

A TRADIÇÃO DA GUERRA JUSTA: UM COMPROMISSO PRAGMÁTICO¹

David Whetham*

*Professor of Ethics
and the Military
Profession, Defence
Studies Department,
King's College
London.

Received on: August 29th 2022

Accepted on: September 12th 2022

david.whetham@kcl.ac.uk



RESUMO: A Tradição da Guerra Justa dispôs as estruturas para pensarmos sobre a guerra por mais de dois mil anos. Embora os detalhes exatos possam variar um pouco, as ideias centrais são compartilhadas entre as culturas religiosa e secular, dando suporte ao direito internacional. No entanto, as respostas a atividades terroristas ou ataques “híbridos”, talvez envolvendo métodos predominantemente não letais, como a subversão e o desgaste cibernético ou econômico, deveriam realmente ser encaradas dentro de tais estruturas, quando muitos absolutamente não considerariam que tais contextos representam um estado de guerra? Este artigo argumenta que, apesar de seu nome, concentrando-se no dano em um sentido mais amplo e não em sua manifestação puramente letal, o tipo de raciocínio moral que a Tradição da Guerra Justa representa pode realmente ser aplicado a um conjunto muito mais amplo de contextos do que se poderia inicialmente imaginar. Isso significa que a Tradição da Guerra Justa continua sendo um guia útil mesmo quando o status exato da situação pode ser considerado pouco claro.

PALAVRAS-CHAVE: conflito; guerra justa; tradição da guerra justa; estado de guerra.

THE JUST WAR TRADITION: A PRAGMATIC COMMITMENT

ABSTRACT: The Just War Tradition has provided a framework for thinking about warfare for well over 2,000 years. While the exact details may vary a little, the core ideas are shared across religious and secular culture, underpinning international law. However, should responses to terrorist activity, or ‘hybrid’ attacks, perhaps involving predominantly nonlethal methods such as subversion, cyber, or economic attrition, really

¹ Este capítulo foi publicado originalmente em inglês por Whetham (2011).



be regarded within such a framework, when many people would not consider such a context to represent war at all? This paper argues that despite its name, by concentrating on harm in a broader sense rather than its purely lethal manifestation, the type of moral reasoning that the Just War Tradition represents can actually be applied to a much broader set of contexts than might initially be imagined. This means that the Just War Tradition remains a useful guide even when the exact status of the situation may be considered unclear.

KEYWORDS: conflict; Just war; Just war tradition; warfare.

INTRODUÇÃO

As origens da Tradição da Guerra Justa no Ocidente se situam em uma síntese de valores clássicos greco-romanos e, posteriormente, de valores cristãos.² Isto é observável em todo o seu desenvolvimento e evolução até a codificação do direito internacional consuetudinário, nos séculos XIX e XX, e além, à medida que continua a lidar com os desafios do novo milênio. Contribuintes influentes para o seu desenvolvimento incluíram desde Platão, Aristóteles, Cícero, Agostinho, Aquino, Vitória, Suárez e Grotius, até James Turner Johnson e Michael Walzer no século XX. Embora a tradição seja frequentemente associada às tradições ocidentais ou mesmo cristãs, ela contém uma ampla ressonância com ideias, culturas e princípios religiosos encontrados em todo o mundo. Por exemplo, “o Islã, assim como o judaísmo, começa a desenvolver restrições à conduta na guerra desde a sua história mais antiga” (Sorabji e Rodin, 2006, p. 5).³ Desta forma, a Tradição da Guerra Justa representa uma linguagem comum para discutir e debater os erros e acertos de um conflito.

COMO SE DESENVOLVEU?

O tipo de pensamento que leva à Tradição da Guerra Justa se encaixa entre duas posições muito diferentes em relação à guerra: realismo e pacifismo ou não violência.⁴ Em muitos aspectos, a Tradição da Guerra Justa é um acordo entre essas duas posições. Como sabemos, o pacifismo ou não-violência contém uma profunda presunção contra a guerra. Argumenta-se que, embora o mal deva ser combatido no mundo, recorrer à guerra e à violência é sempre um erro. Essa posição vê uma contradição direta entre o imperativo de agir moralmente e a destruição deliberada da vida que lutar em uma guerra requer. O próprio ato de lutar é injusto e não se pode fazer algo que seja injusto seja qual for o motivo.⁵ Não se pode fazer o mal nem mesmo para prevenir o mal. Essa posição pode ser

² Ver Johnson (1981).

³ Veja também Allen (2007), na mesma obra. Para mais exemplos, ver Robinson (2003).

⁴ Para pesquisas sobre esses conceitos, veja os capítulos de Lonsdale e McIntosh em Whetham (2011).

⁵ Ver o cap. 1 de Whetham (2011).

motivada por preocupações religiosas, políticas ou mesmo pragmáticas.⁶ Para ilustrar cada uma delas: durante os três primeiros séculos d.C., o Cristianismo foi, em linhas gerais, uma religião que rejeitou a violência, levando a sério os claros preceitos de Cristo em relação à não-violência encontrados no Novo Testamento; no final da década de 40, os esforços de Mahatma Gandhi para expulsar os britânicos da Índia fornecem um exemplo de pacifismo que foi politicamente inspirado, conseguindo obter resultados por meio de campanhas não-violentas; e, por último, entrando na era nuclear, Bertrand Russell articulou fundamentos muito práticos em que a guerra simplesmente não era mais uma opção política viável ou realista porque mesmo um conflito de pequena escala entre duas ou mais potências nucleares provavelmente se transformaria em um intercâmbio nuclear. Qualquer que seja a causa de uma possível disputa, ela não poderia ser simplesmente tão importante quanto o interesse mútuo dos dois lados em não se destruírem: “Nenhum dos lados pode derrotar o outro, exceto derrotando-se ao mesmo tempo... O primeiro e mais importante de seus interesses comuns é a sobrevivência” (Russell, 1959, p. 18-21). A consequência lógica deste raciocínio é que, na era nuclear, diante da ameaça real da Destruição Mutuamente Assegurada, a própria guerra deve ser evitada.

Evidentemente os defensores do pacifismo ou da não-violência encontraram diferentes maneiras de expressar e argumentar suas convicções ao longo da história. É uma abordagem que oferece um desafio de princípio para aqueles que veem a violência como a resposta. Também pode fornecer uma definição alternativa muito profunda do real significado de força. Contudo, o pacifismo consistente ou absoluto, evitando a força em todas as circunstâncias, também apresenta algumas profundas dificuldades. Tomando cada um dos casos acima, apesar da perseguição inicial do Estado, os primeiros cristãos não enfrentaram uma ameaça existencial de fora porque viviam dentro da segurança fornecida pelo Império Romano. Após a conversão do Imperador Constantino ao Cristianismo (após sua vitória de 312 na Ponte Mílvia que o ajudou a garantir sua liderança), Roma se tornou um império cristão, e os cristãos começaram a pegar em armas, em um número significativo, para defendê-la (ver Agostinho abaixo).⁷ Mahatma Gandhi e seus seguidores podiam contar, pelo menos até certo ponto, com a moderação daqueles a quem se opunham. Suas ações teriam sido possíveis se eles estivessem vivendo em um genuíno estado totalitário no qual “os oponentes do regime desaparecem no meio da noite e nunca mais se ouve falar deles” (George Orwell, citado em Walzer, 1992, p. 332)? O pacifista que baseia o argumento em razões pragmáticas pode ser muito persuasivo, mas pode haver um alto custo para aplicar tal postura de princípios, como quando alguém escolhe ficar parado e assistir dezenas ou mesmo centenas de milhares de pessoas inocentes morrerem em um genocídio evitável.

Partindo de uma perspectiva alternativa, o realista tem uma visão muito diferente sobre o uso da força e tenta restringi-lo. O realista não precisa ir tão longe a ponto de dizer que tais normas e valores éticos não significam absolutamente nada – afinal, se compreendidos

⁶ Os três exemplos a seguir foram retirados de David Whetham (2010, p. 241 e seq.).

⁷ Havia alguns cristãos no exército romano antes desta data, mas não há evidência de participação cristã nas forças armadas romanas antes de 173. Ver Bellamy (2006, p. 21).

e controlados, eles podem ser instrumentos poderosos para promover os fins do Estado. No entanto, fundamentalmente, é o estado que torna tais valores possíveis para aqueles que vivem dentro de seus limites e sob sua proteção; pensamento moral ou ético, ou conceitos como justiça se tornam simplesmente sem sentido no mundo entre os estados. Thomas Hobbes sugeriu que a autoridade absoluta do Estado soberano poderia ser comparada a um Leviatã: um poderoso contrato social no qual os indivíduos de uma sociedade renunciam uma parte de sua liberdade em troca da segurança fornecida pelo estado. Parte dessa segurança são as leis e os valores que prezamos em nossa sociedade, mas eles só existem devido à capacidade do estado de protegê-los. Como não existe um 'Leviatã' no âmbito internacional, não faz sentido falar sobre valores, moralidade ou ética além daqueles existentes dentro de cada estado.⁸ A única justiça que existe nas relações internacionais é equiparada ao poder. Tucídides conhecidamente captou essa ideia no Diálogo dos Mélios com os Atenienses argumentando: “os fortes fazem o que têm o poder de fazer e os fracos aceitam o que têm de aceitar” (Tucídides. *História da Guerra do Peloponeso* V, 89).

Os defensores do realismo frequentemente argumentam que se trata de uma posição amoral e não imoral – uma descrição direta de como o mundo é, e não de como sentimos que ele deveria ser. No entanto, o realismo pode ter em si próprio uma forte essência normativa. Por exemplo, se ‘a guerra é o inferno’, como diz a famosa afirmação de Sherman, tentar domesticá-la com regras artificiais não é apenas inviável e equivocado, mas pode ser visto como eticamente incorreto: precisamente porque a guerra é algo terrível. O melhor a se fazer é acabar com ela o mais rápido possível, sem aplicar noções éticas equivocadas ou limitações legais que simplesmente impedem uma vitória rápida e, portanto, causam mais sofrimento no longo prazo.

Todavia, o realismo, seja descritivo ou prescritivo, pode ser decididamente irrealista, caso afirme ingenuamente que a estratégia é mais eficaz quando ignora a dimensão normativa. A distinção que Clausewitz faz entre a natureza da guerra (imutável, mas, portanto, puramente teórica) e seu caráter (como a guerra realmente se parece quando interpretada em um determinado tempo e lugar) reconhece que a guerra real é um fenômeno social e não pode ser simplesmente alheio a este contexto (Cornish, 2003, p. 213-26). O sucesso militar de curto prazo e o sucesso político de longo prazo não são necessariamente a mesma coisa e a estratégia bem-sucedida deve estabelecer uma ligação entre os dois. Um realismo que aceita restrições, mesmo de uma forma puramente instrumental para reconhecer o contexto social, está se movendo em direção a uma posição de compromisso.

UM COMPROMISSO PRAGMÁTICO

A Tradição da Guerra Justa concorda com a visão pacifista de que a guerra é uma coisa terrível. No entanto, em vez de aceitar a presunção do pacifista contra a guerra, ela contém uma presunção contra a injustiça. Ela argumenta que em algumas (mas não em

⁸ Esse conceito resulta em uma forma de relativismo ético. Ver Whetham (2008).

muitas) circunstâncias, a guerra pode ser preferível à injustiça que resultará sem ela. É uma visão bem resumida pelo presidente Carter ao receber o Prêmio Nobel da Paz em 2002: “A guerra às vezes pode ser um mal necessário. Mas não importa o quão necessário seja, é sempre um mal, nunca um bem”.⁹ Portanto, a Tradição da Guerra Justa concorda com a posição realista de que às vezes é necessário fazer coisas terríveis, *até certo ponto*. Contudo, pouquíssimas razões justificam ir à guerra, e mesmo nas raras circunstâncias em que a guerra pode ser justificada, ela ainda deve ser travada dentro de limites estritos. Todas as culturas, civilizações e religiões aceitaram o princípio de que a guerra precisa ser restringida de alguma forma, e esse acordo não aconteceu por acaso. Isso ocorre porque o propósito de uma guerra racional é obter uma paz melhor: a vitória militar não faz sentido, a menos que possa ser transformada em sucesso político e isso só pode ser prejudicado ignorando a dimensão normativa do conflito.

COMO A TRADIÇÃO DA GUERRA JUSTA SE DESENVOLVEU?

Esta seção irá apresentar uma breve história do desenvolvimento do pensamento da Guerra Justa e o surgimento de seus princípios-chave, antes de passar para a compreensão contemporânea da estrutura e da maneira como esses princípios podem ser aplicados no sistema internacional atual.

Elementos dos princípios da Guerra Justa podem ser encontrados na prática histórica em todo o mundo, mas a Grécia antiga fornece um ponto de partida adequado para observar o desenvolvimento de algumas das ideias-chave da tradição (Christopher (1994, p. 9 e seq). Até o final do século V a.C., as estratégias gerais baseadas na destruição do sistema social e econômico de um inimigo foram efetivamente banidas pelo sistema informal de regras e costumes helênicos. A tradição aceita exigia que a guerra fosse formalmente declarada, as tréguas fossem respeitadas (principalmente durante eventos importantes como os Jogos Olímpicos) e as batalhas travadas fossem restritas a certas épocas do ano para não prejudicar a vida agrícola. Os não-combatentes não deveriam ser alvos de ataques deliberados e quaisquer prisioneiros resultantes de uma ação militar deviam ser resgatados em vez de mortos (Ober, 1994, p. 13).

Evidentemente, havia um ângulo muito pragmático nessas considerações. Afinal, claramente não era do interesse de nenhum dos lados lutar durante a época da colheita e não há incentivo para alguém parar de lutar se vai ser morto, caso se renda ou não. No entanto, mais profunda ainda é a ideia de que um soldado é um objeto legítimo de ataque precisamente porque representa uma ameaça como um instrumento da entidade estatal ou política contra a qual se está hostilmente engajado. Quando um soldado não está mais lutando, porque está ferido ou se rendeu, ele não representa mais uma ameaça. A partir desse ponto, ele deixa de ser um alvo legítimo. Uma vez que a população civil não está lutando, a princípio, ela nunca se torna alvo legítimo.

⁹ Disponível em: http://nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/2002/carter-lecture.html.

Ao permitir que os monumentos celebrassem e registrassem vitórias militares, o costume helênico também proibiu o uso de pedra como material de construção para eles, pois isso não se deterioraria com o tempo e, portanto, permaneceria como um lembrete permanente da discórdia. Até mesmo a manutenção de monumentos de madeira foi proibida para garantir que se deteriorassem com o tempo, com a intenção de que a memória do conflito também se apagasse e permitisse uma eventual reconciliação bem-sucedida para as duas partes (Phillipson, 1911, p. 296).

Esse sistema de regras foi efetivamente minado durante as Guerras do Peloponeso entre Atenas e Esparta, quando a ideologia se tornou um fator na disputa e a natureza expansionista do Império Ateniense fez com que a própria sobrevivência nacional se tornasse um problema para alguns dos estados envolvidos (Ober, 1994, p. 17 e seq.). Essa “tragédia de proporções épicas” foi registrada por Tucídides (Bellamy, 2006, p. 17). Após os terríveis danos causados à sociedade grega por essa guerra, houve tentativas de repensar e compreender as regras que outrora existiam, protegendo a vida helênica. Na *República*, Platão registra Sócrates ao apresentar sua ideia de como seria uma sociedade perfeita. Parte disso é sua visão sobre a guerra e os limites que devem ser observados nos conflitos que podem ocorrer entre os gregos, voltando aos costumes que governaram os conflitos entre gregos antes da Guerra do Peloponeso e explicando seus benefícios. Em vez de ser considerada uma guerra verdadeira (como aquela conduzida contra os ‘bárbaros’, os não gregos, implicando inimizade e ódio), “gregos... ainda são, por natureza, amigos de gregos quando agem desta forma, mas essa Grécia está doente nesse caso e dividida por facções” (Platão. *República* V, 470). Por causa dessa atitude, os conflitos entre os povos gregos precisavam ser conduzidos com a intenção de alcançar a eventual reconciliação que se seguiria. Portanto, certos limites tiveram que ser respeitados. Por exemplo, o ‘outro lado’ nunca deveria ser escravizado e suas casas e fazendas não deveriam ser destruídas.¹⁰ Embora apossar a comida fosse aceitável (afinal, o exército tinha que se sustentar), não se deveria destruir os meios de produzir aquela comida no processo, porque era necessário discriminar aqueles que realmente eram culpados pela rivalidade daqueles que não eram. Condenar a população civil à fome dificilmente promoveria uma reconciliação em longo prazo.

Com base nas ideias de Platão, Aristóteles afirmou alguns dos princípios mais importantes da Tradição da Guerra Justa, inclusive usando exatamente o termo ‘Guerra Justa’ pela primeira vez. Ele viu a força sendo utilizada como um meio para alcançar objetivos mais elevados, sendo também a paz ‘não sem virtude’ (Aristóteles. *Política* I, 6.1255a5-25; VII, 14.1333a30-5). Ademais, ele expôs o que considerou cinco motivos legítimos para conduzir a guerra: autodefesa, vingança contra aqueles que causaram dano, ajudar um aliado, obter uma vantagem para a própria comunidade e manter autoridade sobre aqueles que não podiam governar a si próprios (Bellamy, 2006, p. 18). Somente a autodefesa e a defesa de um aliado se encaixam perfeitamente nas ideias modernas em matéria de justa causa. O quinto critério

¹⁰ Deuteronômio (20: 10, 19) instrui os judeus a se absterem de destruir árvores frutíferas, com base nas ideias gregas de restrição.

parece particularmente fora de lugar em comparação com os princípios contemporâneos da Guerra Justa, mas ilustra a compreensão de Aristóteles da ordem natural em que todos tinham sua própria posição: algumas pessoas simplesmente não eram capazes de governar a si mesmas e, portanto, uma guerra que pudesse restaurar ou manter a ordem poderia ser um empreendimento legítimo para o benefício de todos (Hamburger, 1951, p. 172-5).

A atitude da República Romana em relação à guerra estava firmemente baseada na ideia de que Roma precisava cumprir uma série de procedimentos semelhantes a um julgamento, a fim de garantir que suas guerras pudessem ser retratadas como defensivas e que os deuses estariam, portanto, ao seu lado. Antes que qualquer hostilidade real pudesse começar, os sacerdotes *feciais* (efetivamente, diplomatas responsáveis pela conduta correta das relações internacionais) iriam expor publicamente a queixa de Roma e exigiriam reparação da outra parte. Se o outro lado estivesse disposto a reconhecer o dano que causou e indenizasse adequadamente dentro de 33 dias, relações pacíficas poderiam ser mantidas e a guerra seria evitada (Watson, 1993, p. 4 e seq.; p. 43). Se (e somente se) a reparação não viesse, a guerra seria o próximo passo legítimo para Roma para prosseguir com a desavença. Quando a República Romana se transformou em Império, as exigências formais tornaram-se cada vez mais ultrajantes. A guerra e a subsequente derrota poderiam ser consideradas iguais ou até melhores do que os termos e a humilhação total oferecidos para manter a paz. O grau em que a psicologia do processo foi importante para aqueles que dele participaram não deve ser subestimado. Era essencial para o povo de Roma que suas guerras fossem declaradas na forma de “atos legalmente defensivos e, portanto, moralmente justificáveis, mesmo quando poderiam ter sucedido do que hoje seriam considerados meros pretextos” (Whetham, 2009, p. 36).

O orador e político romano Marcus Túlio Cícero (106–43 a.C.) forneceu justificativas filosóficas para muitas das práticas e procedimentos de Roma, como a declaração formal de guerra apenas após o fracasso em fazer as pazes, tornando a guerra um último recurso apenas quando as alternativas tivessem sido esgotadas. As regras eram importantes porque era preciso manter a palavra, mesmo em tempos de guerra: “nossa preocupação deve ser sempre por uma paz que não terá nada em comum com a trapaça” (Cícero. *De Officiis* I, 35).¹¹ Ele insistiu que qualquer declaração de guerra deve ser feita por uma autoridade legítima. De um lado, porque era essencial para manter o status jurídico correto do procedimento e, de outro, era uma forma de reduzir ao mínimo a possibilidade de guerras civis. Ainda hoje, os estados guardam zelosamente seu monopólio sobre o uso de violência legítima. Cícero também estava preocupado que se tivesse a intenção correta ao se envolver em um conflito, argumentando que: “Guerras, então, devem ser travadas (...) para que possamos viver em paz, sem injustiça” (*De Officiis* I, 35). Desse modo, Cícero argumentou que mesmo as guerras nas quais lutou pela glória de Roma e não pela sua sobrevivência (o que hoje pode ser chamado de conflitos discricionários) ainda devem ser motivadas por esse desejo de viver em paz. Assim como Aristóteles antes dele, Cícero defendeu que as guerras expansionistas desse

¹¹ Apud Reichberg, Syse e Begby (2006, p. 52).

tipo poderiam ser justificadas porque possibilitariam ampliar os limites da paz, da ordem e da justiça, assim levando a outros mais prosperidade e felicidade, um argumento que parece menos convincente hoje.¹² No entanto, mais em sintonia com o pensamento contemporâneo, ele também argumentou que os prisioneiros de guerra deveriam ser tratados com justiça por seus captadores: “uma vez que a vitória foi assegurada, aqueles que não são cruéis ou selvagens na guerra devem ser poupados” (*De Officiis* I, 35).¹³ Ele também chamou a atenção para a distinção entre combatentes legítimos e ilegítimos: “não é lícito para quem não é soldado lutar contra o inimigo” (*De Officiis* I, 37).

O pensamento grego e romano sobre a guerra fundiu-se com as ideias cristãs à medida que foram transmitidas e moldadas pelos escritos dos primeiros cristãos. O mais influente deles foi Santo Agostinho (353–430), bispo da cidade de Hipona, no norte da África. Agostinho se deparou com um verdadeiro problema em reconciliar a clara mensagem de pacifismo encontrada no Novo Testamento com o fato de que Roma, agora um Império Cristão, estava sob ameaça real. Os visigodos saquearam Roma em 410 e quando Agostinho morreu, em 430, Hipona estava sitiada. Foi essa realidade aterrorizante que levou Agostinho a se tornar o que foi descrito como “o relutante teórico da guerra justa” (Reichberg, Syse e Begby, 2006, p. 71). A chave para reconciliar a tensão entre as duas posições foi a intenção. Embora os cristãos devessem, é claro, ainda estar preparados para dar a outra face se *eles* próprios fossem atacados, eles ainda poderiam usar a violência para defender os inocentes do mal. Não era a matança em si que tornava a guerra pecaminosa (afinal, isso apenas encurtaria a vida das pessoas que morreriam de qualquer maneira). O pecado ocorreria apenas se alguém fosse motivado por uma intenção indigna – amor à violência, crueldade vingativa, ódio, ganância e desejo de poder (Agostinho. *Contra Faustum* XXII, 74). Enquanto as ações de alguém fossem motivadas por amor ou caridade – a defesa dos inocentes –, elas poderiam ser conduzidas sem medo do pecado.

A injustiça era considerada um mal maior do que a guerra e Agostinho argumentou que era correto cometer um mal menor se pudesse prevenir um maior: pegar em armas para defender a cristandade, homens, mulheres e crianças inocentes, podia, na verdade, ser visto mais como um dever do que como um pecado. Todos os governantes tinham a obrigação de manter a paz, e era essa obrigação que lhes dava o direito ou mesmo o dever positivo de guerrear para manter a paz. Como o apóstolo Paulo deixa claro em *Romanos* 13, nenhum governo pode existir e governar o povo, a menos que Deus deseje (Agostinho. *Contra Faustum* XXII, 75). Portanto, sempre que tal autoridade legítima declarasse guerra, os cidadãos eram *obrigados* a participar dela. Esta obrigação significava que seria o governante que enfrentaria qualquer retribuição divina por travar uma guerra injusta, em vez dos soldados que participaram dela, e isso seria o correto mesmo que eles tivessem dúvidas substanciais sobre a legitimidade de sua causa (uma visão contestada por Vitória e que ainda é controversa hoje em dia) (Bellamy, 2006, p. 28).

¹² Tais justificativas têm certa ressonância com a agenda neoconservadora da atualidade.

¹³ Cícero enfatiza que teria preferido que Roma “não tivesse destruído Cartago e Numância”.

O próximo grande contribuidor para o desenvolvimento da Tradição da Guerra Justa foi São Tomás de Aquino (1225–1274). Aquino desenvolveu e simplificou as ideias de Agostinho bem como as de outros colaboradores, como o monge Graciano do século XII (Whetham, 2009, cap. 2). Ao fazer isto, ele também identificou 1) a autoridade correta, 2) a causa justa, e 3) a intenção correta como os critérios morais fundamentais para avaliar a legitimidade do recurso ao uso da força. Estas fornecem ainda a “estrutura básica de acordo com a qual as discussões sobre a Guerra Justa continuam até hoje” (Reichberg, Syse e Begby, 2006, p. 169). Dado que Aquino é considerado tão influente no desenvolvimento do pensamento da Guerra Justa, ele parece dizer surpreendentemente pouco sobre o que pensamos como considerações *in bello* - isto é, o que pode ser feito legitimamente durante uma guerra e com quem isso pode ser feito. No entanto, isso seria um desserviço para ele. Há uma ‘economia de conceitos’ que permite a ambos, Aquino e antes dele, Agostinho, identificar um número relativamente pequeno de princípios-chave, mas esses princípios-chave carregavam consigo significados que, em certa medida, se perderam hoje em dia (Coates, 2007, p. 215). Em nenhuma parte isso é mais evidente do que no caso da intenção correta – motivação – o intuito com que se atua. Este não é um princípio que necessariamente se encaixa bem hoje em dia; isto pode ser visto como algo abstrato e impossivelmente subjetivo devido a seu caráter essencialmente interno. Entretanto, para Aquino, a intenção correta representava algo muito mais palpável; um “certo caráter moral (compreendendo hábitos, atitudes, sentimentos e preconceitos) que dispôs os beligerantes a limitar tanto seu recurso à guerra quanto sua conduta de guerra” (Coates, 2007, p. 215). É por isso que este foi um elemento tão importante. Se a intenção de alguém fosse correta, então sua conduta seria automaticamente afetada por isto. Enquanto alguém estivesse tentando fazer a coisa certa, as pessoas erradas não iriam se machucar porque este alguém faria a distinção entre aqueles que eram culpados e aqueles que não eram e garantiria que as ações fossem proporcionais ao dano contra o qual está se defendendo. Contudo, se alguém tivesse a intenção errada desde o início, nenhum princípio ou regra adicional seria suficiente para evitar a terrível “queda no abismo moral da guerra” (Coates, 2007, p. 215).

Aquino também ajudou a resolver uma questão moral muito real para os cristãos – matar por defesa própria – esclarecendo o que se tornou conhecido como a Doutrina do Duplo Efeito. Esta é a ideia de que os indivíduos não são, necessariamente, moralmente responsáveis pelos efeitos colaterais previsíveis, embora não intencionais, de uma ação legítima:

Nada impede que um único ato tenha dois efeitos, dos quais apenas um é intencional, enquanto o outro está alheio à intenção. Ora, os atos morais adquirem seu caráter de acordo com o que se pretende, mas não do que está além da intenção, pois esta é incidental (...). Assim, o ato de legítima defesa pode ter um duplo efeito: por um lado, o de salvar a própria vida, por outro lado, o de matar o agressor. Visto que salvar a própria vida é o que se pretende, tal ato não é, portanto, ilícito. (*Summa Theologica*, Qu.64, Art.7, p. 1465 e seq.)

É claro que, ao fazer isso, só se pode usar a força necessária. Usar força desproporcional seria “exceder os limites de uma defesa irrepreensível”. Enquanto Aquino aqui está preocupado com a proporcionalidade no nível de *jus in bello* (o que pode ser legitimamente feito dentro de uma guerra), Francisco de Vitória, escrevendo em meados do século XVI, levantou os aspectos prudenciais do princípio da proporcionalidade no nível *jus ad bellum* (o que é necessário para justificar ir à guerra), explicando: “se a recuperação de uma cidade requer envolver a comunidade em danos maiores, por exemplo, devastação de várias cidades, grandes baixas ou rivalidade entre príncipes e a ocasião de novas guerras, não pode haver dúvida de que o príncipe deve ceder seu direito e se abster da guerra” (*On the Law of War*, Qu. 2, Art. 3).¹⁴ Esta consideração de proporcionalidade não foi exclusivamente limitada aos próprios danos, mas sim aos custos totais considerando todos os envolvidos.

A importante divisão moral entre os níveis *ad bellum* e *in bello* da guerra também foi esclarecida e explicada por Vitória, que demonstrou que a distinção entre os dois níveis pode ter profundas implicações para a defesa do estado em longo prazo:

se os súditos pudessem não servir na guerra a menos que primeiro estivessem satisfeitos com sua justiça, o Estado cairia em grave perigo e a porta seria aberta para o mal (...) se os súditos, em caso de dúvida, não seguem seu príncipe na guerra, eles se expõem ao risco de trair seu Estado para o inimigo, e isso é uma coisa muito mais séria do que lutar contra o inimigo apesar da dúvida” (*De Indis De Jure Belli*, III. 31).¹⁵

Na ausência de evidências claras em contrário, os soldados de ambos os lados de uma disputa devem dar a seus próprios líderes o benefício da dúvida. No entanto, mesmo estando do lado do estado no que diz respeito à objeção de consciência seletiva, Vitória vai além de Agostinho ao argumentar que ainda há limites sobre até que ponto os soldados podem lavar as mãos de suas responsabilidades morais pela decisão de ir para a guerra e sua consequente participação nela. Em particular, pode haver: “argumentos e provas tão poderosos da injustiça de uma guerra que mesmo os cidadãos e súditos (...) não podem usar a ignorância como desculpa para servir como soldados” (*On the Law of War*, Qu. 2, Art.1.1).¹⁶ Este importante princípio “representa um relato sucinto dos argumentos legais relativos às limitações da obediência e do dever de dissidência levantados durante os julgamentos de Nuremberg dos crimes praticados na guerra após a Segunda Guerra Mundial” (Lucas, 2009, p. 143).¹⁷ O fardo sobre o mais alto dos comandantes militares é mais pesado do que para o soldado raso, pois ele tem a responsabilidade profissional de examinar a justiça de uma guerra e, por meio de seus conselhos ao governante, evitar um conflito injusto. Há aqui

¹⁴ Em Reichberg, Syse e Begby (2006, p. 323).

¹⁵ Em De Walzer (1992, p. 39).

¹⁶ Em Reichberg, Syse e Begby (2006, p. 318).

¹⁷ Este artigo fornece um excelente resumo dos argumentos a favor e contra várias formas de objeção de consciência seletiva.

uma evidente responsabilidade para quem se situa em nível mais alto de “falar a verdade ao poder” (mesmo que esses argumentos sejam, em última instância, anulados).¹⁸ Embora Vitória tenha escrito há quase 500 anos, este é um tema que ainda tem uma clara relevância contemporânea.

Mesmo nos casos em que o benefício da dúvida não for um problema, o erro ainda pode induzir um beligerante a acreditar que ele está certo, mesmo quando, na verdade, é “totalmente culpado”. Isso dá origem a uma situação em que a parte culpada (sinceramente) acredita ser inocente.¹⁹ Afinal, pouquíssimas pessoas lutariam deliberadamente por uma causa que sabiam ser errada e isso resulta em uma igualdade moral dos combatentes.²⁰ Por causa da falta de certeza metafísica, não importa quem ‘começou’; Vitória demonstra claramente porque ambos os lados são obrigados a respeitar seus oponentes e conduzir seu conflito dentro de limites.²¹ Ele também descartou expressamente o conceito antigo de que “a Igreja e o império tinham o direito universal de fazer guerra (uma ideia central nas Cruzadas), a alegação de que as guerras de conversão eram justas, e o argumento de que os não-cristãos tinham menos direitos do que os cristãos”. Como Bellamy (2006, p. 51-2) aponta, até este ponto da história, este foi um caso raro em que um “intelectual público criticou a política oficial”.

Francisco Suárez (1548–1617) considerava-se discípulo de Aquino e de Vitória. Ele retoma muitos dos argumentos já apresentados e distingue entre guerras defensivas, que foram reação a um ataque armado, e guerras ofensivas, que buscavam reparação por danos ou injustiça (*Disputation XIII*, Seção I).²² Especialmente ao empreender o último tipo de conflito, um governante deve garantir que ele tem uma expectativa razoável de vitória: “se a expectativa de vitória é menos provável do que a possibilidade de derrota, e se a guerra é de caráter ofensivo, então em quase todos os casos essa guerra deve ser evitada”. Contudo, ele pontuou que uma guerra defensiva, independentemente da possibilidade de sucesso, era “uma questão de necessidade, enquanto a guerra ofensiva é uma questão de escolha” (Suárez, *Disputation XIII*, Seção IV).²³

Existem muitos outros grandes nomes associados ao desenvolvimento da Tradição da Guerra Justa. Hugo Grotius, e seu magnífico *De jure belli pacis* (Sobre o Direito da Guerra

¹⁸ McMaster (1998) argumenta que houve uma abdicação da responsabilidade por parte da liderança militar americana durante a Guerra do Vietnã.

¹⁹ Segundo Vitória e Aquino (Reichberg, Syse e Begby, 2006, p. 317).

²⁰ Essa igualdade moral é muito bem articulada no Memorial Kemal Atatürk em Gallipoli: “Para nós, não há diferença entre os Johnnies e os Mehments, pois agora eles estão lado a lado aqui neste nosso país”. Isto foi discutido recentemente por McMahan (2009) entre outros, que questionam por que aqueles do lado ‘errado’ deveriam ter os mesmos direitos que aqueles que são inocentes de travar uma guerra agressiva.

²¹ Aceitar a igualdade moral de alguns combatentes não é fácil em muitas operações contemporâneas, mas também não é um requisito para a adesão aos outros princípios da Guerra Justa.

²² Em Reichberg, Syse e Begby (2006, p. 340-2).

²³ Em Reichberg, Syse e Begby (2006, p. 352-3).

e da Paz) é provavelmente o mais importante deles, marcando o verdadeiro fundamento do direito internacional. No entanto, de muitas formas, este foi realmente o somatório das ideias já encapsuladas na Tradição da Guerra Justa, cujos princípios fundamentais estavam claramente bem estabelecidos no início do período moderno (embora, é claro, havia então e ainda há muito debate saudável sobre como exatamente esses princípios devem ser aplicados). À medida que se tornava cada vez mais difícil questionar a justiça da causa dos monarcas absolutos da Europa, Grotius tentou “limitar a discricção do soberano, enfatizando que uma guerra só poderia ser justa se fosse lançada de forma procedimentalmente correta e (...) conduzida com justiça” (Bellamy, 2006, p. 76). Muitos outros pensadores procuraram desenvolver e refinar esses princípios ao longo dos séculos seguintes. Ao mesmo tempo, o projeto do Iluminismo buscou substituir a religião pela razão e forneceu uma base cada vez mais laica para as leis da guerra. Particularmente após a ênfase de Vitória na igualdade moral dos combatentes, houve um interesse crescente em reforçar as preocupações com *in bello*, observando quem e o que era objeto legítimo de ataque e como isso poderia ser feito. Isso pavimentou o caminho para a eventual codificação da prática habitual em conjuntos de regras como o Código Lieber de 1863, Haia e os Protocolos de Genebra. Diante de tais desenvolvimentos, a Tradição da Guerra Justa contemporânea é agora ‘substancialmente laica’, expressa em “linguagem filosófica e jurídica em vez de religiosa” (Sorabji e Rodin, 2007, p. 2). Isso destaca a importância do contexto histórico ao buscar compreender o desenvolvimento da Tradição. James Turner Johnson, que pode ser creditado por estabelecer as bases para uma apreciação mais ampla do pensamento da Guerra Justa no século XX, está particularmente atento a esse fator, mapeando a maneira como os princípios fundamentais emergiram e foram interpretados à luz das questões que eram pertinentes em cada época. Como resultado, a Tradição da Guerra Justa hoje em dia representa um “fundo de sabedoria moral prática, baseada não em especulação abstratas ou teorização, mas na reflexão sobre os problemas reais encontrados na guerra, uma vez que estes se apresentaram em diferentes circunstâncias históricas” (Johnson, 1984, p. 15).

CONCLUSÃO

Homens e mulheres de Estado que desejem ter sucesso devem ter em mente que a guerra deve ser considerada apenas como um meio para alcançar uma paz melhor e não como um fim em si mesma. Isso foi reconhecido por Platão no século IV a.C. e permaneceu uma ideia constante ao longo do desenvolvimento da Tradição da Guerra Justa.²⁴ Essa consideração precisa moldar e orientar política e conduta, em todos os diferentes níveis da guerra.

A Tradição da Guerra Justa (e as normas legais e morais que ela representa) não trata necessariamente de fornecer um conjunto de respostas. Não é uma fórmula que de algum modo gera um resultado bem-sucedido desde que as coisas certas sejam orientadas por ela. No entanto, pode ajudar a estruturar a tomada de decisões, uma vez que os fatores que nos

²⁴ Cf. Platão, *Leis I*, conforme indicação de Hamilton e Cairns (1989, p. 1230).

pede que consideremos devem ser observados antes e durante qualquer uso da força armada. Ela fornece uma estrutura para distinguir entre ação militar justificável dentro de uma base ética e assassinato em escala maciça (Bellamy, 2006, p. 1). Também fornece uma linguagem comum, dentro da qual, os erros e acertos do conflito podem ser discutidos e debatidos.

Violar os princípios básicos contidos na Tradição da Guerra Justa será, na maioria das vezes, contraproducente no longo prazo, tornando mais difícil o retorno à paz, proporcionando apenas um sucesso militar vazio em vez de uma vitória política genuína. Ignorar esses princípios só pode resultar em prejuízo moral e estratégico.

REFERÊNCIAS

- ACKRILL, John (ed.) *A New Aristotle reader*. Oxford: Clarendon, 1990.
- ALLEN, Nick. Just war in the Mahābhārata. In: SORABJI, Richard; RODIN, David (eds.). *The ethics of war*. Aldershot: Ashgate, 2007, p. 138-49.
- AUGUSTINE. *Political writings*. Michael Tkacz, and Douglas Kries (trads.). Indianapolis: Hackett, 1994.
- BELLAMY, Alex. *Just wars: from Cicero to Iraq*. Cambridge: Polity Press, 2006.
- COATES, Anthony. *Culture, the Enemy and the Moral Restraint of War*. In: SORABJI, Richard; RODIN, David (eds.). *The ethics of war*. Aldershot: Ashgate, 2007, p. 208-21.
- CHRISTOPHER, Paul. *The ethics of war and peace: an introduction to legal and moral issues*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1994.
- CICERO. *On duties*. Edition by Miriam T. Griffin and E. Margaret Atkins. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. p. 14-19.
- CORNISH, Paul. Clausewitz and the ethics of armed force: five propositions. *Journal of military ethics*, v. 2, n. 3, p. 213-26, 2003.
- HAMBURGER, Max. *Morals and law: the growth of Aristotle's legal theory*. New Haven: Yale University Press, 1951.
- HAMILTON, Edith; CAIRNS, Huntington (eds.). *The collected Dialogues of Plato*. Princeton: Princeton University Press, 1989.
- JOHNSON, James Turner. *The just war tradition and the restraint of war*. Princeton: Princeton University Press, 1981.
- JOHNSON, James Turner. *Can modern war be just?* New Haven, CT: Yale University Press, 1984.
- LONSDALE, David. A view from Realism. In: WHETHAM, David (ed.). *Ethics, law and military operations*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011. p. 29-43.

- LUCAS, George. Advice and dissent: the uniformed Perspective. In: WHETHAM, David; CARRICK, Don (eds.). *Journal of military ethics*, Special Edition. Saying no: selective conscientious objection, v. 8, n. 2, p. 141-61, 2009.
- MCINTOSH, Alastair. A nonviolent challenge to conflict. In: WHETHAM, David (ed.). *Ethics, law and military operations*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011. 2011, p. 44-64.
- MCMAHAN, Jeff. *Killing in war*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- MCMMASTER, Herbert R. *Dereliction of duty: Johnson, McNamara, the joint chiefs of staff, and the lies that led to Vietnam*. New York: Harper Perennial, 1998.
- OBER, Joshua. Classical Greek Times. In: HOWARD, Michael; ANDREOPOULOS, George J.; SHULMAN, Mark R. (eds.). *The laws of war: constraints on warfare in the Western world*. New Haven: Yale University Press, 1994, p. 12-26.
- PHILLIPSON, Coleman. *The international law and custom of ancient Greece and Rome*. London: Macmillan, 1911.
- REICHBERG, Gregory; SYSE, Hendrik; BEGBY, Endre (eds.). *The ethics of war: classic and contemporary readings*. Oxford: Blackwell, 2006.
- ROBINSON, Paul (ed.) *Just war in comparative perspective*. Adershot: Ashgate, 2003.
- RUSSELL, Bertrand. *Common sense and nuclear warfare* London: George Allen and Unwin, 1959.
- SORABJI, Richard; RODIN, David (eds.). *The ethics of war: shared problems in different traditions*. Aldershot: Ashgate, 2007.
- THUCYDIDES. *The history of the Peloponnesian War*. Rex Warner (trad.). London: Penguin, 1972.
- WALZER, Michael. *Just and unjust wars: a moral argument with historical illustrations*. New York: Basic, 1992.
- WATSON, Alan. *International law in archaic Rome: war and religion*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.
- WHETHAM, David. The challenge of ethical relativism in a coalition environment. *Journal of military ethics*, v. 7, n. 4, p. 302-16, 2008.
- WHETHAM, David. *Just wars and moral victories: surprise, deception and the normative framework of European war in the later Middle Ages*. Leiden: Brill, 2009.
- WHETHAM, David. Ethics and the enduring relevance of just war theory in the 21st century. In: BUCKLEY, John; KASSIMERIS, George (eds.). *The Ashgate research companion to modern warfare*. Aldershot: Ashgate, 2010, p. 241-56.
- WHETHAM, David (ed.) *Ethics, law and military operations*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011.