

UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – PPGFIL

Guerra, violência e ética: Uma análise dos conflitos bélicos pelo prisma da filosofia ocidental.

Texto apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul (PPGFIL), como quesito parcial para a qualificação ao Mestrado em filosofia.

ANDRÉ WILLIAM SEGALA

CAXIAS DO SUL
DEZEMBRO DE 2016

S454g Segala, André William

Guerra, violência e ética : Uma análise dos conflitos bélicos pelo prisma da filosofia ocidental / André William Segala. – 2016.
67 f.

Dissertação (Mestrado) - Universidade de Caxias do Sul, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2016.

Orientação: André Brayner de Farias.

1. Filosofia, Ética, Guerra, Belicismo. I. Brayner de Farias, André, orient. II. Título.

“Guerra, violência e ética: uma análise dos conflitos bélicos pelo prisma da filosofia ocidental”

André William Segala

Dissertação de Mestrado submetida à Banca Examinadora designada pela Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre em Filosofia. Linha de Pesquisa: Problemas Interdisciplinares de Ética.

Caxias do Sul, 22 de dezembro de 2016.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. André Brayner de Farias (orientador)
Universidade de Caxias do Sul

Prof. Dr. Itamar Soares Veiga
Universidade de Caxias do Sul

Prof. Dr. Augusto Jobim
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

“O homem tem que estabelecer um final para a guerra, senão, a guerra estabelecerá um final para a humanidade.”

J.F. Kennedy

Aos professores, colegas e funcionários do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul, por terem seguido comigo pela trilha do mestrado, e a meu orientador, Dr. André Brayner, pelos sempre pertinentes conselhos e acompanhamento na execução dessa dissertação.

Resumo

Durante os séculos muitos foram os filósofos que se dedicaram a discutir os temas da guerra e da violência. A partir dos gregos, onde se inicia o interesse pela história e pela teorização dos efeitos de uma guerra para as nações beligerantes até o momento atual, muitos nomes foram arrolados entre os que apresentaram novas visões sobre o tema. A presente dissertação procura coletar as opiniões desses autores históricos e responder a pergunta central: a filosofia ocidental, de maneira generalista, defende o uso da guerra e da violência que ela legitimiza? A resposta a essa pergunta é considerada em consonância com o conceito de ética, discutido na parte inicial da pesquisa.

Palavras-Chave: Guerra, ética, filosofia, belicismo.

Abstract

During centuries many were the philosophers that dedicated their work to discuss the themes of war and violence. Starting with the Greeks, with whom the interest by the history and the theorization of the effects of warfare begun till modern times, many names where placed among the ones who contributed to such subject. This dissertation aims to collect the opinions of theses authors to answer the central question: the occidental philosophy, in its general sense, defends the use of the war and the violence it brings? The answer to such a question is correlated with the study of ethics, discussed in the first part of the dissertation.

Keywords: War, ethics, philosophy, warfare.

ÍNDICE

1. Introdução	07
2. O Conceito de ética: Desdobramentos filosóficos.....	10
3. O Conceito de Guerra	15
4. A Guerra no pensamento Grego e Romano Clássico	18
4.1. Grécia.....	18
4.2. Roma.....	25
5. Guerra e filosofia eclesiástica.....	30
6. Grotius e o direito internacional.....	34
7. Guerra, filosofia e iluminismo.....	38
8. Filosofia e guerra nos tempos modernos e além	43
9. Hannah Arendt: o homem sombrio em tempos de guerra.....	50
10. Conclusões	56
Apêndice	63
Referências.....	64

1. Introdução

Desde os primórdios, o ser humano tem dado mostras de um espírito violento. Guerra, mortes e dissensões são elementos que parecem ser fundamentais às sociedades humanas, desde as mais primitivas até as mais tecnologicamente avançadas, já em tempos modernos. A guerra é uma constante antropológica. A mais antiga das guerras de que temos documentos comprobatórios, de acordo com os registros históricos, foi a batalha entre sumerianos e elamitas, duas nações mesopotâmicas que habitavam as imediações do que hoje é o Irã. Conforme textos cuneiformes recuperados em antigos tabletes de argila, os embates aconteceram por volta do ano de 2700 AC, e a vitória coube ao imperador sumeriano, Enmebaragesi. Entretanto, apesar de ser a primeira guerra documentada, apontado local e nomes, certamente a batalha entre sumerianos e elamitas não foi a primeira de todas as guerras humanas. A cidade de Kish, na Mesopotâmia, continha relevos em suas muralhas mostrando cenas de guerra, e arqueólogos colocam a construção dessas muralhas para o ano 3500 a.C. Similarmente, a cidade bíblica de Jericó estava fortificada com muros capazes de resistir a pesados ataques de infantaria desde aproximadamente 7000 a.C. Dados similares foram encontrados também no Egito e outras cidades-estados da região mesopotâmica, sugerindo-nos que as noções de guerra estejam ligadas mesmo ao surgimento das primeiras sociedades humanas. (JOSHUA, 2009, s/p).

A violência, assim como a agricultura e a prostituição, perde-se nas névoas do tempo, indo de encontro à própria gênese da humanidade como tal. Não é possível identificar aquela que foi verdadeiramente a primeira de todas as deflagrações violentas entre nações na história, pois ela aconteceu muito antes de se desenvolver a escrita, ou a datação histórica. Fósseis de antecedentes da humanidade, como o homo erectus, com mais de 60 mil anos de idade, foram escavados mostrando marcas de golpes e lacerações típicas de um encontro violento. Outros tantos ossos fraturados espalhados pelos museus falam de guerras na antiguidade, no medievo, no ocidente, no oriente e em cada era e império da história.

Hoje, em pleno despontar do século XXI, temos conflitos acontecendo em diversos pontos do globo: Guerra civil na Síria, grupos terroristas no centro da África promovendo separatismos, uma belicista Coréia do Norte em constante atrito com as potências ocidentais; e a Europa recebendo levas incontáveis de refugiados do Oriente Médio, todos entrando de forma massiva e desordenada nos países centrais, receita mais do que conhecida para o caos e a violência étnica. As guerras, de qualquer maneira, já parecem ser parte da estrutura das nações, e pode-se afirmar com razoável grau de certeza que nunca uma geração viveu sem provar ela, ou de pelo menos ter a certeza de sua proximidade.

Como todo ramo do conhecimento humano, o belicismo foi amplamente estudado, discutido e aprimorado. Tivemos estrategistas em diversas nações discorrendo sobre como fazer guerras e vencê-las. Entre esses, o chinês Sun-Tzu (544 a.C. - 496 a.C.), o prussiano Von Clausewitz (1780–1831) e o Barão Antoine-Henri de Jomini (1779–1869), na França. Vimos também, inúmeros filósofos discorrendo sobre a validade ou não dos usos da guerra, de acordo com as intenções do governante (Nicolau Maquiavel, 1469–1527) ou mesmo, negando-a abertamente e dela procurando fugir a todo custo (Emmanuel Levinas, 1905-1995). Deuses e heróis da mitologia fizeram guerra, reis e sacerdotes, profetas, pagãos, cristãos, muçulmanos, negros, brancos, bárbaros e arianos também. A guerra é e sempre foi verdadeiramente universal, um tema virtualmente inesgotável. É parte da mitologia fundamental de muitas culturas, e há traços dela ainda antes do homem tornar-se um adulto, como se atesta pelo comportamento combativo de muitos bebês, em circunstâncias que muitos pais e mães podem facilmente reconhecer e que foi amplamente discutido por psicanalistas.

O grande objetivo dessa dissertação é procurar as bases éticas que norteiam a necessidade ou ainda a escolha da violência por parte dos governos. Sabemos que a guerra acontece, e sabemos que ela é parte do comportamento das nações, mas, seria ela, eticamente defensável? Existe alguma situação onde usar todo um aparato de morte e destruição pode ser, do ponto de vista da moral humana, justificável pelo prisma da ética? A resposta a essa pergunta envolve o conhecimento de duas variáveis: A guerra e sua

aceitação diante da filosofia na história, e o conceito de ética, com sua abrangência e seus resultados práticos. Assim, a primeira parte da pesquisa vai analisar resumidamente o conceito de “ética”, propondo uma visão do termo mais focada na ação, seguido de breves considerações acerca do conceito de guerra; e a segunda parte, estabelecer o conjunto da visão histórico-filosófica de guerra dos gregos à contemporaneidade e em que circunstâncias ela pôde ser defendida eticamente. Ao fim, vamos discorrer sobre se e como, a ética e a guerra entram em confluência.

Essa pesquisa tem a modesta intenção de apontar o pensamento dos filósofos do ocidente a respeito de tais temas, e colaborar para que, futuramente, busque-se a solução mais pacífica e que prime pela visão de homem como ente livre e consciente de seu papel na construção da paz.

2. O Conceito de ética: Desdobramentos filosóficos

A filosofia universal tem, em seu arcabouço conceitual, uma série de temas que são bastante discutidos, sendo que a ética é um dos mais recorrentes. De Platão, nos primórdios da história do pensamento ocidental, até John Rawls, no século XX, os desdobramentos a respeito do tema da ética vêm sendo discutidos e aplicados às mais diversas instâncias da vida, como política, mente e ação. A ética, entretanto, parece ser uma daquelas expressões que todo mundo sabe o que é, mas que nunca sabe explicar quando se lhes é perguntado a respeito (VALLS, 1986, p. 7). Isso é até compreensível, uma vez que as minúcias do conceito filosófico não estão completamente ao alcance do leigo e seus detalhes vão além da mera explicação casual, dada a profundidade de suas possibilidades.

O verbete “ética”, no dicionário de filosofia, introduz o conceito de forma sistemática, de acordo com a construção do termo grego:

“O termo ‘Ética’ deriva de *ἠθος* (ethos), que significa ‘costume’, e por isso, a ética foi definida com frequência como a doutrina dos costumes, sobretudo nas correntes de orientação empirista”. (MORA, 2001).

Ainda que seja uma resposta minimalista, o dicionário nos leva diretamente à noção de costume, isto é, de *prática*. Ética é, antes de qualquer coisa, algo prático, *algo que se faz*. Domingo Basso contextualiza essa noção de *ação prática* de uma forma mais ampla:

“A palavra ética, equivalente ao termo moral, expressa um modo conatural de agir, ou seja, por costume ou por hábito. A ética ou moral é, por conseguinte, a ciência que estuda a conduta humana ou o costume dos homens. O objetivo específico da ética e o estudo de uma dimensão particular dentro da realidade humana: referida a atividade livre, isto é, da conduta responsável, e por isso, imputável.” (BASSO, 1998, p.07. Tradução minha).¹

¹“La palabra ética, equivalente al término moral, expresa un modo connatural de obrar, o sea, ‘por costumbre’ o por ‘por hábito’. La ética o moral es, pues, la ciencia que estudia la conducta humana o las costumbres de los hombres. El cometido específico de la ética es el estudio de una dimensión particular dentro de la realidad humana: la referida a la actividad libre, o sea la de la conducta “responsable’ y, por eso, ‘imputable’. (BASSO, 1998, p.07)

Com isso, temos que ética além de ter uma relação direta com nosso agir, também nos torna *responsáveis* ou ainda *imputáveis* pelos resultados de nossos atos. Funciona de certo modo como um regulador, um termômetro de nossas ações, dando-lhes um sentido moral.

De posse dessa noção, é preciso ainda esclarecer que a ética como objeto de estudo da filosofia, é normalmente dividida em dois espectros divergentes, ainda que concomitantes: a ética ou moral vivida (*ethica utens*) que sugere uma atitude ética diante de situações práticas da vida, como o abster-se de mentir; e a ética filosófica (*ethica docens*) que preocupa-se apenas com a discussão do estatuto ontológico do termo (ARAGUREN, 1997, p. 16). Para fins do desenvolvimento dessa dissertação, procuraremos focar com mais propriedade o ramo da *ética vivida*, uma vez que a guerra, como é próprio de toda forma de violência, afronta diretamente a existência e é dada pelo comportamento dos indivíduos, muito além do que se obtém no domínio das idéias.

É necessário apontar que ética e moral apesar de serem sempre mencionadas juntas, não são necessariamente a mesma coisa, um detalhe que nem sempre é levado em consideração, tanto nas explicações corriqueiras quanto em diversos textos de autores renomados. A diferença entre ambas está na sua ênfase comportamental:

Desde suas origens entre os filósofos da antiga Grécia, a ética é um tipo de saber *normativo*, isto é, um saber que pretende orientar as ações dos seres humanos. A moral também é um saber que oferece orientações para a ação, mas enquanto ela propõe ações concretas em casos concretos, a ética - como filosofia moral - remonta à reflexão sobre as diferentes morais e as diferentes maneiras de justificar racionalmente a vida moral, de modo que sua maneira de orientar a ação é indireta: no máximo, pode indicar qual concepção moral é mais razoável para que, a partir dela, possamos orientar nossos comportamentos. (CORTINA ORTS e MARTINEZ, 2009, p. 9. Itálico dos autores).

O que fica implícito pelo texto é que a ética trata da essência das ações, e a moral seria a conduta prática assumida através da escolha ética, caso seja ela a opção do agente em particular. Assim, a ética precede a moral e lhe serve de bússola, indicando o caminho a seguir.

É curioso que o termo ética, para a filosofia, tenha uma acepção totalmente diferente daquilo que normalmente as pessoas definem como sendo ética, no discurso cotidiano. Via de regra, para a maior parte das pessoas, falar em ética implica o *agir correto*, ou o agir de *forma justa*, ainda que o correto possa variar (e de fato varie) de acordo com o espectro cultural de quem o define. Uma ressalva feita sobre esse importante aspecto nos vem da obra de Tugendhat. Diz-nos o autor:

Realmente os termos “ética” e “moral” não são particularmente apropriados para nos orientarmos. Cabe aqui uma observação sobre sua origem, talvez em primeiro lugar curiosa. Aristóteles tinha designado suas investigações teórico-morais então denominadas como éticas, como investigações sobre o *éthos*, sobre as propriedades do caráter, porque a apresentação das propriedades do caráter, boas e más (das assim chamadas virtudes e vícios) era uma parte integrante, essencial destas investigações. A procedência do termo ética, portanto, nada tem a ver com aquilo que entendemos por ética. No latim o termo grego *éthicos* foi então traduzido por *moralis*. *Mores* significa: usos e costumes. Isto novamente não corresponde, nem à nossa compreensão de ética, nem de moral. Além disso, ocorre aqui um erro de tradução. Pois na ética aristotélica não apenas ocorre o termo *éthos* (com 'e' longo), que significa propriedade de caráter, mas também o termo *èthos* (com 'e' curto) que significa costume, e é para este segundo termo que serve a tradução latina. (TUGENDHAT, 1997, p.35)

A confusão que os termos nos causam, em virtude da amplitude do arcabouço conceitual da filosofia, são dirimidas pela compreensão de que, universalmente, o ser humano entende a ética como parte de sua natureza e a pratica abertamente, mesmo que nem sempre esteja ciente disso. O comportamento humano, herança em parte de sua cultura e educação familiar, está repleto de noções de conduta e de ética, e os seres humanos tendem a se guiar por tais noções, mesmo que não possuam uma capacidade de analisar esses termos. Antes mesmo do discurso filosófico, o homem se guia pelo que julga ser bom ou mau, e aí reside uma forma extremamente prática de ética.

Ainda que autores como Hobbes e Locke tenham dito que o ser humano é mau por natureza, sempre ficou claro que o agir eticamente é algo que pode ser encontrado mesmo nos momentos mais escuros da humanidade, como nas guerras, genocídios e holocaustos, onde homens e mulheres arriscaram a própria vida para minimizar o sofrimento de outros; ou quando passaram privações para oferecer o pouco que possuíam a outrem. Mais recentemente,

autores como o australiano Peter Singer tem mesmo chegado à conclusão de que o agir ético é parte também da conduta de outros animais, e não apenas do ser humano. Segundo ele,

A Ética existe em todas as sociedades humanas, e, talvez, mesmo entre nossos parentes não-humanos mais próximos. Nós abandonamos o pressuposto de que a Ética é unicamente humana.(SINGER, 1997, p. 4).

Temos pois, um campo extremamente amplo da filosofia, um tema que abrange uma prática vivida e um grupo de conhecimentos ontológicos. Também temos aqui, algo que, a princípio, pode também ser visto no comportamento de outras espécies que não a humana, e que é, portanto, um poderoso componente biológico de várias espécies vivas, qualificando-as e também, dando-lhes um sentido moral.

Em vista das muitas opiniões, quase sempre divergentes ou abrangentes o suficiente para acrescentar mais elementos, faz-se mister uma explicação que aceite as múltiplas possibilidades do que é a ética, explicação essa que pode ser encontrada na obra de Abbagnano, resumindo o conceito de forma sucinta e clara:

[Ética é] em geral, a ciência da conduta. Existem duas concepções fundamentais dessa ciência: 1ª, a que a considera como ciência do *fim* para o qual a conduta dos homens deve ser orientada e dos *meios* para atingir tal *fim*, deduzindo tanto o fim quanto os meios da *natureza* do homem; 2ª, a que a considera como a ciência do *móvel* da conduta humana e procura determinar tal móvel com vistas a dirigir ou disciplinar essa conduta. Essas duas concepções, que se entremesclaram de várias maneiras na Antiguidade e no mundo moderno, são profundamente diferentes e falam duas línguas diversas. A primeira fala a língua do ideal para qual o homem se dirige por sua natureza e, por conseguinte, da “natureza”, “essência” ou “substância” do homem. Já a segunda fala dos “motivos” ou “causas” da conduta humana, ou das “forças” que a determinam, pretendendo ater-se ao conhecimento dos fatos. A confusão entre ambos os pontos de vista heterogêneos foi possibilitada pelo fato de que ambas costumam apresentar-se com definições aparentemente idênticas do *bem*. Mas a análise da noção de *bem* logo mostra a ambiguidade que ela oculta, já que *bem* pode significar ou o que é (pelo fato de que é) ou o que é objeto de desejo, de aspiração, etc., e estes dois significados correspondem às duas concepções de ética acima distintas. (ABBAGNANO, 2000, p. 380).

Vê-se, pois, como muitas são as possibilidades de argumentação a respeito do conceito de ética, e que, apesar dessas possibilidades, inevitavelmente regressamos ao entendimento de algo a ser vivido na prática,

como bem ilustra o pensador italiano. Não se aceita, naturalmente, nenhuma dessas opiniões como definitivas, algo que nem se pode esperar da filosofia, mas o conjunto delas esclarece o que a ética de fato é e pode oferecer ao homem.

De posse do conhecimento do que a ética filosófica é, passaremos a discutir o conceito de guerra e a introduzir de forma sumarizada a noção de como um grande escopo de filósofos ocidentais trabalhou essa noção consoante ao viver ético prático.

3. O Conceito de Guerra

Diferentemente do termo ética, o conceito de guerra é consideravelmente mais simples de se compreender, uma vez que ele não precisa ser fracionado em partes conceituais e partes práticas. Guerra, antes de tudo, é um ato de violência aberta, e como tal ele deve ser discutido. Entretanto, para fins de produção acadêmica, é necessário traçar algumas rápidas considerações sobre o termo, considerando que há algumas implicações em seu uso que modificariam sua compreensão mais básica.

A Palavra *Guerra*, segundo a definição do lexicógrafo Houaiss, pode ser encontrada no dicionário homônimo sob a seguinte definição:

S.f.: 1. Luta armada entre nações ou entre partidos do mesmo povo. Guerra aberta, hostilidade declarada, constante. 2. Guerra civil, luta armada entre partidos da mesma nacionalidade. 3. Guerra fria, hostilidade latente, que não eclodiu em conflito armado, nas relações internacionais, especialmente entre as grandes potências. 4. Guerra de nervos, período de forte tensão entre indivíduos, nações ou partidos adversários. 5. Guerra química, forma de guerra em que seriam empregados agentes químicos, biológicos ou radiológicos. 6. Guerra total, guerra que abrange todas as atividades de um povo e visa a aniquilar o adversário. 7. Fazer guerra (a alguém), opor-se constantemente a seus desígnios. 8. Homem de guerra, perito na arte militar. 9. Nome de guerra, pseudônimo pelo qual alguém é conhecido em determinados setores de sua atividade. 10. Guerra santa, aquela levada a efeito em nome de razões religiosas. (HOUAISS, 2009).

Há, pois, nas definições usuais, a idéia de beligerância, de conflito ou hostilidades evidentes. Esse uso do termo, apesar de ser o mais usual possível, não esclarece as conotações políticas do mesmo. E de fato, como já bem conhecida de todos, está a clássica afirmação de Von Clausewitz em *Da Guerra* (1996), onde o estrategista estabelece que a guerra é a *continuação da política por outros meios*.

No decorrer da história tem-se visto a busca pelo poder ser uma constante ambição humana. Por tal razão, impérios surgiram e caíram, reis

e generais prepararam seus exércitos e milhões de seres humanos foram condenados à morte. A guerra nunca foi apenas uma declaração de hostilidades, ou um fim em si mesmo. A guerra é a essência da própria ordenação social burocrática, com seus líderes e liderados. Sobre tal papel preponderante da guerra na história humana, afirma Magnoli:

[...] A guerra não é um desvio patológico, e sim uma etapa do fluxo incessante das relações internacionais. Essa visão, realista e cínica, forjada na geografia das rivalidades dinásticas e das disputas por territórios, não exclui o horror diante do sofrimento. Mas ela opera na moldura filosófica construída por Maquiavel, que separa a moral política da moral comum. Guerra é história, guerra é cultura. (MAGNOLI, org. 2006. p.11.)

Assim, vê-se que definir a guerra em toda a sua amplitude vai além do mero formalismo dos embates. Guerra é de fato uma herança cultural que perpassa as gerações, fazendo parte do discurso de muito filósofos, a exemplo de Maquiavel e seu Príncipe, mencionado no texto.

Hipólito, em seu Fragmento 53, relembra-nos uma frase que teria sido originalmente dita por Heráclito: “A guerra é a origem de todas as coisas. E de todas ela é soberana. A uns ela os apresenta como deuses, a outros, homens: de uns ela faz escravos, de outros, homens livres.” Em toda a trajetória humana, esse uso indiscriminado do belicismo nos tornou quem somos, ensejando toda a cultura contemporânea, haja visto os valores bilionários que ainda hoje as grandes potências dispensam ao setor de defesa. Assim como não é possível viver com segurança completa, também não é possível imaginar uma sociedade humana onde a arbitrariedade da guerra seja inexistente, razão pela qual as nações, ricas ou pobres, investem em seus exércitos.

E de fato, se os homens procuram estabelecer relações formais uns com os outros, como pode ser que ainda exista a insegurança que permeia nossas relações e nos leva a guerrear? Como bem questionara Tolstoi:

É impossível então, os homens viverem em paz, neste mundo tão cheio de beleza, sob este céu incomensuravelmente estrelado? Como podem, num lugar como este alimentar sentimentos de ódio e de vingança e o desejo de destruir seus semelhantes? (THOMAS, 1959, p. 319).

É uma pergunta difícil de responder, mas muitas tem sido as tentativas. O que não se pode prescindir como verdade, em todo caso, é que a guerra nos acompanha desde o começo das civilizações humanas, nos moldou e nos definiu como Estados e Nações; e ainda hoje segue sendo uma ameaça constante no grande tabuleiro onde se joga o destino do mundo. Em suma, uma atividade puramente política, e antes de tudo, cínica, pois seus resultados nunca tem como objetivo final o bem dos povos, mas a dominação de uns sobre os outros. Como bem se afirma:

A guerra é preparada e começa em mar de embustes e intrigas; desenvolve-se em outro mar de confusão e falsidade, e termina em uma montanha de cadáveres e escombros. (GONZÁLEZ PECOTCHE, 1980, p. 305).

Tendo estabelecidas as noções de ética, com suas implicações de *ação prática*, e de guerra, como *fenômeno imbuído de significado político*, iremos avançar pela história e pelos escritos de uma porção dos filósofos ocidentais que trabalharam com ambos os temas; verificando de que maneira eles puderam ligar esses universos aparentemente tão distintos e as conclusões a que chegaram.

4. A Guerra no pensamento Grego e Romano Clássico

4.1. Grécia

Na história da civilização ocidental, os primeiros a de fato estudarem sistematicamente a guerra, foram os gregos. Por um período de quase 500 anos, historiadores, filósofos e políticos de renome escreveram obras memoráveis a respeito de suas guerras, seus dilemas e dos conflitos que por muitos anos varreram esse grande império da Antiguidade. A própria formação grega reveste-se de uma aura bélica, considerando que o controle das antigas cidades-estados não podia ser obtido por outras vias senão as das armas.

Apenas nomeando o período clássico da Grécia antiga (1100 a.C. a 146 a.C), temos já uma lista de grandes batalhas travadas por seus reis e exércitos poderosos: Maratona, Termópilas, Salamina, Platéia, Anfípolis, Leuctra e todas as demais guerras médicas. Quando não estavam em guerras, Gregos dedicavam-se a treinar e a realizar jogos olímpicos, todos eles dotados de demonstrações de virilidade e força, uma prévia do que apresentariam em campo, caso o tilintar das espadas se fizesse ouvir.

Imbuídos desse belicismo natural, autores gregos discutiram por vezes os liames da violência e da guerra em seus muitos textos. O mais prolífico dos gregos a escrever sobre a história bélica foi Heródoto de Halicarnasso (480 – 420 a.C), hoje nomeado como o “pai da história”. Heródoto dedicou-se e manter viva a história mais detalhada possível das guerras gregas, em especial os confrontos com os Aquemênidas e o conflito no Peloponeso. A escrita de *A História* de Heródoto foi um marco no desenvolvimento dos estudos de história, uma vez que o autor se preocupou em avaliar mais do que as meras ações humanas e seus resultados, mas, antes de tudo, os porquês ou as causas de tais ações. (LATEINER, 1989).

Nos nove capítulos de sua História, Heródoto descreve em minúcias os ataques de Cambises e de Creso, os métodos de combate dos soldados persas, a sanha de Xerxes em ver Esparta completamente desolada e

mesmo as divagações de Ciro a respeito do expansionismo de seu Império. Em todo o discorrer do texto se percebe, de uma forma nítida, a impressão extremamente favorável que o historiador tem a respeito das guerras gregas. Em momento algum se mostra contrariedade ou mesmo uma rusga de crítica a existência de tais fatos. Como tão típico da cultura de sua época, Heródoto parece louvar a coragem e a tenacidade dos homens em batalha. Ele chega mesmo a dedicar cada um dos nove capítulos às musas da arte, nomeando-as nos títulos da mesma, e com isso, deixa a entender que a guerra não é a súpula da violência, mas sim, da arte. (Heródoto, 2001.)

Junto de Heródoto, outros pensadores gregos clássicos usaram de seus escritos para discutir a guerra e sua importância. O filósofo Heráclito de Éfeso (535-575 a.C), avesso à vida em sociedade e régio inimigo dos confortos urbanos, é um exemplo de como tal discussão pode ser levada ao campo das ideias superiores.

A maior parte da obra desse filósofo discute a natureza ou a condição humana. Há entre seus textos, entretanto, algumas referências esparsas à política e ao ordenamento social. Heráclito escreveu algumas poucas obras durante a sua vida, e destas, nos restam apenas fragmentos e frases coletadas por seus seguidores e por autores contemporâneos. O principal deles, o alemão Walther Kranz (1884-1960), compilou-os em uma obra única, conhecida como *Die Fragmente der Vorsokratiker*, mais tarde reformulada por Hermann Diels (1848-1922). O conjunto hoje é conhecido como *Diels-Kranz* (DK, seguido da numeração correspondente ao texto em questão). Em alguns desses fragmentos é possível notar com clareza como o filósofo definiu a guerra em termos precisos e plenamente defensáveis, de acordo com a visão de mundo grega. Conforme GRAHAM, discutindo as leis da guerra em Heráclito, é possível notar que o filósofo aceita que as leis derivem de algo maior, como as leis dos próprios deuses;

As leis proveem uma defesa para a cidade e seu modo de vida. Mas as leis não são apenas de interesse local: elas derivam sua força de uma lei divina. Aqui temos a noção de uma lei da natureza que informa a sociedade humana, bem como a natureza. Há um cosmos humano que, semelhantemente ao cosmos natural, reflete uma ordem subjacente. As leis pelas quais as sociedades humanas são regidas não são meras

convenções, mas são baseadas na natureza última das coisas. Não se pode quebrar uma lei humana com impunidade. A noção de uma ordem baseada em leis na natureza, tem antecedentes na teoria de Anaximandro, e a noção de uma lei moral inerente influencia os estoicos no terceiro século aC. (GRAHAM, Encyclopedia, S/d. Tradução livre).²

Assim, se as leis humanas refletem em certa medida as leis dos deuses, as guerras nada mais são do que justas atribuições dessa lei, sendo plenamente justificáveis se a situação assim o exigir. Heráclito deixa claro em suas sùmulas que;

O povo de uma cidade deve lutar por suas leis como faria por sua muralha. [...] Falando sensatamente, temos de confiar em um senso comum a todas as coisas, como uma cidade que confia em sua muralha, e assim [sente-se] muito mais tranquila. Assim, todas as leis humanas são alimentadas pela mesma lei divina. E ela prevalece pelo tempo que precisa e é suficiente a todos e ainda abunda.” (DK22B44 e 114. Itálicos nossos. Tradução livre).³

Portanto, Heráclito não parece negar o uso da violência de forma completa, e sugere-se inclusive a necessidade de usar esse recurso caso as circunstâncias se provem cruciais. Naturalmente, o autor segue a cultura de sua época e país de origem, ao defender que assim se proceda.

Outra obra notória entre os gregos é o clássico da Ilíada, escrito por volta do século VIII a.C, por Homero. Na Ilíada lemos a curiosa história das batalhas travadas entre espartanos e gregos, história essa que apesar de estar recheada de conceitos mitológicos, pode ter um fundo de verdade. Sendo ou não verídico o relato do que teria acontecido em Tróia, o fato é

² “The laws provide a defense for a city and its way of life. But the laws are not merely of local interest: they derive their force from a divine law. Here we see the notion of a law of nature that informs human society as well as nature. There is a human cosmos that like the natural cosmos reflects an underlying order. The laws by which human societies are governed are not mere conventions, but are grounded in the ultimate nature of things. One cannot break a human law with impunity. The notion of a law-like order in nature has antecedents in the theory of Anaximander, and the notion of an inherent moral law influences the Stoics in the 3rd century BCE.”

³ “The people [of a city] should fight for their laws as they would for their city wall. [...] Speaking with sense we must rely on a common sense of all things, as a city relies on its wall, and much more reliably. For all human laws are nourished by the one divine law. For it prevails as far as it will and suffices for all and overflows.”

que já naqueles tempos remotos era possível notar uma preocupação em manter a historiografia das guerras sempre rica em informações, demonstrando a importância que tais fatos tinham ainda na época. Segundo a enciclopédia digital de filosofia, a origem etimológica da palavra “guerra” entre os gregos é “Pólemos”, de onde extraímos a palavra “polêmica”, implicando com isso uma controvérsia agressiva⁴ (MOSELEY, s/d). A *Ilíada* trata justamente de uma dessas polêmicas envolvendo personagens fabulosos das antigas cidades-estados, e dada a sua importância na fundamentação da própria linguagem e cultura grega, essa obra é tida como o começo da literatura ocidental e uma das mais importantes na história da humanidade. Outras obras na literatura grega também discutiram amplamente o conceito de guerra, sugerindo-nos a importância do termo na mentalidade desse povo. Entre essas obras podemos citar a *Odisseia* (séc. VIII a.C), o *Saque de Ílion* (Séc. VI a.C), a já mencionada *História* de Heródoto e ainda alguns trechos sugestivos de Hesíodo, os quais, ainda que não tratem exatamente da guerra, sugerem sua presença constante, como *Descida de Perito* (Séc. V a.C).

O tema da guerra e do belicismo não se esgota na literatura grega dentro dos historiadores, pioneiros nessa ciência. Muitos dos mais importantes filósofos da Grécia Antiga também utilizaram de seus escritos para discutir a forma como a guerra deveria ser encarada e os limites que a ela se impunham.

O homem, muito antes de ser um mero ser vivo, era, na verdade, um ente para o qual a política era essencial. E dentro dos limites da política, estava a guerra. Segundo BRUGNERA,

A imagem do homem da cultura grega clássica apresentará dois traços dominantes: o homem como um animal que fala (*zōon logistikón*) e homem como um animal político (*zōon politikón*). Essas duas características são indissociáveis, pois somente são possíveis porque o homem é um ser dotado de *lógos*. E somente enquanto o homem é um ser dotado de *lógos* é capaz de viver numa comunidade política, onde a vida humana atinge sua plenitude. A história da formação na identidade do povo grego tem início na época arcaica, com a aristocracia, através

⁴ O texto original (em inglês), diz: “[...] The Greek root of war is pólemos, which gives us polemical, implying an aggressive controversy”. A frase usada no texto é uma tradução livre.

da concepção de um ideal de homem que busca a superioridade frente aos demais. (BRUGNERA, 1998, P. 35).

Sendo esse homem um ente de natureza política, é então um homem que vive e subsiste também de todas as ações que permeiam a política. Guerra, pólis, democracia e leis são essenciais a essa mentalidade grega, e como tal, não se pode prescindir dela.

Aristóteles de Estagira (382 – 322 aC.) é tido como um dos maiores pensadores de sua geração, e um grande expoente do pensamento grego. Autor de numerosas obras, ele discute desde ciências naturais até arte e poética. A política, naturalmente, ocupa papel central naquilo que o filósofo produziu, e sua obra é repleta de informações a respeito da virtude que o governo deve manifestar, inclusive em momentos de confronto. Virtude, por sinal, é palavra-chave na obra Aristotélica, e com base nesse termo tudo o que ele escreveu é discutido.

O justo meio termo é o objetivo do governo, e sua sociedade deve estar profundamente embasada nesses princípios. Nas palavras do filósofo,

A melhor Constituição e o melhor regime para a maioria dos Estados, assim como para a maior parte dos particulares, não se medem nem por virtudes acima do alcance do vulgo, nem pelo saber que se adquire apenas com talentos naturais e com o auxílio da fortuna, nem por uma forma de governo qualquer, mas sim por um gênero de vida que todos possam alcançar e pelo governo que o maior número de Estados esteja disposto a receber. Os que se chamam aristocráticos estabeleceram-se em muitos países por imitação de governos estrangeiros, e se aproximam tanto da República propriamente dita que de agora em diante falaremos destas duas formas como sendo uma só. A decisão sobre todas as questões acerca desta matéria depende dos mesmos princípios. O que dissemos de melhor em nossa Ética" é que a vida feliz consiste no livre exercício da virtude, e a virtude na mediania; segue-se necessariamente daí que a melhor vida deve ser a vida média, encerrada nos limites de uma abastança que todos possam conseguir. O que dizemos da virtude e do vício do Estado devemos dizer do governo, que é a vida do Estado inteiro. (ARISTÓTELES, 2002, p. 187).

Ora, se o meio termo, a justa medida, é o dever final e o objetivo da sociedade ideal, esse meio termo é o que se deve buscar e aplicar nas guerras. A destruição nunca deve ser total, nem mesmo desmedida. Ela deve objetivar o fim dos confrontos e a solução eficiente para os problemas

que imperam na relação entre os diferentes Estados. O princípio da guerra entre os gregos não é da *guerra justa*, princípio idolatrado pelos romanos, mas sim, o da *guerra virtuosa*, onde o fim dela se torna a reaplicação dessa mesma virtude para vencedores e vencidos.

Ainda que as leis mudem, a virtude deve manter-se soberana. E mesmo que a guerra torne-se assombrosa, o fim dela deve ser justamente equivalente a ambas as partes, sem ignorar as punições devidas aos que a causaram deliberadamente. Todas as leis de uma *pólis* são desenhadas de tal forma que contemplem a questão bélica, mas que não esqueça, conforme incita Aristóteles, a virtude e o justo meio.

Não apenas Aristóteles, mas diversos outros filósofos gregos mantiveram a noção de que a guerra tem como acondicionar virtudes, e seguidamente o faz, desde que princípios humanitários sejam inseridos na atuação dos combatentes e generais. Platão (428-347 aC.), também produziu obras políticas, como *A Republica*, diligenciando a aplicação das leis e das virtudes de forma muito semelhante a Aristóteles. A respeito dessas leis virtuosas em Platão, afirma o professor PAVIANI,

A constituição e a legislação devem buscar, mesmo quando as leis mudam conforme a situação de cada cidade, a conformidade racional entre a lei e a virtude ética. Assim, as leis corretas são uma forma de educação moral, e obedecê-las é uma maneira de alcançar as virtudes. Somente após o homem “ter posto sua casa em ordem”, “possuir autodomínio”, “tornar amigo de si mesmo, de ter reunido harmoniosamente três elementos diferentes [...] tornando de muitos que eram uma perfeita unidade”, “temperante e harmoniosa, ele pode adquirir riquezas, cuidar do corpo, da política, dos contratos particulares, nesse caso chamando justa e bela a ação (443 e). na realidade, a justiça faz de muitos um só (443 e). A justiça é a verdadeira virtude da alma, e a alma justa é a mais virtuosa. (PAVIANI, 2013, p. 83).

O que fica claro ao pesquisador moderno, é que já na Grécia antiga, séculos antes de desenvolver-se o conceito de guerra justa, gregos já tratavam de manter a guerra entre os temas mais comuns de suas produções literárias e filosóficas. É notório também que muitas das cidades que compunham a Grécia mantinham uma cultura fortemente belicista, prestando grande reverência ao esporte e ao treino com armas, caso dos Espartanos, tão amplamente trabalhados em filmes hollywoodianos e livros

modernos. Assim, ainda que não tenham sido os maiores pesquisadores universais desse assunto, é possível afirmar com razoável grau de certeza, que gregos trouxeram á luz o tema da guerra e da violência implícita a ela, posteriormente incentivando romanos a tratar dos mesmos conceitos. E, ainda que não tenham sido os primeiros seres humanos e filosofar sobre os dilemas da guerra, para o ocidente eles se tornaram precursores de uma ciência que até hoje instiga e fornece subsídios a pesquisadores de diversas áreas; sugerindo perguntas e dando respostas a muitos escritores e estrategistas do ramo militar, um feito que a história certamente não subestima.

4.2. Roma

Roma, como grande civilização da antiguidade e precursora de todo o sistema jurídico ocidental, bem pode ser tida como o marco zero no entendimento da guerra como um fenômeno político, e que, portanto, precisa estar legalmente amparada. A prova de tal fato reside no arcabouço ideológico do império e nos inúmeros pensadores que produziram, já naquela época, textos e diretrizes para a deflagração de conflitos entre nações. Mas, ainda além das questões jurídicas, novidade imposta pelos romanos ao belicismo, também mantiveram eles uma visão ética dos fatos, como mostram os autores que passamos a discutir.

Marco Túlio Cícero, filósofo e político romano, escreveu no ano de 44 aC. um compêndio de ética prática para a vida urbana e a política intitulado *De Officiis*, no qual ele delinea, entre outras coisas, as atribuições dos governadores e também os limites e regras para o uso do poder. No livro I, seções 1.11.33–1.13.41, Cícero discute aquilo que ele chamava já naquela época de *Bellum Justum*, isto é, a Guerra Justa, e os imperativos morais necessários para se poder entrar em uma. Segundo o próprio Cícero,

Lançar-se temerariamente à batalha e ir às mãos do inimigo é comportamento desumano, semelhante ao das feras; mas, quando as circunstâncias o exigem, deve-se arrostar o adversário, antepondo a morte à servidão e a desonra. Cumpre ponderar muito a respeito das cidades que mereçam ser destruídas e saqueadas, para nada se fazer precipitada ou cruelmente. (CÍCERO, 1999, p. 41.)

Ou seja, a guerra como fim em si mesmo é um ato bestial, algo desprovido de civilidade e de lógica. Percebe-se nisso, um lampejo do que a guerra ética já era ponderada por autores romanos, a semelhança dos gregos que os antecederam. E de fato, são justamente os romanos a levarem a ética *ipso facto* para dentro da guerra, criando um estatuto jurídico que eles entenderiam como as leis da *guerra justa*.

Mas o que é uma guerra justa? E mais importante ainda, é possível dizer de alguma guerra que ela é justa, especialmente levando em consideração o sofrimento indizível que tal evento traz à população? Respondendo a tal questionamento, o professor Inácio STRIEDER afirma que,

Toda guerra é um crime. Nela se institui como direito o homicídio, o roubo, o incêndio, o estupro, a tortura, a espionagem, as expropriações, a invasão de domicílios e a devastação no maior grau possível. Ao se declarar uma guerra sabe-se que tudo isto acontecerá. Pois, se isto não ocorresse, a guerra não seria guerra. Portanto, quem declara uma guerra autoriza atos criminosos que repugnam à sã razão. Por isto, falar em guerra justa é uma contradição selvagem. Seria o mesmo que admitir um crime justo. Um crime santo, um crime legal. Não pode haver guerra justa, pois não existe guerra judiciosa. A guerra é a perda temporal do juízo. É uma alienação mental, uma espécie de loucura. Na guerra nada fazem os homens que não seja uma loucura, nada que não seja mau, feio, repulsivo e indigno de um homem de bem. Em tempos de guerra se incentivam a espionagem, a traição, a denúncia e a mentira. Tudo o que é odioso em tempo de paz. Por isto, os homens em guerra não merecem a amizade dos homens pacíficos. Guerra civilizada é um barbarismo equivalente ao de barbárie civilizada. Os soldados naturais de uma guerra seriam os homens mais bárbaros e selvagens. E onde os meios são bárbaros e selvagens é impossível admitir que os fins sejam civilizados. Por isto, afirmar que é impossível acabar com as guerras é confessar um pessimismo em relação ao progresso civilizatório da humanidade. (STRIEDER, 2012, S/p).

Essa visão de guerra como não podendo ser justa arvora-se em princípios morais e filosóficos contemporâneos, especialmente depois de ter o mundo provado os horrores indizíveis de duas guerras mundiais e o extermínio sistemático de populações nas câmaras de gás. Na antiguidade, entretanto, a visão de guerra justa era unânime e universalizada. Não se pode com isso dizer que os antigos eram menos evoluídos ou moralmente inferiores, mas sim, que dispunham de leis de sua própria época, e que faziam uso delas na expectativa de estarem chegando o mais próximo possível da universalização da justiça, e isso precisa ser levado em conta.

Dentro desse universo antigo, onde a guerra era vista como algo a ser justificado, é que, via de regra, dizia Cícero, a violência somente poderia ser aceita e justificada, caso fosse imprescindível seu uso para que se pudesse, futuramente, viver em paz (De Officiis I. xi, 34. Pág. 37). Por conseguinte, a guerra só poderia acontecer depois de esgotadas as outras possibilidades de acordo, e ultimamente, um pedido oficial de reparação e uma declaração formal de guerra deveriam ser trocadas entre as partes beligerantes, dando tempo hábil a que ambos se preparassem para as hostilidades que se seguiriam. (Idem I. xi, 36. Pág. 39). Outras minúcias também foram estipuladas por Cícero, como o tratamento humanitário aos prisioneiros de guerra e o auxílio

dos vencedores aos vencidos, para que eventualmente reconstruam suas pátrias e a paz entre as partes se restabeleça. Públio Flávio Vegécio, Caio Plínio Cecílio Segundo e Públio Cornélio Tácito são apenas três outros nomes de uma longa lista que se pode acrescentar ao rol dos eruditos romanos que diligenciaram os temas da guerra e do belicismo na época.

Caio Plínio Segundo, também conhecido como Plínio, o velho, viveu no século I e como oficial romano de carreira, destacou-se pelas inúmeras viagens que fez por toda a extensão do império, vindo a dominar com profundidade a cultura de bárbaros, hebreus e cristãos de todo o mundo conhecido em sua época. Como autor, sua inestimável contribuição para a cultura romana é reconhecida através de um conjunto fenomenal de trinta e sete volumes intitulado *História Natural*. Nesse conjunto de títulos, Plínio apresenta dados sobre o mundo natural, a biologia, a geografia e a história, e dá diversos relatos sobre fatos do passado, como guerras e conflitos em que Roma participou. Não se pode afirmar que Plínio tenha escrito sobre guerra *per se*, mas nota-se no conjunto de sua obra, que ele dava extrema importância e tais fatos para a formação do caráter do império.

Contemporâneo e colega de Plínio, Tácito também foi funcionário público e historiador em seus momentos vagos. A sua obra, entretanto, é mais vasta e mais dirigida ao fato histórico e militar, sem se preocupar com a natureza ou a biologia. Dos escritos de Tácito que resistiram ao tempo e chegaram até nós destacam-se os *Annales*, enfocando a vida dos imperadores; as *Historiae*, que complementa o primeiro volume, enumerando fatos políticos após a vida de Nero e *Germania*, um tratado a respeito dos povos bárbaros fronteiriços ao Império Romano e os encontros violentos entre ambos. No conjunto do que escreveu, Tácito também deixa evidente sua posição de defesa da guerra como sendo justificável para a sobrevivência de Roma, e que através dela os imperadores e o senado puderam permitir ao povo a continuação do seu *modus vivendi* e sua própria existência como um império multicultural.

Vegécio, diferentemente dos antecessores, viveu no século IV, mais perto do fim do Império como grupo político coeso. Não se sabe muito a respeito de sua biografia, uma vez que muito dela se perdeu, mas admite-se que ele tenha sido cristão ou que tenha se convertido em algum momento.

Daquilo que produziu, o mais conhecido é o aclamado *De Re Militari* ("Sobre Assuntos Militares" em latim), também conhecido como *Epitoma Rei Militaris*. Esse volume é para o ocidente o equivalente ao que o *Arte da Guerra* do chinês Sun Tzu (544 a.C. - 496 a.C.) é para o oriente. De fato, após a morte de Vegécio, seu compêndio sobre estratégias militares tornou-se uma bíblia para os militares medievais, uma vez que ele não apenas defende a guerra justa, mas antes de tudo, propõe estratégias, leis e artimanhas para conduzir batalhas com maestria singular.

O *De Re Militari* divide-se em quatro partes, sendo que,

O livro primeiro trata sobre a escolha dos homens mais jovens, de quem ou quais devem ser aceitos como soldados, ou com que exercícios de armas devem ser instruídos. O livro segundo contém o costume da antiga milícia na qual pode ser formado o exército de infantaria. O livro terceiro expõe todas as classes de artes que parecem necessárias para o combate em terra. O livro quarto enumera todas as máquinas com as que se atacam ou defendem-se as cidades; também acrescenta os preceitos da guerra naval. (VEGÉCIO, 2006, p. 28).

Nota-se, com base apenas nos poucos exemplos apresentados, que o conjunto dos pensadores de Roma aceitava que a guerra, mesmo que fosse cruel e letal, também podia revestir-se de um caráter ético. Essa ética baseava-se na aceitação de um princípio comum, um princípio jurídico que nortearia as ações do comandante em batalha, bastando que para existir batalha, existisse uma *razão legal* pela qual ele, o militar, pudesse agir.

É deveras curioso que Roma, a maior das civilizações da antiguidade e mãe do direito moderno tenha desenvolvido tal arcabouço legislativo no que concerne à guerra. O dito latino *Si vis pacem para bellum*⁵ ainda hoje é muito utilizado como slogan de grupos militares e de treinamento de tropas especiais. É importante salientar que todas as noções de diplomacia, declaração formal de guerra e de justiça dentro da guerra não eram um fim em si mesmo, mas eram, antes de tudo, parte de um cenário muito maior, o *Jus Gentium*⁶, ou a lei

5 Se queres a paz, prepara-te para a guerra, seria a tradução mais fiel ao português. Texto atribuído ao militarista latino Publius Flavius Vegetius Renatus.

6 Em Roma, a lei era dividida em duas sessões ordinárias: Jus Gentium, aplicada a qualquer pessoa que não pertencesse ao Império, isto é, a todo bárbaro de qualquer civilização da antiguidade, e a Jus Civile, em que se encaixavam todos aqueles que eram de fato, cidadãos de Roma. Ainda que os não romanos não fossem recipiendários de todos os benefícios da lei,

dos povos; que determinava os direitos e os deveres universais de qualquer pessoa, algo muito próximo do conceito atual de *direito universal*.

Assim, dada a própria fundamentação da doutrina jurídica em sua gênese romana, houve desde sempre, no ocidente, uma aceitação da guerra ser, em instâncias muito específicas – onde as obrigações jurídicas deveriam ser cumpridas antes de deflagrar-se a violência – não apenas justificável, mas também necessária. Essa linha de raciocínio não desapareceu com a queda do império, mas acabou sendo assimilada pelos pais da igreja e posteriormente aplicada dentro de um viés filosófico cristão, como passaremos a discutir a seguir.

a Jus Gentium era bastante ética no que tangia a seus direitos como vizinhos e eventuais colaboradores do império.

5. Guerra e filosofia eclesiástica.

Como ficou estabelecido pela leitura de diversos autores do direito romano, havia na época do império a noção de que algumas guerras poderiam ser eticamente defendidas, caso as normas legais fossem atendidas e os objetivos de tal conflito levassem ao bem maior. No período pós-romano, outros pensadores, em especial os eclesiásticos, continuaram a trilhar a mesma linha de raciocínio, defendendo o justo uso da guerra quando outras possibilidades se houvessem esgotado. Nesse grupo, temos Agostinho de Hipona (354–430) e Tomás de Aquino (1225–1274) como figuras proeminentes. É necessário lembrar que, em termos bíblicos, o monopólio da guerra é visto como parte dos atributos de Deus, o qual é seguidamente definido como “Senhor dos Exércitos” no antigo testamento. Paulo, o grande difusor da fé cristã também foi claro ao afirmar que a autoridade secular traz a espada para uso quando necessário, e aos homens se lhes pede que sejam sujeitos ao governo, pois este é “ministro de Deus” para ordenar os homens (cf. Romanos 13:4-6). Assim, para a filosofia patrística a guerra poderia ser a vontade de Deus, especialmente se levada a termo com a aquiescência da igreja.

É notório que durante toda a idade média, o poder espiritual, refletido na santa sé de Roma, detinha tanto ou mais autoridade que o poder real, exercido por monarcas em todo o velho mundo. Assim, ter a aquiescência da igreja em uma questão vital, como a decisão de ir à guerra, era algo essencial para que se pudesse convencer o populacho a apoiar tal empreitada. A respeito dessa autoridade vital, é-nos dito que,

Até a Paz de Westphalia, em 1648, que encerrou a Guerra dos Trinta Anos, a influência religiosa sobre as causas de uma guerra costumava ser preponderante no momento de se optar ou não por iniciar o conflito. Nesse sentido, tornaram-se famosas as Cruzadas: uma modalidade de guerra que não tinha como causa maior qualquer questão política, mas sim a afirmação da auctoritas spiritualis da Respublica Christiana e da justiça cristã sobre os “infiéis” e seus territórios – note-se que a terminologia “infiel” simplesmente desconsiderava a possibilidade de existir uma religião diferente da católica. O papa era considerado detentor de uma potestas spiritualis que deveria ser imposta a todos aqueles povos que não reconhecessem sua legitimidade. A Respublica

Christiana presumia-se como detentora de uma integralidade cognitivo-espacial total, capaz de englobar o terreno e o transcendente, fazendo com que todas as insurreições existentes dentro dos seus territórios não pudessem ser havidas como guerras, mas como “faidas” conduzidas por infieis, ao invés de inimigos. (TEIXEIRA, 2009, p. 182).

Tendo noção da importância da voz da igreja em tais temas, não nos surpreende que dentro do próprio corpo de pensadores eclesiais tenham surgido aqueles dedicados a discutir as formas como os “servos de Deus” deveriam se portar caso uma guerra fosse iniciada.

Santo Agostinho escreveu em 1483 *A Cidade de Deus*, obra na qual ele se propõe a discutir o mundo, seu ordenamento de acordo com a sapiência divina e as leis que o regem, sejam as de Deus ou as dos homens. No começo da obra, ele discorre sobre como as guerras romanas foram causa de sua destruição, e chega ao cristianismo, alegando que as guerras em nome de Deus, são diferentes, pois não primam pela violência ou conquista, mas, pela punição do rei ímpio. Também, aquele que guerreia por Deus não fere os mandamentos bíblicos de amar o próximo e abster-se de matar. Em suas próprias palavras,

A própria autoridade divina opôs algumas exceções ao princípio de que não é lícito matar um homem. Mas trata-se de exceções em que ordena que se dê a morte, quer por uma lei promulgada, quer por uma ordem expressa que, na ocasião, visa certa pessoa. Mas então aquele que deve o seu ministério ao chefe que manda, não é ele próprio que mata; comporta-se como um instrumento — como a espada para o que a utiliza. Por isso não violaram o preceito não matarás os homens que, movidos por Deus, levaram a cabo guerras, ou os que, investidos de pública autoridade e respeitando a sua lei, isto é, por imperativo de uma razão justíssima, puniram com a morte os criminosos. (V.I, XXI, p. 161, 1996).

Assim, em Agostinho a guerra se justifica, desde que haja um imperativo moral para tal, e que Deus esteja à frente de tal procedimento através da anuência da igreja, uma vez que, se há que se tirar uma vida, o fato só pode acontecer com o respaldo do criador dela.

Essa linha de raciocínio seguida por Agostinho não é exclusiva na história da filosofia eclesial. Ela foi defendida em sua essência também com as teses de Tomás de Aquino sobre a guerra, de acordo com diversos

escritos seus, entre os quais se pode mencionar A *Summa Theologicae*. Um dos textos mais conhecidos em toda a Summa, é a sessão II, onde na questão 40, se discute como e quando a guerra é eticamente justa. Para que uma guerra seja justa, três condições precisam ser atendidas (cf. Suma Teológica II-II, q. 40, a. 1):

1. *A Autoridade do Príncipe* (ministro de Deus para fazer justiça e castigar aquele que faz o mal, conforme o texto de romanos);
2. *Uma causa justa* (“Costumamos definir como guerras justas aquelas que punem as injustiças”); e,
3. *Uma justa intenção* naqueles que declaram a guerra, isto é, que se pretenda promover o bem e evitar o mal. (“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”, citando Agostinho).

Portanto, munido dessa tríplice autoridade, a guerra não seria mais vista como inimiga da justiça, mas como veículo dessa. Conforme o perfeito resumo de Hedley Bull, “seguindo a tradição tomista [...] a guerra deveria ser feita apenas pelos que tivessem a autoridade apropriada, por uma causa justa e usando meios justos (BULL, 2002, p. 39), trata-se, em suma, da continuação da noção romana de *jus bellum*, isto é, a justa guerra.

Somando-se a esses autores da igreja, uma gama de outros sacerdotes dedicados a produzir conhecimento e teologia, também defendeu a ética dentro da guerra e a possibilidade dela ser justificável aos olhos de Deus e dos homens. Também outros, ainda que não sacerdotes, mas, diretamente ligados à igreja por laços de fé, concordaram com aqueles. Entre esses autores medievais, é possível nomear Graciano, autor do emblemático *Concordia discordantium canonum*, de 1140; o padre polonês Stanisław de Skarbimierz com seu inestimável *De Bellum Justum* (1400), Francisco da Victoria, autor do *De potestate civili* (1528); e por fim, Alberico Gentili, com *De Jure Belli*, (1589).

Não houve, dessa forma, um movimento que discordasse dessa percepção medieval da guerra, herança clara da jurisprudência romana. A grande diferença em relação a seus predecessores, é que os patrísticos doavam a autoridade da decisão de tirar a vida a Deus, e não a um conjunto de leis humanas. Manteve-se, então, a noção de que há ética na guerra, e que exercê-la não feriria a moral humana. A reintrodução dos princípios jurídicos da guerra, entretanto, viria a ser uma novidade ainda da época de maior autoridade da igreja, apesar de não ter partido dela, como passamos a discutir na sequência.

6. Grotius e o direito internacional

Hugo Grotius (1583–1645) jurista e historiador holandês, de religião protestante, é considerado por muitos como o pai do direito internacional e um dos maiores expoentes do jusnaturalismo Europeu. Grotius é sempre lembrado pelos inúmeros problemas que teve com a comunidade calvinista holandesa, extremamente radical e avessa a seus escritos, o que motivou sua prisão e uma histórica fuga para Paris, dentro de um baú de livros. Também é tido como um poeta de sua língua, e escreveu algumas obras para teatro, no que não teve muito sucesso. Entretanto, o grande destaque de Grotius está na revisão dos conceitos de Jus Gentium dos romanos e na sistemática formulação de um conjunto de leis universais que fossem aplicáveis à sua época. Grotius escreveu muito a respeito de muita coisa na área do direito, o que o torna um dos mais prolíficos autores de sua geração. Apenas para mencionar algumas das muitas obras, é de sua autoria:

- De Jure Praedae (1604), onde discute os saques e os butins de guerra;
- De Mare Liberum (1609), originalmente um capítulo do De Jure Praedae. É tido como o fundamento do direito marítimo internacional.
- Via ad Pacem Ecclesiasticam (1642), sobre a guerra e a paz através da igreja, e;
- De Jure Belli AC Pacis , ou “O Direito da Guerra e Paz”, (1625).

Esse último é sem dúvida a obra mais importante da carreira de Hugo Grotius e fundamento de todo o arcabouço jurídico das guerras modernas. O Direito da Guerra e Paz (DGP) é uma obra monumental, dividida em dois tomos, cada um deles contendo regras jurídicas a respeito de tratados, alianças, limites do ataque violento, leis sobre prisioneiros, diplomacia, soberania sobre territórios conquistados e naturalmente, a discussão filosófica

a respeito de como e quando a guerra se justifica. Cada um dos volumes tem mais de 600 páginas, o que torna o DGP uma das obras mais extensas escritas por um único jurista do período pré-iluminista.

Logo no lançamento dessa obra, no século XVII, ela alcançou grande prestígio entre a realeza europeia, a qual ansiava por doutrinas bélicas que não passassem pelo crivo da igreja, de cujos tacões eles há muito ansiavam por libertar-se. A obra de Grotius viria a ser para eles, um grande instrumento em prol de suas ambições monárquicas. Movido por esse interesse, muitas cópias do DGP acabaram por ser impressas e distribuídas em castelos e bibliotecas da realeza, trazendo prestígio à pessoa de Grotius.

Para fins de nossa pesquisa, daremos atenção especial ao primeiro volume, livro I. II: “Se a guerra às vezes pode ser justa”. Grotius, seguindo a mesma linha de pensamento já referenciada em autores que antes dele discutiram o tema, é claro em sua aceitação do fato. Grotius, entretanto, procura esclarecer sua defesa trabalhando com as minúcias do tema, e para isso, enumera dez linhas de raciocínio pela qual a guerra pode sim, ser defensável moralmente, resumido aqui, na mesma ordem em que consta no DGP (cf. GROTIUS, 2004, p. 97-156):

DGP I. II. I – O direito de natureza não é contrário a guerra: (Não há ninguém que não gostaria de ter [...] todas as partes de seu corpo bem dispostas e inteiras, antes de tê-las mutiladas e disformes. Portanto, guerra de defesa é justa);

DGP I. II. II – A história bíblica defende o uso da guerra: (Louvado seja o Deus altíssimo que entregou teus inimigos em tuas mãos, diz Gênesis XIV, 20. Logo, se Deus entrega o ímpio ao abate, há justificativas morais para tal);

DGP I. II. III – O consenso defende o uso da guerra: (O direito de defender-se e de defender os seus é regra unânime entre as nações e principalmente, entre todos os sábios);

DGP I. II. IV – O Jus Gentium não se opõe à guerra: (O direito estabeleceu certas formalidades para colocar em ação a via das armas que atribuem às guerras aceitas como tais, efeitos particulares em virtude do jus gentium);

DGP I. II. V – O direito divino antes do evangelho não se opõe à guerra: (Deus nada poderia estabelecer que lhe fosse contrário. Assim, tendo por vezes proclamado guerras, há de se ter uma razão justa para tal);

DGP I. II. VI – Onde se mostra que o evangelho não se opõe à guerra: (As leis de Cristo não nos obrigam senão ao que o próprio direito de natureza nos obriga);

DGP I. II. VII – Maiores argumentos tirados da sagrada escritura: (Cada um possui virtudes do direito humano que não lhe pertenceriam se Deus não os tivesse dado);

DGP I. II. VIII – Solução para contradições de argumentos tirados da sagrada escritura: (Onde se discutem textos bíblicos que a primeira vista, parecem não coadunar-se com a lei natural e a defesa do seu próprio, provando-os equivocados ou mal interpretados);

DGP I. II. IX – O Consenso dos antigos cristãos a respeito da guerra: (A autoridade dos pais da igreja e dos esclarecidos confirma nosso direito natural e divino de usar da guerra se assim for necessário);

DGP I. II. X – O consenso geral, o costume da igreja e o costume das épocas: (Nossos ancestrais não acreditavam que as vidas que se tiravam na guerra fossem assassinatos, pois eles escusavam moralmente aqueles que combatiam pela virtude e a piedade).

Nota-se, pois, de maneira indelével, que o argumento filosófico em Hugo Grotius procura basear toda sua norma no direito de natureza ou direito natural. Por direito de natureza entende-se a obrigação que todos os seres humanos criados à semelhança de Deus tem de viver em paz, usufruindo de seus bens e recursos, sem coerção ou violência. É uma obrigação moral para conosco

mesmo, e para com o semelhante. Ainda nas próprias palavras de Hugo Grotius, esse direito natural é a origem do próprio direito civil,

Como é uma regra do direito natural ser fiel a seus compromissos (era necessário, com efeito, que existisse entre os homens algum meio de se obrigar mutuamente e não se podem imaginar outro modo mais conforme à natureza), dessa fonte surgiu o direito civil (GROTIUS, 2004, p.42)

Logo, qualquer violação deliberada e injustificada do direito civil, o que consequentemente viola o direito de natureza, é passível de punição, a qual, justificada por Deus em suas justas leis, bem pode ser uma guerra de retribuição, caso o crime que a motivou tenha sido cometida por um exército armado.

A discussão sobre o caráter da guerra em Hugo Grotius alcança status jurídico e uma defesa tão ampla e minuciosa, que todos os posteriores passariam a tomar o assunto tendo por base justamente o que previamente discorrera esse autor. É perceptível também, que a defesa de Hugo Grotius não se baseia exclusivamente no mandamento jurídico, mas sobre bases teológicas, tal qual Agostinho e Aquino propuseram. Assim, o cristianismo, que passa a ser a religião universal do ocidente pós Império Romano, assume a postura de condenar a guerra apenas quando ela contrariar os dogmas centrais da fé ou de alguma forma, colocar em risco a soberania da lei de Cristo. Toda outra forma de guerra, seja contra infiéis sarracenos, contra judeus ou mesmo entre países que assumem o cristianismo, tende a ter justificativas aceitáveis, desde que as condições básicas aceitas por todas sejam atendidas. É a *guerra justa*.

7. Guerra, filosofia e iluminismo

O movimento conhecido como iluminismo é tido por muitos como a maior revolução cultural da Europa em tempos modernos, rivalizado apenas pela introdução do cristianismo, dezessete séculos antes. De fato, a era das luzes foi, grosso modo, uma resposta à influência da igreja na sociedade e um contraponto ao crescente dogmatismo das instituições. Baseando-se nos escritos de um grande número de autores como Baruch Spinoza (1632–1677), John Locke (1632–1704), Voltaire (1694 –1778) e Montesquieu (1689 –1755), o iluminismo propugnava um retorno à razão, colocando o pensamento crítico no cerne da filosofia e dando liberdade às ciências para que se desenvolvessem com amplitude e questionassem, se assim ficasse implícito, os dogmas centralizadores da religião. Se afirma nesse sentido, que o iluminismo é herdeiro direto do anticlericalismo humanista, o qual tomou forma menos de dois séculos antes.

Com uma mentalidade mais voltada à observação empírica e ao conhecimento comprovável, diversos ramos da ciência se desenvolveram graças ao século das luzes (XVII) e procedeu-se à escrita de um grande resumo do conhecimento humano: a enciclopédia, originalmente organizada por Diderot (1713–1784) e D'Alembert (1717–1783). O pensamento iluminista também propunha uma grande reforma social, na qual o homem seria o centro das decisões, o estado seria laico e a igualdade seria imposta por lei. Essa linha de pensamento culminou na Independência dos Estados Unidos (1776) e na Revolução Francesa (1789), apenas para mencionar duas de suas muitas influências.

A produção intelectual dos filósofos iluministas foi bastante ampla, percorrendo sobre diversos assuntos, muitos deles com grande semelhança, a despeito da divisão geográfica que separa um autor e outro. A guerra e a violência foram temas seguidamente lembrados por esses filósofos, em geral, em manifestos relacionados à política e ao ordenamento social. Jean-Jacques Rousseau (1712–1778), provavelmente o maior nome ligado ao iluminismo, é um exemplo disso.

Rousseau foi um grande crítico da violência, da política de sua época, da pedagogia retrógrada que não permitia que os alunos pensassem por si mesmos, e é claro, da guerra como ferramenta política. Suas idéias muitas vezes lhe garantiram perseguição política e problemas infundáveis com personagens da elite. Ao discutir a natureza das desigualdades entre os homens, em obra de 1755, Rousseau menciona os corpos políticos e sua responsabilidade, entre outros agravos, pelas

[...] Guerras nacionais, as batalhas, os assassínios, as represálias, que fazem estremecer a natureza e chocam a razão, e todos esses preconceitos horríveis que colocam na categoria das virtudes a honra de derramar sangue humano. (ROUSSEAU, 2009, p.74).

A língua ferina do iluminista causou-lhe uma série de problemas, especialmente no campo da política, ainda que, ele nunca tenha deixado de escrever em virtude dessas perseguições.

Em 1762 Rousseau publica *Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político*, contrariando asserções diretas de outros iluministas, como John Locke, que afirmava que por natureza o homem é mau e a sociedade teria por função corrigi-lo, conceito também de Thomas Hobbes, em seu *Leviatã*. Rousseau, pelo contrário, afirmava ser o homem naturalmente bom, e a sociedade, regida pela política divisionista, era culpada pela deformação da natureza humana, criando divisões artificiais e dando início às guerras. O contrato social de Rousseau funcionaria então, como um acordo entre indivíduos para se criar uma sociedade justa e pacífica, um pacto de convivência e lucro para todas as partes, e não de submissão pura e simples do servo ao soberano.

Em seu contrato social, Rousseau não discute sobre a guerra em si, mas é possível ter vislumbres de sua opinião a respeito dela em referências consoantes ao tema. O quinto capítulo do Contrato tem como título “O direito de vida e morte” e nesse capítulo, o iluminista esclarece que:

Todo homem tem o direito de arriscar a própria vida para conserva-la [...] quem quer conservar a vida às expensas dos outros deve também dá-la por eles quando for necessário. Ora, o cidadão não é juiz do perigo ao qual a lei quer que ele se exponha e quando o príncipe lhe disser “é útil ao Estado que morras”, deve morrer, pois não foi senão sob essa condição que viveu em segurança até esse momento e sua vida não é mais somente um benefício da natureza, mas um dom condicional do Estado. (ROUSSEAU, 2000, p. 47).

É claro, pois, que para Rousseau, morrer em defesa do Estado é uma obrigação moral, e todo aquele que assume o contrato deve estar disposto ao sacrifício máximo caso assim se lhe seja pedido. Quanto ao ato de tirar a vida de outrem, ele afirma de forma categórica: Não se tem o direito de matar... senão aquele que se não pode conservar sem perigo (Opus Cit, p. 48). Ora, se a sobrevivência do Estado implica a morte daquele que não se pode conservar sem perigo, torna-se claro que exercer a violência da guerra nessas circunstâncias é justo.

Immanuel Kant (1724–1804), tido como o principal iluminista alemão, é outro reconhecido filósofo da mesma leva de Rousseau. Autor de uma extensa obra sobre razão, ética e experiência humana. Sendo versado também nas ciências naturais, ele produziu alguns apanhados nessa área, especialmente no começo de sua carreira acadêmica. Perto do fim da vida, Kant, dileto pacifista, decidiu enveredar-se pelos caminhos da produção política, e em 1795 redigiu um apanhado intitulado *À Paz Perpétua*, propugnando um fim à violência generalizada e às guerras entre as nações. Trata-se de uma obra bastante sucinta, contendo apenas três artigos definitivos e alguns adendos a eles. A paz seria alcançada pela aplicação desses, pelas nações. São os seguintes, os artigos definitivos para a paz:

1. Um governo republicano;
2. O direito internacional deve fundar-se em um federalismo de Estados livres;
3. A hospitalidade coletiva e a liberdade individual devem ser sempre defendidas.

São artigos que, em sentido geral, contrariavam as monarquias vigentes em sua época (Kant inclusive teve problemas com Guilherme II, que proibiu-o de escrever sobre determinados temas). Por outro lado, os artigos de Immanuel Kant demonstram com toda a clareza seu vigor iluminista e as razões pela qual ele defendia a independência das colônias britânicas na América.

Em relação às guerras, Kant, na qualidade de pacifista que era, sempre se opôs. Mas é notório que, a despeito de suas crenças particulares, ele mantinha as mesmas ressalvas que outros filósofos anteriores, no que concerne ao direito de defesa. A opinião kantiana, conforme proposta na primeira seção de *À paz perpétua*, é a de que “exércitos permanentes (*Miles perpetuus*) devem desaparecer completamente com o tempo”. Ainda assim, é feita na sequência a ressalva:

Completamente diferente ocorre com o exercito periódico voluntariamente proposto dos cidadãos em armas para assegurar-se assim a si e à pátria de agressões externas (KANT, 2008, p. 16)

Assim, Kant manifesta-se contra o militarismo exacerbado das nações e a constante ameaça de violência, propugnando que apenas exércitos temporários sejam montados, para defender a si e à pátria das agressões pontuais. Isso sugere que é claro e defensável em Kant, a possibilidade do uso da guerra, ainda que atente a essas circunstâncias especiais. Tal possibilidade ocorre devido à natureza humana, e nesse ponto, vemos em Kant a mesma corrente de idéias vistas em John Locke e Thomas Hobbes, de que o homem nasce mau, e é necessário impor um controle sobre ele. A paz é, pois, obtida pela imposição, como afirma Kant,

Um estado de paz entre os homens que vivem juntos não é um estado de natureza (*status naturalis*), que é antes um estado de guerra, isto é, ainda que nem sempre haja uma eclosão de hostilidades, é contudo uma permanente ameaça disso. Ele tem de ser, portanto, *instituído*... (KANT, 2008, p. 23. Itálicos nossos).

Tal imposição da paz não poderia ser alcançada por outro meio senão pela formação de exércitos e de uma possível guerra para defender tais ideais.

Tem-se pois, que Kant, por mais que discorde da existência da guerra, não considera seus resultados totalmente fora dos limites da razão humana, e por que não dizer, da ética prática. Kant entendia que a multiplicidade de línguas e religiões na terra carregava em si o germe das guerras (opus cit, p. 53), e que essas estavam arraigadas na natureza humana a tal ponto que serem consideradas mesmo como possuidoras de uma certa honra e dignidade interna (opus cit, p. 48,49).

O conjunto de filósofos iluministas que discorre sobre os temas do uso da violência e das guerras é bastante grande. Seria necessário ainda mencionar Hobbes (1588–1679) que em seu *Leviatã* discutiu o tema da autopreservação, o qual inevitavelmente leva à guerra de todos contra todos e Locke, para quem determinadas pessoas eram vistas como serpentes naturais, e pacificamente não se poderia lidar com elas (LOCKE, 1993, p. 202). Em todos esse segue-se a mesma lógica que temos visto até então, de que em circunstâncias impossíveis de serem solvidas de outra forma, a guerra para a própria sobrevivência atende aos princípios universais da ética. Escrever sobre cada um deles inevitavelmente culminaria num trabalho muito mais oneroso e fugiria aos objetivos dessa dissertação, que é a de dar apenas uma noção da perenidade da defesa da guerra na filosofia ocidental, de Roma aos dias atuais.

8. Filosofia e guerra nos tempos modernos e além.

Tendo cruzado os séculos de Roma ao iluminismo, a filosofia ocidental manteve a mesma linha de pensamento a respeito da guerra: a de condená-la por seus resultados destrutivos, mas de defender a ética de suas necessidades. A guerra parece ter sempre sido vista como tendo um objetivo quase que utilitarista, apesar do termo ter sido cunhado apenas no século XVIII. Um dos pais do utilitarismo, John Stuart Mill (1806–1873), foi ele mesmo um ideólogo das questões militares e seus usos apropriados.

John Mill defendeu a tese clássica do utilitarismo, afirmando que as ações são corretas na medida em que tendem à promoção da felicidade, e incorretas ao tenderem à produção do oposto da felicidade (MILL, 2005, p. 48). Essa argumentação, à primeira vista, poderia parecer ao leigo como contrária à existência da guerra, uma vez que a violência sempre produz infelicidade. Entretanto, como muitas vezes declarou Mill, é preciso ter noção de a quantas pessoas essa felicidade será dirigida e se há nisso, uma razão lógica que a defenda.

A Guerra pode ser uma fonte de tristezas, mas há uma tristeza ainda pior, defenderia Mill, a de se abster de fazê-la por covardia, especialmente quando urge a guerra contra a tirania. Conforme suas próprias palavras,

A guerra é uma coisa feia, mas não a mais feia das coisas: o estado deteriorado e degradado do sentimento moral e patriótico que pensa que uma guerra nada vale, é muito pior. Quando pessoas são utilizadas como meros instrumentos humanos para disparar canhão ou empunhar baionetas, no serviço e para os fins egoístas de um mestre, tal guerra degrada um povo. A guerra para proteger outros seres humanos contra a injustiça de um tirano; uma guerra para dar vitória às suas próprias idéias de bom e certo, a sua própria guerra, exercida por um propósito honesto e por sua livre escolha, - é muitas vezes o meio de sua regeneração. Um homem que não tem nada pelo que esteja disposto a lutar, nada que o preocupe mais do que apenas sua segurança pessoal, é uma criatura miserável que não tem chance de ser livre, se não for feita e mantida assim pelo esforço dos homens melhores que ele próprio. Enquanto a justiça e a injustiça não tenham terminado a sua luta que sempre se renova nos assuntos da humanidade, os seres humanos devem estar

dispostos, quando houver necessidade, para fazer a batalha para o um contra o outro. (HORTON, 2007. Tradução livre).⁷

Logo, ainda que a causa da infelicidade esteja na guerra, mais infeliz é permitir que a covardia nos subtraia a ela, quando a necessidade de auto sacrifício for imperiosa.

Junto de John Mill, uma série de outros filósofos pós-iluministas se encarregaram de opinar sobre a guerra, invariavelmente seguindo nos mesmos termos dos anteriores: Emerich de Vattel (1714–1767), Paul Tillich (1886–1965), Reinhold Niebuhr (1892–1971) e Paul Ramsey (1913–1988) figuram nesse grupo, ainda que não sejam dos mais conhecidos. Um nome que seguramente merece destaque, entretanto, é o do jurista e filósofo alemão Carl Schmitt (1888–1885).

Schmitt foi, em sua época, uma das mentes mais brilhantes no campo da filosofia da violência, da política e do direito constitucional, disciplinas que lecionou por muitos anos na universidade de Berlim. Curiosamente, a semelhança de outros compatriotas seus, como Martin Heidegger, Schmitt afiliou-se ao partido nacional socialista dos trabalhadores alemães, e declarou-

⁷ *“War is an ugly thing, but not the ugliest of things: the decayed and degraded state of moral and patriotic feeling which thinks that nothing is worth a war, is much worse. When peoples are used as mere human instruments for firing cannon or thrusting bayonets, in the service and for the selfish purposes of a master, such war degrades a people. A war to protect other human beings against tyrannical injustice; a war to give victory to their own ideas of right and good, and which is their own war, carried on for an honest purpose by their free choice, — is often the means of their regeneration. A man who has nothing which he is willing to fight for, nothing which he cares more about than he does about his personal safety, is a miserable creature who has no chance of being free, unless made and kept so by the exertions of better men than himself. As long as justice and injustice have not terminated their ever-renewing fight for ascendancy in the affairs of mankind, human beings must be willing, when need is, to do battle for the one against the other.”*

se formalmente um nazista, fato que futuramente comprometeu sua imagem como professor e homem das letras.

A obra mais influente de toda a carreira de Carl Schmitt certamente foi *O Conceito do Político* (*Der Begriff des Politischen*), de 1932, onde ele aborda questões de violência, identidade e guerra. A tese central de sua obra é a existência do inimigo e a rivalidade que a própria existência dele encerra, ainda antes de a guerra ser declarada. Se o inimigo existe, ainda que ele não tenha me forçado á guerra, a presença dela é constante e a violência é certa. Nas linhas de *O Conceito do Político*, Schmitt explicita que,

Os conceitos de amigo, inimigo e luta adquirem seu real sentido pelo fato de terem e manterem primordialmente uma relação com a possibilidade real de aniquilamento físico. A guerra decorre da inimizade, pois essa é a negação ontológica do outro ser. (SCHMITT, 1992, P. 59).

Assim, a tese do alemão é que a guerra nega ontologicamente a existência daqueles que eu trato como inimigo e, portanto, posso utilizar da violência de forma aberta, pois o outro não é um outro como eu, mas sim, um ser ontologicamente inferiorizado, um inimigo na verdadeira acepção da palavra.

Uma vez tendo sido feita a descoberta do outro como inimigo, Schmitt esclarece que a guerra entre as partes somente pode ser vista como tal quando há um Estado organizado em cada um dos lados da trincheira, pois guerra é uma luta armada entre duas entidades políticas organizadas (*Idem*, p. 58). Em essência, organizar-se politicamente é uma forma de criar inimigos, isto é, aqueles que não são parte do meu grupo político-estatal. Ainda evocando as palavras do autor,

A unidade política pressupõe a existência real no inimigo e com isso pressupõe uma outra unidade política coexistente. Por isso, na terra, enquanto existir um Estado sempre existirão vários Estados, e não pode haver um “Estado” mundial que englobe toda a terra e toda a humanidade. O mundo político é um “pluriverso”, e não um “universo”. Nesse sentido, toda teoria do Estado é pluralista...”(*Opus Cit*, p. 80)

Ora, sendo o mundo um *pluriverso*, morada de diversas idéias conflitantes e povos diversos, a existência do outro, do inimigo, do diferente de mim, é uma realidade constante e insuperável. Assim, viver em guerras seria parte da própria construção do que somos, como seres humanos. É um conceito existencial, ainda que não perfeitamente ao modo sartriano, e que implica a inexistência de ética em sua fundamentação. Schmitt afirma categoricamente que a guerra não tem uma justificativa ética de ser, pois criar no outro um inimigo não se justifica eticamente. A guerra, dessa forma, só seria justificada pelos seus objetivos políticos e nada mais:

A guerra, a prontidão para a morte de homens que combatem, o matar outros homens que se encontram do lado do inimigo, tudo isso não tem nenhum sentido normativo, mas sim um sentido existencial, e isto ainda na realidade de uma situação de luta efetiva contra um inimigo real, não em quaisquer ideais, programas ou normatividades. Não há nenhuma meta racional, nenhuma norma, por correta que seja, nenhum programa, por exemplar que seja, nenhum ideal social, ainda que tão belo nenhuma legitimidade ou legalidade que possam justificar que homens se matem mutuamente por eles. Se um tal aniquilamento físico da vida humana não acontece a partir da afirmação de ser da própria forma de existência frente a uma negação também de ser, então ela não se deixa mesmo justificar. Também *não se pode fundamentar nenhuma guerra com normas éticas* e jurídicas. Mas se há realmente inimigos no sentido existencial do termo, como aqui se quer dizer, então sim, tem sentido, mas *só tem sentido politicamente*, quando necessário repeli-los fisicamente e lutar com eles. (Opus Cit, p. 75. Itálicos nossos).

Schmitt, apesar de sua sanha nazista e anti-judaica, tendo ele mesmo criado seus inimigos por questões étnicas, reconheceu que a guerra não poderia ser eticamente justificável, mas deixou implícito que ela não poderia ser absolutamente negada, pois as razões políticas que a iniciam poderiam ser justificadas pela história. É uma visão bastante diferente dos demais filósofos ocidentais, que no geral procuraram negar a guerra política e valorizar apenas as guerras que se supunham eticamente justificáveis.

Conjuntamente ao nazista Carl Schmitt, um outro filósofo contemporâneo contrapôs-se a noção da existência de uma ética na guerra. Curiosamente, foi um judeu de origem lituana, Emmanuel Levinas (1905–1995). Levinas nasceu na Lituânia e emigrou quando ainda jovem para a

França, onde estudou filosofia e tornou-se discípulo de Edmund Husserl (1859–1932), aprofundando-se nos temas da metaética e da fenomenologia. Quando a França caiu diante dos nazistas, Levinas, que também fora aluno de Heidegger (outro conhecido nazista), acabou sendo aprisionado pelos alemães e foi expurgado de suas funções na área acadêmica até o fim da guerra. Após esse período, lecionou em diversas universidades muito importantes na França, como Nanterre, Sorbonne e Poitiers.

Levinas é pai de uma série de obras de fenomenologia, sendo *Totalidade e Infinito* (1961) a mais discutida e conhecida de todas. Nessa obra ele inicia toda uma nova corrente filosófica, uma nova forma de se compreender o homem e sua relação com o próximo. Em linhas gerais, o filósofo percebe o homem, aqui simbolizado pelo “rosto”, como algo totalmente diferente de si. O outro é uma transcendência absoluta. Ele surge do nada e com suas diferenças, não se torna meu inimigo, mas, apenas o outro. E o outro é aquele a quem eu não sou capaz de colocar em um sistema de identificação. Levinas não iguala o outro ao mesmo, e por isso ele se torna um algo ético. A manutenção da assimetria, o reconhecimento pleno das diferenças é justamente o que impõe a relação ética entre os homens. Em suma, uma completa filosofia da heteronomia do ser. Levinas faz, portanto, um contraponto total às noções de “outro” vistas em Carl Schmitt. Lê-se em *Totalidade e Infinito* que,

O Outro metafísico é outro de uma alteridade que não é formal, de uma alteridade que não é um simples inverso da identidade, nem de uma alteridade feita de resistência ao Mesmo, mas de uma alteridade anterior a toda a iniciativa, a todo o imperialismo do Mesmo; outro de uma alteridade que não limita o Mesmo, porque nesse caso o Outro não seria rigorosamente Outro: pela comunidade da fronteira, seria, dentro do sistema, ainda o Mesmo. O absolutamente Outro é Outrem; não faz número comigo. A coletividade em que eu digo ‘tu’ ou ‘nós’ não é um plural de ‘eu’. Eu, tu, não são indivíduos de um conceito comum." (LEVINAS, 1988, p.26.).

Essa percepção que quebra os rigores do outro tornando-o não exatamente um “outro igual” mas um “outro eticamente diferente” é um paradigma sem precedentes na filosofia ocidental, uma inovação total no conceito de pessoa e na forma de entendê-la pela fenomenologia. Ferir o outro seria como ferir a mim mesmo, pois é na face alheia que eu noto os contornos

da minha própria face. Nessa linha de pensamento, a guerra, caso fosse consumada, estaria destruindo não apenas um inimigo, mas destruiria a própria natureza ética do ser. É nesse sentido que Levinas propõe a compreensão dessa violência generalizada, ao declarar que a guerra não manifesta a exterioridade e o outro como outro; ela destrói a identidade do mesmo. (Levinas, 1988, p. 10).

Certamente que a massa de judeus mortos nos campos de concentração, homens e mulheres que tiveram suas identidades e mesmo a humanidade arrancadas de si cooperaram na formação desse argumento levinasiano. Não há como existir guerra e ética, guerra e moral em um mesmo momento, pois um há de inevitavelmente anular o outro:

O estado de guerra suspende a moral; despoja as instituições e as obrigações eternas de sua eternidade e, por conseguinte, anula, no provisório, os imperativos incondicionais [...] A paz que os impérios conseguiram por meio da guerra não devolve aos seres alienados sua identidade perdida. Ela foi eliminada pela força da violência (Opus Cit, p. 9-10. Itálicos nossos).

Levinas é um dos poucos, senão o único pensador em toda a história da filosofia ocidental a descaracterizar a guerra e não reconhecer nela nenhum resquício de ética ou de moral, mesmo em situações justas. Justiça seria uma forma de avaliar a situação das causas práticas, mas não da fenomenologia que implica a dissolução do outro na violência, um fato que uma vez consumado, não se pode reverter jamais. Guerra justa, portanto, não existe em Emmanuel Levinas, e nem mesmo a possibilidade de ver alguma ética na violência de um Estado contra outro. A guerra passa a ser uma violência ontológica da qual nada nem ninguém fica de fora, e quem é por ela maculado, tem sua identidade totalmente desfigurada. Costa, comentando a opinião Levinasiana concorda com essa tese, ao afirmar que,

. A guerra destrói a identidade e a possibilidade da alteridade de todos os que nela estiverem envolvidos. Na guerra se mostra a “violenta face ontológica do ser” e é esta face que é decantada como totalidade na filosofia ocidental. (COSTA, 2000, p. 97).

Emmanuel Levinas viu seu povo ser destruído pelo outro, um outro cujo significado era diferente do seu entender da palavra. Sua forma de combater todo esse mal foi transformar o outro em algo totalmente novo, e procurar mostrar ao mundo como esse mesmo outro poderia conviver com o mesmo. Não há como não respeitá-lo devido a seu grande espírito compreensivo e perdoador.

9. Hannah Arendt: o homem sombrio em tempos de guerra

Nenhuma dissertação sobre guerra e ética seria completa se não se desse atenção especial àquela que bem pode ser definida como uma das pensadoras mais influente do século XX e talvez, a filósofa mais importante da história no ocidente.

Johanna 'Hannah' Arendt (1906-1975) nasceu em uma família alemã de origem judaica. Graças à vida familiar razoavelmente bem servida em termos financeiros, a jovem Hannah teve acesso muito cedo a manuais e livros de filosofia, paixão que a motivou pela vida inteira, culminando na escolha da carreira acadêmica. Não diferente de seu contemporâneo Emmanuel Levinas, Arendt estudou com Martin Heidegger (1889–1976), de quem posteriormente seria amante, e também com Karl Jaspers (1883–1969). Hannah Arendt se especializou em questões de política, escrevendo inúmeros artigos a respeito dos temas. No seu período acadêmico ela também manteve contato com influentes pensadores como Husserl, Hans Jonas (1903–1993) e Theodor Adorno (1903–1969).

Pouco antes de iniciar a Segunda Guerra Mundial, Arendt deixou a Alemanha, radicando-se na França e, posteriormente, nos Estados Unidos, onde rejeitou formalmente suas origens alemãs e adquiriu cidadania. É nessa etapa de sua vida, na América do Norte, que a já reconhecida filósofa Hannah Arendt produz seus escritos mais influentes e acaba, em virtude deles, recebendo inúmeras críticas de muitos de seus pares, os judeus sionistas. Sua produção intelectual gira em torno dos temas da política, do judaísmo e da violência totalitária. Entre suas obras mais importantes estão *As Origens do Totalitarismo* (1951), *A Condição Humana* (1958) e *Eichmann em Jerusalém* (1963).

Ainda que o tema da guerra *per se* não seja discutido em minúcias por Hannah Arendt, é possível ter vislumbres muito claros de sua opinião mediante o conjunto de sua obra e de escritos cujos temas aproximam-se do objeto dessa pesquisa. A violência, por exemplo, é um dos assuntos mais bem

trabalhados em seu arcabouço teórico, sendo a base para a compreensão do seu conceito de mal banal, o qual não tem profundidade, mas atinge e prejudica as pessoas, que são inocentes, desprotegidas, e [age] sem qualquer motivo (SCHIO, 2011. P. 129). Violência é também, por conseguinte, o resultado mais palatável da guerra e a origem desse mal totalitário.

O Fenômeno totalitário em Hannah Arendt representa a aniquilação definitiva de todas as relações políticas e da própria política enquanto tal (ARENDR, 2009, p.89). As maiores guerras surgem em virtude da ascensão de totalitarismos, os quais destroem a razão humana e transformam o ser em um mero fragmento a ser usado pelo regime. Conforme as palavras da especialista em Hannah Arendt,

No sistema totalitário, o indivíduo é transformado em um algo que compõe a sociedade. Ele passa a ser apenas uma *peça* da grande engrenagem montada pelo Estado e chamada de nação, ou povo. (SCHIO, 2006, p.45 - Itálicos da autora).

Assim, uma vez que se está em um sistema totalitário, é inevitável que o ser humano seja usado como ferramenta de guerra, pois a liberdade de escolher ser lhe foi subtraída, o Estado totalitário assume a postura pensante, e o homem, a ele serve cegamente.

Em *Origens do Totalitarismo*, a filósofa discute com muita propriedade a violência e o estado de guerra que advém como consequência dos regimes totalitários, sejam de direita ou de esquerda (nesse livro Arendt discorre tanto sobre os crimes do nazismo quanto do socialismo stalinista). Para ela, o imperialismo europeu foi a semente que deu origem a vícios como o racismo e toda forma de parasitismo na política, e que, em última instância, permitiu o surgimento das fábricas da morte, os campos de extermínio do nazismo. A análise que Arendt faz também é uma análise sem precedentes, ao mostrar como o extermínio foi feito de forma burocratizada e totalmente desprovida de piedade ou senso de humanidade. Como nos afirma STOLCKE,

Em *As Origens do Totalitarismo*, Arendt desafia as interpretações convencionais sobre o extermínio dos judeus europeus. Para ela, a

“solução final” — o aniquilamento dos judeus — idealizada e executada com inenarrável crueldade e eficácia pelo regime nacional-socialista alemão, ainda que sem precedentes, não foi historicamente inevitável, nem constituiu um fenômeno excepcional (*Sonderfall*) no mundo moderno. Enquanto protótipo da total privação de direitos a uma população, esse episódio encontrava antecedentes no “assassinato administrativo” praticado pelo imperialismo colonial europeu. O “assustadoramente novo” na eliminação física sistemática de milhões de prisioneiros — homens, mulheres e crianças judias e outros grupos humanos declarados inimigos da nação alemã e internados nos campos de concentração pelo regime nazista — estava na verdade na sua prolixa execução burocrática e tecnicada, desprovida de toda dimensão moral. Para esse caráter amoral do holocausto, contribuiu o avanço da técnica que permitiu matar à distância, em flagrante ruptura com a história europeia. (STOLCKE, p.99-100).

Assim, para a filósofa, as bases da violência e da guerra estavam enraizadas no pensamento Europeu ainda antes de o nazismo surgir. Este foi apenas a epítome do que o mal se tornara ao ser deixado livre para agir. Como numa sequência ordenada de eventos em direção ao abismo, o totalitarismo seria o último estágio alcançado pelas nações, e o mais destrutivo deles, pois sempre as levaria em direção à guerra. A guerra, por sinal, é criticada pela autora devido a seus resultados hediondos, mas também é defendida quando há um imperativo moral em jogo. Fica-nos claro que,

[...] Arendt ironiza os pacifismos levianos e insiste que a única razão que poderia justificar uma guerra é o combate a condições — como os atrozes tormentos infligidos aos presos nos campos de concentração — que tornam a vida absolutamente insuportável (STOLCKE, 2002, p. 106)

Portanto, uma vez que o Estado Totalitário tenha tomado conta do estrato social, fazer-lhe frente é um direito solene, faz parte daquilo que nos torna humanos, e não animais destinados ao abate. Essa é precisamente a linha de raciocínio que teria levantado a ira da própria comunidade judaica norte-americana contra a filosofia de Hannah Arendt, pois ela afirmou que os judeus se permitiram morrer, se permitiram ser exterminados pelo nazismo por não lhe terem declarado guerra quando ainda podiam. A visão tida como regra então era a de que a comunidade judaica havia mostrado coragem e resiliência, pois não disponha de meios para combater belicamente uma nação poderosa como a Alemanha pós-Weimar. Hannah é clara e direta em sua negação desse argumento, e diz que se não houvesse cumplicidade entre a

vítima e o criminoso, teria sido muito mais difícil que o extermínio rigoroso da raça judaica tivesse acontecido. Mencionando o judaísmo alemão, ela afirma:

Mas o que é espantoso é que ele [o judeu] não vacila quando o monstro começa a devorar os próprios filhos, nem mesmo quando ele próprio se torna vítima da opressão, quando é incriminado e condenado, quando é expulso do partido e enviado para um campo de concentração ou a trabalhos forçados. Pelo contrário: para o assombro de todo o mundo civilizado, estará até disposto a colaborar com a própria condenação e tramar a própria sentença de morte, contanto que o seu status como membro do movimento permaneça intacto. (ARENDDT, 1989, p. 357).

Os campos de concentração que ela chama de “fábricas da morte”, foram os meios mais brutais criados dentro de um contexto de guerra para aniquilar populações humanas inteiras. Ao acreditar e mesmo aceitar que o trabalho no campo poderia lhes trazer futura liberdade (conforme ilustrado no *Arbeit Macht Frei*⁸) o povo judaico participou de sua própria morte. Eles poderiam ter morrido combatendo, poderiam ter sido dizimados pelas metralhadoras das SS em grandes rebeliões pela Europa, mas acabaram sendo confinados em guetos e depois em trens que os levavam sem resistência aos campos de concentração, lugar esse onde eram finalmente despidos de toda humanidade e sumariamente executados.

Mas há um mal ainda maior em toda a sanha totalitarista, uma novidade que Arendt expôs nas suas sumulas e que parece ter sido negligenciado por muitos outros autores que discutiram o mesmo tema, que é a questão da negação da própria essência da liberdade por meios políticos. Quando o regime assume a postura de líder das massas, impondo ideias, normas e condutas, o ser despe-se de sua identidade, e passa a ser regido pelo terror. No caso dos regimes totalitários do século XX, esse terror foi ainda mais fundo, como bem explica Arendt:

O terror, como execução da lei de um movimento cujo fim ulterior não é o bem estar dos homens nem o interesse de um homem, mas a fabricação da humanidade, elimina os indivíduos pelo bem da espécie, sacrifica as

⁸ *Arbeit Macht Frei*, *O Trabalho Liberta*, em alemão. A infame frase estava afixada nos portões do maior campo de extermínio do III reich, Auschwitz-Birkenau, no sul da Polônia.

“partes” em benefício do “todo”. A força sobre-humana da natureza ou da história tem o seu próprio começo e o seu próprio fim, de sorte que só pode ser retardada pelo novo começo e pelo fim individual que é, na verdade, a vida de cada homem [...] O terror, portanto, como servo obediente do movimento natural ou histórico, tem de eliminar do processo não apenas a liberdade em todo o sentido específico, mas a própria fonte de liberdade que está no nascimento do homem e na sua capacidade de começar de novo. (ARENDDT, 1989, P. 517).

Nenhum desses regimes conseguiu com tamanha arbitrariedade secar essa fonte da liberdade como o nazismo, pois o homem, o judeu, deixou de ser plenamente definido por qualquer um desses termos. No campo, ele passou a ser um número, que, tatuado em sua pele, mostrava que ele já não mais vivia, não mais poderia começar outra vez, pois pertencia ao campo e do campo não sairia. É a esse tipo de política de ódio que Hannah Arendt propõe combate. Uma guerra que se justifica em virtude daquilo que ela precisa eliminar, pois o mal da guerra não se compara ao mal da extinção total da liberdade humana.

Resta claro que para Hannah Arendt a guerra contra o nazismo, o stalinismo ou qualquer outro regime totalitário seria eticamente defensável, pois estaria em jogo os destinos de todo um povo, de milhões de homens, mulheres e crianças inocentes. A defesa de si mesmo e dos seus é um dever humano, algo que está muito acima da mera configuração racial, ou do mérito de apenas um dos muitos grupos étnicos. A guerra contra a Alemanha foi justa, e toda guerra feita contra regimes semelhantes é justa. Uma vez mais evocando as palavras da própria autora,

Politicamente falando, as fábricas de morte de fato constituíram um “crime contra a humanidade”, cometido nos corpos do povo judaico; e se os nazistas não tivessem sido esmagados, as fábricas de morte teriam engolido os corpos de muitos outros povos (com efeito, os ciganos foram exterminados junto com os judeus por razões ideológicas bem parecidas). O povo judaico tem o direito de montar essa peça de acusação contra os alemães, mas desde que não esqueça que, nesse caso, ele está falando em nome de todos os povos do mundo. (ARENDDT, 2009, 228).

Logo, o esmagar do inimigo mais perverso é um imperativo que fica aberto a todos os povos oprimidos, e muitas vezes é a única solução possível

contra um inimigo por demais poderoso, ainda que, a guerra nunca seja algo realmente bom ou desejável. Arendt, entretanto, faz uma ressalva:

É próprio da história dos assuntos humanos que todo ato, uma vez executado e inscrito nos anais da humanidade, continue sendo uma possibilidade muito depois de sua atualidade ter passado a fazer parte da história. Jamais houve castigo com suficiente poder de dissuasão para impedir que se cometam delitos. (ARENDR, 1999, P.412, tradução livre).

Ora, se o castigo não é suficiente, permanece ainda uma possibilidade de prosseguir-se com o terror do extermínio. Para isso, a solução mais básica se torna então, a existência e a manutenção continuada de forças de combate que lhes façam frente.

O fato de Hannah Arendt ser judia e ter sido perseguida em um sistema totalitário, bem como milhões de seus semelhantes, é um dos condicionantes de sua obra. É possível traçar um paralelo entre sua obra e a de Levinas, em virtude da semelhança na biografia de ambos. E de fato, a história da filosofia ocidental está repleta de filósofos que deram seus maiores passos graças à guerra, ou que participaram de uma, caso de Wittgenstein. Não admira que a filósofa tenha dado tanto de si em busca do direito de pensar, direito de questionar os regimes e de usar a palavra para o bem da paz. Não poder expressar a verdade é o começo da violência e da tirania totalitária. Como bem dito por ela,

As armas e a luta, entretanto, pertencem à atividade da violência, e a violência, distinguindo-se do poder, é muda; a violência tem início onde termina a fala. (ARENDR, 2002, p. 40).

Hannah Arendt não permitiu que sua fala terminasse. Ela impôs sua fala para que a violência não tivesse mais seu espaço, ainda que para isso, tivesse de apontar feridas dentro de sua própria comunidade judaica. Foi uma vida de intelecto e coragem, tão comum a diversos gênios da humanidade, e suas obras permanecem vivas como testemunho dessa coragem, mesmo décadas depois de sua morte.

9. Conclusões

A defesa de uma *guerra justificada*, como vimos, está no cerne do pensamento filosófico do ocidente desde seus primórdios. Romanos, pagãos, cristãos, iluministas, modernos, contemporâneos e tantos outros seguiram um raciocínio linear, passado de século a século, defendendo que a violência extrema e final, ainda que nunca desejada, poderia ser justificada sob bases morais. Röling, evocando os anais da história, faz entretanto, uma ressalva:

Antigamente a ameaça e a possibilidade de uma guerra eram fatores da manutenção do direito. Mas a guerra não pode mais desempenhar esse papel, porque a humanidade também pode ser aniquilada por uma guerra justa. (RÖLING, 1960, p.19).

Por mais justificada que seja a violência, ela permanece sendo violência. Por mais defensável que seja o despejar de bombas, ou o soar do canhão, eles continuam sendo elementos de morte, e a morte é o único resultado dos conflitos. Justas ou não, as ambições de ambos os lados do campo de batalha se perdem na multidão de corpos desfigurados nas trincheiras. Hedley Bull, renomado pensador das Relações Internacionais é categórico ao afirmar que a guerra “com muita frequência não tem em mira objetivos racionais ou inteligentes” (BULL, 2002, p. 213). Não é mistério para ninguém que guerra sempre teve por objetivo final o poder, a busca por ele ou seu acúmulo.

Alguns dos maiores crimes da humanidade aconteceram sem nenhuma razão lógica, aconteceram sem mesmo uma explicação convincente. Ora diferenças religiosas, ora étnicas foram o estopim de morticínios. Vezes sem fim, guerras iniciaram unicamente por que algum tirano quis assimilar terras que não eram dele, ou recursos naturais que pertenciam a outro povo. Por motivos banais e por questões de sobrevivência, a guerra esteve sempre presente, confrontando o ser humano com seus instintos mais obscuros. E as dúvidas que ela suscita sempre nos acompanharam. O renomado romancista Humberto Eco questionou-se a si mesmo, em busca de resposta a esses dilemas. Ele pergunta,

Qual tem sido no correr dos séculos o objetivo de uma guerra? Fazia-se uma guerra para derrotar o adversário, de modo a poder extrair de sua perda algum benefício, e de maneira que nossas intenções - agir de determinada maneira para obter determinados resultados - fossem tática

ou estrategicamente realizados de tal modo que tornassem irrealizáveis as intenções do adversário. Com tais objetivos, podia-se colocar em campo todas as forças de que se podia dispor. (ECO, 1998, p. 16 e 17).

Eco menciona *objetivos*, menciona *resultados* e também *intenções* como causa para os morticínios, mas como já mencionado, muitas vezes parece não haver motivo algum, ou pelo menos, nenhum que possa ser julgado imparcial. Já mencionado, Bull critica justamente essa falta de sentido e cuidado para com a vida e as posses alheias, e ainda nos lembra que é possível deflagrar uma guerra por razões justas e ao fim, perde-las:

É verdade que quando um Estado começa uma guerra, isto nem sempre reflete uma tentativa deliberada e calculada de usá-la como meio para atingir um objetivo desejado. Tem havido casos em que o Estado vê-se envolvido em uma guerra por acidente ou erro de cálculo, e outros em que sua motivação é o sentimento popular exaltado ou a ira do monarca. É também verdade que quando os Estados iniciam uma guerra de forma deliberada, para atingir um fim concreto e específico, como aconteceu em agosto e setembro de 1914, por vezes, o impulso bélico transforma de tal forma os Estados beligerantes e os seus objetivos que eles perdem de vista as metas originais” (BULL, 2002, p. 213-214).

A humanidade, em sua longa trajetória, mostrou por vezes o que havia de pior em sua gênese, e mostrou em uma série de outros eventos, o que havia de melhor nela. Se por um lado podemos nos horrorizar com os campos de concentração na II Guerra Mundial, é possível também respeitar profundamente a coragem dos pilotos da Força Aérea Real da Grã Bretanha; que sozinhos e em face de um inimigo poderoso e mortalmente superior em tecnologia, defenderam sua pátria ao custo de suas próprias vidas.

Vimos batalhas serem feitas por rixas pessoais, onde covardes esconderam-se atrás de soldados treinados para obedecer sem questionar, mas também vimos atos de desapego extremo, como o de Jean Henri Dunant; que tendo presenciado o indizível sofrimento dos soldados na batalha de Solferino, juntou todos os recursos que possuía para minimizar suas dores, e fundou a Cruz Vermelha, em 1863.

Uma multidão de pensadores se debruçou sobre os contrastes da guerra, sobre a vilania que ela descerra, e a compaixão, a coragem e tantas

outras virtudes que ela faz aflorar nos homens. Não por menos, Heráclito dissera ainda no século IV AC que a guerra é a origem e a soberana de todas as coisas, fazendo de uns deuses, de outros, homens: de uns escravos, de outros, homens livres. (Heráclito, Frag. 53, Hipólito). Como poucos fenômenos humanos, a guerra é incompreensível, em virtude de suas muitas faces.

Uma imensa gama de autores também escreveu a respeito dela, não apenas em termos filosóficos, na expectativa de responder a seus porquês. Foram teóricos, especialistas em meios para que ela se torne mais útil, mas eficaz e rápida. Muitos escreveram na antiguidade, séculos antes da Europa entrar de fato no mapa-múndi global. Sun Tzu escreveu a Arte da Guerra por volta de 475 AC, e foi sucedido por uma leva de autores pelos séculos. Niccolò di Bernardo dei Machiavelli escreveu a respeito dos mesmos temas no século XVI, Carl Phillip Gottlieb von Clausewitz e Antoine-Henri Jomini no século XVIII, apenas para mencionar alguns poucos. Cada um contribuiu, à sua parte, para a compreensão e o uso apropriado da violência da guerra.

Sempre presente, a guerra continua sendo o recurso menos esperado na solução dos problemas estatais. Apenas recentemente, em virtude dos horrores da última grande guerra, políticas supranacionais foram desenhadas no sentido de evitar que as guerras ultrapassem os limites do tolerável. A assinatura da Convenção de Genebra, reformulada em 1949, na esteira da fundação da ONU, foi um grande passo no controle das violências extremadas, e ainda que a aplicação das sanções previstas na convenção esteja sendo usadas apenas contra os que não escreveram o tratado, é um passo muito grande em direção a uma solução definitiva para o problema da guerra.

Entre os inúmeros avanços que obtivemos com a convenção de Genebra, apontamos a preocupação com os feridos e mutilados, mesmo quando parte do exército inimigo; o resguardo dos hospitais de campanha, o tratamento adequado aos prisioneiros e proteção da população civil contra os efeitos das hostilidades (Cf. CICV, 2006, p. 3-15).

Vê-se pois, que na impossibilidade de exterminar a guerra, foram criadas políticas universalmente aceitas para que ela não mais exceda os limites do horror que ela mesma produz. É provável que mesmo os maiores defensores da paz não queiram simplesmente abolir a *possibilidade* da guerra, uma vez que a dissuasão dos tiranos envolve a ameaça da destruição daquilo que eles

almejam manter. Nesse sentido, a ética filosófica é claramente suplantada pela ética prática, pois a realidade crua de nossas existências nunca pode ser obliterada pelos ideais dos pensadores. Um dos mais renomados neurocientistas da atualidade, Steven Pinker (1958), escreveu um imenso apanhado a respeito da natureza humana e da maldade intrínseca a ela. Em *Os anjos bons da nossa natureza* ele discorre sobre como a violência surge, cresce exponencialmente pelas eras e repentinamente diminui em nossa época, fruto dos múltiplos avanços sociais e econômicos que alcançamos nas décadas passadas. De maneira invulgar ele afirma que esse é o “acontecimento mais importante e *menos apreciado* na história de nossa espécie”. (2013, p. 920. Itálicos nossos). Levando em consideração que evoluímos de guerra em guerra, não nos surpreende que deixar de lado essa violência realmente nos cause grande desconforto.

No decorrer dessa modesta dissertação procurei fazer um resumo de como filósofos em diversas épocas e provenientes das mais diversas culturas argumentaram a respeito da guerra. Inúmeras vezes repeti, no intuito de me fazer claro, que suas opiniões foram geralmente as mesmas: a guerra é sempre má, não importa por que razões as façamos, mas esse é um mal que pode sim, ser defendido eticamente. A sobrevivência de um grupo em face de agressão extrema, a defesa de si mesmo e dos seus, a inocência dos motivos e um resultado utilitarista que prime pelo bem da espécie humana, ainda que implique na destruição de toda uma nação agressora são exemplos que se usam para justificar o morticínio. São argumentos que, basicamente, qualquer pessoa que possa avaliar o cenário de forma imparcial aceitaria. É realmente compreensível que Pinker diga que não apreciamos o contrário, afinal, o conceito de justiça está tão enraizado em nossa natureza que não se pode simplesmente ignorá-lo. E, naturalmente, não existiriam razões morais para tal. Assim sendo, o que podemos esperar é que a guerra permaneça sendo uma realidade presente em nossas relações, ainda que, cada vez mais esporádica, caso tenhamos sorte.

Eis a verdade a respeito da fundamentação moral humana: odiamos a guerra, mas queremos que a possibilidade dela permaneça viva. Sem a expectativa de punir o tirano de forma exemplar, talvez não pudéssemos nem mesmo existir em sociedade. Todo o nosso arcabouço moral, religioso,

filosófico e ideológico se assenta sobre o princípio da retribuição, e mesmo Deus, seja qual for o livro sagrado em que ele se revele ou que acreditemos que ele se revele, baseia seu julgamento nesse mesmo princípio. Como dito por Barack Obama em seu discurso ao receber o Nobel da paz em 2009,

Parte de nosso maior desafio está em reconciliar essas aparentemente inconciliáveis verdades: de que a guerra às vezes é necessária e que a guerra é a expressão da ignorância humana" - (OBAMA, 2012, S/p).

Foi justamente essa dicotomia que moveu a espécie humana durante os séculos, e que motivou incontáveis filósofos a discutirem a realidade da guerra. É um ponto passivo, a violência pertence à nossa espécie, e negar-lhe é impossível. Nos resta apenas defender o uso dela nos termos mais apropriados, como se tem feito pelos últimos dois mil anos.

Apêndice

Tabela resumida de filósofos ocidentais que discutem a guerra, seu possível caráter ético e suas implicações morais.

Filósofo/Autor	Obra – Ano de publicação	Aceita o uso da Guerra, e lhe dá escusas morais, ainda que com ressalvas?
Cícero	De Officiis, 44 a.C.	Sim
Ambrósio	De bono mortis, Cartas e outros (Séc. IV).	Sim
Agostinho de Hipona	Civitas Dei, 426.	Sim
Graciano	Concordia discordantium canonum, 1140.	Sim
Stanisław de Skarbimierz	De Bellum Justum, 1400.	Sim
Tomás de Aquino	Summa Theologicae, 1485.	Sim
Francisco da Victoria	De potestate civili, 1528; Del Homicidio, 1530.	Sim
Alberico Gentili	<i>De Jure Belli</i> , 1589.	Sim
Niccolo Maquiavelli	O príncipe, 1513.	Sim
Francisco Suarez	De Bello, 1603.	Sim
Erasmus de Rotterdam	Bellum (ensaio). 1517.	Sim
Hugo Grotius	De Jure Belli AC Pacis, 1625.	Sim
Samuel Pufendorf	Elementorum Jurisprudentiae universalis, 1660; De jure naturae et	Sim

	gentium, 1672.	
Emerich de Vattel	Le droit des gens, 1758.	Sim
Jean-Jacques Rousseau	Do Contrato Social, 1762.	Sim
Thomas Hobbes	O Leviatã, 1651.	Sim
John Locke	Um ensaio sobre a tolerância, 1667.	Sim
Immanuel Kant	À Paz Perpétua, 1795.	Sim
John Stuart Mill	Harper's Magazine, outros escritos. Séc. XIX.	Sim
Carl Von Clausewitz	Vom Kriege, 1832.	Sim
Henri-Antoine de Jomini	Sumário da Arte da Guerra, 1836	Sim
Karl Heinrich Marx	Conjunto da obra, séc. XIX.	Sim
Friedrich Nietzsche	Conjunto da obra, séc. XIX.	
Paul Ramsey	War and the Christian Conscience: How Shall Modern War Be Conducted Justly? 1961.	Sim
Carl Schmitt	O Conceito do Político, 1932.	Sim.
Murray Rothbard	Conjunto da obra, séc. XX.	Sim
Emanuel Levinas	Totalidade e Infinito, 1961.	Não
Michael Novak	<i>A Timeto Build</i> , 1967.	Sim
Hannah Arendt	Conjunto da Obra, séc. XX.	Sim
Edwin Frederick	Sermões, séc. XX e XXI.	Sim

O'Brien		
John Rawls	A Theory of Justice, 1971; The Law of Peoples, 1993.	Sim
Oliver O'Donovan	The Just War Revisited, 2003.	Sim
George Weigel	<i>Against the Grain: Christianity and Democracy, War and Peace</i> , 2008; Just War and the Gulf War, 1991.	Sim
Jeff McMahan	The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life, 2002; Killing In War, 2009.	Sim
Brian Orend	The Morality of War, 2006.	Sim

REFERENCIAS

ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de filosofia. São Paulo: Martins Fontes. 2000. 1014 p.

AGOSTINHO, Santo. *Cidade de Deus*. Volume I. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996. 822 p.

ARAGUREN, José Luis L. *Ética*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1997. 389 p.

ARENDT, Hannah. *A dignidade da política*. Organização, introdução e revisão técnica Antônio Abranches. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002. 197 p.

_____. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

_____. *Entre Amigas. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy*. Barcelona: Lumen.

ARISTÓTELES. *A Política*. 2ª ed. São Paulo : Martins Fontes, 1998. – (Clássicos). 321p.

BASSO, Domingo M. *Ética: concepto de la ética, fuentes y objeto de la moral, fin último natural sobrenatural, búsqueda de la felicidad, persona y libertad, orden y conciencia moral*. Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 1998. 140 p.

BÍBLIA Sagrada. Pontifício Instituto Bíblico. São Paulo: Paulinas, 1967. 3v.

BRUGNERA, Neditso Lauro. *A escravidão em Aristóteles*. Porto Alegre: EDIPUCRS, Editora Grifos, 1998. 120 p. (Coleção filosofia n. 79).

BULL, Hedley. *A Sociedade Anárquica*. São Paulo: Editora UNB e Imprensa oficial do estado. 2002, 390 p.

CÍCERO, Marco Túlio. *De officiis* (with an english translation by Walter Miller). London: William Heinemann/New York: The Macmillan co. 1913, 430 p.

_____. *Dos deveres*. São Paulo : Martins Fontes, 1999. 218 p. (Clássicos).

CLAUSEWITZ, Carl von. *Da guerra*. São Paulo: M. Fontes, 1996. 930 p.

Comitê Internacional da Cruz Vermelha. Resumo das convenções de Genebra de 12 de agosto de 1949 e dos seus protocolos internacionais. CICV, 2006. 24 p. Disponível em: <<https://www.icrc.org/>>

CORTINA ORTS, Adela; **MARTINEZ**, Emílio. *Ética*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2009. 176 p.

COSTA, Márcio L. *Levinas: uma introdução*. Petrópolis: Vozes, 2000.

ECO, Umberto. *Cinco Escritos Morais*. 3. edição. Rio de Janeiro: Record, 1998. 124 p.

GONZÁLEZ PECOTCHE, Carlos Bernardo. *Colección De La Revista Logosofía*, Tomo IV. São Paulo: Editora Logosófica, 1980.

GRAHAM. Daniel W. *Heraclitus*. Internet Encyclopedia of Philosophy. S/d. Disponível em: <<http://www.iep.utm.edu/heraclit/>>

GROTIUS, Hugo. *O Direito da Guerra e da Paz (De Jure Belli AC Pacis)*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2004. - V.I (Coleção clássicos do Direito Internacional), 767 p.

HERÓDOTO. *História: o relato clássico da guerra entre Gregos e Persas*. 2. ed. São Paulo: Ediouro, 2001. 1071 p. (Clássicos ilustrados).

HORTON, Scott. *Mill on wars, Just and Not*. 31/07/2007. Disponível em: <<https://harpers.org/blog/2007/07/mill-on-wars-just-and-not/>>

HOUAISS, Antônio; **VILLAR**, Mauro de Salles; **FRANCO**, Francisco Manoel de Mello; **INSTITUTO ANTÔNIO HOUAISS DE LEXICOGRAFIA**. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009. lix, 1986 p.

JOSHUA, Mark J. *War*. *Ancient History Encyclopedia*, 02/09/2009. Disponível em: <<http://www.ancient.eu/war/>>.

KANT, Immanuel. *À paz perpétua*; Tradução Marco Zingano. Porto Alegre, RS: L&PM, 2008. 88 p. (L&PM Pocket Plus, 449).

LATEINER, Donald. *The Historical Method of Herodotus*. Toronto: University of Toronto Press, 1989.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988. 287 p. (Biblioteca de filosofia contemporânea).

LOCKE, John. *Na Essay Concerning Toleration*. In *Political Writings*, (org.) David Wooton, Penguin Books, London-New York, 1993.

MILL, John Stuart. *Utilitarismo (Introdução, tradução e notas de Pedro Galvão)*. Portugal: Porto Editora, 2005. 125 p.

MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MOSELEY, Alexander. *The Philosophy of War*. Internet Encyclopedia of Philosophy. S/d. Disponível em: <<http://www.iep.utm.edu/war/>>

OBAMA, Barack H. Discurso ao receber o nobel da paz. Citado em United States Intitute for Peace, 2012. Disponível em <<http://www.usip.org/>>

PAVIANI, Jayme. *As origens da ética em Platão*. Petrópolis, RJ : Vozes, 2013. 168 p.

PINKER, Steven. *Os anjos bons da nossa natureza: Por que a violência diminuiu*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

RÖLING, B.V.A. *International Law in an Expanded World*. Amsterdam: Djambatan, 1960.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O Contrato Social*. São Paulo: Editora Escala, 2000. 160p.

_____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Martin Claret, 2009. 150 p. (Coleção A Obra-Prima de cada autor; 199).

SCHIO, Sônia Maria. *Hannah Arendt: História e liberdade (da ação à reflexão)*. Caxias do Sul, RS: Educs, 2006. 270 p.

_____. *Hannah Arendt: o mal banal e o julgar*. Veritas, v. 56, n. 1, jan./abr. 2011, p. 127-136.

SCHMITT, Carl. *O Conceito do Político*. Rio de Janeiro: Vozes. 1992. 151 p. (Clássicos do Pensamento Político, 33).

SINGER, Peter. *Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1994.

STOLCKE, Verena. *Pluralizar o Universal: Guerra e paz na obra de Hannah Arendt*. MANA 8(1):93-112, 2002.

STRIEDER, Inácio. *Os filósofos e a Guerra*. Recife, 2012. S/p. Disponível em <http://www.recantodasletras.com.br/artigos/3601453>

TEIXEIRA, Anderson Vichinkeski. *Global War: superando o conceito de guerra*. Revista lus Gentium 2(1): 181-211 [2009].

THOMAS, Henry. *História da Raça Humana através da bibliografia*. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1959. 2ª edição.

TOMÁS AQUINO, Santo. *Suma teológica*. São Paulo: Loyola, 2002-2006. 9 v.

TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre Ética*. Rio de Janeiro: Petrópolis. Vozes 1997.

VALLS, Álvaro Luiz Montenegro. *O que é ética*. São Paulo: Brasiliense, 1986. 82 p. (Coleção Primeiros Passos; 177).

VEGÉCIO, Flávio Renato. *Compêndio de técnica militar*. Madrid: Editorial Cátedra [S.l.]. 2006