverá estabelecer contra *quem se dirige*, podendo, em última instância, chegar ao confronto armado.

---

<sup>163</sup> Ibid., 1992, p. 60.

<sup>164</sup> SCHMITT, Carl. *O conceito de político*. Belo Horizonte: Del Rey, 2009, p. 35.

<sup>165</sup> Op. Cit. p. 35.

<sup>166</sup> Op. Cit. p. 35-36.

<sup>167</sup> ARRUDA, José Maria. Carl Schmitt: “Estado, política e direito”. In: OLIVEIRA, Manfredo; AGUIAR, Odílio; SAHDETOA, Luis Felipe Netto de Andrade Silva e. (Org.). *Filosofia política contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 61.

Nada pode escapar a estas consequências do político. Se a oposição pacifista contra a guerra se tornasse tão forte a ponto de poder impelir os pacifistas a uma guerra contra os não pacifistas, a “uma guerra contra a guerra”, estaria, assim, comprovado que ela tem realmente força política, porque é forte o suficiente para agrupar os seres humanos em amigos e inimigos. Se a vontade de se evitar a guerra é tão forte a ponto de não mais temer a própria guerra, ela terá se convertido, então, em um motivo político, ou seja, ela afirma a guerra, mesmo com eventualidade extrema, e afirma, até mesmo, o sentido da guerra<sup>168</sup>.

Ao analisarmos esse argumento, podemos nos permitir um momento de reflexão e nos transportar para as guerras contemporâneas, mais precisamente para o modo como elas são justificadas pelos teóricos e analistas que adotam uma postura realista, como no caso dos defensores da postura do presidente Russo Vladimir Putin ao invadir a Ucrânia.

É em nome de uma paz derradeira que se fazem essas guerras, pois se eles, os outros, os diferentes, os inimigos, adotarem o modelo pacifista exigido (direitos humanos, democracia, liberalismo etc.) se tornarão amigos e, por inferência, não haverá mais guerra. Contra tal diagnóstico, transcrevemos na íntegra os argumentos schmittianos.

Atualmente, isso parece ser um tipo especialmente promissor de justificação de guerras. A guerra se passa, assim, como sempre sendo “definitivamente, a última guerra da humanidade”. Tais guerras são, necessariamente, guerras especialmente intensas e desumanas porque, *ultrapassam o âmbito do político*, simultaneamente rebaixam o inimigo a categorias morais, entre outras, e se veem forçadas em transformá-lo em um monstro desumano, o qual há de ser não só repellido, como também definitivamente *exterminado*, ou seja, *não é mais apenas um inimigo que se deve rechaçar a seus limites*.

Assim como Trasímoco, Carl Schmitt apresenta uma perspectiva realista da política (*realpolitik*), pois ele não funda seus conceitos em pressupostos ideais ou metafísicos. Parte da constatação direta acerca da análise daquilo que eventualmente pode ameaçar a existência de um indivíduo ou de um grupo de indivíduos: “Schmitt é um realista, sua teoria recusa qualquer consideração normativa da política: a política deve ser explicitada pelo que ela *de fato é*, e não pelo que ela *deve ser*”<sup>169</sup>.

A guerra, para Schmitt, desenvolve-se na forma de derradeira guerra da humanidade.

Ela [a guerra] tem de ser particularmente intensiva e desumana porque, ultrapassando o político, ao mesmo tempo, degrada o inimigo em categorias morais e, como já foi dito, precisa transformá-lo num monstro desumano que

<sup>168</sup> SCHMITT, Carl. *O conceito de político*. Belo Horizonte: Del Rey, 2009. p. 38-39.

<sup>169</sup> Op. Cit., 2003, p. 59.

não somente precisa ser combatido, mas também definitivamente aniquilado, deixando, portanto, de ser um inimigo que deve ser rechaçado de volta às suas fronteiras<sup>170</sup>.

Assim, como fundamento do político, Schmitt trata de uma “eventualidade séria”, na medida em que esta é consequência da relação amigo/inimigo. O agrupamento que define tal relação representa uma unidade normativa e soberana, “no sentido de que a ela caberá sempre, por definição, resolver o caso decisivo, mesmo que seja um caso excepcional<sup>171</sup>”. O *jus belli* é uma prerrogativa do Estado, em função de este representar a unidade normativa que fundamenta o político, pois é ele que vai determinar, pelos seus critérios, quem é o inimigo e, conseqüentemente, irá combatê-lo.

Em uma construção conceitual diferente da de Carl Schmitt acerca do realismo, mas com o mesmo objeto de crítica, Hans Morgenthau, em seu famoso livro *Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace*, de 1948, e artigo do mesmo ano, no entanto menos conhecido, “The Twilight of Internacional Morality<sup>172</sup>”, apresenta um enfoque baseado na observação de que o direito positivo fracassou em seus intentos não somente de moderar as condutas na guerra, como também de evitar definitivamente os conflitos internacionais<sup>173</sup>. O motivo do fracasso, argumenta Morgenthau, não fora simplesmente a incapacidade intrínseca de as leis imporem limites a condutas internacionais, tanto no *jus in bello* quanto no *jus ad bellum*, mas principalmente a incapacidade de o direito internacional positivo entender a natureza da política internacional em seu período histórico determinado.

Segundo ele, o direito poderia cercear algumas condutas, exercendo de fato um papel moderador, em que os principais autores da política internacional, por acreditarem que estavam unidos por uma comunidade mais ampla, o respeitariam. Ao olhar para a história, o pensador germano-americano aceitava o fato de que a guerra justa havia cumprido um papel importante no cenário internacional, evitando, por vezes, catástrofes e abusos. No entanto, essa tradição havia fracassado em tempos recentes pela decadência dos valores aristocráticos inerentes a essa tradição, tais como a honra e a moral de cavalaria. Somado a isso, destacam-se o crescimento dos nacionalismos e a doutrina da guerra total, comuns a essa ideologia.

Infere-se então que se as limitações da guerra dependiam de as partes se sentirem como pertencentes a um todo maior, na medida em que o direito positivo poderia dar essa sensação de união entre as parte, assim, os regimes fascistas, por não se reconhecerem nessas

---

<sup>170</sup> Id., p. 62.

<sup>171</sup> Op. Cit., 2003, p. 65.

<sup>172</sup> MORGENTHAU, Hans. The Twilight of Internacional Morality. *Ethics*, v. 58, n. 2. 1948.

<sup>173</sup> É evidente que o autor germano-americano estava se referindo à segunda guerra mundial e ao fracasso da criação da liga das nações após a primeira grande guerra.

leis, sentiam no direito de rejeitá-las. Nesse instante, Morgenthau afasta-se do entendimento de Carl Schmitt sobre guerra, pois o intuito daquele é reconciliar essa realidade com o desejo de evitar e limitar os conflitos violentos.

Morgenthau afirmava que a falta de restrição do exercício do poder do Estado era uma característica presente em todo o século XX. Apesar das limitações morais dos líderes políticos e da sociedade, não se deveria, entretanto, depender somente das leis, tanto morais quanto legais, para proteger esse Estado, já que esse era deveras importante para depender apenas dessas proteções. Nesse sentido, ele dava importância à criação de uma força armada forte, cujo propósito era a utilização do poderio bélico caso fosse necessário, e se o fosse, como na Segunda Guerra Mundial, deveria ser utilizado sem restrições.

Todavia, o filósofo realista defendia a ideia de que a guerra sem restrições não era um elemento essencial na política internacional e, portanto, moderar guerra era importante, mesmo que de forma mitigada. Ele constrói, assim, restrições à teoria realista para a guerra, fortalecendo a tradição da guerra justa de limitações dos conflitos bélicos, como no caso da guerra no Iraque na década de 1990. Essa ideia defendida por Bellamy<sup>174</sup> tem os seguintes argumentos:

[...] Morgenthau describió por lo menos dos maneras en que los líderes políticos podían trabajar en pro de restricciones “realistas” para la guerra. Primero, al decir cómo actuar, los líderes políticos debían darle importancia a las consideraciones de tipo moral. [...] Morgenthau sostenía que la paz hegemónica era más fácil de mantener en un mundo anárquico cuando los otros crían que el poder hegemónico estaba actuando de modo legítimo. [...] Segundo, si bien sostenía que el derecho positivo no limitaba a los Estados, no argumentaba que no *podiera* hacerlo. Para Morgenthau, era posible que, dentro de las comunidades, el derecho tuviera influencia sobre la conducta y aceptaba que podían existir las comunidades internacionales. Como lo hiciera Kant, Morgenthau lamentaba que se depositara una fe ciega en el derecho positivo y que no investigaran las condiciones que harían más probable el cumplimiento de las normas.

Sobre a primeira restrição, é forçoso notar que Bellamy entende que, segundo Morgenthau, a paz dependia de um poder acima dos demais, um poder hegemônico, o qual somente se perpetuaria se fosse legitimado pela comunidade internacional. Desse modo, uma guerra somente poderia ser justificada e aceita se fosse considerada justa e legítima. Na segunda restrição, Morgenthau propõe uma espécie de direito internacional “funcionalista<sup>175</sup>”,

<sup>174</sup> Cf. BELLAMY, Op. Cit. p. 169-170.

<sup>175</sup> Cf. Idem.

isto é, não bastaria criar as regras para a guerra, mas era necessário, também, desenvolver estruturas para impor essas regras.

O realismo, comumente entendido como contraponto da tradição da guerra justa – como visto em Carl Schmitt –, tem no pensamento de Morgenthau uma possível interpretação que se aproxima dessa tradição, ao menos de forma mitigada. Alguns realistas, mais notadamente o pensador Morgenthau, têm refletido sobre questões normativas relativas à guerra.

Tendo em vista que os realistas têm como perspectivas principais as questões da política (em contraponto com a questão moral e jurídica), da ordem e dos interesses na configuração acerca dos juízos sobre a legitimidade da guerra, é essencial entendermos a ideia de que os princípios morais abstratos, em última análise, influenciam na conduta dos atores no cenário internacional, principalmente quando se tem em jogo a opinião pública nacional e internacional. É assim que entende Bellamy<sup>176</sup>, ao tratar da relação entre os realistas e a tradição da guerra justa.

Si las reglas legales y morales se separan de su contexto social, dejan de tener un rol significativo en la restricción de la conducta. Deben, por lo tanto, estar en permanente conversación con las realidades políticas. Esto nos pone frente a la idea de que la moralidad universal es, en el mejor de los casos, tenue si se la compara con las densas relaciones morales existentes dentro de las comunidades políticas. [...]. Las preferencias morales y legales que moldean la toman de decisiones que de un sentido universal de obligación.

A responsabilidade primária dos líderes é proteger os seus próprios cidadãos, desde a segurança até o bem-estar material deles. Isso supera em importância as obrigações relacionadas ao direito e à moral, segundo os realistas. Isso significa que os líderes políticos estão moralmente obrigados a colocar os interesses e o bem-estar de seus cidadãos, mesmo que soldados profissionais, sobre os dos seus inimigos, ou seja, cidadãos de outros Estados. Tal comportamento é chamado pelos pensadores das relações internacionais de parcialidade nacional.

Ainda que a tradição da guerra justa privilegie as vidas dos não combatentes, na prática, todavia, os Estados tendem a valorar as vidas de seus soldados mais do que as dos combatentes inimigos, ou até mesmo as dos não combatentes, que nada têm a ver com o conflito. Tendo em vista a importância da opinião pública nas duas esferas políticas, nacional

---

<sup>176</sup> Idem. 186.

e internacional, tal fato apenas se justificaria mediante o argumento de que as forças aliadas estivesse lutando em uma guerra justa. Assim, privilegiar os princípios da guerra justa tanto traria uma justificativa prática de legitimidade à guerra como implicaria um serviço a um bem maior. Para obter o êxito do reconhecimento nacional e internacional, os pensadores e atores políticos que seguem o realismo deveriam elevar o *status* dos não combatentes, pelo menos em relação à igualdade às forças aliadas.

Finalmente, esse argumento é interessante, pois os realistas comumente refutam os seguidores da tradição da guerra justa com premissas pragmáticas já mostradas nesta tese. Nesse caso, em lugar do moralismo tradicional aos defensores dos direitos naturais, surge a tese, bastante discutida entre os seguidores da guerra justa, da prudência. Dessa forma, os realistas seguem uma linha de pensamento moral, consequencialista. Diante desse contexto, conclui Bellamy<sup>177</sup>:

En la tradición de la guerra justa pueden escucharse los ecos del realismo. El escepticismo respecto del moralismo es un elemento fundamental de la insistencia de Vitoria en que nunca puede haber certeza en los juicios acerca de la causa justa. Los cálculos prudenciales, asimismo, están relacionados con los criterios de proporcionalidad y la expectativa razonable de éxito. Por otra parte, los dos elementos de realismo que están en mayor conflicto con las concepciones tradicionales de la guerra justa [*a parcialidade nacional e a moralidade internacional como sendo um princípio fraco a ser seguido*] nos alertan sobre algunas de las manera en que se interpretan en la práctica los principios morales y legales.

O que estamos querendo provar aqui é que o realismo modificado de Morgenthau é parte da tradição da guerra justa quando levamos em consideração esse recorte dado. Há, aqui, um ponto de convergência entre as subtradições, sobretudo, no *minimum minimorum*. Esse mínimo é a opinião pública e a moral que o estadista deve transparecer para justificar uma guerra.

Entende-se, portanto, que a tradição realista assim como a legalista e a dos direitos naturais são complementares na defesa da guerra justa. Com base nisso, analisaremos como a guerra justa pode ser pensada hoje e como o filósofo americano John Rawls, em seu livro *The Law of People*, é o que melhor representa a tradição por unir essas três tradições, de maneira singular, em sua tese.

---

<sup>177</sup> Idem. p. 188 (grifo nosso).

### 3 A GUERRA JUSTA EM TEMPOS ATUAIS, O ENCONTRO DAS TRÊS SUBTRADIÇÕES

Após demonstrar as características das três subtradições da guerra justa através da história do pensamento por intermédio de seus autores primordiais, neste capítulo, demonstraremos as normas para se considerar uma guerra justa hoje. O propósito é asseverar que as três tradições aqui exibidas (o direito natural, o direito internacional positivo e o realismo) devem ser necessariamente complementares para que os critérios da guerra justa sejam seguros e eficazes.

Como visto anteriormente, as normas da guerra justa se dividem em duas formas: a primeira é o *jus ad bellum*, que reflete e propõe limites nas decisões de se iniciar uma guerra; a segunda forma é a do *jus in bello*, cujo propósito é nortear as condutas nos campos de batalhas. Iremos retomar esses conceitos para entendermos de forma mais objetiva como eles devem atuar hodiernamente, seguindo a ideia central que estabelece a confluência das tradições aqui trabalhadas.

O *jus ad bellum* contém quatro critérios fundamentais, quais sejam:

- a) A Intenção Correta: segundo esse critério, os atores políticos devem fazer guerra em nome do bem comum, e não em busca de benefícios pessoais, do seu partido, de agremiações políticas e ideológicas ou de simples ódio ao seu inimigo. Apesar de não ser muito discutido hoje, pela dificuldade de estabelecê-lo como um critério claro do que de fato seria uma “intenção correta”, esse conceito deve estar no centro da justificação, pois os que têm dificuldades de aceitar tal critério devem entender que ele está diretamente ligado à justificação, que oferece a tradição da guerra justa para matar. Portanto, é incorreto, segundo esse critério, matar em nome de uma causa pessoal ou por ódio, mas justificado para defender o bem comum. Evidente que ainda fica a dificuldade de entender o que seria o bem comum, mas essa dificuldade se esvai ao compreendermos que o bem comum está diretamente ligado à ideia de defesa de princípios relacionados aos que se entende hoje por direitos humanos universais. Entenderemos melhor esse ponto ao debatermos as ideias de política internacional de John Rawls.
- b) A Justa Causa: esse critério determina que uma guerra somente pode ser justa se e somente se for iniciada por uma causa justa. As causas justas são usualmente a autodefesa, a defesa de outros que sofrem injustiça e não têm capacidade política e militar de se defender, a restauração da paz, o castigo dos infratores e, por fim, a defesa dos direitos, mais notadamente

os direitos humanos. Na história do pensamento, a justa causa de uma guerra, normalmente, é tida em termos absolutos, ou seja, ou o Estado e seus combatentes lutam por uma causa justa, ou estarão combatendo por uma causa injusta. Tal fato é reforçado hoje pelos positivistas legais quando afirmam que os atores políticos ou seguem as leis, e assim cumprem as leis da guerra, ou violam as leis e serão considerados fora da lei.

No entanto, retomando o pensamento de Francisco de Vitória, entende-se que a prudência deve prevalecer, já que existe a possibilidade de uma lei ser injusta ou até mesmo que a hermenêutica jurídica prevaleça para ambas as partes e, assim, uma guerra ser justa para as duas. Portanto, os atores políticos devem se valer, primordialmente, da diplomacia e da razoabilidade antes de declarar uma guerra. Além disso, a norma da justa causa deve ser entendida em termos relativos, isto é, a questão não é se se tem ou não uma causa justa, pois até mesmo o pior facínora pode ter uma causa justa em sua mente doentia, mas é principalmente se tem uma causa justa em maior ou menor grau. Na tradição da guerra justa, esse conceito é denominado “causa suficiente” e deve responder a seguinte questão: a ação que se pretende efetivar, no caso de declaração de guerra, tem uma razão suficientemente justa? Se a tem, os atores políticos envolvidos, dentro do princípio da publicidade, devem dar as razões para iniciar a guerra e qual estratégia devem adotar.

c) A Proporcionalidade dos Fins: esse critério se estabelece a partir de uma regra de ouro, qual seja: o dano total que vai trazer a guerra deve ser menor do que o dano causado e o mal que se intenta corrigir. Com isso, a proporcionalidade da guerra é um cálculo prudencial, proposto por Vitória, para que se tenham explícitos todos os custos possíveis, principalmente os riscos para as vidas humanas envolvidas direta ou indiretamente nos conflitos, essenciais até hoje para se conduzir uma guerra que se pretenda justa.

d) O Último Recurso: o critério derradeiro é a aplicabilidade do “último recurso”. Esse critério diz respeito ao uso da força como a única maneira de reparar o dano sofrido. Exige que os atores avaliem com destreza e o máximo de cuidado todas as estratégias que poderiam levar aos fins desejados e escolham a força somente se for a única forma de obter esses fins. Isso exige dos atores envolvidos uma reflexão e um debate mais rigoroso sobre as alternativas à guerra.

Já o *jus in Bello* contém três normas fundamentais, a saber:

- a) O Princípio de Discriminação: essa regra diz que os não combatentes nunca devem ser atacados de forma deliberada. Esse é um princípio que deve ser tomado como absoluto para ter êxito na prática.
- b) O Princípio da Proporcionalidade: esse princípio sustenta que somente se podem atacar objetivos militares quando seu valor militar for maior do que a destruição prevista, que resultará do ataque.
- c) O Princípio da Legalidade das Armas: esse princípio defende a prática de que os combatentes somente podem usar armamentos permitidos pelas leis internacionais. Além disso, as condutas dos soldados devem condizer com as leis da guerra.

Esses princípios têm como base a doutrina do duplo efeito pensada por Tomás de Aquino, já vista nesta tese. Segundo a tese aquinate, todo ato pode ter duas consequências: uma desejada e outra indesejada. Ainda que nossa intenção seja boa, as nossas ações, por outro lado, podem causar consequências indesejadas.

Portanto, a tradição da guerra justa abarca um conjunto de normas que regem as decisões de iniciar uma guerra e a conduta na guerra, que são, respectivamente, o *jus ad bellum* e o *jus in bello*.

### 2.6.1 Diferenças e similitudes

A tradição propriamente dita compreende as três subtradições estudadas aqui, o direito natural, o direito internacional positivado e o realismo, e cada uma delas oferece uma interpretação diferente das normas e lhe dá importância de acordo com seus princípios e teses, havendo, com isso, uma carga maior ou menor de essencialidade conforme suas teses. Assim, os juízos que definem se determinadas guerras e ações militares são legítimas dependem do equilíbrio dessas três subtradições.

Mas em que se diferem, objetivamente, essas três tradições? Por que é fundamental pensá-las juntas, se elas vêm de realidades tão distintas? Partiremos da primeira pergunta.

As três subtradições se diferenciam, essencialmente, em três aspectos. O primeiro é que elas oferecem diversas interpretações dos critérios para se declarar uma guerra justa. Como visto, as subtradições partem de pressupostos teóricos, históricos e morais, muitas vezes bastantes distintos e, portanto, suas fundamentações são, aparentemente, irreconciliáveis. O segundo aspecto é uma consequência do primeiro: se há interpretações distintas acerca dos critérios para se determinar uma guerra justa, então cada subtradição dá uma importância diferenciada a esses critérios. Por exemplo, ainda que os positivistas do

direito internacional deem uma importância às regras deontológicas, os seus teóricos entendem que o consequencialismo não é um princípio relevante para se determinar se o conflito culminará em uma guerra justa ou não. Os realistas e os defensores do direito natural, por sua vez, compreendem, cada um a seu modo, que as consequências de uma ação são de fundamental importância para se determinar a justiça de uma batalha. Assim, os três modos de pensar a guerra justa apresentam diferentes formas de discurso racional.

Quanto à segunda pergunta, entendemos o seguinte: nenhum dos modos argumentativos nem dos métodos de interpretação deve prevalecer, contundentemente, sobre os demais. Outrossim, nenhum argumento apresentado deve ser excluído ou ignorado. Ademais, as três teorias sobre a guerra justa devem atuar em uma espécie de *equilíbrio reflexivo*, pois somente assim poderemos emitir juízos racionais e razoáveis sobre determinadas guerras e ações militares.

Quando alguns atores da política internacional e a sociedade civil bem-ordenada emitem e questionam juízos sobre a guerra, tendem a se basear em uma das subtradições aqui apresentadas, dando-lhes diferentes importâncias. No entanto, apesar disso, os juízos emitidos, em certa medida, demonstram um grau de indeterminação, já que, em última análise, quem determina os rumos da política internacional são os Estados mais poderosos.

Todavia, isso não impede os indivíduos, as organizações e os Estados “menores” de atuarem como uma espécie de jurado internacional, dando legitimidade ou não a determinadas decisões daqueles Estados. Para que não corra o risco de que essas reivindicações se tornem palavras ao vento, tais juízos devem tentar equilibrar as concepções das três subtradições, numa espécie de *consenso por justaposição*. A tradição da guerra justa proporciona um conjunto de pontos de referência comuns e, em sentido prático, permite que se interpretem tais regras de muitas maneiras diferentes, abrindo assim um espaço para um diálogo político mais dinâmico e democrático.

Quando, por exemplo, milhares de pessoas protestam contra determinadas guerras, como as do Vietnã e Iraque, elas representam uma grande parte da opinião pública mundial. Contudo, os motivos e fundamentos que levaram tais pessoas a essa prática nem sempre eram os mesmos, ou seja, apesar de protestarem por um mesmo motivo – que as guerras eram injustas e, desse modo, deveriam findar –, os fundamentos e motivações eram diferentes. Algumas protestavam por motivos morais, outras por motivos legais e algumas alegavam motivos de prudência e de prioridade estatal. Apesar de não existir unanimidade nos princípios alegados, houve uma concordância de que tais guerras deveriam parar e, logo,

influenciaram os que realmente, em termos de prática política, poderiam acabar com tais conflitos.

Desse modo, os juízos normativos acerca da guerra, tanto da opinião pública mundial quanto dos Estados que tomam as decisões a respeito da guerra, estão baseados na inter-relação das três subtradições. Assim, mesmo que uma se destaque das demais, como o realismo em tempos contemporâneos, é importante não desconsiderar os princípios e fundamentos das demais. Além disso, o escopo prático sobre tais juízos termina em um contexto político determinado e, com isso, essas subtradições têm mais possibilidade de se complementarem do que de se contradizerem.

Diante desse contexto, o filósofo que melhor representa essa tese é o pensador norte-americano John Rawls. No capítulo que se segue, demonstraremos seu pensamento sobre política internacional a partir de sua obra *The Law of People* e de como sua tese acerca do tema é a que mais se aproxima do desafio teórico e prático aqui apresentado.

## 4 RAWLS E A EFETIVAÇÃO DA TRADIÇÃO DA GUERRA JUSTA

### 4.1 Conceitos preliminares: prioridade do justo sobre o bem e o respeito ao pluralismo como elemento fundamental para a concepção de guerra justa contemporânea

Para melhor entender a teoria das relações internacionais de John Rawls e, portanto, sua teoria acerca da guerra justa e de como esta representa o que melhor traduz essa tradição, deve-se antes investigar um conceito básico que nos trará uma maior compreensão a respeito do que propomos defender nesta tese. A apresentação desse conceito fez-se necessária, visto que os escopos teóricos das tradições da guerra justa têm elementos fundamentais para a nossa leitura de que a teoria de Rawls é a que melhor dialoga com as subtradições da guerra justa.

O que direciona a investigação de Rawls quando ele propõe uma discussão sobre liberalismo político é a ideia de pluralismo<sup>178</sup>, o que não ocorre por acaso. A questão da tolerância e do consenso, que acompanha esse debate, é uma das grandes preocupações de Rawls nas questões da política internacional.

Há uma discussão sobre o liberalismo político que deve ser abordada de forma mais detalhada e cuja importância, dentro do nosso contexto, é indiscutível: a ênfase dada, por essa forma de liberalismo, à ideia de pluralismo. Interessante compreender como essa forma de pensamento político lida com ideias e doutrinas profundamente controversas sem sucumbir a uma espécie de autoritarismo.

A concepção universalista de bem, presente nas mais variadas culturas e que constantemente permeia as tomadas de decisão em política internacional, foi, durante muito tempo, prioridade para se fazer uma teoria ética e política. Segundo essa concepção, o bem é o fim último da conduta humana e com isso é a realidade perfeita (*Areté*), algo a se alcançar como um ideal, pois, num sistema político, para que haja uma conduta ética, é preciso almejar o bem acima de qualquer coisa.

Todavia, na teoria de justiça como *equidade*<sup>179</sup>, John Rawls inverte essa lógica. Para ele, o conceito de justo é anterior ao conceito de bem, pois, na sua teoria, ao se propor essa prioridade, exige-se uma imposição através dos princípios da justiça política a certos modos

---

<sup>178</sup> Conceito essencial para a possibilidade de composição das três subtradições aqui estudadas.

<sup>179</sup> Admitiremos essa tradução, no entanto, ela não abarca o seu significado no original: *fairness*. Outros significados podem ser apresentados, a saber: lisura, jogo limpo, honradez.

de vida; e o bem, baseado nesses princípios, indicará a finalidade das condutas dos cidadãos e dos Estados. Assim, a ideia de bem deve respeitar os limites fixados pelos princípios de justiça, para que essa mesma teoria respeite a pluralidade moral dos cidadãos da comunidade internacional. Logo, apesar de o justo ser prioridade, o bem não é excluído, pelo contrário, o justo e o bem são complementares, ou seja, são condições necessárias para que haja uma sociedade bem-ordenada. Dessa forma, o direito natural e o realismo, cujo fundamento moral do primeiro e as decisões políticas do segundo são pautados em um ideal de bem, são respeitados e aceitos na doutrina rawlsiana, ou seja, o método proposto por Rawls aqui, para se pensar e fazer efetivamente política, é o que mais vai ao encontro da proposta de união das subtradições da guerra justa.

Houve, contudo, alguns mal-entendidos por não se compreender<sup>180</sup> esse sentido de complementaridade entre o justo e o bem. Para resolver esses equívocos, Rawls propõe rever cinco ideias de bem<sup>181</sup>, cuja tarefa é dar base à teoria da justiça como equidade e que pode clarear o nosso entendimento central, a saber, a teoria política de Rawls consegue reunir as subtradições e propor um diálogo em um consenso aparentemente impossível. Para tanto, elaboramos três questões que podem ser formuladas do seguinte modo: 1) como é possível, em face do pluralismo na sociedade internacional e nos Estados nacionais, um entendimento público (comunidade internacional) relativo ao que é considerado benéfico em questões de justiça política? 2) como é possível fazer uso das ideias de bem sem mencionar doutrinas abrangentes, incompatíveis com a pluralidade e a multiculturalidade presentes nas relações internacionais?<sup>182</sup> 3) há na justiça (política) certos limites a modos de vida e como consequência impõe-se uma barreira aos cidadãos que procuram realizar fins que extrapolem esse limite, portanto, como é possível, no liberalismo político, especificar quais os modos de vida que merecem a adesão dos cidadãos?

Para responder a essas perguntas, serão apresentadas as ideias de bem como racionalidade e a ideia de bem primário, para que, com isso, tenhamos claramente quais as soluções dadas pelo autor com relação ao pluralismo.

Antes de começar a analisar as ideias de bem e a prioridade do justo, Rawls faz uma distinção que, segundo ele, é primordial para que entendamos a sua investigação. Essa

---

<sup>180</sup> Cf. OLIVEIRA, Nythamar Fernandes. *Rawls*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. p. 42.

<sup>181</sup> I) Bem como racionalidade; II) Bens primários; III) Concepções abrangentes e aceitáveis de bens; IV) Virtudes políticas; V) Ideia do bem representado por uma sociedade (política) bem-ordenada.

<sup>182</sup> O principal objetivo do liberalismo político é resolver o seguinte problema: como é possível existir uma sociedade estável e justa (seja em que esfera estejamos tratando – nacional ou internacional) de cidadãos livres e iguais profundamente dividida por crenças e ideologias diferentes e muitas vezes incompatíveis?

distinção consiste em deixar claro o que seja doutrinas abrangentes, por um lado, e o que seja uma concepção política de justiça, por outro.

Rawls mostra a distinção entre os seguintes aspectos das concepções políticas de justiça: a) ela é uma concepção moral cuja elaboração foi formulada em função da *estrutura básica*, conceito elaborado em TJ<sup>183</sup>, que aponta que o objeto da teoria da justiça não é o exame das condições particulares, mas sim da estrutura, das instituições básicas da sociedade e do contexto por elas constituído<sup>184</sup>. Além disso, essas instituições básicas têm como objetivo a neutralidade em relação às doutrinas abrangentes e as concepções de bens por elas associadas de um regime democrático constitucional; b) a concepção política é tida como razoável, só e somente só, para estrutura básica, e com isso não se deve pressupor que aceitá-la é aceitar qualquer doutrina abrangente particular; c) ela é formulada segundo ideias intuitivas fundamentais, latentes na cultura política e pública de uma sociedade democrática, ou que respeitem certos princípios políticos que respeitem os direitos humanos.

Esclarecidas tais distinções, vejamos agora em que consiste a diferença primordial entre as teorias abrangentes e a concepção política de justiça. Nessa perspectiva, a diferença essencial entre ambas é a ideia de universalidade que uma delas almeja.

A esse respeito, Rawls explica-nos: “[...] a distinção entre as concepções políticas de justiça e outras concepções morais é a questão do alcance, isto é, do leque de objetos aos quais uma concepção se aplica, e do conteúdo mais amplo que um leque maior requer<sup>185</sup>”. Essas concepções, portanto, são gerais e abrangentes, pois, além de se aplicarem a um grande número de questões, elas levam em conta os valores da vida humana, os ideais de caráter e virtudes do sujeito, ou seja, extrapolam o político, indo além deste, enquanto o liberalismo político fica apenas no âmbito do político e “apresenta uma concepção política de justiça para as principais instituições da vida política e social, não para a vida como um todo<sup>186</sup>”. Portanto, não se encaixa em nenhuma definição supracitada.

Finalmente, a diferença entre uma concepção política de justiça e doutrinas abrangentes (religiosas, filosóficas e morais) é que aquela deve se restringir ao político – em questões internacionais isso é elementar para termos de cooperação –, enquanto essas abarcam uma gama de questões, inclusive o não político. Assim, Rawls propõe que uma concepção política de justiça não somente pode ser compartilhada por cidadãos e Estados considerados

---

<sup>183</sup> Cf. RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 225.

<sup>184</sup> Isso também é válido em política internacional quando pensamos na construção da sociedade dos povos, a respeito da qual trataremos a seguir.

<sup>185</sup> RAWLS, J. *O liberalismo político*. Tradução de Abreu Azevedo. São Paulo: Ática, 2000. p. 222.

<sup>186</sup> RAWLS, 2000, p. 222.

livres e iguais, como também leva em consideração toda a discussão feita acima. Rawls afirma: “Em sua forma geral, essa prioridade [do justo] significa que as ideias admissíveis do bem devem respeitar os limites da concepção política de justiça e desempenhar um papel em seu interior<sup>187</sup>” – tese básica que será incorporada na sua obra *The Law of People*.

## 4.2 O direito dos povos e a sociedade dos povos

Rawls defende em sua teoria do direito internacional uma concepção política ordenada por princípios e normas estendidos a todos os povos, cujos caminhos são guiados por direitos razoavelmente justos. Esses direitos serão seguidos por povos que possuem ideais e princípios em comum e que, sobretudo, partilham uma concepção de justiça similar.

Esse pensador chama de sociedade dos povos ou sociedade bem-ordenada aqueles povos que seguem esse ideal de direito, justiça e certos princípios morais; nesse seletivo grupo (*foedus pacificum*), incluem-se povos democráticos, liberais e constitucionais. Nele, também se inserem os povos “não liberais”, contanto que eles não quebrem algumas condições específicas, chamadas de condições de direito e justiça, que defendem não somente a liberdade de expressão e a associação, mas também a livre tomada de decisões políticas feitas pelos seus cidadãos e o respeito irrestrito aos direitos humanos. Esses povos são tipificados por Rawls de *decentes*. Partimos, enfim, das características dos povos bem-ordenados, liberais e decentes para discutirmos, na sequência, alguns princípios do direito internacional segundo John Rawls.

### 4.2.1 Características básicas dos povos bem-ordenados

Assim como os cidadãos são atores nas sociedades democráticas liberais, os povos bem-ordenados, cujas características se assemelham a desses cidadãos, também serão atores da sociedade dos povos. Mediante seu liberalismo político, numa concepção política de sociedade bem própria, Rawls descreve a natureza dos povos e o modo como eles atuam através de seus governos.

Existem três características definidoras que Rawls apresenta para povos liberais, essenciais para a compreensão desta tese<sup>188</sup>: a primeira característica é institucional e aponta

---

<sup>187</sup> Id., p. 223.

<sup>188</sup> Percebe-se com isso que o pensamento de Rawls obedece claramente aos critérios de legitimidade defendidos nesta tese, pois contém o da legalidade (direito internacional positivado), pelas leis contidas na constituição, o da

que um governo deve ser razoavelmente justo e pautado, necessariamente, em uma constituição – escrita ou não – que abarque os interesses fundamentais desse povo; a segunda é cultural e ressalta que os cidadãos devem ser unidos por afinidades comuns. A partir desse conceito, ele defende a ideia de nacionalidade para afirmar que um povo é unido por vários motivos: limites geográficos, identidade de raça etc., mas o motivo maior é a “identidade dos antecedentes políticos, a posse de história nacional e a conseqüente comunidade de recordações, orgulho e humilhação; o prazer e o pesar coletivos, ligados aos mesmos incidentes do passado”; por fim, os povos devem ter uma natureza política, “que exige uma ligação firme com uma concepção política de direito e justiça<sup>189</sup>”.

Ao explicitar as características de um povo bem-ordenado, Rawls intenciona apresentar a construção de um “povo ideal”, para tanto, ele parte dos mesmos princípios estabelecidos em sua Teoria da Justiça. Ao construir esse “povo ideal”, Rawls segue todos os passos, desde o contrato originário, passando pelo véu da ignorância e pelas estruturas básicas da sociedade, até formá-la de maneira bem-ordenada. Assim, quando ele traz que institucionalmente o governo deve ser razoavelmente justo, na verdade está defendendo que todo governo, gerenciador da sociedade bem-ordenada, deve estar sob controle, tanto político como eleitoral, dos cidadãos livres e racionais. Além disso, aquele governo deve ser o responsável por cumprir e proteger todos os interesses fundamentais estabelecidos por esse povo através do consenso por justaposição<sup>190</sup>, garantido pela constituição, sendo ela escrita ou não. Nesse sentido, complementa:

O regime não é uma agência autônoma perseguindo as suas próprias ambições burocráticas. Além disso, não é dirigido por interesses de grandes corporações de poder econômico e corporativo privado, ocultos ao conhecimento público e quase inteiramente livre de responsabilidade<sup>191</sup>.

Todavia, quais instituições deveriam ser criadas para que tal teoria funcionasse na prática? Rawls não responde a essa pergunta de maneira direta, no entanto deixa entender que tudo depende das estruturas básicas da sociedade. Se elas forem bem alicerçadas e os cidadãos – tanto funcionários como não funcionários, isto é, empregados do governo e seus fiscalizadores – forem suficientemente motivados e cumpridores das suas obrigações,

---

moralidade (direito natural), pela identidade cultural comum e, por fim, o de constitucionalidade (realismo), pela concepção política presente.

<sup>189</sup> RAWLS, 2001, p. 42.

<sup>190</sup> “Um consenso por justaposição (*overlapping consensus*) existe numa sociedade quando a concepção política da justiça que governa as suas instituições básicas é aceita por cada uma das doutrinas abrangentes, sejam elas morais, filosóficas ou religiosas e que perduram nessa sociedade ao longo das gerações” (Cf. TJ, p. 430).

<sup>191</sup> Id., p. 42.

consequentemente, as tentações da corrupção serão afastadas definitivamente e não haverá a necessidade de um órgão de controle externo.

Dois exemplos disso, segundo Rawls, são o financiamento público de campanha e os fóruns para discussão de políticas públicas, pois, sem uma discussão pública, com a participação direta da população, não há a possibilidade de uma política pública séria, de sorte que, ao se discutir diretamente com a população e ouvir os clamores dos cidadãos, os políticos profissionais não têm como deixar de realizar tais desejos, na medida em que estes podem ser determinantes para se evitar uma guerra, por exemplo. Quanto ao financiamento público de campanha, Rawls faz uso de um argumento bastante óbvio, mas correto: quando uma campanha é financiada por grandes empresários e o país é desigual em sua distribuição de renda e riquezas, os políticos que foram financiados por esses detentores do poder econômico, principalmente os legisladores, ficam à mercê dos interesses daqueles que os financiaram, de modo que a legislação será escrita por “lobistas”; e o Congresso se tornará um local de compra e venda de leis que beneficiem, não mais o povo, mas determinadas classes favorecidas pela má distribuição.

Quanto à segunda característica, Rawls acredita que os povos liberais – bem-ordenados e razoavelmente justos – devem estar unidos por afinidades comuns e com um desejo de ter governos vinculados a uma democracia constitucional. Entretanto, seria bastante problemático efetivar essa característica se essas afinidades em comum fossem *inteiramente* dependentes de uma linguagem, uma cultura política ou uma história em comum. No entanto, para Rawls, com as “conquistas históricas” e com a imigração, houve miscigenação, não somente de raças, como também de culturas e memórias históricas. Por essa razão, na maioria dos casos, senão em todos, em que há governo democrático, não existe mais uma identidade cultural tão arraigada como outrora. Desse modo:

[...] O Direito dos Povos parte da necessidade de afinidades comuns, não importa a fonte. Minha esperança é que, se começarmos de maneira simplificada, podemos elaborar princípios políticos que, no devido tempo, nos capacitarão a lidar com casos mais difíceis, em que todos os cidadãos são unidos por uma linguagem comum e memórias históricas compartilhadas<sup>192</sup>.

De acordo com Rawls, isso será possível graças a uma política liberal razoavelmente justa, pois nessa política, por prezar pela tolerância e respeito a direitos, é bastante provável que as necessidades culturais dos diversos grupos étnicos e nacionais sejam satisfeitas.

---

<sup>192</sup> RAWLS, 2001, p. 32.

Para, enfim, justificar a terceira característica – povos liberais possuem certo caráter moral –, Rawls parte do raciocínio de que os cidadãos em uma sociedade nacional têm respeito aos preceitos do liberalismo político e, por isso, são razoáveis e racionais. Então, os povos cujos princípios seguem essa mesma ordem não poderiam ser diferentes. Desse modo, toda conduta, tanto dos povos como dos cidadãos, deve ser limitada pela percepção do que seja razoável. Mas como isso se dará, ou seja, como poderão os povos e os cidadãos limitar as suas próprias condutas? Ora, será feito através das leis e políticas do seu governo, por meio delas responderá aos anseios dessas populações racionais e razoáveis, os quais colocaram nessa função através do escrutínio universal. Então, seguindo o mesmo raciocínio, o filósofo norte-americano ressalta que, da mesma forma que há cooperação entre cidadãos, pois estes são razoáveis, os povos liberais (bem-ordenados, que fazem parte da sociedade dos povos) também terão a mesma conduta de cooperação justa entre si. Rawls conclui: “Um povo honrará esses termos quando estiver seguro de que outros povos também o farão. Isso nos leva aos princípios da justiça política no primeiro caso [cidadãos] e de Direito dos Povos no segundo<sup>193</sup>”.

#### 4.2.2 Soberania, Povos e Estado

Após versar sobre as características dos povos liberais, devemos nos ater nesse momento inicial, antes de apresentar os princípios dos direitos dos povos, à ideia de soberania, uma vez que por meio desse conceito podemos perceber a distinção entre povos liberais e Estados.

A ideia de soberania no direito dos povos é diferente da tradição na formulação dos princípios de justiça que norteiam a sociedade nacional. Esses princípios de justiça serão consensualmente construídos a partir da segunda posição original e o alcance será direcionado às pessoas pertencentes a uma determinada sociedade nacional, pois não estamos fazendo referência, ainda, a uma sociedade dos povos. Essa sociedade é vista pela posição original como uma sociedade fechada, na qual somente se pode entrar pelo nascimento natural e a única possibilidade de desligamento é através da morte, já que Rawls está tratando especificamente da sociedade nacional, e não da internacional. Sendo assim, a necessidade de uma força armada é irrelevante, pois instituições como a polícia e o judiciário já são

---

<sup>193</sup> RAWLS, 2001, p. 33.

suficientes para manter a ordem, caso haja a necessidade de defender o Estado democrático de direito.

O Estado nacional, portanto, não pode construir um exército e cuidar de suas fronteiras caso seja necessário defender-se? O que Rawls está discutindo são apenas os direitos de justiça interna dos Estados, demonstrando que estes não possuem o mesmo grau de autonomia daqueles defendidos por Clausewitz, por exemplo, de modo que não podem tratar o seu povo à revelia, isto é, não podem fazer com ele o que bem entenderem, mesmo que esteja dentro de sua fronteira. Nessa perspectiva, se houver um direito interno de justiça de se fazer guerra, este será concebido pela sociedade dos povos.

Embora os princípios nacionais de justiça sejam compatíveis com um direito qualificado de guerrear, eles não estabelecem por si mesmos esse direito. A base desse direito depende do Direito dos Povos, ainda a ser formulado. Esse Direito, como veremos, restringirá a soberania ou autonomia (política) interna de um Estado, o seu alegado direito de fazer o que quiser com o povo dentro das suas fronteiras<sup>194</sup>.

Tomando por base que um Estado não é mais detentor de todos os poderes, dentre eles o poder de declarar guerra e a autonomia sobre o seu povo, então o domínio desses poderes ficará restrito ao Direito dos Povos.

Para Rawls, se um governo for organizado internamente segundo regras de instituições democráticas constitucionais, não terá problemas em aceitar tais condições e limites. Seguindo esse pensamento, o direito internacional positivado, como visto anteriormente, vem limitando esse direito de guerrear dos Estados, além de não permitir, através de sanções, que um governante tenha autonomia completa sobre a sua população, o que percebemos logo no preâmbulo da carta das Nações Unidas:

Nós, os povos das Nações Unidas, resolvidos a preservar as gerações vindouras do flagelo da guerra, que por duas vezes, no espaço da nossa vida, trouxe sofrimentos indizíveis à humanidade, e a reafirmar a fé nos direitos fundamentais do homem, na dignidade e no valor do ser humano, na igualdade de direito dos homens e das mulheres, assim como das nações grandes e pequenas, e a estabelecer condições sob as quais a justiça e o respeito às obrigações decorrentes de tratados e de outras fontes do direito internacional possam ser mantidos, e a promover o progresso social e melhores condições de vida dentro de uma liberdade ampla. E para tais fins, praticar a tolerância e viver em paz, uns com os outros, como bons vizinhos, e unir as nossas forças para manter a paz e a segurança internacionais, e a

---

<sup>194</sup> RAWLS, 2001, p. 34.

garantir, pela aceitação de princípios e a instituição dos métodos, que a força armada não será usada a não ser no interesse comum, a empregar um mecanismo internacional para promover o progresso econômico e social de todos os povos<sup>195</sup>.

Em outras palavras: a distinção entre povos e Estados é que os primeiros possuem características singulares e distintas do segundo, além do fato de que aqueles são essencialmente morais e derivam de uma natureza razoavelmente justa, seguindo o seu regime liberal racional. Esses povos – que estão inseridos na sociedade dos povos e são norteados em seus direitos e deveres pelo Direito dos Povos – não são dirigidos pela chamada razão de Estado, bem resumida por Lord Palmerston: “A Inglaterra não tem nenhum amigo eterno e nenhum inimigo eterno, apenas interesses eternos<sup>196</sup>”. Os Estados são os responsáveis pelas guerras e pela paz, já que eles estão constantemente preocupados em manter o poder, para realizarem os seus interesses.

Esse tipo de compreensão de Estado é denunciado por Rawls como sendo “tradicionalmente concebido”, tendo em vista que essa abordagem é a mesma desde Tucídides, defendida até hoje. Para Rawls, os interesses do Estado não podem exceder o limite do razoável, na medida em que ele não pode permitir que seus objetivos passem por cima do critério de reciprocidade que se exige no tratamento com outras sociedades. Rawls conclui:

Uma diferença entre povos liberais e Estado é que apenas os povos liberais limitam os seus interesses básicos exigidos pelo razoável. Por contraste, o conteúdo dos interesses do Estado não permitem que sejam estáveis pelas razões certas: isto é, por aceitarem e agirem com firmeza com base em um Direito dos Povos justo. Os povos liberais, contudo, têm realmente os seus interesses fundamentais, permitidos pelas suas concepções de direito e justiça<sup>197</sup>.

#### 4.2.3 Os princípios do direito dos povos

Existem dois interesses fundamentais que são seguidos por povos bem-ordenados que se veem livres e iguais. O primeiro é desenvolvido segundo suas concepções razoáveis de

<sup>195</sup> CARTA DAS NAÇÕES UNIDAS, Preâmbulo: Disponível em: <[http://www.onu-brasil.org.br/documentos\\_carta.php](http://www.onu-brasil.org.br/documentos_carta.php)>. Acesso em: 13 mar. 2015.

<sup>196</sup> KEEGAN, John. *Uma história da guerra*. Tradução de Pedro Maria Soares. São Paulo: Companhia da Letras, 2006. p. 144.

<sup>197</sup> RAWLS, 2001, p. 35.

justiça política no que diz respeito à proteção da sua independência política e à garantia da liberdade cultural, pois, assim, esses povos poderão garantir a sua segurança e a de seus territórios através das liberdades civis, fazendo com que os cidadãos sintam-se livres e seguros, gerando, dessa maneira, bem-estar. Já o segundo interesse tem como base a seguinte ideia: se um povo respeita, honra e conhece a sua própria história e cultura, ele desenvolverá em sua consciência comum um *respeito próprio* (*self-respect*), passando a exigir que os outros povos o reconheçam como igual. Isso se mostra algo simples de se alcançar quando um povo é reconhecidamente justo, pois, sendo justo, ele estará concordando e admitindo o respeito a outros povos. Todavia, esses povos devem perceber e aceitar desigualdades de certos tipos, para que a ajuda possa ser distribuída de maneira equitativa, na medida em que “esse reconhecimento de desigualdades é, antes, paralelo à aceitação, pelos cidadãos, das desigualdades funcionais sociais e econômicas na sua sociedade liberal<sup>198</sup>”. Logo, um povo que é justo e razoável e cujas instituições estejam alicerçadas numa democracia constitucional firme (para Rawls, essa é uma característica de quem faz parte da sociedade dos povos) oferecerá a outros povos alguns termos equitativos de cooperação não somente política, como também social. Esses termos serão pensados a partir da ideia de que se um povo, com características idênticas a outros povos dessa mesma sociedade, vir a aceitar esses termos, então os outros povos também os aceitarão.

Sendo assim, mesmo numa condição em que algum povo possa levar vantagem em violar tais acordos, eles não o farão, já que o critério de *reciprocidade* não deixará que isso aconteça. Essa boa vontade é conferida a todos os povos que fazem parte dessa sociedade, em razão das escolhas feitas no contrato originário, ou seja:

[...] o critério de reciprocidade aplica-se ao direito dos povos na mesma maneira que se aplica aos princípios de justiça para um regime constitucional. Esse senso razoável de devido respeito conferido a uma boa vontade a outros povos razoáveis é um elemento essencial da ideia de povos que estão satisfeitos com o *status quo* pelas razões certas<sup>199</sup>.

É necessário, então, elaborar uma série de princípios normativos que vão dar base a esse acordo. Porém, é preciso antes esclarecer, e Rawls chama a atenção nesse sentido, que esses princípios não serão defendidos por um Estado mundial. Ele acredita que se assim fosse haveria ou uma tirania global ou uma insegurança permanente e os povos viveriam num

---

<sup>198</sup> Id., p. 45.

<sup>199</sup> RAWLS, 2001, p. 45.

estado permanente de guerra, na busca de sua liberdade e autonomia. Eis os princípios dos Direitos dos Povos<sup>200</sup> que serão basilares para a sociedade dos povos:

1. Os povos são livres e independentes, e sua liberdade e independência devem ser respeitadas por outros povos, ou seja, esse é o princípio da *autodeterminação*: um povo é livre para resolver seus próprios assuntos sem a intervenção de forças exteriores;
2. Os povos devem observar tratados e compromissos;
3. Os povos são iguais e são partes em acordos que os obrigam;
4. Os povos sujeitam-se ao dever de não intervenção;
5. Os povos têm o direito de autodefesa, mas nenhum direito de instigar a guerra por outras razões que não à autodefesa;
6. Os povos devem honrar os direitos humanos;
7. Os povos devem observar certas restrições especificadas na conduta da guerra;
8. Os povos têm o dever de assistir a outros povos que vivem sob condições desfavoráveis que os impeçam de ter um regime político e social justo e decente.

Tais princípios são apenas formulações gerais que podem sofrer acréscimos, pois são princípios mínimos que norteiam o Direito dos Povos e, assim sendo, não é permitida nenhuma supressão deles, vindo a se formularem de acordo com a realidade de cada povo. Além disso, existem alguns princípios que foram colocados por Rawls apenas para que haja uma descrição mais detalhada de outros princípios, de sorte que eles já seriam autoevidentes numa sociedade dos povos. São eles o sexto e o sétimo. Por outro lado, é mister que os povos bem-ordenados estejam cientes desses princípios básicos de justiça política, para que assim possam formular quais serão os seus modos de vida e quais condutas deverão tomar em situações pontuais, como no caso de uma guerra, por exemplo. Por esse motivo, nesse caso específico é válido ressaltar:

[...] nenhum povo tem o direito de autodeterminação ou um direito a secessão à custa de subjugar outro povo. Tampouco pode um povo protestar contra a sua condenação pela sociedade mundial quando as suas instituições internas violam os Direitos Humanos ou limitam os direitos das minorias de viver entre eles<sup>201</sup>.

Nesse momento, Rawls coloca como base de uma sociedade bem-ordenada o ideal dos Direitos Humanos. É nele que se fundamentam todos os oito princípios de justiça que devem ser obedecidos pelos povos e cujo objetivo maior é fazer parte de uma sociedade bem-

---

<sup>200</sup> Id., p. 47.

<sup>201</sup> RAWLS, 2001, p. 49.

ordenada. Pode-se refutar tal observação ao constatar que é apenas no sexto princípio que se colocam os Direitos Humanos em destaque, ou seja, ele põe esses direitos como sendo mais um princípio a ser seguido. Sendo assim, os Direitos Humanos não abrangem todos os princípios, mas apenas uma parte do todo.

### 4.3 *Jus ad bellum*

Nesse tópico, analisaremos um conceito já bastante debatido aqui, mas que é elementar para o entendimento de Rawls como pensador basilar e conciliador da tradição da guerra justa, bem como tentamos responder uma pergunta fundamental, a saber: segundo os princípios de justiça do direito internacional rawlsianos, uma intervenção militar pode ser justa ou justificada? Para tanto, devemos entender o que é o *jus ad bellum*, ou melhor, uma intervenção justa segundo esse autor. Já revelamos algumas pistas do seu posicionamento no decorrer deste trabalho, porém, é necessário apresentar o modo como ele chega a esse conceito em sua obra máxima: *Uma Teoria da Justiça (TJ)*. Nela, mais precisamente no §58 do capítulo sexto, “Dever e Obrigação”, para tentar justificar a questão da objeção de consciência (ou desobediência civil), ele leva a sua Teoria da Justiça para fora dos assuntos internos dos Estados, passando a analisá-la a partir do direito internacional.

Ao examinar a justificativa da desobediência civil *supus*, para simplificar, que as leis e políticas contestadas diziam respeito a assuntos internos. É natural indagar como a teoria do dever político se aplica à política externa. Para fazê-lo é necessário estender a teoria da justiça ao direito internacional. [...] Nosso problema é o de relacionar os princípios políticos justos que regulam a conduta dos Estados com a doutrina contratualista e explicar, dessa perspectiva, a base moral do direito internacional<sup>202</sup>.

A nosso ver, Rawls radicaliza, nesse momento, o sentido de expor um exemplo extremo, no qual um soldado recusa-se a “fazer o seu trabalho” por razões políticas, visto que o exemplo que ele utiliza é a objeção de consciência no campo de batalha, ou simplesmente de servir ou não às forças armadas em tempos de guerra.

Essa recusa, no entanto, deve ser meramente política, pois o que ele investiga são as concepções de justiça e não quais doutrinas abrangentes (religiosas ou não religiosas) servem de base para tal recusa. Nesse caso, ele pretende analisar quais são os princípios justos, assim, para tal empreitada, faz uso do mesmo método utilizado em todas as suas obras, já exposto

---

<sup>202</sup> RAWLS, 2002b, p. 418.

nos capítulos anteriores desta tese. Desse modo, devemos supor que todos os indivíduos já passaram por todo aquele processo da posição original e do véu da ignorância e que atingiram o consenso por justaposição, logo, chegaram também aos dois princípios básicos, a saber, o princípio da liberdade igual e o princípio da diferença<sup>203</sup>.

Portanto, o que deve ser feito é: “Aplicar a interpretação da posição original e pensar nas partes como representantes de diferentes nações que devem escolher os princípios fundamentais para julgar reivindicações conflitantes entre vários Estados<sup>204</sup>”. É o primeiro esboço do que ele chama de segundo modelo da posição original, isto é, da mesma forma que se aplicou a posição original entre indivíduos de uma sociedade, deve-se aplicar o mesmo método entre os povos. Com isso, todos os representantes desses povos não irão dispor de informações privilegiadas (véu da ignorância) e, apesar de saberem que representam um povo, eles ignoram por completo os seus poderes e suas forças perante outros povos. Com base nisso, Rawls intenciona, do mesmo modo que fez em TJ, chegar à conclusão de que há entre as nações uma equidade de poderes, assim, ele irá anular (pelo menos é o que pretende) toda contingência e tendências históricas que venham a favorecer um ou outro povo.

A justiça internacional é determinada por princípios de políticas públicas, cujas escolhas foram feitas na posição original. Segundo Rawls, esse princípio seria fácil de se deduzir: o princípio que rege o direito internacional seria o da *igualdade entre os povos*. Destarte, ainda por analogia à sua Teoria da Justiça no âmbito doméstico, mostra que esse princípio de igualdade garante certos direitos iguais básicos entre as nações, ou seja, assim como os cidadãos de Estados constitucionais justos têm certos direitos básicos, povos independentes também terão direitos básicos garantidos.

A partir de agora, analisaremos os princípios básicos colocados por Rawls que irão fundamentar todo o direito internacional da sociedade dos povos. Contudo, somente destacaremos quatro dos oito princípios propostos pelo filósofo, por considerá-los mais relevantes e porque, a nosso ver, resumem a essência dos demais. Ressaltaremos o sexto princípio, o qual trata diretamente dos Direitos Humanos, obedece ao critério da justa causa e é um conceito-chave para a compreensão da doutrina de Rawls.

Dentre os princípios básicos deduzidos a partir do contrato originário, existem quatro que destacamos. O primeiro (1) é o princípio da igualdade que está presente no terceiro ponto, mas que podemos colocá-lo como fator determinante para a concretização de todos os demais,

---

<sup>203</sup> Cf. RAWLS, 2002b, p. 64.

<sup>204</sup> Id., p. 418.

visto que é um princípio, como aponta o próprio Rawls<sup>205</sup>, determinante para que povos independentes organizados como Estados tenham certos direitos iguais básicos garantidos e assegurem a efetivação da proporcionalidade dos fins. Para que isso aconteça, esses povos têm que passar por um processo que desenvolva coletivamente um certo respeito próprio, a fim de que, assim, possam respeitar e reconhecer outros povos como iguais. Os demais pontos serão inferências dessa consciência, como uma derivação de um postulado que todos conhecem e aceitam.

O segundo (2) princípio é o da autodeterminação, que resume os pontos 1 e 4 das regras dos direitos dos povos. Nesse princípio, defende-se que os Estados têm o direito de resolver os seus problemas internos, dando ao povo liberdade e independência para fazê-lo, o que será garantido por outros povos que assim se reconhecem. Esse princípio é identificado aqui como similar e garantidor da intenção correta. O terceiro (3) diz respeito ao direito à autodefesa, que traz o seguinte: o direito à guerra está, apenas, sob a condição de defesa a um ataque prévio ou de se prevenir a um ataque iminente, seja em seu próprio território, seja num território em que os direitos políticos e de justiça estejam ameaçados, isto é, a justa causa. Por fim, o quarto princípio (4), cujo ponto central defende o respeito a contratos e compromissos, abarca os princípios de número 2, 3 e 7. Seguindo esse raciocínio, Rawls explica: “[...] tratados para uma guerra iminente (autodefesa), *interpretados adequadamente*, gerariam obrigações, enquanto acordos para cooperar numa agressão injustificada seriam nulos *ad initio*<sup>206</sup>”. Isso explica os pontos dois e três e, finalmente, concerne ao último princípio da guerra justa contemporânea, que é o último recurso. O ponto sete refere-se às regras de batalha, que também devem respeitar os contratos que modelam, ou desejem modelar, certas condutas dos combatentes em guerra (*jus in bello*).

Esses princípios, o da liberdade, o da autodeterminação, o da autodefesa e o do cumprimento dos contratos, definem não somente o *jus ad bellum*, como também o *jus in bello*. É a partir desses princípios que a sociedade dos povos justifica se sua causa para guerra é justa ou injusta, e se a conduta dos seus e de outros combatentes será moralmente aceita.

Dessa feita, dentre todos os princípios utilizados por Rawls para formular a base do direito dos povos, destacam-se como ponto central e guia dos demais o direito à autodefesa e os direitos humanos. Para ele:

---

<sup>205</sup> RAWLS, 2002b, p. 419.

<sup>206</sup> Id., p. 419 (grifo nosso).

Entre os direitos humanos estão o direito à vida (aos meios de subsistência e segurança); à liberdade (à liberação de escravidão, servidão e ocupação forçada, e a uma medida de liberdade de consciência suficiente para assegurar a liberdade de religião e pensamento); à propriedade (propriedade pessoal) e à igualdade formal como expressa pelas regras da justiça natural (isto é, casos similares devem ser tratados de maneiras similares)<sup>207</sup>.

A partir dessa definição, percebemos que os direitos humanos abarcam uma boa parte dos princípios formulados por Rawls para o seu Direito dos Povos e a partir dele podemos destacar o direito de igualdade, o direito de liberdade e o direito à vida. Quando se trata do direito de guerrear (*jus ad bellum*), é que, comparado aos demais conceitos, os direitos humanos têm um maior destaque, não somente no sentido de ter preferência, mas também de conduzir os demais: “[...] a guerra não é mais um meio admissível de política governamental e só é justificada em autodefesa ou em casos graves de intervenção para proteger os direitos humanos<sup>208</sup>”.

Nesse momento, Rawls coloca o princípio da autodefesa no mesmo patamar dos direitos humanos, mas, quando se está lutando contra possibilidades de invasão, a maior preocupação de um Estado *deve ser* assegurar essa série de direitos conquistados pela sociedade dos povos. Com isso, mostra-se que é em defesa dos direitos humanos que toda guerra é ou poderá ser justificada. Nesse contexto, Rawls enumera três papéis especiais aos direitos humanos, quais sejam:

1. Seu cumprimento é *condição necessária* da decência das instituições políticas de uma sociedade e da sua ordem jurídica.
2. Seu cumprimento é *suficiente* para excluir a intervenção justificada e coercitiva de outros povos, por exemplo, por meio de sanções diplomáticas e econômicas ou, em casos graves, da força militar.
3. Eles estabelecem um limite para o pluralismo entre os povos<sup>209</sup>.

Finalmente, ao analisarmos como Rawls formula a sua teoria acerca dos Direitos dos Povos em fazer guerra, devemos reforçar quais são os seus pressupostos e em que ele se baseia para tal assertiva. Para tanto, ele elabora uma teoria dividida em duas partes interdependentes: uma ideal e outra não ideal, cuja formulação tem o intuito de mostrar que, partindo de um modelo ideal, pode-se tentar mudar, a longo prazo, certas características danosas para a humanidade. Rawls explica: “Ela [a teoria não ideal] busca políticas e cursos

---

<sup>207</sup> RAWLS, 2001, p. 85.

<sup>208</sup> Id., p. 104.

<sup>209</sup> Ibid., p. 105 (grifo nosso).

de ação moralmente permissíveis, politicamente possíveis, e com probabilidade de serem eficazes. Assim concebida, a teoria não ideal pressupõe que a teoria ideal já está disponível<sup>210</sup>.

Partindo desse modelo ideal, Rawls afirma a existência de determinadas comunidades que em muito se assemelham com os pressupostos apresentados por essas sociedades ideais. Ele chama esse tipo de sociedade de povos bem-ordenados, que, por sua vez, serão divididos em dois, a saber: a) *Povos liberais razoáveis*, cujas características são estas: democracias constitucionais e que seguem os princípios do Estado democrático de direito; b) *Povos decentes*: povos “não liberais”, mas que têm como base de suas ações políticas os direitos humanos, além de permitirem que os seus cidadãos tenham o direito de serem consultados em decisões primordiais do Estado.

Existem, todavia, povos que não obedecem nem seguem os modelos ideais formulados por Rawls. Esses povos, denominados pelo autor de *Estados fora da lei*, não reconhecem nem nos direitos humanos, nem no modelo liberal de justiça, nem nas democracias constitucionais um ideal que possa orientar as suas ações políticas.

Portanto, a questão central levantada pelo filósofo norte-americano, ao conceituar esses Estados como *fora da lei*<sup>211</sup>, é saber como os povos liberais e decentes devem agir diante daqueles.

Rawls parte do pressuposto de que os povos *fora da lei* acreditam, já que não seguem os direitos humanos, que a guerra é razão suficiente para promover seus interesses, ou seja, a guerra é um meio, senão justo, pelo menos legítimo, de garantir os interesses “racionais” do regime. Essa perspectiva contraria a tese de Rawls, que defende como as únicas formas legítimas de se fazer guerra a autodefesa e a defesa dos aliados – povos bem-ordenados –, tendo sempre como metas a defesa, em última análise, dos direitos humanos e a manutenção da sociedade bem-ordenada. Sendo assim, Rawls condena qualquer justificativa dos interesses “racionais<sup>212</sup>” de um Estado em fazer guerra, incluindo a justificativa tradicional de soberania, por exemplo.

[...] o direito dos povos dá aos povos bem-ordenados direito à guerra na busca racional dos interesses racionais de um Estado; estes, sozinhos, não são razão suficiente. Os povos bem-ordenados, tanto liberais como decentes, não iniciam guerra uns contra os outros; guerreiam apenas quando acreditam

---

<sup>210</sup> RAWLS, 2001, p. 118.

<sup>211</sup> Chegamos à conclusão de que esse tipo de questionamento somente é possível em sua teoria não ideal, já que na teoria ideal tais povos simplesmente não existiriam.

<sup>212</sup> RAWLS, 2001, p. 118.

sincera e razoavelmente que a sua segurança é seriamente ameaçada pelas políticas expansivas de Estados fora da lei<sup>213</sup>.

Portanto, para aqueles que seguem o direito dos povos como guia, a única forma de declarar guerra é quando se sentirem ameaçados pelas políticas expansivas de *Estados fora da lei*. Se incorporarmos os conceitos do realismo *schmittiano*<sup>214</sup> à proposta de Rawls, os povos bem-ordenados seriam os amigos e os povos *fora da lei* seriam os inimigos. De sorte que

Quando uma sociedade guerreia em autodefesa, ela o faz para proteger e preservar as liberdades básicas dos seus cidadãos e das suas instituições políticas constitucionalmente democráticas. Na verdade, uma sociedade liberal não pode exigir como justiça que seus cidadãos lutem para conquistar riquezas econômicas ou obter reservas naturais, muito menos conquistar poder e império<sup>215</sup>.

Finalmente, o intuito de Rawls é estabelecer limites razoáveis para se declarar uma guerra. Por essa razão, a única forma de guerra justa para Rawls é aquela travada em defesa dos princípios do direito dos povos, seja em defesa própria, seja em defesa de uma outra sociedade bem-ordenada, que estão de acordo com os fundamentos contemporâneos da guerra justa e, portanto, abarcam as subtradições da guerra justa.

#### **4.4 *Jus in bello***

Examinaremos, agora, outra pergunta fundamental: existem casos em que fazer uma guerra é moralmente legítimo? Para responder, devemos não somente investigar as colocações deontológicas do *jus in bello*, segundo John Rawls, mas também dialogar com o pensamento de Michael Walzer, além de procurar entender qual o papel dos cidadãos nas sociedades dos povos e qual o seu comportamento em uma situação de guerra. Explicaremos a partir do Estado até chegar aos cidadãos, por esse motivo retomaremos rapidamente algumas ideias do *jus ad bellum*.

Conforme mencionamos, nenhum Estado, segundo Rawls, tem o direito de guerrear para buscar ou defender os seus interesses, mas pode fazê-lo em defesa da razoabilidade. Isso equivale a afirmar o seguinte: somente na defesa dos princípios dos Direitos dos Povos, cuja

---

<sup>213</sup> Id., p. 119.

<sup>214</sup> Cf. SCHMITT, Op. Cit, p. 51 [19-?].

<sup>215</sup> Cf. RAWLS, 2001, p. 119.

essência se traduz nos Direitos Humanos, é que um povo liberal ou decente pode declarar guerra em nome da autodefesa. Nesse direito, está inclusa a possibilidade de um Estado liberal ou decente defender outro, contanto que este ou faça parte da sociedade dos povos ou pretenda sê-lo, adotando os princípios já aqui apontados. No entanto, essa ação, para Rawls, pode ser vista de maneira diferente, com fins e propósitos diferentes, seja por um povo liberal, seja por um povo decente.

Apesar de Rawls acreditar que há diferenças entre povos liberais e decentes, percebemos que ambos compartilham a mesma base de princípios morais, respeitando as doutrinas morais abrangentes, portanto, incluindo o direito natural, e legais, fundamentados pelos direitos humanos e postos em prática pelo direito internacional positivado.

Porém, se um Estado se distanciar dos princípios liberais propostos na sociedade dos povos? É o que Rawls tenta responder ao inserir o conceito de autodefesa em uma sociedade que ele classifica de *absolutismo benevolente*. A esse respeito, investigaremos posteriormente, enfatizando também o papel do cidadão dessas sociedades no caso de guerra e quais princípios morais ele deve seguir nesse caso. Além disso, levantaremos outra questão sobre os princípios elaborados no Direito dos Povos. Existe algum desses princípios que justifique se fazer uma guerra? Quais devem ser os procedimentos desses cidadãos no campo de batalha?

Nas sociedades liberais, verifica-se uma série de suposições que devem ser levadas em conta, como, por exemplo: supõe-se que nelas somente há legitimidade e legalidade de se fazer uma guerra no caso de autodefesa se, e somente se, as liberdades básicas dos seus cidadãos, ou de outros cidadãos que façam parte da sociedade dos povos, forem ameaçadas ou ainda se as instituições democráticas de base constitucional forem atingidas de alguma forma.

Essa mesma sociedade liberal não pode exigir que seus cidadãos aprovelem ou lutem por propósitos que sejam opostos a estes, como, por exemplo, em defesa de expansão territorial, para obter riqueza econômica, para a conquista de recursos naturais ou para lograr poder e império. Além disso, para uma sociedade liberal “autêntica”, o que importa é a participação dos cidadãos na promoção de sua defesa. Essa participação deve ser meramente política e, sob nenhuma hipótese, deve ser de cunho particular, ou seja, em defesa de seus interesses individuais, respeitando o princípio da intenção correta.

Segundo os princípios liberais, propostos por Rawls, todos os cidadãos têm garantido o direito de defender alguma doutrina abrangente – seja filosófica, seja religiosa, seja moral. São essas doutrinas que nortearão, moralmente, os cidadãos em uma sociedade em guerra, ou prestes a sê-la. Os cidadãos, portanto, são responsáveis por garantir e sustentar sua autonomia política e sua liberdade cívica, pautados em suas escolhas morais.

Mas, se assim for, aparentemente, haverá um descompasso entre essas doutrinas abrangentes e um povo que provavelmente estará em guerra, entrando, desse modo, em colapso civil, a não ser que seja imposta a ideia de bem que se assemelhará a uma hierarquia benevolente. Rawls responde:

Tais cidadãos (verdadeiramente políticos) desenvolvem uma opinião sobre os acertos e erros do direito político e de justiça e sobre o que o bem-estar de diferentes partes da sociedade exige. Como no *Liberalismo Político*, cada cidadão é considerado como possuidor do que chamei “os dois poderes morais” – uma capacidade de senso de justiça e para concepção de bem<sup>216</sup>.

Destarte, os princípios de justiça irão proteger os interesses, conforme ele próprio ressalta, “de ordem superior dos cidadãos”. Toda ideia de bem será moldada pelos princípios que darão a base e a fundamentação da constituição liberal e da estrutura básica da sociedade bem-ordenada. Nesse sentido, as instituições serão responsáveis por formalizar como os cidadãos deverão se comportar dentro de uma situação limite, como no caso de uma guerra. Sendo assim, não haverá disputa entre as doutrinas abrangentes, uma vez que os cidadãos terão apenas que as seguir segundo a sua concepção moral (a primeira, como afirma Rawls) e jurídica, mas sem ferir os princípios de justiça propostos não apenas pelo estado doméstico, como também pelos Estados que fazem parte da sociedade dos povos, pois já foram definidos na posição original. Somente para lembrar: toda essa perspectiva concerne aos fins e propósitos dos povos liberais quando o autor se refere ao estado de guerra. A partir desse momento, apresentaremos esses mesmos fins e propósitos dos povos decentes.

Assim como os povos liberais têm alguns direitos que valem a pena ser defendidos de forma beligerante (a ideia de autodefesa), os povos decentes também os têm. Mas, o que exatamente os cidadãos dessa sociedade têm de benefícios que, segundo Rawls, valham uma guerra, ainda mais uma guerra justa, visto que numa sociedade decente o modelo liberal não é aplicado e, por essa razão, não é precisamente o modelo padrão defendido pelo filósofo? Rawls responde com um exemplo:

[...] os governantes do povo decente imaginado, o Casanistão<sup>217</sup>, poderiam defender corretamente a sua sociedade mulçumana hierárquica decente. Eles

---

<sup>216</sup> RAWLS, 2001, p. 120-121.

<sup>217</sup> Sua característica principal é ser uma hierarquia religiosa, ou seja, apenas os cidadãos de uma determinada religião (Islã) é que podem ocupar cargos políticos e jurídicos superiores, mas outras religiões podem ser toleradas com perda “apenas” do direito de exercer tais cargos. Em contraponto, entre os povos liberais, qualquer cidadão pode participar e exercer qualquer cargo. Ele descreve esse povo hipotético para demonstrar a tese de que um governo decente é viável, já que se ele for rigoroso e considerar apenas aqueles povos que seguem um regime democrático razoavelmente justo não sobriariam exemplos. Id., p. 98.

aditem e respeitam os membros de diferentes credos e respeitam as instituições políticas de outras sociedades, inclusive de sociedades não mulçumanas e não liberais<sup>218</sup>.

Sendo assim, os povos decentes são tolerantes em relação a outras religiões e respeitam outras formas de se fazer política. No entanto, para Rawls, isso já seria razão suficiente para o direito à autodefesa? Muito pouco provável. Além dessas características, existem duas outras que são os reais motivos para ele admitir uma guerra, a saber: a defesa dos direitos humanos, nas esferas morais e jurídicas, e a mínima participação popular na política, por exemplo, do Casanistão.

Percebemos, com isso, que Rawls somente considera aqueles povos cujas características respeitem e admitem senão o liberalismo por ele proposto, ao menos o liberalismo clássico cujos princípios centrais são a tolerância e o respeito aos seres humanos como indivíduos de livre expressão, como também aqueles que tenham traços de democracia, pelo menos em sua forma política, na medida em que há uma consulta popular. Assim, os cidadãos que fazem parte desses povos decentes necessariamente apresentam em suas características culturais e políticas e, conseqüentemente, em seus valores morais, princípios fundamentais de povos liberais, ao estilo rawlsiano.

Porém, há ainda uma outra forma de sociedade que se admite fazer uma guerra de autodefesa, o que Rawls chama de *absolutismo benevolente*, cujas características principais são o respeito e a honra aos direitos humanos, mesmo que eles não aceitem que os seus cidadãos participem das decisões políticas. O direito à autodefesa, vale recordar, permite que outro país possa intervir e ajudar aqueles povos que respeitem os direitos humanos, mesmo que ele seja uma “ditadura” (benevolente). Esse cenário reforça a nossa tese de que os direitos humanos são a base da doutrina da guerra justa.

Uma observação interessante seria a seguinte: existe uma contradição em Rawls quando ele admite que uma sociedade absolutista, mesmo que *benevolente*, possa defender os direitos humanos? Nesse caso, os dois princípios fundamentais desses direitos são a igualdade entre todos os cidadãos, incluindo-se aí o governante e os governados, e a liberdade de consciência e expressão. Há um jogo argumentativo claro nesse ponto, o qual demonstraremos a seguir.

Quando Rawls cria o conceito de *absolutismo benevolente*, ele tem como objetivo ratificar a universalidade dos direitos humanos, pois a palavra “benevolente” ameniza a

---

<sup>218</sup> Ibid., p. 121.

situação de um país que não permite a participação popular, mas coloca que os direitos humanos são palavra de ordem, de modo que o direito à autodefesa está garantido.

Além disso, ele não deixa claro em seu livro em que sentido eles podem defender os direitos humanos, sendo que em tal Estado não se admite a participação dos seus cidadãos em nenhuma tomada de decisão, principalmente ao declarar uma guerra, mesmo que seja de defesa ou de prevenção. Se recorrermos ao filósofo fundador dos direitos humanos, percebemos essa perspectiva com mais clareza. Kant, filósofo inspirador de Rawls e sua principal influência ao escrever “O Direito dos Povos”, no *Primeiro Artigo Definitivo para a Paz Perpétua*, argumenta:

Se (e não pode ser de outro modo nessa constituição) é exigido o consentimento dos cidadãos para decidir “se deve ou não haver guerra”, então nada é mais natural que ponderem bastante antes de encetar um jogo tão malévolos, pois devem resolver a tomar sobre si mesmos todas as tribulações da guerra com seus próprios haveres; reparar penosamente a devastação que ela deixa atrás de si; e finalmente, para cúmulo dos males, tomar sobre si o peso de uma dívida que amarga à própria paz e que [por causa das próximas e sempre novas guerras] jamais será liquidada<sup>219</sup> (grifo nosso).

Kant continua assertivamente: se ao contrário for, ou seja, se numa constituição a qual o súdito não é cidadão (nesse caso, não é a constituição republicana proposta por Kant), como no caso do absolutismo benevolente, não há razão nenhuma em se declarar uma guerra, ou, como afirma Kant, “a guerra é uma coisa irrefletida”. Assim, sendo o soberano dono do Estado, a guerra não lhe atingirá de nenhuma forma e, dessa maneira, não sofrerá os seus males, não havendo consequência alguma para ele, seja direta, seja indiretamente.

Surge, então, um problema conceitual e prático da teoria rawlsiana, pois, se em um momento ele defende que apenas a sociedade dos povos, modelo de tolerância das doutrinas abrangentes, pode declarar guerra, em um outro momento ele abarca uma sociedade totalmente oposta às suas ideias de tolerância, quando afirma que essa mesma sociedade defende *parte* dos direitos humanos.

Ora, ao afirmar que uma sociedade despótica, mesmo que benevolente, pode fazer guerra de autodefesa em nome dos direitos humanos, ele está cada vez mais abrangendo o conceito de direitos humanos, abrindo exceções demasiadas, de modo que chegará um momento em que um governante imponha um Estado de exceção para defender os direitos humanos, cujo princípio primordial, repito, é a liberdade de expressão e consciência.

---

<sup>219</sup> KANT, 2004, p. 42.

Todo esse propósito, todavia, possui uma razão de ser. Rawls tem a intenção de inserir todas as sociedades, sejam elas quais forem em princípio, contanto que respeitem, *minimamente*, os direitos humanos na sociedade dos povos. Logo, ao admitir povos “não liberais” nessa sociedade, com o tempo esses povos se tornarão bem-ordenados e seguirão o modelo liberal.

O objetivo a longo prazo é levar todas as sociedades a honrar o Direito dos Povos e se tornarem membros plenos e de boa reputação da sociedade dos povos bem-ordenados. Os direitos humanos, assim, seriam assegurados em toda parte. Como levar todas as sociedades a esse objetivo é questão de política externa; pede sabedoria política e o sucesso depende em boa parte de sorte<sup>220</sup>.

O problema é que haveria uma imposição do que seria melhor para todos os povos. Nesse sentido, o melhor já foi decidido, a saber, a democracia constitucional, e as bases norteadoras dos modos de vida dos cidadãos seriam os princípios liberais de justiça, enquanto os direitos humanos seriam a base moral de toda conduta entre os cidadãos e entre Estados. Rawls assume, desse modo, que a luta pelos direitos humanos é algo a ser alcançado de forma bastante contundente. Para tanto, ele pontua fases a serem cumpridas, desde a tentativa de propor esses princípios de maneira diplomática, ou apelando para a razoabilidade, como ele deseja, até chegar ao ponto de, através dos modelos liberais, inculcarem esses princípios a povos que, inicialmente, não os aceitassem.

Demonstraremos agora como é a conduta de guerra louvável, ou seja, quais os princípios que fazem de um soldado em batalha um ser justo. É o *jus in bello*. Nesse caso, iremos investigar não apenas Rawls no § 14 de seu livro TJ, mas, principalmente, Michael Walzer em sua obra *Guerras Justas e Injustas*. A razão disso é simplesmente porque, segundo o próprio Rawls, as ideias dele e de Walzer se aproximam sobremaneira. Como a nosso ver a teoria de Michael Walzer está mais completa e detalhada, então nos valem mais dela.

Assim como dois adversários em qualquer esporte ou em qualquer disputa justa que há na vida, os soldados profissionais em guerra, ou até mesmo nos treinamentos nos quartéis, criam vários tipos de restrições das mais variadas formas. Essas restrições surgem com naturalidade, sobretudo, pelo respeito e pelo “se colocar no lugar do outro”, já que ambos partilham da mesma profissão.

---

<sup>220</sup> RAWLS, 2001, p 122.

Ao lermos romances de cavalaria, assim como Dom Quixote o fez em demasia, quando se descrevem as aventuras de um fidalgo, evidencia-se que há determinadas condutas que são desprezadas e outras tantas que são bem vistas por questão de honra e respeito, o que é atestado quando a história mostra que na Idade Média tardia existiam vários códigos de conduta militar. Esses códigos tinham o intuito de preservar os guerreiros aristocráticos e diferenciá-los de simples soldados camponeses ou de bandidos e mercenários. Walzer atesta: “certo sentido de honra militar ainda é credo do soldado profissional, o descendente sociológico senão descendente linear do cavaleiro feudal<sup>221</sup>”.

Não sejamos, todavia, ingênuos de pensar que nas batalhas contemporâneas a fidalguia esteja ainda presente – embora possam existir resquícios em algum soldado amante da boa literatura. Porém, mesmo com o fim do modelo de guerreiro moral, ou seja, da fidalguia, ainda assim há regras de condutas que são impostas ao soldado. Ao contrário de um bom cavaleiro, os soldados profissionais normalmente lutam contra a sua vontade, e, justamente por isso, impõem-se regras e códigos morais a serem seguidos.

[Pois] os soldados não conseguem suportar a prática da guerra moderna por muito tempo sem culpar alguém por sua dor e sofrimento. [...] a realidade é que sua condenação se concentra de modo imediato nos homens contra os quais estão lutando. O nível de ódio é elevado nas trincheiras<sup>222</sup>.

Por essa razão, houve muitas situações em que soldados cometeram uma série de barbaridades em guerra. Nesse contexto, podemos citar o caso do tenente norte-americano William Calley, que, num acesso de loucura e de ódio extremos, estuprou as mulheres de uma aldeia vietnamita e depois assassinou, com requintes de crueldade, toda a aldeia, que em sua maioria era formada de mulheres e crianças, sendo conhecido como o massacre de *Mỹ Lai*.

Por outro lado, porém, Walzer chama a atenção para a perspectiva dos soldados. Segundo ele, ao terem um momento mais reflexivo, como em cartas escritas aos familiares, os soldados em guerra entendem que os inimigos não são culpados pelas guerras, ou até mesmo por alguns atos que eles possam vir a cometer, mas que são seus inimigos pelo fato de estarem servindo a interesses políticos diferentes. Como já havíamos destacado, eles encaram uns aos outros como “colegas de profissão”, apesar de esse “colega” poder vir a ser o seu verdugo.

---

<sup>221</sup> WALZER, 2003, p. 57.

<sup>222</sup> Id., p. 60.

Nesse sentido, alguns casos<sup>223</sup> interessantes podem trazer uma imagem mais clara a esse respeito. Existem os relatos que contam casos de soldados alemães e franceses em plena Segunda Guerra Mundial se confraternizando numa festa de final de ano. Isso demonstra que eles conseguem perceber o outro, não somente pela sua humanidade, o que seria bastante fácil, tendo em vista que qualquer criminoso pode ser reconhecido de tal maneira, no entanto, eles se reconhecem mutuamente como homens em estado de guerra, e não como *criminosos*.

Há possibilidades morais quando se está no inferno? A nossa conclusão se deu em termos positivos. Mesmo em situações nas quais o nível de humanidade é bastante pífio, como a dos prisioneiros brasileiros em qualquer centro penitenciário do país, ou a de soldados nos campos de batalhas, eles acham formas, através de “códigos morais”, de torná-las menos desumanas possíveis, impondo uma moral muito diferente da que conhecemos, mas uma moral que pôde assegurar o mínimo de humanidade que restava em tal lugar. É esse mesmo tipo de pergunta que urge em uma situação limite como uma guerra. Nesse sentido, uma possível resposta que defende o princípio da proporcionalidade seria:

Eles podem tentar me matar, e eu posso tentar matá-los. Entretanto, é errado degolar seus feridos ou abatê-los a tiros quando tentam se entregar. Esses julgamentos são bastante claros, creio eu, e sugerem que a guerra ainda é, de algum modo, uma atividade regida por normas, um universo de permissões e proibições – um mundo moral, portanto, no meio do inferno<sup>224</sup>.

Existe moralidade numa guerra, uma moral bastante própria, já que o principal direito que os combatentes têm, não importa se fazem parte ou não de uma sociedade dos povos, em qualquer lado em que eles estejam, é a permissão para *matar*. Todavia, abre-se aqui uma nova discussão: não matar qualquer pessoa, mas somente soldados profissionais, pois o princípio da discriminação assim o exige. Contudo, esses soldados são reconhecidos como *vítimas*, daí a necessidade de explorar esse conceito. Segundo Walzer, seria muito difícil entender o direito legítimo e legal de matar se não houvesse um reconhecimento desses combatentes como vítimas também. De acordo com esse autor, a realidade moral da guerra pode ser vista tanto pelo lado dos soldados voluntários, ou seja, aqueles em guerra por sua livre escolha, como também pela ótica daqueles que estão lutando sem a mínima liberdade de consciência. Suas guerras, tanto no primeiro caso quanto no segundo, além de não constituírem crimes, também são regidas por normas. A única diferença é que no primeiro caso, quando o soldado está

---

<sup>223</sup> WALZER, 2003, p. 112-114.

<sup>224</sup> Id., p. 61.

lutando por sua vontade, as normas são consentidas reciprocamente; já no caso em que o soldado não tem liberdade alguma, essas normas são baseadas numa “servidão compartilhada”.

Sendo assim, esses soldados, mesmo os voluntários, são considerados “vítimas”, não somente se as guerras as quais estiverem empreendendo forem consideradas ilegais, dentro do direito internacional positivado, como também nas guerras consideradas legais. Walzer cita um bom exemplo para ilustrar tal caso. Existia um general de Hitler, de nome Rommel, cuja principal característica consistia em respeitar as normas de guerra. Mesmo quando seus colegas cometiam as mais pavorosas barbaridades, ele se mantinha na linha. Seu único propósito era ser um bom profissional, um bom guerreiro. Há um caso em que Rommel destruiu uma Ordem de Comando emitida diretamente pelo *Führer*, qual seja, que “todos os inimigos encontrados atrás da frente de batalha alemã deveriam se mortos imediatamente<sup>225</sup>”. No entanto, ele seria visto como um assassino diante dos tribunais internacionais. É nesse caso que Walzer – e a nossa posição está em conformidade com a dele – considera-o como “vítima”:

O motivo está relacionado com a distinção entre o *jus ad bellum* e o *jus in bello*. Nós estabelecemos um limite entre a guerra em si, pela qual os soldados não são responsáveis, e a conduta na guerra, pela qual eles são responsáveis, no mínimo, dentro do seu próprio campo de atividade. É bem possível que os generais tenham um pé de cada lado dessa linha, mas isso apenas sugere que sabemos muito bem onde ela deveria passar. [...] Em termos gerais não culpamos um soldado, nem mesmo um general, que luta em nome do seu próprio governo<sup>226</sup>.

No entanto, um soldado é apenas vítima quando se trata de uma luta legal ou ilegal, no caso do *jus ad bellum*, mas as normas as quais os soldados devem cumprir, o *jus in bello*, estão escritas nos tratados de direito internacionais. No caso de uma guerra, está bastante claro que, ao declarar que um outro Estado é inimigo do seu – seja pelos direitos humanos, seja por questão de soberania –, ambos têm o direito de se digladiarem por meio da força armada, contanto que utilizem armas previstas dentro das leis internacionais, respeitando, assim, o princípio da legalidade das armas. Já os soldados e combatentes têm o igual direito de matar, sem isso, não há equiparação moral entre eles.

Esse direito, contudo, precisa ter algumas especificações e moderações que devem ser levadas em consideração, pois é nessas especificações e moderações que se fundamenta a

---

<sup>225</sup> WALZER, 2003, p. 64.

<sup>226</sup> Id., p. 65-66.

separação entre uma batalha e um massacre. Existem, portanto, dois tipos de proibições para os quais Rawls chama a atenção, a saber: de que forma – como – e sob que condições – quando – os soldados podem matar?; quem os soldados podem matar? Para Rawls, existem seis princípios, ao estilo kantiano em sua *Paz Perpétua*, que restringem a conduta de guerra, sendo esses princípios que os soldados<sup>227</sup> dos povos bem-ordenados devem seguir quando estiverem em guerra<sup>228</sup>:

1. O objetivo de uma guerra justa movida por um povo bem-ordenado justo é uma paz justa e duradoura entre os povos e, especialmente, com seu atual inimigo.
2. Os povos bem-ordenados não guerreiam entre si, mas apenas contra Estados não bem-ordenados, cujos objetivos expansionistas ameacem a segurança e as instituições livres de regimes bem-ordenados e ocasionem a guerra.

Tais princípios citados, *ipsis literis*, demonstram os objetivos gerais, ou melhor, quais os objetivos do controle da conduta em guerra, isto é, quando um soldado fere o *jus in bello*, o que ele está pondo em risco e em que dimensão ele está sendo “injusto” em suas ações. Continuemos com os princípios: “3. Na conduta da guerra, os povos bem-ordenados devem distinguir claramente três grupos: os líderes e funcionários do Estado fora da lei, os seus soldados, e a sua população civil, [respeitando o princípio da discriminação]”<sup>229</sup>.

A razão de Rawls fazer essa distinção é bastante óbvia. Evidente que os líderes e funcionários desse Estado chamado por Rawls de fora da lei devem ser responsabilizados por essa guerra ilegal e, por esse motivo, devem ser considerados criminosos. Lembremos que para o filósofo norte-americano nunca, em sua teoria ideal, um povo bem-ordenado declara ou faz uma guerra ilegal, conseqüentemente injusta, apenas os Estados fora da lei, com suas ideias expansionistas e descumpridoras dos direitos humanos, são, em grau<sup>230</sup> superior, responsáveis pela guerra. São esses líderes e funcionários, bem como uma elite, que se

<sup>227</sup> Vale salientar que em momento nenhum Rawls usa o nome “soldado” nesses princípios. Ele prefere utilizar o termo “povos bem-ordenados”, todavia, como sabemos que numa sociedade bem-ordenada quem vai à guerra são os soldados profissionais, e não os civis, então podemos substituir os dois termos. Mas por qual motivo ele não utiliza diretamente o termo soldado? Pelo mesmo motivo de que na Declaração Universal dos Direitos do Homem não está presente a palavra *guerra*, mas apenas “agressão”, “autodefesa”, “execução do direito internacional”. Em ambos os casos, os autores querem minimizar e escamotear o sentido próprio da guerra, o que vem junto com a palavra ao pronunciá-la, para, assim, dar uma ideia (falsa) de paz (RAWLS, 2001, p. 125-127).

<sup>228</sup> RAWLS, 2001, p. 124.

<sup>229</sup> Idem.

<sup>230</sup> “A responsabilidade pela guerra raramente é só de um lado. Contudo, *a responsabilidade admite graus*. Portanto, é certamente legítimo afirmar que um lado pode ter mais responsabilidade que o outro [...] algumas mãos estão mais sujas do que outras. Também é importante reconhecer que às vezes um povo bem-ordenado com mãos um tanto sujas ainda poderia ter o direito e até mesmo o dever de guerrear para se defender” (RAWLS, 2001, p. 124, grifo nosso).

beneficiam dessa forma de governo, pois, através de propagandas estatais, convencem a sua população civil a apoiar a guerra e até mesmo a participar dela. Com relação aos soldados, o mesmo princípio que os protege na teoria de Walzer é seguido por Rawls, com uma exceção: Rawls considera “vítima” da guerra *apenas* soldados que participam diretamente das batalhas, aqueles que “se sujam de lama e de sangue”; os escalões superiores da classe oficial não são considerados “vítimas”, são, portanto, criminosos. “4. Os povos bem-ordenados devem respeitar, tanto o quanto possível, os direitos humanos dos membros do outro lado, civis e soldados”<sup>231</sup>.

Isso fica claro em se tratando da teoria política internacional de John Rawls, pois se ele defende os direitos humanos como base em uma política ideal justa, é evidente que os seus soldados, ou melhor, os soldados da sociedade dos povos, devem saber que os direitos humanos são princípios com bases pétreas e, dessa forma, inalienáveis. No entanto, vale destacar um outro objetivo, qual seja, o de demonstrar ao inimigo, tanto os soldados como os civis, o modo como os soldados da sociedade dos povos os tratam, ou seja, de que maneira se respeitam os direitos humanos, para que, assim, esse tratamento funcione como uma espécie de propaganda, demonstrando “o significado e a importância dos direitos humanos”.

5. Os povos bem-ordenados, pelas suas ações e proclamações, quando viável, devem prever, [respeitando a proporcionalidade], durante uma guerra, o tipo de paz e o tipo de relações que buscam. Ao fazê-lo, demonstram abertamente a natureza dos seus objetivos e o tipo de povos que são<sup>232</sup>.

Nesse caso, Rawls retoma a ideia kantiana de garantia da paz futura. Nesse sentido, Kant faz ressalvas na condução da guerra em seus artigos, e todos eles estão, de certa forma, resumidos no artigo quinto proposto por Rawls. No entanto, há um em especial que trata diretamente do *jus in bello*, paralelamente ao sexto artigo, que Kant assim formulou:

Nenhum Estado em guerra com um outro deve permitir hostilidade de tal Natureza que tornem impossível a confiança recíproca na paz futura: como o emprego de assassinos (percussores), envenenadores (*venefici*), a ruptura da capitulação, o incitamento à traição (*perduellio*) no Estado combatido<sup>233</sup>.

---

<sup>231</sup> Id. p. 126.

<sup>232</sup> Idem.

<sup>233</sup> KANT, 2004, p. 35.

Rawls pretende demonstrar, mais uma vez, assim como Kant desejaria fazê-lo com a constituição republicana, a primazia dos direitos humanos, sendo este um norteador moral de todos os povos, pois, ao levar em consideração todas as características dos povos bem-ordenados – liberais e decentes –, espera-se que as suas condutas em guerra sejam coniventes com os princípios que eles pregam.

6. Finalmente, o raciocínio prático de meio e fins deve ter um papel restrito quando se julga a adequação de uma ação ou política. Esse modo de pensamento deve ser sempre estruturado e limitado pelos princípios e suposições precedentes. As normas da conduta de guerra estabelecem certas fronteiras que não devemos cruzar<sup>234</sup>.

Esse último ponto colocado por Rawls, acompanhando Walzer<sup>235</sup>, tem como proposta apresentar os limites que um guerreiro deve ter em um campo de batalha. Para eles, existem certas fronteiras que o soldado em guerra não pode transpor. É a questão moral sendo determinante no pensamento das condutas de guerra no pensador norte-americano.

#### 4.5 Pontos de convergência

Compreendemos que para se pensar e legitimar a guerra justa hoje não existe outra possibilidade a não ser através de uma convergência e na inter-relação das três principais subtradições da guerra justa, a saber: o direito natural, o direito internacional positivado e o realismo. Defendemos, ainda, que o pensamento do filósofo norte-americano obedece ao entendimento da legitimidade acima exposto, portanto, é o que mais se aproxima desta tese.

O pensamento rawlsiano se caracteriza essencialmente não somente pela tentativa de respeito e tolerância às doutrinas mais divergentes existentes, como também pela tentativa de demonstrar a possibilidade de essas doutrinas se complementarem de algum modo, tese que está presente na ideia de razão pública.

É central para a ideia de razão pública que ela não critica nem ataca nenhuma doutrina abrangente, religiosa ou não, exceto na medida em que essa doutrina seja incompatível com os elementos essenciais da razão pública e de uma sociedade política democrática. A exigência básica é que uma doutrina razoável aceite um regime democrático constitucional e à ideia

---

<sup>234</sup> RAWLS, 2004, p. 127.

<sup>235</sup> Acreditamos ser essa a ideia central da tese de Walzer em seu livro *Guerras Justas e Injustas* – demonstrar que a guerra, apesar de todos pensarem o contrário, deve ter determinadas condutas morais a serem seguidas.

de lei legítima que o acompanha. [...] encontrar uma ideia adequada de razão pública é um interesse que confronta a todas elas [as doutrinas]<sup>236</sup>.

Para continuar a demonstrar tal tese, Rawls elabora dois dos conceitos mais criativos e interessantes do pensamento político e moral contemporâneo: a ideia de consenso por justaposição<sup>237</sup> e a de doutrinas abrangentes. Mas o que nos interessa aqui é compreendermos que esse método é primordial para que uma sociedade plural e divergente possa conviver de maneira respeitosa e relativamente harmônica. Sendo assim, a aplicabilidade desse método é fundamental para que a ideia e a prática da guerra justa possam funcionar de forma segura e precisa. Isso é deveras importante, já que, ao tratar de defender a possibilidade de uma guerra ser justificada e qualificada como justa, se está dando autorização para que soldados profissionais possam matar. Então, entendemos que cada doutrina da guerra justa aqui exposta tem suas doutrinas morais abrangentes<sup>238</sup>, mas que para que possa funcionar efetivamente, através do método do consenso por justaposição rawlsiano, cada doutrina teria que abrir mão de certas ideias e, possivelmente, de certos princípios para que dê conta de uma sociedade tão complexa e confusa, tal como é a sociedade internacional. Isso posto, evidenciaremos, de forma objetiva, os pontos que cada subtradição contém na teoria total de John Rawls, acreditando, assim, que o pensador se aproxima sobremaneira do que pretendemos demonstrar nesta tese.

#### 4.5.1 O direito natural, o direito internacional positivado e o pensamento de John Rawls

Os estudiosos contemporâneos, normalmente, apresentam uma tendência em dividir o direito internacional positivo e o direito natural entre o legal e o moral. Entendemos, contudo, que essa alegação não é apenas simplista, como também que essas duas subtradições se complementam no que se refere à guerra justa. Para sustentar essa ideia, partiremos da análise do direito positivo e refutaremos como os positivistas normalmente compreendem e criticam o direito natural. Em seguida, mostraremos as críticas comuns ao direito natural contemporaneamente e formularemos uma possível resposta em defesa desse direito para a

---

<sup>236</sup> RAWLS, 2004, p. 174.

<sup>237</sup> “Um consenso por justaposição (*overlapping consensus*) existe numa sociedade quando a concepção política da justiça que governa as suas instituições básicas é aceita por cada uma das doutrinas abrangentes, sejam elas morais, filosóficas ou religiosas e que perduram nessa sociedade ao longo das gerações” (Cf. TJ, p. 430).

<sup>238</sup> Por exemplo: o direito natural tem sua moral universalista, o legalismo trabalha sob o império da lei racional e o realismo entende a importância do Estado, focando-se, portanto, no político.

guerra justa, para, finalmente, argumentarmos sobre como as duas subtradições se complementam.

Um primeiro argumento possível para defender essa perspectiva diz respeito ao fato de que os pressupostos legalistas são, em última análise, parte de uma justificativa maior, ou seja, os argumentos legais não são mais do que uma parte das justificações mais completa do recurso à guerra e de suas justificações normativas. Além disso, fazer uma separação entre as duas subtradições é ignorar toda a história do pensamento acerca da guerra justa<sup>239</sup>, basta lembrarmos os argumentos de dois grandes pensadores dessa tradição apresentados aqui – Grotius e Vattel. Ambos se dedicam ao direito e à moral, apesar de concederem um lugar especial ao primeiro. Eles utilizam, portanto, o direito natural em suas formulações e reflexões do direito internacional, pois compreendem que em alguns setores em que o direito positivo estava ausente ou havia incompletude o direito natural viria para preencher essa falta. Outro argumento favorável a essa asserção é o de que historicamente<sup>240</sup> os Estados proporcionaram justificações da guerra anteriormente a estarem obrigados juridicamente a fazê-lo. Além disso, os Estados quebram tratados e leis da guerra, ou seja, as leis positivas, com tanta frequência e facilidade com que violam os preceitos do direito natural; logo, a afirmação de que as leis dão uma força e garantia maior aos limites da guerra pode ser tida como uma falácia. Por fim, os Estados sentem a necessidade moral de justificar suas guerras, mesmo que as leis assegurem que estes estejam lutando por motivo e de modo justo.

Apesar de esses argumentos, numa primeira análise, expõem certa fragilidade do direito positivo, compreendemos que esse direito é fundamental para impor limites para a guerra e garantir uma paz duradora, assim como defende a tradição da guerra justa. Se assim não fosse, seria uma ingenuidade intelectual não reconhecer que a maior parte do pensamento normativo hodiernamente se realiza dentro da esfera positivada, tanto que, para uma defesa mais apurada da convergência dessas duas subtradições, escolhemos aqui uma alegação mais apurada do direito natural, uma vez que o direito positivo é regra nas relações internacionais.

Nessa perspectiva, apesar dessas possíveis respostas às críticas mais comuns dos positivistas aos defensores do direito natural, a defesa dessa tradição não seria completa se não apresentássemos ao menos três críticas comuns ao direito natural: a) segundo alguns juristas, o direito natural seria para o soberano como uma espécie de tábua de justificativas para se iniciar uma guerra, por não ser tão criterioso como o normativismo jurídico; b) o

---

<sup>239</sup> Para uma abordagem contemporânea do tema, confira a *cláusula de Martens*, que une o direito positivo e o direito natural de forma explícita. Disponível em: <<https://www.icrc.org/spa/resources/documents/misc/5tdlcy.htm>>. Acesso em: 12 jul. 2015.

<sup>240</sup> MAGNOLI, Demétrio (Org.). *História das guerras*. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2006.

direito natural não possui função prática; c) o direito natural é deveras ambíguo para que possa servir de guia para uma ação prática.

Evidentemente, todas essas críticas são importantes e com fundamentos, mas precisamos compreender que o direito natural não é o principal fundamento para se legitimar uma guerra justa. Além disso, o direito positivo vem a complementar o direito natural, justamente para conter possíveis abusos em nome do direito natural. No entanto, por que não se substitui o direito natural por completo e mantém-se essa subtradição como referencial histórico? Seguem os argumentos.

É muito importante não descartar por completo o direito natural, uma vez que este reafirma valores morais que são sobrepostos. Ainda, na falta de uma justificativa ou consenso por parte do direito positivo, determinados valores morais comuns à sociedade internacional podem servir não somente de justificativa para a guerra, mas principalmente de empecilho para o início de uma. Ademais, seja para defender uma intervenção humanitária, seja para combater e condenar ataques terroristas, os líderes políticos e a opinião pública se utilizam comumente de intuições morais fundamentais que derivam essencialmente do direito natural.

Assim, o direito natural e o direito positivo internacional estão relacionados de forma intrínseca, mais do que os críticos gostariam. Sem o direito natural, o direito positivo internacional pode chegar a se reduzir a preferência e escolha dos que escrevem tais leis, além de perder sua conexão, tanto com as concepções de justiça quanto com um possível consenso moral da sociedade como um todo. Por outro lado, o direito natural sem o direito positivo é, sem risco de cometermos um exagero, uma carta branca para se fazer guerra e, dessa maneira, uma licença para matar. Concluimos, desse modo, que uma reflexão e análise da tradição da guerra justa não devem evitar a interdependência entre esses dois tipos de normatividade, de sorte que privilegiar uma sobre a outra e fundi-las é perder a chance de compreender e pôr em prática uma teoria da guerra justa mais completa e exata.

O pensamento de John Rawls capta em sua essência essa ideia em sua tese acerca da justiça como equidade e, de forma estendida, do direito internacional, através do direito dos povos. Nesse momento, retomamos algumas ideias específicas do professor de Harvard que estejam conectadas com as teses apresentadas acima.

O pensamento de Rawls sobre política internacional está baseado em uma ideia de utopia realista – mas o que vem a ser isso? Em oposição a muitos críticos de sua teoria de política internacional, o filósofo pensa o direito internacional com o intuito de realmente transformar o mundo. Nesse sentido, ele parte de uma concepção plural de sociedade internacional e propõe uma espécie de contrato social que possa dar conta dessa diversidade

entre os povos. A contrapartida é que esses povos aceitem um acordo fundado em ideias e propostas razoáveis para que possam conviver em uma harmonia relativa. Assim, as sociedades devem obedecer a certas condições que se aproximem de uma sociedade democrática constitucional razoavelmente justa. Como apresentado, esses povos não precisam ser necessariamente liberais, mas que obedecem a princípios mínimos de justiça, daí a tolerância a povos que não são histórica e ideologicamente liberais, tais como os povos decentes, por exemplo.

A partir dessa condição, Rawls entende que existem duas razões para que sua teoria, uma concepção liberal de justiça, seja influenciada pelo direito internacional positivado; conseqüentemente, obedece ao critério de legalidade, como visto no capítulo que trata da legitimidade. Vamos a elas: a primeira é não somente a exigência do respeito às pessoas pelo que elas são, com seus limites e talentos, como também, e a partir disso, “as leis constitucionais e civis como poderiam ser, isto é, como seriam em uma sociedade democrática razoavelmente justa e bem ordenada”<sup>241</sup>. A segunda condição é a de que as diretrizes e os princípios básicos sejam funcionais e aplicáveis de acordo com a realidade política e social de cada povo, respeitando-os como consequência. Percebemos, diante desse contexto, que Rawls parte de um pressuposto normativista e positivista, pois o ponto de exigência para sua doutrina é o respeito à constituição de um povo, que o faz ser bem-ordenado. Essa proximidade de Rawls com o positivismo apresentado aqui faz com que ele entenda e absorva os argumentos da subtradição do direito internacional. Além disso, como explicitado nos capítulos sobre a teoria rawlsiana da justiça como equidade, ele compreende que a ideia de justo deve estar acima do que se entende de bem, e o justo, para Rawls, somente será praticado e efetivado se existirem leis e instituições que o garantam.

Como defendemos nesta tese, Rawls compreende que as concepções morais, típicas do direito natural, segundo a nossa leitura, devem nortear os fundamentos de uma sociedade razoável e justa, respeitando a pluralidade das doutrinas morais abrangentes. Isso se dá no debate acerca da posição original e como se fazem as escolhas certas para nortear a sociedade que se pretenda ser bem-ordenada. Evidentemente, o “norte” terá certos limites e obedecerá ao critério de reciprocidade:

Esse critério exige que, quando os termos [morais] são propostos como os mais razoáveis de cooperação imparcial, os que propõem pensem que é, pelo menos, razoável para outros aceitá-los como cidadãos livres e iguais, não

---

<sup>241</sup> RAWLS, 2004, p. 17.

como dominados ou manipulados [...]. Cada um desses liberalismos endossa as ideias subjacentes dos cidadãos livres e iguais e da sociedade como um sistema imparcial de cooperação ao longo do tempo. [...] Esses liberalismos contêm princípios substitutivos de justiça, e abrangem, portanto, mais do que justiça processual<sup>242</sup>.

Rawls argumenta que esses princípios devem assegurar que o cidadão possa não apenas ter a liberdade de escolher os princípios morais que conduzirão sua vida e exigirão que seus valores éticos razoáveis sejam respeitados, como também os princípios morais serão parte valiosa na construção dos princípios básicos da sociedade.

Finalmente, fica evidente que o pensamento rawlsiano entende, assim como nós, que a moral e as leis são partes complementares na formação de princípios e regras que possam regulamentar a sociedade dos povos. Essa compreensão é fundamental para a construção e a prática de uma doutrina da guerra justa que respeite o adjetivo nela impresso.

#### 4.5.2 O realismo modificado e a ideia de um Direito Internacional Funcionalista na sociedade dos povos de Rawls

Nesse debate, continuaremos a seguir a leitura de Bellamy sobre o realismo modificado de Morgenthau e interpretaremos a proposta da sociedade dos povos de Rawls como um possível ponto convergente a essa doutrina. Para tanto, apresentaremos o que seria o “direito internacional funcionalista” de Morgenthau e retomaremos alguns pontos da doutrina de John Rawls sobre a sociedade dos povos.

A ideia básica da teoria do direito internacional funcionalista de Hans Morgenthau é a de que uma regra – moral, legal, convencional ou consuetudinária – somente pode ser válida quando há garantias institucionais de que aquele que violar essa regra irá sofrer uma reação adversa por esse motivo, o que significa que nem mesmo o direito positivo, muito menos o direito natural, pode dar garantias de que tais sanções serão efetuadas. Tal situação pode ser comprovada através da história das guerras, em que Estados descumprem as leis internacionais quando seus interesses estão em jogo.

Em sua teoria não ideal, John Rawls procura analisar como uma sociedade bem-ordenada deve se relacionar com as sociedades que não seguem os mesmos caminhos que esta. A partir disso, acontece todo debate e reflexão acerca dos povos decentes, fora da lei e

---

<sup>242</sup> Op. Cit. p. 20.

sociedades oneradas, já visto a contento. No entanto, chama a atenção em Rawls uma pressuposição presente nas entrelinhas do seu texto, a saber, os modos práticos de se declarar uma guerra, ou seja, como as sociedades dos povos vão garantir que seus princípios e regras sejam não somente respeitados, como também disseminados pela sociedade internacional.

Primeiramente, devemos reforçar a ideia de que Rawls é contra qualquer forma de guerra imperialista ou de expansão territorial, portanto, quando nos referimos à disseminação, estamos considerando os modelos de justiça e do direito que garantam a conservação dos direitos humanos como norteadores dessas relações, conforme ele afirma em uma nota de rodapé de seu texto: “Se os povos são expostos à civilização liberal e os princípios e ideias básicos da civilização e da cultura liberal de uma forma positiva, podem se dispor em atuar baseados neles, e a violações dos direitos humanos podem diminuir”<sup>243</sup>.

É também a partir de uma nota de rodapé<sup>244</sup> que relacionamos o pensamento de Rawls com a tese do direito internacional funcionalista. Nesse adendo, Rawls argumenta que o direito à guerra inclui o direito de ajudar a defender os aliados, ou seja, os povos liberais e decentes da sociedade dos povos. Em face disso, indica que essa ajuda – por ser feita por povos que defendem a necessidade legal e moral para declarar uma guerra – apresenta determinadas restrições e deve ser feita por instituições de caráter democrático e que respeitem os direitos humanos. Os Estados, através de suas instituições, que fazem parte da sociedade dos povos, serão os maiores interessados em defender uns aos outros, pois, assim sendo, estarão protegendo seus princípios fundamentais que regem as sociedades bem-ordenadas, ou que se proponham a sê-lo. Assim, quando o realismo de Morgenthau critica as teses positivistas e moralistas pela falta de garantia do cumprimento efetivo das normas e propõe que deveria haver instituições que de fato as pusessem em prática, entendemos que a proposta rawlsiana abarca essa questão.

Ao defender uma sociedade dos povos<sup>245</sup> que cooperem entre si, para além de interesses comerciais, Rawls está englobando a práxis à sua teoria filosófica. A partir do momento em que uma sociedade se junta a outras que têm interesses em comum, formando uma sociedade ainda maior, elas desejam que essa união funcione. Nessa perspectiva, elas também se juntarão para que outras sociedades que não aceitem os princípios de justiça não intervenham de maneira negativa com suas aliadas. Vale lembrar que o objetivo da sociedade

---

<sup>243</sup> RAWLS, 2004, p. 123.

<sup>244</sup> Cf. Op. Cit. p. 119.

<sup>245</sup> Diferentemente das Nações Unidas, o que diferencia a sociedade dos povos é que esta não possui hierarquia de poder e a forma como os membros entram não é determinada por sua historicidade, bastando que aceite os princípios propostos e introduza novos princípios para se tornar um membro ativo dessa sociedade.

dos povos, em política externa, não é o combate, mas, sim, trazer as sociedades fora da lei para dentro das sociedades liberais ou decentes. No entanto, quando isso não funciona, o que resta à sociedade dos povos é a guerra justa.

Portanto, ao propor uma sociedade dos povos, Rawls, mesmo que não tenha descrito os termos práticos de como esses Estados devam se comportar em determinados casos, está propondo, de forma indireta, que as instituições desses Estados devam garantir que os princípios de justiça, nascidos da moral e efetivados pelas leis, mesmo que seja, em último caso, é verdade, pela guerra. Assim, o pensamento rawlsiano sobre a guerra justa se encontra com o realismo de Morgenthau.

Outro argumento parece pertinente nessa aproximação entre Rawls e Morgenthau: a importância dada por ambos os autores à moral do estadista<sup>246</sup>. Como já evidenciamos nesta pesquisa, Hans Morgenthau dá uma importância relevante à legitimidade moral daqueles que declaram guerra em nome da justiça e da paz. Para o pensador realista, a paz hegemônica seria assegurada de maneira mais fácil se a opinião pública entendesse e aceitasse as razões do estadista em declarar guerra; nesse sentido, a moral possui um grande valor, pois o apelo seria muito mais efetivo.

Em seu capítulo a respeito da guerra justa, Rawls trata do tema sobre “o ideal do estadista”. Nele, o pensador norte-americano esboça o que seria um estadista e chega à conclusão de que seria uma espécie de líder que guia a sociedade para uma paz justa e enfrenta as adversidades que dificultam a conquista desse objetivo. Por essa razão, não seria um cargo, mas um ideal de líder político que muitas vezes na história surge. Como afirma Rawls, “o ideal do estadista inclui elementos morais”, o que se soma ao entendimento de Morgenthau sobre esse tema.

Por fim, somando-se a esses elementos de convergência, acrescentamos a ideia de *extrema emergência*<sup>247</sup>. Ela consiste no seguinte: assim como em nossas vidas, em algum momento, passamos por sérias dificuldades, na esfera amorosa, no âmbito financeiro ou em qualquer outro, desse modo, normalmente nós dizemos que estamos em crise. Para sairmos de uma crise é necessário, muitas vezes, tomarmos medidas de emergência. Por exemplo, implorar, se humilhar para a pessoa amada e cometer “loucuras de amor”, ou, no segundo caso, solicitar empréstimos com juros exorbitantes ou falar com aquele amigo ou familiar que você não vê há muito e lhes pedir um “dinheirinho para pagar no outro mês”. Como em nossa

---

<sup>246</sup> Entende-se por estadista aquele que segue a máxima do pregador norte-americano James Freeman Clarke: “A politician thinks on the next election; a statesman, on the next generation”.

<sup>247</sup> Cf. RAWLS, 2004, p. 129.

vida, digamos, civil, os Estados também passam por momentos de crises que requerem determinadas atitudes de emergência – um desses momentos, sem dúvidas, é a guerra.

Além da preocupação e do medo comum da guerra, há ainda o medo desses comportamentos criminosos, tanto por parte dos soldados em luta quanto pelos próprios civis. Além disso, é importante destacar que esses comportamentos são, muitas vezes, oportunistas, pois nessas situações muitos estadistas justificam chacinas, estupro e assassinatos, sempre em nome da emergência suprema e, assim, de uma utilidade tamanha para um governante que souber aproveitá-la.

É imprescindível deixar bem claro quais os critérios permitidos para essas situações. Existem dois critérios, quais sejam: 1) o da iminência do perigo; 2) a natureza que esse perigo representa. Logo, há aí dois níveis que estão inseridos no conceito de necessidade, ou seja, a necessidade de declarar uma situação de extrema emergência passando por esses dois critérios.

É crucial ressaltar que esses dois critérios devem ser usados. Isto é, em uma situação de emergência, devem ser aplicados, se e somente se ambos os critérios forem levados em conta, de modo que nenhum critério sozinho vale a proclamação da situação de emergência.

Todavia, há argumentos que podem banalizar tais critérios. Qual é o soldado ou mesmo um comandante que não considere a sua situação em guerra um perigo iminente e de natureza gravíssima? Não é sempre que os soldados profissionais e até mesmo os cidadãos civis prefiram. Para eles, quando estão acuados – no primeiro caso num forte ataque em um campo de batalha e, no segundo, numa situação da vida cuja violência prepondera – atacam homens e mulheres inocentes. Na maioria das vezes, essas pessoas admitem os riscos, elas mesmas, e até aceitam a morte. A guerra, seguindo esse raciocínio, não é uma oposição a determinados valores absolutos, o que nesse caso (vida e morte) pode parecer um paradoxo; ao determinar a vitória de um lado, não implica uma derrota catastrófica do outro. Sendo assim, deve-se delimitar, de maneira bastante cautelosa, quais são os momentos de desespero e calamidade para que se possa determinar realmente onde está a necessidade extrema de se declarar a emergência suprema. A esse respeito, Walzer explica:

Podem soldados e estadistas desrespeitar os direitos de pessoas inocentes em benefício da sua própria comunidade política? Sinto-me inclinado a dar uma resposta afirmativa a essa pergunta, sem bem que não sem hesitação e preocupação. Que escolhas eles têm? Poderiam sacrificar a si mesmo a fim de fazer vigorar a lei moral, mas não podem sacrificar os seus concidadãos. [...] Talvez fosse melhor viver num mundo em que às vezes os indivíduos

são assassinados, mas um mundo em que povos inteiros são escravizados ou massacrados é literalmente insuportável<sup>248</sup>.

Parafrazeando Rawls<sup>249</sup>, para se determinar a isenção da emergência suprema, deve-se ter bastante cautela, pois ela coloca de lado a posição “privilegiada” dos civis em tempo de guerra. Ele afirma que somente em ameaça as democracias constitucionais e, principalmente, a ordem das sociedades bem-ordenadas devem invocar a emergência suprema, argumento que estaria presente em qualquer teórico realista.

Finalmente, compreendemos que Rawls não somente dialoga bem com as três subtradições, como também absorve os elementos essenciais dessas teorias filosóficas e cria uma teoria sobre a guerra justa que melhor representa o nosso entendimento do que seria esse conceito. Assim, o pensador norte-americano, apesar de não construir uma teoria que abarque todas as necessidades práticas das relações internacionais, ao menos, a partir do seu método reflexivo, abre espaço para o debate entre teorias aparentemente tão divergentes e mostra, como um bom filósofo, que devemos pensar junto o que de antemão acontece por separado.

---

<sup>248</sup> WALZER, 2003, p. 430-431.

<sup>249</sup> RAWLS, 2004, p. 129.

## 5 CONCLUSÃO

Um dos problemas mais instigantes, urgentes e atuais da filosofia política e moral de hoje é, sem dúvida, o problema da guerra. Diante do que acompanhamos atualmente como espectadores atentos e angustiados ao nos depararmos com intervenções e conflitos incessantes, torna imperativo conhecê-los e desdobrá-los para entendermos como se configuram as relações internacionais, resultando daí a importância das reflexões levantadas nesta tese.

O conceito que aparece em destaque nesse cenário, não somente em tempos outros, mas, principalmente, na história que vem sendo escrita com tintas frescas, é o objeto principal a respeito do qual tratamos nesta pesquisa, a saber, da guerra justa. Esse conceito, criado com o objetivo de pôr limites aos excessos cometidos por estadistas, generais e soldados, é hoje um dos principais instrumentos argumentativos para legitimar um conflito armado.

Nas páginas acima, fizemos duas afirmações essenciais para refletirmos acerca da questão da guerra justa, que formam o objetivo central desta tese. A primeira diz respeito à necessidade de se pensar a tradição filosófica da guerra justa (o direito natural, o direito internacional positivo e o realismo) como complementares e não excludentes – como costumam fazer os estudiosos do tema. Entendemos que a tradição da guerra justa oferece não somente uma gama de teorias que fomentam o debate e a reflexão, mas também propõe ações práticas que possam ser efetivadas e determinantes, de forma mais precisa e menos danosa, para uma guerra ser considerada legítima e, logo, mereça o adjetivo de justa.

Nessa perspectiva, buscamos uma linguagem comum entre tais doutrinas, numa espécie de aplicação prática do método rawlsiano do consenso por justaposição, para que o debate significativo e o risco de contradições e desentendimentos diminuíssem, restando pouco espaço para os céticos e os que aproveitam as aparentes contradições afirmarem que em política internacional tudo pode ser justificado, até mesmo as barbaridades já presenciadas na história. Assim, a tradição da guerra justa permite aos atores políticos justificarem seus atos de maneira significativa e exporem seus argumentos à opinião pública, fazendo com que esta aprove ou conteste tal justificativa, legitimando-a ou não.

A segunda afirmação foi a seguinte: é no pensamento da teoria política de John Rawls que se encontra a possibilidade dessa convergência de pensamento. Utilizando seus métodos e

aplicando seus conceitos, demonstramos que as três subtradições podem, sim, dialogar entre si. Destacamos aqui três pontos fundamentais nesse sentido:

1) a doutrina rawlsiana é essencialmente normativista e defende, portanto, uma sociedade, seja nacional, seja internacional, baseada em princípios de justiça que darão base às leis justas que nortearão essa sociedade. Diante disso, entendemos que ele se encaixa na tradição do direito internacional positivado;

2) no que diz respeito ao direito natural, é na posição original que se encontra a possibilidade de o filósofo norte-americano convergir para essa subtradição. Quando Rawls defende o consenso para a assinatura de um contrato originário, o direito natural está presente nesse “diálogo”, ou seja, o direito natural deve ser parte fundante da sociedade dos povos, por exemplo. Além disso, conforme já mencionamos, o princípio norteador dessa mesma sociedade corresponde aos direitos humanos, os quais, com seu caráter universalista e abrangente, são características da subtradição do direito natural;

3) por fim, para que houvesse convergência da subtradição realista com o pensamento de Rawls, nos apropriamos: a) da teoria do direito internacional funcionalista de Morgenthau, cuja tese principal é a de que a partir das garantias institucionais, através dos Estados, a ordem na sociedade internacional será mantida, assim, a comparamos com a tese rawlsiana de que a garantia da defesa dos direitos humanos e de que uma guerra é legítima e justa seja feita por *instituições de Estados da sociedade internacional*, ou melhor, a sociedade dos povos: eles são a garantia institucional exigida pelo pensamento racionalista; b) além dessa tese, enfatizamos a convergência dada pelos dois autores para a “moral do estadista” em que os filósofos defendem a ideia de que a autoridade legítima do estadista somente vai ser confirmada se este tiver uma moral reconhecida e louvada pela opinião pública; c) por último, o conceito de “extrema emergência”. Esse conceito, que estaria presente em qualquer tese realista, evoca a necessidade de suspender os direitos de cidadão em casos extremos como a defesa a ataques terroristas e que ponham em risco a ordem constitucional estabelecida.

Como conclusão, ressaltamos a necessidade de se pensar o problema da guerra, mais precisamente quando vem acompanhado do adjetivo de justa, sendo uma necessidade substancial para a filosofia política e para teoria moral. Acompanhamos diariamente a relativização conceitual e a apropriação irresponsável dos conceitos que fazem dos debates sobre guerra um lugar comum. Percebemos, em uma primeira leitura, que a tradição da guerra justa apresenta uma série de elementos que podem nos oferecer uma visão mais ampla sobre a legitimidade de se fazer uma guerra, mas que, em uma leitura mais cuidadosa, nota que esse pluralismo e essa indeterminação, dada a sua flexibilização, são justamente uma vantagem

para que haja um entendimento comum para se criar normas restritivas para a guerra, de modo que a efetivação real dessas normas, em que todos aceitem os termos, tenha um papel essencial para mitigar os males desse fenômeno social que é a guerra.

## REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, S. *A cidade de Deus*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.
- AGOSTINHO, S. *A Cidade de Deus: Contra os pagãos, parte II*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1990.
- ANDERSON, Peter. *O fim da história: de Hegel a Fukuyama*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- AQUINO, S. T. *Suma teológica*. Tradução de Fidel Garcia Rodrigues. São Paulo: Loyola, 2003. 1v.
- ARENAL, Celestino. *Introducción a las relaciones internacionales*. 4. ed. Madrid: Tecnos, 2007.
- ARENDT, Hannah. *A Promessa da Política*. Tradução de Pedro Jorgensen Júnior. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.
- ARRUDA, José Maria. Carl Schmitt: Estado, política e direito. In: OLIVEIRA, Manfredo; AGUIAR, Odílio; SAHDETOA, Luis Felipe Netto de Andrade Silva (Org.). *Filosofia política contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- BCC HOME. Religion and ethics issues. Disponível em: <<http://www.bbc.co.uk/religion/ethics/war/just/what.shtml>>. Acesso em: 13 maio 2015.
- BECK, Lewis White. *A commentary on Kant's critique of practical reason*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.
- BELLAMY, Alex J. *Guerra Justas: de Cicerón a Iraq*. Tradução de Silvia Villegas. Madrid: FCE, 2009.
- BIGNOTTO, Newton. *O tirano e a cidade*. São Paulo: Discurso, 1998.
- BLANKENBURG, M. *Structure, Power and Legitimacy*. Disponível em: <<http://www.rucsdigitaleprojektbibliotek.dk/bitstream/1800/9355/1/Structure,%20Power%20and%20Legitimacy.pdf>>. Acesso em: 02 set. 2015.
- BLOOM, Andrew. *Hugo Grotius*. In. <http://www.iep.utm.edu/grotius/#H4>, último acesso em 30 março de 2015.
- BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1992.
- \_\_\_\_\_. *O futuro da democracia*. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

\_\_\_\_\_. *O problema da guerra e as vias da paz*. Tradução de Álvaro Lorencine. São Paulo: Editora da Unesp, 2003.

BUEY, Francisco Fernández. Puntos de vista sobre la guerra e la paz. In: BUEY, Francisco F.P. *Ética y Filosofía Política: asuntos públicos controvertidos*. Madrid: Bellaterra, 2000.

CARTA DAS NAÇÕES UNIDAS. Disponível em: <[http://www.onu-brasil.org.br/documentos\\_carta.php](http://www.onu-brasil.org.br/documentos_carta.php)>. Acesso em: 13 maio 2015.

CÍCERO. *Das Leis*. Tradução de Otávio T. de Rito. São Paulo: Cultrix, 1967.

\_\_\_\_\_. Da República. In: Col. *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1988.

\_\_\_\_\_. *Traité des Devoirs*. In: SCHUHL, P. M. (Ed.). *Les stoïciens*. Paris: Gallimard, 1962.

CLARK, Ian. *Reform and resistance in international order*. Cambridge University Press, 1980.

CLAUSEWITZ, Carl Von. *Da guerra*. Tradução de Maria Tereza Ramos. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

COSTA, Cláudio. *Uma introdução contemporânea à filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

DELACAMPAGNE, Cristian. *A filosofia política hoje: ideias, debates, questões*. Tradução de Lucy Guimarães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

DWORKIN, Ronald. *Uma questão de princípio*. Tradução de Luiz Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

ECHEVERRÍA, Javier Peña. Hugo Grocio: la guerra por medio del derecho. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, año 16, n. 32, segundo semestre de 2014.

FELIPE, Sônia T. Direitos Humanos: vias e vieses da política internacional. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE JUSTIÇA, 2. 1998, Florianópolis. *Anais...* Florianópolis: Insular, 1998. p. 133-134.

\_\_\_\_\_. Rawls: uma teoria ético-política da justiça. In: OLIVEIRA, Manfredo A. (Org.). *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2000.

FREEMAN, Samuel (Org.). *The Cambridge Companion to Rawls*. New York: Cambridge University Press, 2002.

FUKUYAMA, Francis. *O fim da história e o último homem*. Tradução de Aulyde Soares Rodrigues. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

\_\_\_\_\_. *Has history restarted since september 11, 2002?* Disponível em <<http://evans-experientialism.freewebspace.com/fukujama02.htm>>. Acesso em: 30 mar. 2007.

GARCIA, Jesús Ignacio Martínez. *La teoría de la justicia de John Rawls*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1985.

GILLES, Baitallon, GILLES, Bienvenu, AMBROSIO Velasco Gómez (org.). *Las teorías de la guerra justa en siglo XVI y sus expresiones contemporáneas*. México: Ed. Universidade autónoma de México, 2008.

GROTIUS, H. *O direito da guerra e da paz*. Ijuí: Editora da Unijuí, 2004.

\_\_\_\_\_. *De Jure Belli Ac Pacis, Libri Tres*. Translation Francis W. Kelsey. Oxford: Claredon Press, 1925.

HABERMAS, J. Sobre a guerra, a paz e o papel da Europa. *Impulso: revista de ciências sociais e humanas*, Piracicaba, v. 14, n. 35, p. 119-135, maio/ago. 2003.

HEGEL, G. W. Linhas fundamentais da filosofia do direito. Tradução Paulo Meneses, Agemir Bavaresco *et al.* São Leopoldo: EdUNISINOS, 2010.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico Civil*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz N. da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

HOBBSAWM, Eric. *Era dos extremos: o breve século XX*. Tradução de Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

KANT, Immanuel. *Textos selecionados*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os pensadores).

\_\_\_\_\_. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

\_\_\_\_\_. *A metafísica dos costumes; a doutrina do direito; doutrina das virtudes*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2003.

\_\_\_\_\_. *À paz perpétua*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2004.

KEEGAN, John. *Uma história da guerra*. Tradução de Pedro Maria Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

KEMP. *Just war theory & non-pacifist rivals*. Minnesota: University of St. Thomas, St. Paul, 2000. Disponível em: <<http://courseweb.stthomas.edu/kwkemp/Papers/JWTR.pdf>>. Acesso em: 08 ago. 2015.

KUKATHAS, C.; PETTIT, P. *Rawls: a theory of justice and its critics*. Stanford: Stanford University Press, 1990.

MAGALHÃES, Theresa Calvet. A ideia de liberalismo político em J. Rawls. In: OLIVEIRA, Manfredo; AGUIAR, Odílio; SAHDETOA, Luis Felipe Netto de Andrade Silva (Org.). *Filosofia política contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2003.

MAGNOLI, Demétrio (Org.). *História das guerras*. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2006.

MORGENTHAU, Hans. *A Política entre as Nações: a luta pelo poder e pela paz*. Tradução de Oswaldo Biato. São Paulo: Editora da Universidade de Brasília, 2003.

\_\_\_\_\_. The Twilight of International Morality. *Ethics*, v. 58, n. 2, 1948.

MILLER, John. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/grotius/#NatLaw>>. Acesso em: 09 mar. 2015.

MILL, John Stuart. *A liberdade; o utilitarismo*. Tradução de Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

NAHRA, Cínara. O agir moral e a tragédia moderna na filosofia de Kant. *Princípios: Revista de Filosofia*, Natal, n. 1, p. 17-37, nov. 1994.

NARDIN, Terry. *The ethics of war: religious and secular perspectives*. New Jersey: Princeton University Press, 1996.

NYE JR., Joseph S. *Compreender os conflitos internacionais: uma introdução à teoria e à história*. Lisboa: Gradativa, 2002.

NEDEL, José. *A teoria ético-política de John Rawls*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.

NOUR, Soraya. *À paz perpétua de Kant: filosofia do direito internacional e das relações internacionais*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

OLIVEIRA, Nythamar Fernandes. *Tractatus ethico – politicus*. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.

\_\_\_\_\_. *Rawls*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

OS PRÉ-SOCRÁTICOS. *Fragments, doxografias e comentários*. Tradução de José Cavalcante de Souza et al. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os pensadores).

PACHECO, A. *As estrelas móveis do pensamento: ética e verdade em um mundo digital*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

PEGORARO, Olinto A. *ética é justiça*. Petrópolis: Vozes, 1995.

PELUSO, Luiz Alberto (Org.). *Ética e utilitarismo*. Campinas: Alínea, 1998.

PEREIRA, Juan Carlos (Coord.). *Diccionario de Relaciones internacionales y política exterior*. Barcelona: Ariel, 2008.

PLATÃO. *A República*. Tradução J. Guisburg. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1965.

POGGE, Thomas Winfred Menko. *Realizing Rawls*. Ithaca: Cornell University Press, 1989.

RAWLS, John. *A theory of justice*. Oxford: Oxford University Press, 1972.

\_\_\_\_\_. *O liberalismo político*. Tradução de Abreu Azevedo. São Paulo: Ática, 2000.

\_\_\_\_\_. *O direito dos povos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. *Justiça e democracia*. Tradução de Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2002a.

\_\_\_\_\_. *Uma teoria da justiça*. Tradução de Almiro Pisseta e Lenita Maria Rímoli Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2002b.

\_\_\_\_\_. *Justiça como equidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ROUANET, S. P. *Rawls e o enigma da justiça*. São Paulo: Unimarco, 2002.

RICOEUR, Paul. *Em torno ao político*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1995.

SCHMITT, Carl. *O conceito de político*. Tradução de Álvaro L. M. Valls. Petrópolis: Vozes, 1992.

SHAKESPEARE, W. *Four great tragedies: Hamlet, Macbeth, Othello and Romeo and Juliet*. New York: Dover giant thrift editions, 2004.

SOUSA, Rodrigo Franklin de. A legitimação da guerra no discurso ético-político de Santo Agostinho. *Ciências da Religião – História e Sociedade*, v. 9, n. 1, 2011. p. 194.

SULLIVAN, Roger J. *An introduction to Kant's ethics*. New York: Cambridge University Press, 1995.

TOSI, Giuseppe. Guerra e direito no debate sobre a conquista da América: século XVI. *Verba júris*, João Pessoa, ano 5, n. 5, p. 277-320, jan./dez. 2006.

VAN PARIJS, Philippe. *O que é uma sociedade justa?* Introdução a Prática da Filosofia Política. Tradução de Cíntia Ávila de Carvalho. São Paulo: Ática, 1997.

VOLTAIRE. *Dicionário filosófico*. Tradução de Marilena Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

VATTEL, Emmerich. *O Direito das Gentes I*. Prefácio e tradução: Vicente Marotta Rangel. Brasília: Editora da Universidade de Brasília: Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais, 2004.

VITÓRIA, Francisco de. *Sobre el poder civil; sobre los índios; sobre el derecho de la guerra*. Madrid: TECNOS, 2007.

WALLERSTEIN, Immanuel. *Após o liberalismo: em busca da reconstrução do mundo*. Tradução de Ricardo A. Rosenbusch. Petrópolis: Vozes, 2002.

WALZER, Michael. *Guerras justas e injustas: uma argumentação moral com exemplos históricos*. Tradução de Waldéa Barcellos. São Paulo, 2003.

ZOLO, Danilo. A guerra como crime. *Verba júris*, João Pessoa, ano 5, n. 5, p. 321-372, jan./dez. 2006.