



UNIVERSIDADE
CATOLICA
PORTUGUESA

BRAGA

GUERRA E JUSTIÇA

A tradição filosófica sobre a Guerra Justa, em Francisco de Vitória.

Dissertação de Mestrado apresentada à
Universidade Católica Portuguesa para
obtenção do grau de mestre em **Filosofia**,
especialização em **Ética e Filosofia Política**.

Abel Chindele Malongo

Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais

SETEMBRO 2025



CATOLICA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS

BRAGA

GUERRA E JUSTIÇA

A tradição filosófica sobre a Guerra Justa, em Francisco de Vitória.

Dissertação de Mestrado apresentada à
Universidade Católica Portuguesa para
obtenção do grau de mestre em **Filosofia**,
especialização em **Ética e Filosofia Política**.

Abel Chindele Malongo

Sob a Orientação do Prof. Doutor José Carlos Lopes de Miranda

DEDICATÓRIA

A morte é apenas a porta que nos separa, mas o amor é a ponte que nos une para sempre. É em função deste amor, que dedico esse penoso trabalho intelectual em memória daqueles que me antecederam na morada definitiva:

António Zimbo Malongo, irmão e amigo de feliz memória;

&

Daniel Malongo, pai e amigo de feliz memória;

AGRADECIMENTOS

O presente trabalho configura o término de longos anos de estudo e investigação, mas, mais do que o término de uma etapa, o mesmo representa o apoio incondicional de pessoas extraordinárias que marcaram essa belíssima odisséia acadêmica, e é a elas que hoje me curvo para expressar minha eterna gratidão, como se diz na língua dos meus ancestrais “*kapandula, nda atchilianguko, ongaga*”, que na língua de Camões seria “quem não agradece ou é feiticeiro ou não sabe o significado da gratidão”.

Começo por expressar minha profunda gratidão ao Professor Doutor José Carlos de Miranda, meu orientador, cuja sabedoria, paciência e dedicação foram fundamentais para a realização desta dissertação. Com as suas correções cirúrgicas e o encorajamento constante em refazer os textos até chegar a construções aceitáveis, permitiu-me entender que é sempre possível fazer dos desafios oportunidades de superação. Agradeço imenso por esse privilégio de poder degustar do vosso magnífico saber.

À minha família, símbolo de amor incondicional. Aos meus pais, Daniel Malongo e Maria Jiloi, que sempre acreditaram em meus sonhos mesmo quando tais sonhos pareciam ser de “loucos”. Obrigado pelo vosso amor incomparável e pelos sacrifícios silenciosos que fizestes para que eu pudesse saborear este momento.

Aos meus irmãos, Hilária Malongo; Manuel Malongo; Luísa Malongo e Elizabeth Malongo, vocês foram meus primeiros amigos, meus companheiros de infância, minhas referências de cumplicidade.

Agradeço do fundo do meu coração ao meu colega Sebastião Soma, meu tio, amigo e colega de longa data, que me introduziu nesta aventura do saber com os seus desafios literários.

Tem se dito que a amizade verdadeira é um dos maiores presentes da vida. À luz desta lógica, gostaria de estender os meus agradecimentos aos companheiros de batalhas que transformaram os momentos difíceis em experiências compartilhadas de crescimento. De modo singular, Iracelma de Melo; António de Figueiredo; Donald Cabral; Júlio Justiniano; Paulo Vundi, com os quais tive a oportunidade de aprender a beleza de uma amizade honesta e sincera.

A todos aqueles que, de forma direta ou indireta, contribuíram para a edificação do meu saber humano e espiritual, meu sincero reconhecimento e gratidão.

Ao terminar, agradeço a Deus pelo dom da vida, pela força, sabedoria e perseverança que me sustentaram ao longo deste peregrinar.

RESUMO

Diante da aparente inevitabilidade que é a guerra, nas suas várias metamorfoses, levantam-se as seguintes questões: o que torna uma guerra justa ou injusta? Dependerá dos meios de legitimação? Dos métodos empregados na sua execução? Da proporcionalidade dos meios utilizados? Mas antes, e não menos importante, é possível falar de justiça na guerra? O presente estudo visa responder a esta e outras questões pertinentes.

Neste sentido, procuraremos ilustrar a conceituação e as características da guerra justa, apresentando de forma sistemática a sua evolução na história da filosofia para logo analisarmos a relação entre ética e guerra justa, contextualizando, de forma geral, o período histórico neo-escolástico, tendo como ponto de partida e de chegada a obra *Relectio de iure belli* de Vitória.

Para realização desta investigação, optámos por seguir o método da revisão literária, que consiste na análise da literatura à volta do pensamento filosófico-jurídico sobre a guerra. De modo mais específico, focámo-nos na ideia da guerra no pensamento da neo-escolástica na perspetiva vitoriana, baseando-nos em leituras e hermenêutica de fontes como Calafate, P. (org.), 2015. *A Escola Ibérica da Paz Nas Universidades de Coimbra e Évora (Século XVI)*. Vol. 1: *Sobre as Matérias da Guerra e da Paz*. Coimbra: Almedina.

Palavras-chave: Guerra Justa, Neo-Escolástica, Justiça, Títulos Legítimos e Ilegítimos, Francisco de Vitória.

SUMMARY

Given the apparent inevitability of war, in its various forms, the following questions arise: what makes a war just or unjust? Does it depend on the means of legitimisation? On the methods used in its execution? On the proportionality of the means used? But first, and no less importantly, is it possible to speak of justice in war? This study aims to answer this and other relevant questions.

In this sense, we will seek to illustrate the conceptualisation and characteristics of just war, systematically presenting its evolution in the history of philosophy, and then analyse the relationship between ethics and just war, contextualising, in general terms, the neo-scholastic historical period, taking as our starting and ending point the work *Relectio de iure belli* by Victoria.

To carry out this research, we chose to follow the method of literary review, which consists of analysing the literature surrounding philosophical and legal thinking on war. More specifically, we focused on the idea of war in neo-scholastic thought from a Victorian perspective, based on readings and hermeneutics from sources such as Calafate, P. (ed.), 2015. *The Iberian School of Peace at the Universities of Coimbra and Évora (16th Century)*. Vol. 1: *On the Matters of War and Peace*. Coimbra: Almedina.

Keywords: Just War, Neo-Scholasticism, Justice, Legitimate and Illegitimate Titles, Francisco de Vitoria.

ÍNDICE

Dedicatória	II
Agradecimentos.....	III
Resumo	IV
Summary	V
INTRODUÇÃO.....	9
CAPÍTULO I	12
Guerra Justa	12
As origens: a guerra justa em Roma	12
Cristianismo Antigo	13
Baixa Idade Média	15
Guerra Justa no Islão Medieval. Jihad e Guerra Justa, Equivalente?.....	17
São Tomás de Aquino.....	18
A Secularização da Guerra Justa no Século XVII: Hugo Grotius	21
A Guerra Justa no Pensamento de Hegel.....	22
A Guerra Justa à luz do Marxismo-Leninismo	24
Schmitt vs. Kelsen: Conceções Dispares de Guerra	25
Justiça	27
Justiça na Perspetiva Platónica	29
Ideia de Justiça em Aristóteles	30
Justiça em Santo Agostinho	32
Conceito de Justiça em Tomás de Aquino.....	32
Ideia de Justiça em Jhon Rawls	35
Conclusão: Just War Today?: Proibição de Guerra e Exceções.....	37
CAPÍTULO II	40
A Guerra Justa: Francisco de Vitória	40
As abordagens filosóficas de Vitória à guerra justa	43
Análise do <i>Ius ad Bellum</i>	50
1º <i>Auctoritas Inferendi Bellum</i> (A autoridade de declarar guerra)	51
2º <i>Iusta Causa Bellandi</i> (A Causa Justa para se combater)	52
3ª <i>Recta Intentio</i> (A Reta Intenção).....	53
Análise do <i>Ius In Bello</i>	55
Legitimidade da guerra justa	58
Pergunta I: É lícito aos cristãos guerrear? Proposições 1 e 2	58
Pergunta II: Quem tem autoridade para declarar guerra? Proposições 3 a 9.....	60
Pergunta III: Razões e Causas de uma Declaração de Guerra Justa; Proposições 10 a 14	63
CONCLUSÃO.....	67
Bibliografia.....	70

INTRODUÇÃO

Os únicos exemplos em que os homens vivem sem guerra encontram-se em utopias e distopias, e mesmo essas idealizações não são absolutas nas suas aspirações. Na realidade, as guerras são tão antigas como o próprio homem e convivemos com elas desde os primórdios dos tempos. Segundo Calafate “... não pode pertencer ao género das coisas indiferentes, porque tem que ver com coisas muitíssimo importantes: a saber, a vida, a honra, a condição e o poder. Logo, é matéria da máxima importância e, por isso, não pode pertencer à categoria das coisas indiferentes”¹. Mas isso não significa que nos tornemos indiferentes a este fatídico acontecimento que de vez em quando está na ordem do dia.

Travar a guerra é uma atividade desenvolvida dentro de uma prática social à qual são intrínsecos componentes éticos muito sólidos. Sem esses componentes, travar a guerra não seria uma atividade significativa para aqueles que a travam, mas sim um comportamento “sem sentido”. Guerrear é fazer algo que, do ponto de vista do ator, tem uma dimensão ética; uma dimensão que não é algo que se acrescenta opcionalmente, mas que é central para a própria atividade da guerra (de Olibeira, 2021).

Assim, num dos melhores tratados sobre a guerra, Sun Tzu afirma: “A arte da guerra é de vital importância para o Estado. É uma questão de vida ou morte, da qual depende o caminho para a segurança ou a ruína. Portanto, é um assunto a ser investigado e não pode, de forma alguma, ser negligenciado” (Tzu 2011). E Donald Kagan acrescenta, que “não menos vital é a arte de evitar a guerra, e a tentativa de compreender as suas origens e causas já não pode ser negligenciada sem grande risco” (1995a).

Como consequência da arte da guerra ou da incapacidade de a prevenir, acontecimentos catastróficos como a Guerra do Peloponeso (431-404 a.C.), a Primeira Guerra Mundial (1914-1918), a Segunda Guerra Mundial (1939-1945), a Guerra Fria (1947-1991) e, mais recentemente, o caso do conflito russo-ucraniano (22/02/2022-) e Israel v. Hamas (07/10/2023 - 2024), para citar apenas algumas, fazem parte do nosso imaginário popular. E estas últimas, embora não sejam as únicas tragédias bélicas em curso no mundo, são apenas as mais mediatizadas por razões geopolíticas.

Diante de tais factos, a metáfora conceitual de que a “vida é guerra” parece ser literal e é impossível entender a história dos homens em sociedades sem guerras, presentes, passadas e até futuras. Porém, apesar da constância, os mecanismos de guerra

¹ A escola Ibérica da paz nas Universidades de Coimbra e Évora 2015, p.215

evoluíram com as próprias sociedades, e as capacidades de destruição e autodestruição que temos hoje são infinitamente superiores às de outros tempos.

Em breve síntese histórica, na antiguidade, a guerra era percebida como um facto quase inescapável, como um mal necessário e, como consequência imediata disso, a morte de pessoas era entendida como um facto inevitável, ou seja, a guerra era assumida como facto natural, antes de um mal menor. Conforme Walzer, foi pela óptica do cristianismo primitivo, que um tratado articulado sobre a guerra justa se tornou necessária e possível, embora visto inicialmente como “um simples pretexto, uma maneira de fazer com que a guerra fosse moral e religiosamente possível”. Ora, ao ser moralmente possível a guerra passou a ser justificada e aceite dentro da esfera religiosa, e o impacto desta nova ética obrigou os doutores da igreja a elaborarem uma teoria da guerra justa.

Por outro lado, a destruição de uma polis tinha de ser evitada e, para que ocorresse, tinha de ser encontrada uma justificação em termos éticos. De acordo com Santo Agostinho citado por (Mattei 2002) “... ter paz é algo próprio da vontade, ao passo que fazer a guerra resulta da necessidade, pois não se procura a paz para fazer-se a guerra faz-se a guerra para se alcançar a paz”.

Hoje, a lógica da guerra mudou com as novas tecnologias, e o uso de mísseis de cruzeiro, mísseis hipersónicos, exército hacker, ciberguerras, satélites, drones, entre outras inovações, mudou o curso da guerra. Perante esta inevitabilidade, que é a guerra, nas suas várias metamorfoses, é urgente que nos perguntemos: o que torna uma guerra justa ou injusta? Depende dos meios de legitimação? Dos meios que serão utilizados para a sua implementação? Da proporcionalidade dos meios a utilizar? E, por último, mas não menos importante é possível falar de justiça na guerra? É a estas e outras questões que pretendemos responder no decorrer desta investigação.

Neste trabalho, portanto, é apresentada de forma sistemática a conceituação, as características da guerra justa, a evolução no tempo, além de se apresentar a relevância ética da guerra justa e contextualizar de forma geral o período histórico da segunda escolástica. Para realização da mesma, servir-nos-emos de uma revisão de literatura à volta do pensamento filosófico e jurídico sobre a guerra, concentrando-nos depois, a modo de epicentro, no pensamento de Francisco de Vitória, sobre o que vem a ser guerra justa; sobre como ela se justifica; sobre a legalidade da guerra.

De facto, o objetivo último deste texto é estudar a teoria da guerra justa no período da segunda escolástica, tendo em conta principalmente a filosofia do dominicano espanhol Francisco de Vitória. Pretende-se analisar a sua *relectio de iure belli*, o texto mais relevante, como sendo a nossa fonte primária. A obra divide-se em dois grandes grupos: *ius ad bellum* e *ius in bello*. No primeiro grupo encontram-se as três primeiras questões e, na segunda secção, é analisada a quarta questão. Devido à extensão desta última, o seu estudo foi dividido numa breve introdução em que se descreve a casuística desta parte da obra e numa segunda secção em que se faz um estudo pormenorizado do que é permitido, e em que medida, numa guerra justa. Ao abordar o estudo da *relectio de iure belli*, cada questão foi analisada através da extração de cada elemento, trazendo à colação a opinião a este respeito de reconhecidos estudiosos de Vitória, bem como o ponto de vista dos seus contemporâneos.

Assim, serão tidos em conta aspectos relacionados com a legitimidade e ilegitimidade da guerra justa e da paz (tendo como exemplo os conflitos da guerra da época, especialmente a guerra de conquista); para tal, servir-nos-emos da participação das Escolas de Coimbra e Évora, ao trazerem à ribalta a articulação dos problemas éticos, permitindo assim que se possa vislumbrar a subjacente Escola de Salamanca. Serão elas a oferecer-nos “um conjunto de lições proferidas naquelas Universidades da Península Ibérica, que fazem parte de um largo corpus textual, cujo escopo fundamental era o de afirmar a justiça como condição da paz e da concórdia entre os homens, considerando também a relação com os povos que a gesta dos Descobrimentos e Conquistas trouxera ao conhecimento de portugueses e espanhóis” (Calafate 2015).

Por outro lado, com o renascer das guerras um pouco por toda a parte no mundo, acreditamos ser urgente e necessário revisitar o acervo literário a respeito da guerra, sob a forma de entender melhor as suas razões e causas, sendo que, ao percorrermos o pensamento da segunda escolástica, mais precisamente em Vitória, encontraremos reflexões muito bem articuladas a respeito da guerra e sua justificação.

CAPÍTULO I

GUERRA JUSTA

Antes de estudar especificamente e em particular a teoria da guerra justa em Francisco de Vitória, é necessário fazer um percurso histórico.

A doutrina da guerra justa evoluiu e mudou as suas notas definidoras ao longo do tempo, pois está imediatamente ligada às características da comunidade política de cada momento, ou seja, podemos afirmar que as causas que determinam se uma guerra é considerada justa ou não dependem não só do momento histórico, mas também da comunidade política, do Estado, do império, da polis... existentes a qualquer momento.

AS ORIGENS: A GUERRA JUSTA EM ROMA

O conceito de “guerra justa” tem as suas raízes na Roma clássica², embora não se tenha desenvolvido como um corpus coerente de pensamento até aos tempos medievais. Cícero (106-43 a.C.), no primeiro livro da sua obra “*De Officiis*” (“Sobre os deveres”), explica quando a guerra deve ser travada e como se deve fazer uso da vitória. No parágrafo XI desse livro, Cícero afirma: “Uma guerra só pode ser justa depois de ter feito as reivindicações pertinentes e ter sido denunciada e declarada formalmente”.³ Isso significa que, para o orador latino, não era apenas a guerra defensiva que era justa⁴, de facto, no capítulo I de *De Officiis*, no qual trata da noção de justiça, Cícero distingue na guerra entre “aquilo que é imposto (isto é, aquilo que é o resultado de uma agressão ilegítima) e aquilo que é travado por motivo de glória e poder. Mas considera que as guerras de ambos os tipos podem ser tidas como justas”⁵, desde que se cumpra qualquer um dos requisitos acima referidos. Essas exigências faziam parte dos chamados *iura belli*, que também incluíam o tratamento digno dos vencidos e o cumprimento dos pactos acordados com o inimigo. É precisamente o cumprimento desses *iura belli* que, segundo Cícero, caracteriza a guerra justa, e não tanto os motivos para ela.

² María Cristina Arbeláez Herrera, “La noción de la guerra justa. Algunos planteamientos actuales”, *Analecta Política*, 1, n.º 2 (enero-junio 2012).p 275

³ Cicerón, *Sobre los deberes* (Madrid: Alianza Editorial, 2001. Traducción: José Guillén), p.77

⁴ Pedro López Barja de Quiroga, “Sobre la guerra justa”, *SEMATA, Ciencias Sociales e Humanidades*, n.º 23 (2011), p.70

⁵ En realidad, ello no implicaba la aceptación de todas las guerras independientemente de sus motivos: Cicerón consideraba que la guerra cuyo único motivo era la búsqueda de riquezas no podía considerarse “guerra justa”. Por tanto, podía aceptar como justas tanto la guerra defensiva como la guerra por deseo de conquista y de gloria, pero no la guerra por meros intereses materiales (“guerra por avaricia”)

Esta concepção da guerra justa também aparece nos textos de outros autores romanos: assim, o historiador Tito Lívio regista que aqueles povos com os quais Roma não havia selado um pacto de amizade poderiam ser subjugados sob a sua autoridade⁶.

CRISTIANISMO ANTIGO

Nos primórdios a Igreja primitiva esforçava-se por viver de acordo com preceitos⁷ bíblicos anti-violência, e os seus *modus operandi* bem como *modus vivendi* eram encontrados na partilha da “Palavra” tanto é assim, que alguns primeiros Padres da igreja viam a guerra como algo mal e por isso, condenável a todos modos.

O certo é que, por diferentes motivos, os pensadores cristãos dos primeiros séculos da nossa era caracterizavam-se por uma mensagem claramente anti-guerra: Tertuliano⁸, Orígenes e Lactâncio, que desenvolveram o seu trabalho quando os diversos cultos dos ídolos ainda eram a religião oficial no Império Romano e o cristianismo era perseguido, opunham-se firmemente à guerra, considerada um homicídio em larga escala, “o maior sacrilégio que um cristão pode cometer”⁹. Além disso, a esta rejeição geral da guerra juntou-se a consideração do serviço militar romano como uma prática idólatra, na medida em que implicava o reconhecimento do imperador como divindade e a veneração dos deuses pagãos antes da batalha.

Tertuliano, por exemplo, no dizer de (Miranda 2002)

“considera incompatível com a pertença a Cristo o exercício das magistraturas e de qualquer poder político, enquanto ocasião necessária de actos de culto idolátricos. Mas não se ufana agora de haver cristãos nas Decúrias (as cúrias das cidades provinciais ou os componentes do séquito de um magistrado) e até no Senado? (e nisso era profético, enquanto, de momento, parece exagero, mas pouco faltaria...) A permanência do tempo enquanto “tempo intermédio” (entre as duas vindas do Salvador) dá sentido também ao compromisso com o “temporal”.

⁶ Tito Livio, História de Roma. Tomo II (Madrid: Alianza Editorial, 1992), 215 (Libro 27, 34, 7)

⁷ A expressão preceito quer traduzir toda aquelas recomendações que a Bíblia prescreve. Tomemos como exemplo (Jo. 18, 11) em que o Senhor proíbe S. Pedro de cometer agressão, em primeiro lugar porque se aproximava o tempo de morrer, e por isso, acrescentou: “Não hei de beber o cálice que o Pai me deu?” o que dá a entender que o Senhor não quer que seus seguidores sejam sanguinários.

⁸ A idolatria e o ambiente persecutório dão azo a sentimentos contraditórios de alheamento e inserção no mundo. O “pacifismo”, tantas vezes acriticamente lido em Tertuliano, está só nisto: “Se nós pertencessemos ao mundo... Se nós quiséssemos ou nos fosse permitido... teria sentido pegar em armas. Mas nós não lhe pertencemos”. Por outro lado, não se orgulha ele de haver já cristãos no exército? É que enquanto moram no “século”, nesta “breve” expectativa da sua consumação, eles não podem alhear-se (de hoc aevo excedere, XL1, 5). (Miranda 2002)

⁹ Francisco Javier Carcelén Hernández. “Aproximación a las concepciones militarista y antimilitarista del cristianismo primitivo”, Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía, n.º 14 (1997), p. 167

Ainda assim, encontramos em S. Gregório a condenação de leituras que apontam para a violência, como se lê no frequentado passo que começa por *nisi bella*, citado por (Calafate 2015, 217)“ se as guerras dos Judeus não fossem imagens daquela que continuamente temos com os demónios, não deveriam ler-se. De facto, que utilidade tem essa leitura para os cristãos, aos quais se diz: “Dou-vos a minha paz, deixo-vos a minha paz”? (Jo 14,27).

Em consonância com esta visão da violência, encontramos também a tradição hagiográfica sobre Santo André¹⁰, se é certo que, querendo o povo libertá-lo, o apóstolo proibiu que o fizessem, o que nos permitiria entender que nem em causas justas é permitido o cristão participar da guerra.

O desaparecimento gradual do significado religioso do juramento de fidelidade ao imperador atenuou a intransigência anterior dos cristãos face ao alistamento militar, mas ainda havia relutância em relação a esse serviço até ao reinado do imperador Constantino, nas primeiras décadas do século IV.

Após o Édito de Milão (313), promulgado durante o seu reinado, e a subsequente proclamação do cristianismo como religião oficial e única do Império Romano pelo Édito de Tessalónica (380) no tempo de Teodósio, houve uma completa mudança de mentalidade entre os intelectuais cristãos, que, abandonando o antimilitarismo dos séculos anteriores, defenderiam o facto, apesar de tudo desde sempre comum, da integração dos cristãos na milícia imperial. Eusébio de Cesareia, um historiador cristão do século IV, argumenta que o imperador tinha a missão divina de libertar toda a humanidade do paganismo e politeísmo professados pelos povos bárbaros. Da mesma forma, durante este período, o conceito de *Militia Christi*, cunhado pelos primeiros cristãos com uma conotação exclusivamente espiritual, foi distorcido e, a partir deste momento, seria usado para legitimar as campanhas militares do exército romano.

Durante a Idade Média, eminentes pensadores dedicaram-se ao estudo da guerra justa. É inevitável mencionar Santo Agostinho, porque a sua teoria da guerra justa ainda não se tornou obsoleta. Para compreender a doutrina do Doutor da Graça, deve-se ter em mente que ele tenta conciliar os princípios do cristianismo, de amor e perdão ao infrator, com a defesa do já decadente Império Romano. O pensador, na sua obra *De*

¹⁰ Cf. A escola Ibérica da paz nas Universidades de Coimbra e Évora 2015, p. 217

civitate Dei, afirma que o fim da guerra é a obtenção da paz e admite as ofensas ou injustiças (*iniuriae*) como causa justa da guerra. A mensagem que nos deixa é que o fim justo de uma guerra é a obtenção e restauração da paz, e é nesta grande obra que ele expõe as suas concepções de guerra justa.

Argumenta ele, em primeiro lugar, que negar a existência de guerras justas seria prejudicar aqueles que são governados pela justiça e indiretamente favorecer aqueles que vão para a guerra com intenções espúrias. A ênfase está sempre em que uma guerra justa é aquela que tem como objetivo a busca da paz¹¹. O filósofo elabora esta posição no sexto dos seus sermões “*De Verbis Domini*” (“o Sermão *De Puero Centurionis*”): “Entre os verdadeiros adoradores de Deus, as próprias guerras são pacíficas, pois são promovidas não por ganância ou crueldade, mas por desejo de paz, para conter os maus e favorecer os bons”.¹²

No entanto, esta noção é matizada na sua obra *Contra Faustum*, onde sublinha que, mesmo que a guerra seja justa, são condenáveis certos comportamentos que nela se manifestam e que revelam intenções alheias à busca da paz. Entre esses comportamentos, Santo Agostinho destaca “o desejo de prejudicar, a crueldade de vingar, a ira inextinguível e implacável, a ferocidade na luta”.¹³

Santo Agostinho defende, na *Quaestiones ad Heptateuchum* a legalidade do uso de estratagemas em guerras, o que, segundo ele, não afeta o seu caráter justo. Em defesa da sua posição, ele cita uma passagem do Antigo Testamento, especificamente do livro de Josué, em que Deus ordena a este líder hebreu que disponha armadilhas para os habitantes de uma cidade inimiga¹⁴.

BAIXA IDADE MÉDIA

No ocidente deixa de haver imperador desde 476 e a coração de Carlos Magno é do ano 800. Entretanto o imperador estava em Constantinopla e frequentemente o papado aliava-se aos novos reinos bárbaros para salvar a sua independência face ao Imperador. Por isso, o papado habituara-se à situação (excepcional na concepção cristã) de uma concentração das duas esferas de poder. Havendo de novo um Imperador no

¹¹ Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios*. <https://historicaldigital.com/download/la-ciudad-de-dios.pdf>, 596

¹² Agustín de Hipona, *Verbis Domini*; citado en Felipe Castañeda, “Sobre la posibilidad de guerra justa entre fieles y paganos en Tomás de Aquino”, *Revista de Estudios Sociales*, n.º 14 (febrero 2003), p.28

¹³ *Ibid*, p.28

¹⁴ Agustín de Hipona, *Cuestiones sobre el Heptateuco*. Libro VI. Parágrafo 10. https://www.augustinus.it/spagnolo/questioni_ettateuco/index2.htm

Ocidente, o poder temporal e sua relativa autonomia passavam a estar representados a par do poder espiritual, que era o do Papa.

Contudo, é com Carlos Magno¹⁵, que se efetua a união perfeita entre a coroa e a fé, dito de outro modo, é certo que com ascensão do imperador o poder espiritual e temporal votam coexistir em pessoas distintas tendencialmente pares entre si, o Papa e o Imperador; mas a sobredita união entre a coroa e a fé permitirá uma nova abordagem do conceito de “combater o inimigo” como combater algo errado (pecado, a morte de inimigos), passando-se a vê-lo como algo necessário para defesa da fé. Ora, é dentro deste contexto que se começa a criar a ideia segundo a qual o serviço militar deve estar pronto à defesa da fé, e nesta defesa, o guerreiro passa ser o modelo ideal da fé, como sendo aquele que doa a sua vida a favor dos outros (Igreja).

Um século antes da acabada sistematização, da guerra justa, por São Tomás, os grandes expoentes da intelectualidade cristã medieval, baseados em ideias agostinianas, tiveram de fornecer ao papado e às ordens militares nascentes o arsenal teórico que serviria de base para a Primeira Cruzada. Entre eles, devemos destacar São Bernardo de Claraval, monge cisterciense que escreveu na primeira metade do século XII o seu famoso *Liber ad Milites Templi de Laude Novae Militiae*, encomendado por Hugo de Payens, fundador da Ordem do Templo. Nesta obra, São Bernardo afirmava que os cavaleiros das guerras convencionais, profissionais da guerra, cometiam pecado mortal quando matavam, e se condenavam quando morriam, porque não tinham tido tempo de se preparar para morrer.

No entanto, o monge de Claraval contrastou os cavaleiros destas guerras com os cavaleiros da Ordem dos Templários, uma vez que estes estavam empenhados numa empreitada diferente das conhecidas até então: a sua guerra era justa, porque era travada em nome de Cristo e em defesa da Cristandade.

São Bernardo chegou a afirmar neste discurso que “os soldados de Cristo lutam confiantes nas batalhas do Senhor, sem medo de pecar quando vencem o inimigo ou de

¹⁵Cf (Mattei 2002, 13) “A coroação de Carlos Magno constitui a simbólica concretização da teologia da política do Evangelho, exposta sobretudo nas Cartas dos apóstolos São Pedro e São Paulo. Esta doutrina pode ser resumida em dois princípios: o princípio do fundamento divino da autoridade, decorrente da máxima “*non est potestas nisi a Deo*” (Rom 3;1), e da distinção entre a esfera espiritual e a esfera temporal, expresso, por sua vez, no mandamento do Senhor “a César o que é de César e Deus o que é de Deus” (Mt 22,21)

pôr em perigo a própria vida, porque a morte que é dada ou recebida pelo amor de Cristo, longe de ser criminosa, é digna de grande glória”.¹⁶ Na cruzada ou “guerra santa”, não só matar deixava de ser um pecado, mas levava à vida eterna. É por isso que os cruzados não eram apenas cavaleiros, mas “monges cavaleiros”: “Não posso dizer se devem ser chamados monges ou cavaleiros; para falar corretamente, é melhor dizer que são ambos, já que têm tanto a mansidão dos monges quanto o esforço dos soldados.”¹⁷

GUERRA JUSTA NO ISLÃO MEDIEVAL. JIHAD E GUERRA JUSTA, EQUIVALENTE?

É comum presumir uma equivalência entre a doutrina medieval da guerra justa e a *jihad* muçulmana, que é frequentemente traduzida como “guerra santa” (até mesmo Dicionários de pretígio o presumem, como o da Real Academia Espanhal, que define o termo *jihad* como “guerra santa dos muçulmanos”). Isto é realmente um equívoco: *jihad* é uma palavra polissémica, que aparece no Alcorão trinta e cinco vezes: em vinte e cinco delas poderia ser traduzida como “esforço” (“grande *jihad*”),¹⁸ como a luta contra o pecado dentro do indivíduo e a busca de uma vida espiritual perfeita: é um esforço para ser um muçulmano melhor e uma pessoa melhor. Em dez outras ocasiões, a *jihad* tem um significado bélico (“pequena *jihad*”, ou “pequena *jihad*”, porque em árabe a palavra *jihad* é masculina), embora, como salienta Dolors Bramón, “mesmo esse significado não seja equivalente à “guerra santa” (Claraval 1983) (Bramón 2015) (Newby 2002) cristã, um conceito que nunca existiu como tal no Islão”.¹⁹

A *jihad* no seu sentido bélico não é toda a guerra travada por muçulmanos: em primeiro lugar, para falarmos de *jihad*, não pode ser uma guerra contra outros muçulmanos, além disso, tem de ser uma guerra de autodefesa. A par destes requisitos, que podemos integrar no que viria a ser o *ius ad bellum*, o filósofo Averróis (Ibn Rushd) recolheria, no século XII, o *ius in bello* que tinha de ser respeitado para conceder à guerra a qualificação de *jihad*: assim, para ele,

Na *jihad*, os idosos, as mulheres e as crianças não podem ser mortos, nem os doentes mentais, os doentes crónicos ou os cegos. Na *jihad*, as vidas de eremitas, monges, freiras e homens de ciência devem ser respeitadas, a menos que inspirem suspeitas de inimizade. Os camponeses também não podem ser

¹⁶ Bernardo de Claraval, Obras Completas San Bernardo. Tomo I (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1983), p.503

¹⁷ Ibid, p. 511

¹⁸ Gordon Newby, Breve enciclopedia del Islam (Madrid: Alianza Editorial, 2002), p. 93

¹⁹ Dolors Bramón, “Conferencia inaugural del 27º Ciclo de Conferencias del Master en Estudios Internacionales” (2 de noviembre de 2015, Facultad de Derecho de la Universidad de Barcelona)

mortos, as árvores cortadas, as colheitas queimadas, os animais abatidos, as abelhas dispersas ou os edifícios destruídos, mesmo que desabitados. Finalmente, as únicas armas permitidas são a luta corpo-a-corpo e as habituais na época: lanças, espadas ou flechas, e o uso de flechas envenenadas é estritamente proibido²⁰

Junto com o Alcorão, a *jihad*, nos seus diferentes significados, também é mencionada no *hadith*, uma compilação de tradições orais do Islão que narram a vida e os ditos do profeta Maomé. Neles, em ²¹relação à *jihad* de guerra, condenam-se tanto os que recusam a batalha como os que participam apenas em nome da riqueza material. Da mesma forma, o combate na *jihad* leva ao paraíso pelo simples facto de ser uma ação bélica, independentemente de alguém morrer ou não no campo de batalha. O “martírio”, neste novo significado (não esqueçamos que o significado originário era o de “testemunha” da fé), permite também a salvação dos familiares dos martirizados, mesmo que tenham sido condenados pelos seus atos²².

O *hadith* 1316 da compilação de Nawawi observa que o profeta Maomé afirmou que “ninguém que entrou no Paraíso desejaria voltar a este mundo, mesmo que lhe fosse dado tudo o que ele contém, exceto um mártir que desejava voltar a este mundo e ser morto dez vezes por causa da honra que experimenta em virtude de seu martírio” (Flori 2004). No entanto, os *hadiths* também enfatizam que a guerra só se justifica em caso de autodefesa. O *hadith* 1356 da compilação anterior regista as seguintes palavras de Maomé: “Não desees enfrentar o inimigo, mas quando o encontrares, mantem-te firme”.

SÃO TOMÁS DE AQUINO

Foi São Tomás de Aquino (1225-1274), o maior representante da escolástica, quem sistematizou a noção cristã de guerra justa, tomando como ponto de partida as teorias de Santo Agostinho. Assim, na segunda parte da *Summa Theologica* (segunda secção, questão 40), ele estabelece os três requisitos como veremos mais adiante que a guerra deve cumprir para ser considerada justa.

São Tomás quis harmonizar a filosofia aristotélica com as teorias de Santo Agostinho e sistematizou pormenorizadamente esta temática. Para o Doutor da igreja era necessário antes demais, questionar-se que tipo de moral existe ou, poderia existir

²⁰ Citado em (Dolors 2016) (Nawawi 1988). (Tr.N)

²¹ Nawawi, El Jardín de los Justos (Girona: Tikal, 1988), hadices 1290 a 1357.pp 309-317

²² Jean Flori, Guerra santa, Yihad, Cruzada: violencia y religión en el cristianismo y el islam (Editorial Universidad de Granada, 2004) p.98

que possa justificar algo que por si, é mau, é indesejável.

Na sobredita secção da *Summa Theologica*, o Doutor Angélico afirma que uma guerra nem sempre é um pecado, ou seja, uma guerra pode ser justa para o Aquinate se aqueles três requisitos forem cumpridos:

primeiro, apenas o príncipe tem a competência necessária para ordenar um mandato de tal magnitude como o de travar a guerra, uma vez que é da sua competência cuidar e defender os interesses públicos da sua comunidade política. Em segundo lugar, é necessária a existência de uma justa causa, ou seja: a culpa de um dos beligerantes, de modo que a ação de guerra só deve ser usada para reparar algum dano. O terceiro requisito é que a intenção dos combatentes esteja certa²³.

Assim, na síntese de Calafate (2015) três razões estariam na base para justificar a violência como sendo unicamente e legítima para o Estado:

1º ... porque não pode alguém inferior fazer justiça a si mesmo sem autorização de um superior, pois, caso contrário, está a desprezá-lo. Ora, declarar guerra é fazer justiça a si mesmo, como se provou; logo, o rei não pode fazê-la sem autorização do papa.

2º ... prova-se que este tipo de Estados não tem quem o indemnize e vingue das injustiças contra eles praticadas, logo ele pode vingar-se e punir por si mesmo. Prova-se a consequência, porque, a não ser assim, o Estado seria muito imperfeito, ao não ter processo algum mediante o qual pudesse castigar a injustiça, e os próprios criminosos permaneceriam impunes, contrariando a lei natural, que ordena que tais pessoas sejam punidas

3º ... arte imita a natureza; ora, natureza nunca falha nas coisas necessárias; logo, tão-pouco essa arte política deve falhar... logo, é lícito ao dirigente do Estado castigar as injustiças praticadas contra os seus cidadãos.

Tomás trabalha sobre o tema da guerra justa como parte do seu Tratado sobre a Caridade. Em termos gerais, afirma que a guerra deve ser entendida como uma espécie de obstáculo ou rutura precisamente da caridade, isto é, da virtude que é o fundamento da paz e da amizade entre os cristãos e entre eles e Deus. Por outras palavras, quando uma guerra é, em última análise, justa, visa restabelecer a possibilidade do exercício da caridade.

Se assim é, pode-se pensar que as exigências da guerra justa enunciadas acima só são válidas para os conflitos militares que ocorrem entre os povos cristãos, uma vez que a caridade é entendida como uma virtude Teológica²⁴, isto é, como uma espécie de dom

²³ Tomás de Aquino, Santo, 1225-1274. Suma teológica: teologia, Deus, trindade, volume I: VIII parte: questões 57-80/Santo Tomás de Aquino – São Paulo: Edições Loyola, 2017, p.240

²⁴ “E estes princípios (fé, esperança e caridade) são chamadas virtudes teológicas, em primeiro lugar, porque têm Deus como objeto, na medida em que por eles somos justamente ordenados a Deus; segundo, porque só Deus os infunde em nós; e terceiro, porque só são conhecidos por revelação divina, contida na Sagrada Escritura”. I-II, q. 62, a. 1, p.470

Divino, do qual só os crentes cristãos podem beneficiar e que pressupõe ter fê²⁵. Dito de outra forma, parece viável questionar se os critérios da guerra justa podem ser aplicados indistintamente aos povos pagãos.

Quando à paz interna das sociedades que tem em mente, a posição de Tomás é clara: não há paz social propriamente dita se o consenso que sustenta a unidade da sociedade se opõe às “preferências pessoais”. Nesse sentido, se a vontade comum não corresponde aos princípios básicos de ação que o indivíduo assume e endossa, a unidade social começa a ser questionada, ou seja, não pode haver paz social se esta gerar conflitos na esfera da paz individual.

Finalmente, não podemos deixar de mencionar aqui brevemente dois autores posteriores a Vitória: Hugo Grotius, que, apesar de ter vivido cem anos após Vitória, é considerado um dos pais do direito internacional baseado no direito natural, e Francisco Suarez. Do primeiro trataremos de seguida à parte. A sua doutrina da guerra justa encontra-se na obra “Sobre o Direito da Guerra e da Paz”. Para o holandês, a guerra será legal enquanto o objetivo da guerra for a restauração da paz. “É digno da vossa piedade”, diz ele ao soberano, “digno dessa dignidade, não atacar com armas o direito de ninguém, não alterar as fronteiras antigas, mas, na guerra, procurar negociações de paz, e não as iniciar senão com este desejo, para terminá-las o mais depressa possível²⁶. Quanto ao segundo, temos também de o referir antes de avançarmos pela modernidade, pois são muitos os que o consideram Francisco Suárez, apesar de não ter coincidido com ele em vida, como um continuador da obra de Vitória. É, pois, oportuno evocar o seu conceito de guerra justa. Para este filho de Loyola, “a guerra não deve ser rejeitada, e está de acordo com as disposições do Antigo Testamento. Isto significa que o uso da força não é inerentemente mau.”²⁷

O Doutor *Eximius* afirma que, para que uma guerra seja justa, ela deve atender a certos requisitos, que são os três requisitos enunciados por São Tomás. Da teoria da guerra de Suárez, vale a pena ressaltar que ele distingue entre o *bellum defensivum*, que

²⁵ “... Assim como não se pode ter amizade com alguém se se perde a fê ou a esperança de poder ter alguma comunhão ou relação familiar com ele, também não se pode ter amizade com Deus, que é caridade, se não se tem fê, pela qual se crê nesta comunhão e relação familiar do homem com Deus, e se espera pertencer a esta sociedade. Por isso, a caridade não pode de modo algum existir sem fê e esperança». I-II, q. 65, a. 5, p.491

²⁶ Grotius Hugo, del derecho de la guerra y la paz, Versión directa del original latino Jaime Torrubiano Ripoli, Tomo I, Reus: Editorial Reus (S.A), 1925, p.4

²⁷ Suárez, Francisco, De bello, I.2, Edición bilingüe en Pereña Vicente, Luciano Teoría de la guerra en Francisco de Suárez, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones científicas, Instituto Francisco de Vitória, 1954, Vol. 2, p. 73

é aquela guerra cujo objetivo é reparar a lesão sofrida, e o *bellum aggressivum*, que tem como finalidade o ataque (*lesio illata*). Uma guerra defensiva tem uma justificação simples, a autodefesa. A esse tipo de guerra, chama-lhe ele ação obrigatória. É mais difícil encontrar a justa causa para a guerra ofensiva (*bellum aggressivum*), mas Suárez determina que ela será legítima desde que tenha o propósito de restaurar a paz e também será legítima quando o propósito é evitar injustiças.

A SECULARIZAÇÃO DA GUERRA JUSTA NO SÉCULO XVII: HUGO GROTIUS

Hugo Grotius (1583-1645), jurista holandês considerado um dos fundadores do direito internacional, escreveu em 1625 a obra “Sobre o Direito da Guerra e da Paz” (*De iure belli ac pacis*), por meio da qual realizou uma secularização da doutrina da guerra justa, com base nas teorias sobre ela elaboradas pelos teólogos cristãos do século XVI. Ao longo da obra, ele afirma que a guerra só pode ser justa se houver perigo iminente e o uso da força for proporcional à ameaça, ou seja, o que entendemos por autodefesa. Para Grotius, “este direito de defesa nasce, a alguém, de si mesmo e principalmente do facto de que a natureza confia cada um a si mesmo, não da injustiça ou do pecado do outro de quem procede o perigo”.²⁸ A doutrina da guerra de Grotius destaca-se pela sua humanização. Com argumentos como o respeito pelos inocentes, ele concorda com Vitória.

Destaca-se a ênfase de Grotius no respeito por uma série de regras, independentemente da legalidade da guerra, ou seja, é tão importante que haja uma justa causa para travar a guerra quanto é a existência de limites durante o desenvolvimento da guerra, que ambas as partes têm de respeitar (*ius in bello*). Prova disso é o que ele diz sobre a destruição dos bens materiais do inimigo. Embora justifique a destruição para incitar o inimigo a uma atitude de paz, afirma que numa guerra justa deve ser evitada a destruição de obras de arte, templos, etc., ou seja, de todos os bens alheios à guerra. Sobre os prisioneiros, ele afirma que quem faz uma guerra justa pode apropriar-se de soldados inimigos e transformá-los em escravos, mas não se pode matar um escravo inocente ou puni-lo injustamente.

28 Grocio Hugo, Del derecho de la guerra y la paz, Versión directa del original latino Jaime Torrubiano Ripoli, Tomo I, Reus: EDITORIAL Reus (S.A), 1925, p. 261.
<http://fama2.us.es/fde/ocr/2010/delDerechoDeLaGuerraYDeLaPazT1.pdf>

A guerra será realizada com o objetivo de alcançar o fim natural do homem, que é a paz ou a vida social tranquila. A legitimidade da guerra, para ele, só pode ser fundada no direito natural, desde que não entre em conflito com os princípios da sociedade. Para Grotius, a guerra é justa apenas no caso de o país ser ou ter sido atacado, e desde que a resposta a tal ataque seja proporcional. E, como Vitória, acredita que os propósitos da guerra devem ser a defesa contra o inimigo, a recuperação do que foi retirado ou a punição por uma afronta recebida. Grotius acrescenta às afirmações acima ditas a necessidade de manter a boa-fé na guerra contra o inimigo em todos os casos, o que significa que ambas as partes devem considerar a sua reivindicação e a sua consequente participação na guerra de acordo com a lei, mesmo que não seja determinado até ao fim da guerra qual das reivindicações era legítima²⁹.

É também digno de nota que Grotius se adentrou ainda mais no *ius in bello*: tal como Vitória, defendendo a proteção dos inocentes na guerra, mas ia ainda mais longe do que o neoescolástico, uma vez que, ao contrário deste, era a favor da proibição da destruição dos bens dos vencidos e da execução de prisioneiros de guerra.

A GUERRA JUSTA NO PENSAMENTO DE HEGEL

Georg Friedrich Wilhelm Hegel (1770-1831), o maior representante do idealismo alemão, considera nos seus “Princípios da Filosofia do Direito e da Ciência Política” que a guerra se justifica como um bem que se destina a preservar o bem-estar e a soberania dos Estados³⁰. O Estado, como garante da unidade e da identidade dentro e fora das suas fronteiras, pode declarar guerra a outro Estado se a sua soberania estiver em perigo. Um filósofo contemporâneo corrobora esta ideia (Ricoeur 1968): “o Estado pune; em última análise, é ele que possui o monopólio do constrangimento físico, retirou dos indivíduos o direito de fazer justiça pelas próprias mãos, tomou sobre os seus ombros toda a violência dispersa, herdada da luta primitiva do homem contra o homem”.

Desta forma perguntar-nos-iam: todos os modos de pensar e agir na guerra em função da existência do Estado são justificáveis? O que é o Estado afinal? Para respondemos a esta questão servir-nos-emos do conceito clássico da filosofia do direito.

29 Javier Peña Echeverría, “Hugo Grocio: la guerra por medio del Derecho”, Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades, 16, n.º 32 (segundo semestre de 2014): pp. 84-86.

30 Jefferson Jaramillo y Yesid Echeverry, “Las teorías de la guerra justa: Implicaciones y limitaciones”. Revista científica Guillermo de Ockham, 3, n.º 2 (julio-diciembre de 2005):11

“Estado é aquela comunidade humana que, dentro de um determinado território (o “território” é um elemento distintivo), reclama (com êxito) para si o monopólio da violência³¹ física legítima.” (Weber 2015, 18).

Dito isso, podemos concluir que, “aparece o Estado como aquilo que querem as vontades para realização de sua liberdade: a saber, uma organização racional, universal, da liberdade” ou, como diria o filósofo alemão ao revisitar a ideia agostiniana sobre a *salus publica*³² seria essa uma das razões da obediência incondicional do cidadão, de forma a lutarem para o bem-estar do Estado.

De facto, Hegel considera que a essência da emergência dos Estados³³ reside na defesa da sua soberania, o que às vezes pode justificar o início da guerra (é o que ele chama “momento ético da guerra”).³⁴ Afirma, por isso, que a guerra não é um mal absoluto, embora sublinhe que só se justificaria quando se trata de defender questões de vital importância para o Estado (por exemplo, se fosse necessário manter a sua coesão interna), entendendo também que a guerra externa é, por vezes, a melhor forma de salvaguardar a paz interna. Ao passo que, nos termos daquele filósofo francês, demarcando-se de Hegel, o Estado aproveita-se do monopólio da força como meio de perpetuar a sua existência: “é aqui que o Estado se revela como grandeza inquietante, que não se conserva nem jamais se conservou nos limites da ética dos meios.” (Ricoeur 1968) Partilha desta ideia Calafate (2015) citando Cícero³⁵: “a própria natureza nos ensina a repelirmos a força com a força. Logo, se se inflige ataque violento contra a pátria, a própria pátria pode repelir aquela violência com a violência”.

Para além dos casos em que se procura defender a soberania do Estado através da guerra, ela não encontra justificação para Hegel: o filósofo, partindo do facto de que o valor de um povo reside na sua dose de sacrifício, entende que não tem valor em si mesmo arriscar a vida, sendo o importante o fim pelo qual ela se arrisca.³⁶ Hegel acrescenta que

31 como diria o pensador russo Trotsky “todo Estado é fundado violentamente”.

32 Está ideia de “*salus Publica*” ou ainda “utilidade pública” foi entendida por Cícero como sendo o fim superior da vida em comunidade, o que implicaria a participação total do cidadão com o máximo esforço no bem-estar da cidade.

33 Cf. Quando Hegel vê no Estado a razão realizada no Homem, ele não pensa em determinado Estado, nem em não importa qual Estado, mas nessa realidade que vem à luz através dos Estados empíricos e à qual ascendem as nações quando passam o limiar da organização em Estado moderno, com os órgãos diferenciados, uma Constituição, uma administração etc. e chegam à responsabilidade histórica no quadro das relações de Estado a Estado.

Hegel%20%20filosofia%20del%20derecho%20%28Edhasa%2C%20500%20pags%29.pdf

34 Hegel%20%20filosofia%20del%20derecho%20%28Edhasa%2C%20500%20pags%29.pdf

35 Cf. (Calafate 2015) *Probatum consequentia quia multo excellentior est salus patriae quam cuiusdam ciuis particular.*

36 Ibidem, P.480-481

a declaração de guerra pertence sempre ao “príncipe” ou chefe de Estado³⁷, que, antes de tomar esta decisão, deve ponderar os custos e benefícios que acarretará.

A GUERRA JUSTA À LUZ DO MARXISMO-LENINISMO

“Os filósofos contentaram-se em interpretar o mundo de várias maneiras; mas o segredo é mudá-lo”. Esta frase de Karl Marx (1818-1883), que constitui a décima primeira das *Teses sobre Feuerbach*, está gravada na sua lápide no cemitério de Highgate, em Londres. Na busca pela construção de uma nova sociedade em benefício das classes mais desfavorecidas, tanto Marx quanto o seu amigo e colaborador Friedrich Engels analisaram a importância da violência na transformação da sociedade.

Em primeiro lugar, Marx e Engels afirmam, no seu *Manifesto do Partido Comunista*, que “o poder político, propriamente dito, é a violência organizada de uma classe para a opressão de outra”³⁸. O poder político, dessa forma, é considerado como um instrumento da burguesia para subjugar o proletariado e perpetuar o seu poder económico, o que, por sua vez, permite a manutenção do exército, que atua como garantidor da ordem social e da manutenção da burguesia no poder. Consequentemente, Marx e Engels entendem que o derrube da ordem existente também deve ser realizado por meio da violência, e afirmam isso no parágrafo final do Manifesto: “Os comunistas não precisam de manter ocultas as suas ideias e intenções ocultas. Eles declaram abertamente que os seus objetivos só podem ser alcançados derrubando violentamente todas as ordens sociais existentes.”³⁹ Uma afirmação que vinte anos depois Marx retificaria no primeiro volume de *O Capital*: “A violência é o coveiro de toda sociedade antiga”.⁴⁰

Neste caso, portanto, a violência é justa porque é revolucionária, porque tem o objetivo de subverter uma ordem injusta: “[é] o instrumento com o qual o movimento social rompe formas políticas mortas”⁴¹, como Engels enfatiza em *Anti-Dühring*. É precisamente nesta obra que Engels explica as consequências positivas que o crescente militarismo europeu tem para o triunfo da revolução operária, a ponto de afirmar que “o militarismo carrega em si o germe da sua destruição”. Engels acredita que o recrutamento

37 Ibidem, P.482

38 Karl Marx y Friedrich Engels, *Manifiesto del Partido Comunista* (Madrid: Editorial Ayuso, 1977), p.46

39 Ibidem, p.59

40 Karl Marx, *El Capital: Crítica de la Economía Política*. Tomo I (Madrid: E.D.A.F., 1967), 801. En otras versiones en castellano de la obra (<https://webs.ucm.es/info/bas/es/marx-eng/capital1/24.htm>), la traducción es: “la violencia es la comadrona de toda vieja sociedad que lleva en sus entrañas otra nueva”.

41 Friedrich Engels, *Anti-Dühring* (Madrid: Editorial Ciencia Nueva (Marx e Friedrich Engels, *Manifesto del Partido Comunista* 1977) (Marx, *El capital: Crítica de la economía política* 1967) (Engels 1977)va, 1968) p.204

em massa e o serviço militar obrigatório vão “familiarizar todo o povo com o uso das armas e permitir-lhe impor a sua vontade num dado momento contra o poder militar que o comanda”.⁴²

No entanto, não encontramos nas obras de Marx e Engels uma análise detalhada da guerra revolucionária, que está presente, no entanto, nas obras de líderes marxistas posteriores. Lenin e Mao Tse-Tung foram os principais teóricos da guerra revolucionária, e também fizeram uma distinção entre este tipo de guerra e outras guerras que equivale plenamente à distinção clássica entre guerra justa e injusta. Na verdade, mesmo esses termos seriam usados nas suas obras por ambos os revolucionários.

SCHMITT VS. KELSEN: CONCEÇÕES DÍSPARES DE GUERRA

Carl Schmitt (1888-1985) e Hans Kelsen (1881-1973), dois dos mais importantes juristas do século XX, mantiveram posições opostas, tanto no campo do direito como na política: Schmitt, defensor de uma visão historicista do direito, segundo a qual ele tem a sua origem na história de cada povo, rejeitou a democracia liberal, entendendo que causava divisões artificiais num corpo natural. Isso levou-o a simpatizar com o totalitarismo nazista na década de 1930. Kelsen, por outro lado, foi um proponente de uma visão positivista do direito (a chamada “teoria pura do direito”), segundo a qual a validade da norma se baseia na existência de uma norma de nível superior, com o limite (para evitar um *regressus ad infinitum*) da *Grundnorm* ou norma hipotética fundamental. De acordo com essa teoria, a formação de uma ordem jurídica coerente ocorre respeitando a hierarquia da norma, e a validade da norma é determinada pelo seu modo de produção, e não pelo seu conteúdo. Kelsen, ao contrário de Schmitt, sempre defendeu a democracia liberal (ele foi o principal redator da Constituição austríaca de 1920)⁴³.

Kelsen, de seu ponto de vista positivista, não concebe as guerras como justas ou injustas, mas mergulha nas suas causas objetivas e defende a sua proibição total. Considera que a causa das guerras reside na soberania dos Estados, uma vez que os Estados, que podem ser juízes e partes na determinação de que um ato constitui ou não agressão, tendem a interpretar a ordem jurídica internacional de acordo com os seus

⁴² Ibidem, p.190

⁴³ Luis Villar Borda, “Hans Kelsen y el Derecho Internacional”, *Derechos y Libertades*, n.º 14, Época II (enero 2006): pp 221-234

interesses e, assim, iniciar a guerra⁴⁴. A guerra, para Kelsen, é um acontecimento factual, que pertence ao plano do ser e não do dever ser. No entanto, isto não significa que o fenómeno da guerra esteja fora da lei: a guerra, sendo uma violação do direito internacional, é necessariamente relevante do ponto de vista jurídico⁴⁵.

Da mesma forma, o jurista austríaco defende na sua obra “Paz através do Direito” a criação de uma organização internacional que “previna eficazmente a guerra entre as nações da Terra”.⁴⁶ A guerra, para Kelsen, é “assassinato em massa, a maior desgraça de nossa cultura, e garantir a paz mundial é a nossa principal tarefa política”.⁴⁷ Para atingir esse objetivo, Kelsen defendeu a criação de um tribunal internacional com jurisdição imediata para resolver conflitos entre Estados, a fim de evitar a existência de conflitos armados.

Schmitt, por outro lado, na sua obra *O Conceito do Político* (1932), define a guerra como “o combate armado entre unidades políticas organizadas”.⁴⁸ Fiel à sua oposição entre amigo e inimigo na esfera política, Schmitt considera a guerra como o meio político extremo, o que mostra precisamente a oposição entre amigos e inimigos subjacente a qualquer conceção política: “é a “inimizade tornada real da maneira mais manifesta”.⁴⁹ E é precisamente esta inimizade, esta diferença, que só por si permite compreender a guerra. Mas Schmitt deixa claro em “O Conceito do Político” que

[...] não há nenhum objetivo tão racional, nenhuma norma tão elevada, nenhum programa tão exemplar, nenhum ideal social tão belo, nenhuma legalidade ou legitimidade que possa justificar que certos homens se matem uns aos outros por si mesmos. Uma guerra também não pode ser justificada com base em argumentos éticos e normas jurídicas. Quando há inimigos reais, no sentido ôntico aqui referido, faz sentido, mas apenas politicamente, rejeitá-los fisicamente e, se necessário, combatê-los⁵⁰.

Portanto, para Schmitt não há realmente uma guerra justa (e ele não considera a guerra um fim em si mesmo), apenas uma guerra⁵¹ “compreensível” e compreensível com

44 Manuel Gómez Restrepo, “La guerra, una visión comparada (Restrepo 2011) a desde Schmitt y Kelsen”, *Journal of International Law* 2, n.º 01 (jenero-junio 2011):11

45 Ibid p.12

46 Hans Kelsen, *La paz por medio del derecho* (Madrid: Trotta, 2008), 35; citado en Gómez Restrepo, “La guerra, una visión comparada...” p.12

47 Ibid, p.12

48 Carl Schmitt. *El concepto de lo político* (Madrid: Alianza Editorial, 2009) p.62

49 Podemos observar que en cierto modo la teoría de Schmitt es similar a la doctrina del militar prusiano Carl von Clausewitz, quien afirmaría en su célebre obra “De la guerra” (“Vom Kriege”), publicada a título póstumo en 1832, que “la guerra es la continuación de la política por otros medios”. No obstante, Schmitt aclara que “la lucha política es una relación dialéctica mucho más amplia que esa lucha específica que es la guerra” (Gómez Restrepo, “La guerra: una visión comparada...”, 14)

50 Schmitt, *El concepto de lo político* pp. 78-79

51 Cristina Sereni, “El concepto de guerra justa en el pensamiento de Carl Schmitt: una introducción a su recepción actual”, *Prudentia Iuris*, n.º 76 (2013): 207-221, p.177

base na ideia de amizade-inimizade em torno da qual todo o pensamento político schmittiano se articula. Para o pensador, o único motivo que leva à guerra é político. Os fatores jurídicos, morais ou económicos podem exacerbar os conflitos, mas não produzem a guerra por si só.

Por outro lado, Schmitt considera que não pode haver controle legal sobre a guerra, pois isso significaria negar a soberania do Estado. Lembremos que, para o pensador, o que caracteriza o soberano é o poder de decidir sobre o estado de exceção, e não há nada mais excecional do que a própria guerra. No entanto, Schmitt, embora ao contrário de Kelsen não acredite que a guerra possa ser evitada, acha que ela pode ser limitada, reconhecendo o inimigo como uma pessoa soberana com direitos iguais. E é justamente esse reconhecimento do inimigo como ser humano e não como objeto de extermínio que torna possível, se não evitar, pelo menos mitigar a barbárie da guerra (seria uma espécie de *ius in bello*, já que, como vimos, *ius ad bellum* não existe para Schmitt).

JUSTIÇA

Ao longo da nossa abordagem, várias foram as vezes em que recorremos subentendidamente à noção de justiça, para adjetivar a guerra como sendo justa ou injusta. Retirando assim o sentido paradoxal que lhe pode estar associado, parece-nos oportuno explicitar tal noção dado que, a mesma sustenta o corpus da nossa temática. Outrossim, é importante defini-la para que se saiba com clareza do que se fala quando utilizamos o termo no contexto da guerra.

É-nos difícil elaborar uma reflexão a volta da justiça, sem apresentar o seu contexto, as suas premissas sejam elas de ordem moral, jurídica, política ou ainda teológicas.

Dentro da diversidade dos seres, o ser humano move-se na dimensão daqueles cujo agir e estar é influenciado por um conjunto de crenças e valores. Tanto é assim, que a expressão justiça aparece-nos em primeira instância nas culturas antigas ligada ao sentido religioso, ou seja, com um significado de pendor divino. De acordo com (Höffe 2003) “não apenas no Israel antigo, mas já nas culturas ainda mais remotas do Egito e – em grau mais fraco – da Mesopotâmia, bem como na Grécia arcaica, a justiça é fundamentada em termos religiosos. A deificação, a divinização, ou a teologização da justiça é um traço intercultural comum de culturas arcaicas”.

Não nos esqueçamos de que o facto de a ideia de justiça estar ligada a essa conotação religiosa, permitiu a narração de que o “bem” é uma recompensa dos deuses para os humanos, quando esses se pautassem na retidão, ao passo que, quando houvesse uma catástrofe eram os deuses a punir os humanos. Nas palavras de Höffe (2003):

Segundo a ideia arcaica de retribuição de que o bem compensa e o ruim ou mal se vinga, o homem honrado tem êxito em três dimensões: no aquém actual, visível em uma carreira de funcionário e na estima das outras pessoas; na memória dos pósteros, visível num túmulo monumental, e, finalmente, no além, ao qual se chega por via do tribunal dos mortos, que é um tribunal de deuses.

Contudo, é dentro da tradição judaica que encontramos a diferenciação do sentido objetivo e do sentido subjetivo de justiça. No primeiro momento, a justiça aponta as representações normativas que guiam e ordenam a comunidade. Já no segundo momento, a justiça está mais ligada ao agir da pessoa, que é quem se pauta por um código de obrigações palpável. Mais; para o nosso estudioso, essa distinção é possível por conta da relação de um Deus que se revela ao seu povo:

Fundada na aliança que Deus, *JHWH*, concedeu a Israel, a justiça (*Sādāq*) consiste na relação, tanto jurídica quanto ética e, sobretudo, religiosa, entre Deus e o seu povo eleito. Como quintessência dos mandamentos contidos na *Torá*, nos cinco Livros de Moisés, a “justiça” objetiva é tida como vontade revelada de Deus. E justo, no sentido pessoal, é aquele que aceita essa ordem propositalmente, que cumpre de modo ativo seus mandamentos e ajuda, dessarte, a conservar a comunidade jurídica-ético-religiosa. (Höffe 2003)

Também dentro do pensamento grego, nos pré-Socráticos, ou na pessoa do poeta Homero, com as suas ingentes obras *a Ilíada* e *a Odisséia*, a ideia de justiça tem como causa a divindade. De facto, no último canto da *Odisséia*⁵², Otfried Höffe procura estabelecer o paradigma de justiça com o episódio do herói que mata cento e oito pretendentes que consumiam os seus bens e, por os ter matado, infringiu a justiça.

Hesíodo o poeta, parece criticar o *ethos* aristocrático de Homero. Servindo-se do saber oriental, ele vê a justiça como sendo o valor central da moral social, sendo que para ele todo aquele que fosse injusto deveria ser julgado pelos deuses a quem incumbia a justiça, que, como acto de analisar a retidão de uma acção, estaria reservada apenas para nobreza.

⁵² Cf. (Höffe 2003) “Ulisses exerce a justiça privada, ao invés de entregar o caso a um tribunal. A justiça privada é extremamente desproporcional: reage ao delito contra a propriedade com um delito de homicídio, inclusive com um homicídio em massa. Por fim, na reservada assembleia do povo não se apela aos deuses como guardiões da justiça, nem se fala de uma avaliação de bens (propriedade contra vida), de um delito passional desculpável ou de legítima defesa. Em vez disso, Zeus exige dos habitantes de Ítaca que “esqueçam” o assassinato em massa e reconheçam novamente Ulisses como seu rei, sem lhe impor nenhuma pena ou expiação.”

Com o passar dos séculos, os gregos foram aprimorando a ideia de justiça, a ponto de criarem uma filosofia própria da justiça, no sentido amplo do termo. Três razões estão na base dela: 1ª a justiça deve impor-se contra a moral aristocrática da honra entendida no âmbito agonístico; 2ª diferentemente da situação posterior em Roma, não existe um estamento de juristas, de modo que os gregos (3ª) estendem a sua relação filosófica com o mundo também ao direito e à justiça.

JUSTIÇA NA PERSPETIVA PLATÓNICA

Platão (427-347 a.C.) deixou-nos na sua *Πολιτεία* traduzida para português como a “República”, uma das obras mais antigas do Ocidente. Num dos seus aspectos mais notáveis, o filósofo dedica-se nela ao tratado *Peri dikaíou* (“Sobre o que é justo ou o homem justo”). Neste tratado, a justiça é tida como um fenómeno secular, embora também faça parte da realidade “divina”.

O filósofo, num dos seus exemplos, afirma que a justiça não pode produzir injustiça. Ele parte da ideia segundo a qual, “nem tão pouco o justo, com a justiça, pode tornar alguém injusto”. E pergunta-se : “ falando de um modo geral, os bons não podem tornar ninguém mau com a virtude? Certamente que não, assim como o calor não pode produzir o frio. Não pode, com efeito, nem o bom pode fazer dano a quem quer que seja. Impossível.” Dito isso, conclui o filósofo que “ não é obra própria do justo o causar dano a um amigo ou a qualquer outro, e sim do seu contrário, o injusto”.⁵³

Uma das notáveis contribuições de Platão no campo ético é a distinção fundamental da alma, ou seja, das três formas de agir da alma, sendo a primeira o desejo, ligada à prudência; a energia, ligada à coragem, e a razão ligada ao saber ou conhecimento. Porém, para realização destas virtudes, ou, melhor para aplicação destas virtudes no dia a dia, faltar-lhe-ia uma quarta virtude, que é a justiça.

Para Platão, “se alguém afirma que a justiça consiste em dar a cada um o que lhe é devido, entendendo com isso que o que se deve aos amigos é bom e, aos inimigos, o mal, não foi sábio quem tal disse, pois não é verdade se, como demostramos claramente, o dano causado a outrem não pode ser justo em caso algum”⁵⁴.

Platão entende a atribuição de “dar a cada um o que lhe é devido” referida não a bens, mas à competência da execução de determinadas tarefas, ou seja, o filósofo vê nesta

⁵³ Platão, A República/Platão, Tradução Leonel Vallandro, Volume IV, Rio de Janeiro, Nova Fronteira. 2018, p.37

⁵⁴ Platão, A República/Platão, Tradução Leonel Vallandro, Volume IV, Rio de Janeiro, Nova Fronteira. 2018, p.40

frase a distribuição social das funções. No dizer de Platão “o ser humano mais excelso, mais justo e ao mesmo tempo mais feliz, é aquele que é mais régio na sua maneira de pensar e a si próprio se governa regamente.”⁵⁵

IDEIA DE JUSTIÇA EM ARISTÓTELES

Aristóteles o grande filósofo grego da *Polis*, surge nos finais do século IV início do século V a.C., o chamado, em termos políticos, século do Ouro de Atenas. Porém tal período de esplendor cultural e da elevação do Império Ateniense sobre as demais cidades foi de pouca duração. Em função deste contexto, Aristóteles, para acentuar o valor da vida da cidade, revisitou a problemática da justiça, numa das suas obras mais emblemáticas, por conta do seu aspecto atemporal, influenciando desta forma indelevelmente a nossa perspectiva de justiça e de felicidade.

É na sua *Ética a Nicómaco*, mais especificamente no livro V, que o filósofo, distanciando-se do idealista Platão, nos apresenta uma teoria do bem e da felicidade,⁵⁶ a chamada *eudaimonia*.

Sendo embora a justiça entendida como a virtude perfeita, pelo facto de a mesma representar de forma cabal o cumprimento voluntário de tudo aquilo a que a lei e os costumes obrigam, tais obrigações passam pelo crivo da razão, a que corresponde uma educação dos desejos. Aristóteles enfatiza a amplitude da justiça como virtude, pelo facto de ela ser a realização de todos. Nas suas palavras:

ela é completa porque aquele que a possui é capaz também de fazer uso da virtude ao outro, e não somente a si próprio; de fato, muitos são capazes de fazer uso da virtude em assuntos particulares, naqueles que, em relação ao outro, não são incapazes. E por isso, parece ser verdadeiro o dito de Bias “o poder revelar o homem”, pois quem comanda está em relação com os outros e torna-se membro da sociedade. (Citado por Luciano de Souza, 2015, 103).

O filósofo começa por nos oferecer uma distinção do que é justo e injusto, esgrimindo argumentos e exemplos. Dado que justiça é no entender de Aristóteles o meio-termo⁵⁷ entre o extremos, o acto justo é o resultado deste meio-termo.

Vemos que todos compreendem a justiça como uma disposição de carácter pela qual os homens praticam coisas que são justas, e pela qual agem de maneira justa e desejam coisas justas; do mesmo modo também em relação à injustiça, pela qual agem de maneira injusta e desejam coisas injustas. parece que os termos justiça e injustiça são ditos de muitas maneiras, mas, pelo fato de serem muito

⁵⁵ Ibidem, p.4

⁵⁶ Sabemos nós de antemão que, para Aristóteles, o fim último do homem é a felicidade, ou seja, “eudaimonia”. A realização da felicidade apenas é possível na Polis, dado que o homem é um animal político por natureza. (Aristóteles 2015)

⁵⁷ Não é sem razão que lhe atribuída a expressão “Virtus in medium est” para traduzir o equilíbrio nas coisas evitando os excessos.

próximos, a ambiguidade deles passa despercebida, mas onde os significados se afastam muito uns dos outros, por comparação, a ambiguidade é mais evidente, (pois a diferença é grande segundo forma)⁵⁸.

A ideia de justiça como elemento universal é uma realidade muito familiar aos gregos, porém, o conceito de justiça particular, é-nos dado por Aristóteles, para realçar elementos como: honra e dinheiro, em que a honra gera resultados desejáveis por todos; ao contrário do dinheiro, que apenas traduz o excesso da soberba e o perigo, por conta do prazer desmedido do lucro.

Segundo Aristóteles, “... a justiça não é parte da virtude, mas é a virtude inteira, e a injustiça, pelo contrário, não é uma parte do vício, mas o vício inteiro. O que difere a virtude e essa injustiça é evidente a partir do que foi dito: elas são da mesma qualidade, mas a sua essência é diferente; o que é em relação ao outro é justiça, como uma disposição de caráter, e em si mesmo, é virtude”⁵⁹.

Aristóteles acaba por ser o primeiro estudioso a diferenciar os diversos tipos de justiça, bem como as suas funcionalidades. A primeira é a justiça distributiva (*iustitia distributiva*), que trata da distribuição equitativa dos bens. A segunda é justiça da troca (*iustitia commutativa*) e tem como campo de atuação as transações de bens e serviços, numa palavra, operações comerciais. A terceira, justiça compensatória, ou corretiva (*iustitia correctiva*) regula comportamentos e ações dentro da sociedade. A justiça política (*iustitia “tês pôleos”*), apresenta-se de duas formas, a primeira é natural (tem a ver com a universalidade da sua aplicabilidade (“a aceitação dela não varia de lugar”) e outra é legal, também conhecida por “positiva” (é aquela que, depois de estabelecida, deve ser cumprida⁶⁰).

Podemos desta forma concluir com o pensamento de Hoffe (2003), ao afirmar a respeito da “totalidade das distinções até aqui mencionadas, Aristóteles correlaciona-as ao justo por excelência. E concebe-as como traços distintivos estruturais, “abstratos”, universalmente válidos.

Em Aristóteles, a questão da justiça política ou, como ele disse, do “politicamente justo”, é muito bem dissecada por conta da relevância que esta assume na vida da comunidade, pois ela serve-se de critérios como homens livres, iguais em proporcionalidade. Como ele reconhece, “para aqueles que não preenchem essa condição,

⁵⁸ Aristóteles, *Ética a Nicômaco*/Aristóteles tradução e notas: Luciano Ferreira de Souza, São Paulo, Martin Claret, 2015 p.123

⁵⁹ Ibidem p.75

⁶⁰ Para melhor compreensão deste cumprimento, tomemos como exemplo as leis promulgadas pelas Assembleias de Países ou Organizações.

não existe nas suas relações recíprocas a justiça política propriamente dita, mas somente um tipo de justiça em um sentido metafórico”⁶¹.

JUSTIÇA EM SANTO AGOSTINHO

É em Platão, que Agostinho estrutura todo o seu saber a respeito dos diversos temas que marcaram a tradição filosófica da época. Platão apresenta-nos a famosíssima “alegoria da caverna”, segundo a qual, basicamente, nós estaríamos inseridos em duas realidades, o mundo real, o das ideias, e o mundo ilusório das coisas palpáveis. Ora, Santo Agostinho adota esta ideia, porém, com uma roupagem bíblico-critã. As duas realidades que ele descreve na sua obra *De Civitate Dei* (a “Cidade de Deus” e a “Cidade Terrena”) estamos perante a existência de dois mundos, completamente antagônicos, nos seus *modus operandi et vivendi*. Dito de outro modo, na Cidade de Deus existe uma certa ordem e harmonia e justiça divinas, o mal deixa de ter espaço e lugar. Já na Cidade Terrena, também conhecida por cidade dos homens, a desordem é alimentada pelo mal, que corrói o homem e as instituições. Desta forma, o mal é a disfunção da realidade.

É dentro deste contexto, que o Doutor da graça desenvolve a sua teoria a respeito da justiça como algo intrinsecamente ligado à realidade divina e ao amor de Deus. Para Matos (2006), “a concepção agostiniana de justiça insere-se dentro das categorias do pensamento apreensíveis somente pelo espírito, pois é através do puro intelecto que é dado ao homem conhecer e contemplar as razões e verdades eternas”.

A justiça, entendida como a lei de Deus, e exclusiva apenas da Cidade de Deus, como sugere o Padre da Igreja, é a justiça absoluta, por conta de a sua origem ser Perfeita. De facto, a sua origem é nada menos do que aquilo que ele denomina o Sumo Bem e que por meio da alma intelectiva (*animus*), compreendida como elemento vital da moral humana, nos permite chegar ao entendimento das coisas. Nas palavras de Agostinho “a justiça é um amor votado somente ao serviço de Deus, e, por isso, orienta bem tudo quanto está sujeito ao homem”.

Contudo, é na sua obra *De Trinitate* que Agostinho nos oferece uma definição de justiça: “é justa a alma que segundo os ditames da ciência e da razão dá a cada um o que a cada um pertence, na vida e nos costumes.”⁶²

CONCEITO DE JUSTIÇA EM TOMÁS DE AQUINO

⁶¹ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicômaco*/Aristóteles tradução e notas: Luciano Ferreira de Souza, São Paulo, Martin Claret, 2015 p.138

⁶² Santo Agostinho, *De Trinitate*/Co-edição: Santuário de Fátima, Coimbra, Paulinas Ediora, 2007, p.211.

Influenciado pelo pensamento Aristotélico de um saber que procedede de regras (o que se sabe), a conclusões (o que se procura conhecer) por meio de argumentos (demonstração), o dominicano procura desta forma articular de forma acutilante as ideias de Aristóteles dentro do pensamento cristão. Tal como Agostinho, Tomás de Aquino também vê a origem da Justiça ligada com a Divindade.

Na sua obra *Summa Theologiae*, o dominicano trabalha a questão da justiça como a virtude cardial que orienta as relações humanas de forma a assegurar o bem comum. Tendo em conta as limitações humanas, como a fragilidade e caducidade, a virtude deve assim ser combinada com a prudência, pois ela surge como a primeira entre as virtudes.

Para Tomás de Aquino, a prudência é a causa primeira das virtudes, ou seja, dela nascem as diversas virtudes. Ora, àquilo que Aristóteles chamou “meio termo” como elemento *sine quo non* para existência da justiça, o dominicano encontra-o na prudência como factor determinante para a justiça, pois a mesma orienta as acções relacionado-as com os fins, sem ditar tais fins.

Para lá do dar a cada um o que lhe é devido, São Tomás explica a justiça como aquela virtude que tem a função de orientar e retificar as acções, as relações entre as pessoas, dentro da sociedade, de forma a promover o bem-comum.

... a justiça é a regra que mantém entre os homens a sociedade e a comunidade de vida. Ora, isso implica relação a outrem. Portanto, a justiça diz respeito somente ao que é relativo a outrem. Implica, em efeito, certa igualdade, como seu próprio nome evidencia; na linguagem vulgar se diz que as coisas que se igualam se “ajustam”. E a igualdade se estabelece em relação ao outro⁶³.

Ao longo “Suma Teológica”, mais precisamente no Artigo 3, o dominicano levanta a seguinte questão: a justiça é uma virtude? Ora bem, a resposta para essa questão sugere diversas leituras possíveis, sendo a primeira, entendê-la como pergunta retórica; já a segunda, será entendê-la como paradoxal, dado que a justiça faz parte das virtudes Cardiais e, como tal, não necessita de uma outra virtude para qualificar as acções.

Em resposta a esta questão, Tomás de Aquino encontra justificação do seu primeiro argumento, no evangelista São Lucas, na parábola do servo inútil: “quando tiverdes cumprido tudo o que foi mandado, dizei: somos servos inúteis; fizemos o que devíamos fazer”⁶⁴. Ora, cumprir uma obra não é inútil, como declara Ambrósio: “chamamos útil, não à conta do lucro pecuniário, mas da aquisição da piedade”⁶⁵.

63 Tomás de Aquino, Santo, 1225-1274. Suma teológica: teologia, Deus, trindade, volume I: VIII parte: questões 57-80/Santo Tomás de Aquino – São Paulo: Edições Loyola, 2017, p.57

64 Cf. Lucas 17. 7

65 Ibidem p.58

Um segundo argumento, que o teólogo nos apresenta é da meritocracia da coisa em si: “além disso, o que se faz por necessidade não é meritório. Ora, é de necessidade dar o seu a cada um. Logo, a justiça não é uma virtude”. Já o terceiro e último argumento elaborado pelo filósofo, é o do objecto ou acção: “ademais, toda virtude moral tem a acção por objeto. Ora, o que se produz exteriormente não é do domínio da acção, mas sim da fabricação. Já que incumbe à justiça fazer alguma obra exterior justa em si mesma, parece que justiça não é uma virtude moral”⁶⁶. É importante realçar que São Tomás compreende a virtude à luz da definição aristotélica, como sendo “uma disposição do carácter escolhida antecipadamente. Ela está situada no meio (*mesótes*) e é definida relativamente a nós pelo sentido orientador, princípio segundo o qual também o sensato a definirá para si próprio. A situação do meio existe entre duas perversões: a do excesso e a do defeito.”⁶⁷ É na base deste raciocínio que Tomás de Aquino entende a virtude como a habilidade de evitar os excessos, sendo a justiça aquela que retifica e modifica as acções do homem. O dominicano estuda e expõe assim dois aspectos:

1º portanto, deve-se dizer que quem faz o que deve não dá nenhum lucro a outrem, mas somente se abstém de causar-lhe dano. É a si mesmo que se torna útil; pois fazer o que se deve, com vontade, espontânea e pronta, é agir virtuosamente.

2º deve-se dizer que há uma dupla necessidade. A necessidade de coacção, que é contra a vontade e elimina o mérito; e a necessidade proveniente de um preceito, ou a necessidade decorre do fim, por exemplo, quando alguém não pode conseguir o fim proposto por uma virtude se não fizer aquilo.

Para S. Tomás, a justiça não tem a sua sede na vontade, visto que a vontade não está ligada à inteligência. Ora, a justiça visa a relação com outrem, e essa relação implica sempre que haja verdade. A respeito da relação com outro, talvez seja oportuno convidar o filósofo francês Paul Ricoeur, quando meditou a “vida boa”⁶⁸, com e pelos outros, em instituições justas. Para Ricoeur, a ideia de “vida boa” é algo desejável por todos, ou seja, aquilo que é aceite em qualquer parte do universo.

Portanto, na visão de Tomás de Aquino, “...não tendo o conhecimento por objeto, a justiça não é uma virtude intelectual. Resta-lhe ser uma virtude moral. Ora, a virtude moral tem a sua sede naquilo que é “racional por participação”, a saber, o irascível e o

66 Tomás de Aquino, Santo, 1225-1274. Suma teológica: teologia, Deus, trindade, volume I VIII parte: questões 57-80/Santo Tomás de Aquino – São Paulo: Edições Loyola, 2017, p.59

67 Comentários do Professor Doutor José Henrique Silveira de Brito, à volta do conceito de Virtude na Ética a Nicómaco (livros V) nas aulas de Ética; do curso de Mestrado em Ética e Filosofia Política, na Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais, Braga-2020

68 Aristóteles, Ética a Nicómaco/Aristóteles tradução e notas: Luciano Ferreira de Souza, São Paulo, Martin Claret, 2015 p. 115

concupiscível. Logo, a justiça não se encontra na vontade, mas no irascível e no concupiscível”.

No entanto, a vida em sociedade carece de uma virtude completa, capaz de ser notada em hasta pública. Tal virtude seria a justiça legal, visto que a mesma necessita da lei como forma de regulamento da vida em sociedade.

IDEIA DE JUSTIÇA EM JOHN RAWLS

A reflexão à volta da justiça contestou um debate transversal para o ser humano. Apesar de o seu debate ser antigo dentro da reflexão filosófica, a sua resolução parece nunca encontrar um consenso. Uma razão é que somos inseridos dentro de uma sociedade, toda ela hierarquizada, em que as decisões são tomadas de formas unilaterais, o que de antemão já constitui uma injustiça, pois como dizia um filósofo “o que diz respeito a todos deve ser tratado por todos”.

É dentro desta lógica da distribuição justa, mais ainda, da participação do indivíduo no poder de decisão em temas como: economia; política, educação, guerras e outros, que nos parece oportuno percorrer o pensamento de Jhon Rawls a respeito da justiça. No fundo, o que se pretende com a teoria de justiça do filósofo norte-americano é fundamentar o papel da justiça na sociedade, mais precisamente nas instituições.

Tal análise acaba por ser necessária por conta da aplicabilidade da justiça. Como afirma o filósofo norte-americano, “o objetivo que me norteia é elaborar uma teoria da justiça que seja uma alternativa para essas doutrinas que há muito tempo dominam a nossa tradição filosófica”⁶⁹.

A ideia de justiça em Jhon Rawls é orientada e sustentada pela velha ideia do contrato social, em que, no estado natural, os seres humanos são cobertos pelo véu da ignorância, permitindo que todos estejam no mesmo pé de igualdade. O estado natural de Rawls diferencia-se do estado natural apresentado por Thomas Hobbes, segundo o qual no estado natural, apesar de os homens estarem em pé de igualdade e gozarem dos mesmos direitos, porém, as suas escolhas são movidas pelas paixões.

Como defensor acérrimo da figura do Estado, o filósofo Inglês vê o estado natural como lugar de guerra constante, visto que, neste estágio, os homens não são honestos, não são justos, piedosos, pelo contrário tendem para a vingança, ou seja, esse estado em si faz com que haja “guerra de todos contra todos”⁷⁰. Eis a razão da famosa definição de

69 Rawls, John. Uma Teoria da Justiça, Lisboa, Editorial Presença, 2013 p.27

70 Hobbes, Thomas. Leviatã, São Paulo, Martin Claret, 2018 p.180

homem, do filósofo inglês: *homo, homini lupus*; “o homem é, para o homem, um lobo”. Assim, para Thomas Hobbes, apenas o Estado Soberano tiraria o homem desta iminência de guerra constante, de injustiças, de insegurança.

O filósofo norteamericano entende a “justiça como a primeira virtude das instituições sociais, como a verdade o é dos sistemas de pensamento”. Isto porque, as instituições buscam servir as vontades e necessidades do homem. Rawls tratou de aplicar os princípios básicos da justiça, que pudessem garantir a atribuição de direitos e deveres nas instituições básicas da sociedade.

Por outro lado, John Rawls busca sair da concepção generalista da justiça, levando-a para uma dimensão mais concreta, demarcando-se desta forma dos demais filósofos. Para ele, é errado pensar o contrato original como sendo aquele que nos conduz a uma sociedade particular de governo. Tal contrato seria, sim, aquele cujos princípios de justiça são a estrutura básica da sociedade e que, sobretudo, são orientadas na base do consenso.

Entre as características essenciais dessa situação está o facto de que ninguém conhece seu lugar na sociedade, a posição de sua classe ou o status social e ninguém conhece sua sorte na distribuição de dotes e habilidades naturais, sua inteligência, força, e coisas semelhantes. Eu até presumirei que as partes não conhecem suas concepções do bem ou suas propensões psicológicas particulares. Os princípios da justiça são escolhidos sob um véu de ignorância. Isso garante que ninguém é favorecido ou desfavorecido na escolha dos princípios pelo resultado do acaso natural ou pela contingência de circunstâncias sociais. Uma vez que todos estão numa situação semelhante e ninguém pode designar princípios para favorecer sua condição particular, os princípios da justiça são o resultado de um consenso ou ajuste equitativo⁷¹

John Rawls reconhece algumas insuficiências do seu tratado: “na ausência de uma certa medida de consenso sobre o que é justo e o que é injusto, fica claramente mais difícil para os indivíduos coordenar seus planos com eficácia a fim de garantir que acordos mutuamente benéficos sejam mantidos”⁷².

Além da finalidade da justiça dentro da sociedade, o filósofo norteamericano preocupou-se também por diferenciar a ambiguidade que o conceito de justiça acarreta. Deste modo, para Rawls existem dois campos de compreensão quando se aplica o conceito de justiça: “justiça significando um equilíbrio adequado entre reivindicações

71 Rawls, John. Uma Teoria da Justiça, Lisboa, Editorial Presença, 2013 p.16

72 Rawls, John. Uma Teoria da Justiça, Lisboa, Editorial Presença, 2013 p.16

concorrentes; e uma concepção da justiça como um conjunto de princípios correlacionados com a identificação das causas principais que determinam esse equilíbrio”⁷³.

CONCLUSÃO: JUST WAR TODAY?: PROIBIÇÃO DE GUERRA E EXCEÇÕES

Os horrores da Primeira Guerra Mundial, de que resultaram dez milhões de mortos, levaram os Estados a criar uma instituição supranacional que permitiria evitar conflitos semelhantes no futuro. O Pacto da Sociedade das Nações de 1919, que criou o organismo com o mesmo nome, estabeleceu uma série de limites ao uso da guerra: qualquer disputa entre os membros da Sociedade das Nações que pudesse dar origem a um conflito armado tinha de ser submetida primeiro à arbitragem⁷⁴. Paralelamente, era necessário respeitar uma moratória de três meses, emitir um ultimato e, finalmente, fazer uma declaração formal de guerra. No entanto, a Sociedade das Nações caracterizou-se desde a sua origem pela sua fraqueza: durante a década de 1930, não conseguiu travar o zelo expansionista das potências fascistas (Itália na Abissínia, Alemanha na Áustria e Checoslováquia) que levou à Segunda Guerra Mundial, cujo número de mortos (cinquenta milhões) seria muito superior ao da Primeira.

Diante dessa situação, a Carta das Nações Unidas de 1945, assinada em 26 de junho daquele ano em São Francisco, proibiu totalmente o uso da força para resolver disputas entre Estados. O artigo 2.4 afirma: “Os membros da Organização abster-se-ão, nas suas relações internacionais, de ameaçar ou usar a força contra a integridade territorial ou a independência política de qualquer Estado, ou de qualquer outra forma incompatível com os objetivos das Nações Unidas.” Além disso, o terceiro parágrafo do mesmo artigo estabelece que “os membros da organização resolverão os seus diferendos internacionais por meios pacíficos, de modo a não pôr em perigo a paz, a segurança ou a justiça internacional”. Este artigo é vinculativo e de âmbito global: não pode haver acordos contrários às suas disposições, como previsto no artigo 103.º da Carta; além disso, esta proibição é vinculativa para os membros e não membros das Nações Unidas (artigos 2.6 e 25.º da Carta).

Existem apenas duas exceções à proibição do uso da força armada: a autorização do Conselho de Segurança das Nações Unidas para levar a cabo ações coercivas e a

⁷³ Ibid p. 22

⁷⁴ José Fernando Pertierra de Rojas, *las relaciones internacionales durante el mundo contemporáneo* (Madrid: Akal, 1990) p.21

legítima defesa dos Estados, ambas consagradas no Capítulo VII da Carta. A autorização da ação armada coletiva pelo Conselho de Segurança exige uma maioria qualificada de nove votos de um total de quinze membros. Além disso, para que esta ação tenha lugar, não pode ser vetada por nenhum dos cinco membros permanentes do Conselho de Segurança (Rússia, China, Estados Unidos, Reino Unido e França).

Por outro lado, a legítima defesa do Estado, segundo Ortega Carcelén⁷⁵, deve ser realizada respeitando quatro condições: primeiro, a defesa deve ser dirigida contra um ataque real, e não um suposto ataque ou um possível ataque futuro (a “legítima defesa preventiva” na qual os Estados Unidos se basearam para atacar o Iraque não seria permitida); segundo, a resposta deve ser imediata; em terceiro lugar, a reação deve ser proporcional ao ataque recebido e não pode ser utilizada para invadir o país agressor, mas apenas repelir o ataque deste último; e, por último, as medidas defensivas tomadas devem ser comunicadas ao Conselho de Segurança.

Este *ius ad bellum* consagrado na Carta das Nações Unidas é complementado pelo *ius in bello* ou direito internacional humanitário, primeiro contido nas quatro Convenções de Genebra sobre o direito humanitário de 1949 e, mais tarde, nos Protocolos de Genebra de 1977. Estas convenções estabelecem as regras básicas para a proteção da população civil e dos soldados feridos ou prisioneiros de guerra, às quais se acrescentam os Princípios de Nuremberga de 1950, que incluem os atos que constituem crimes contra a paz (por exemplo, guerra agressiva), crimes de guerra (como pilhagens ou queima de colheitas) e crimes contra a humanidade.

Por último, coloca-se a questão de saber se as exceções à proibição da força armada constituem um exemplo de guerra justa. Como assinala Ortega Carcelén, a guerra justa era um direito de cada Estado “de recorrer à guerra como parte das suas competências soberanas”⁷⁶. Um direito que não estava sujeito nem à decisão de uma entidade supranacional, nem ao cumprimento de uma série de requisitos contidos numa regra de alcance universal, como é o caso destas exceções à proibição do uso da força armada. É por isso que, embora seja verdade que o próprio Ortega classifica a guerra ⁷⁷

75 Martín Ortega Carcelén, *Derecho global: Derecho Internacional Público de la era global* (Madrid:Tecnos, 2014) p. 45-46

76 Ibid p.41

77 A expressão “fazer guerra” é usada e reiterada para enfatizar a ideia de guerra como uma atividade embutida na prática social.

que é travada com a autorização do Conselho de Segurança de “guerra justa coletiva”, não podemos realmente subsumi-la no conceito tradicional de guerra justa.

CAPÍTULO II

A GUERRA JUSTA: FRANCISCO DE VITÓRIA

A escolástica tomista foi revitalizada no século XVI por uma série de professores universitários espanhóis, a maioria deles juristas e teólogos, agrupados em torno da chamada escola de Salamanca. Estes autores são muitas vezes referidos como neoescolásticos, especialmente no campo da doutrina da guerra justa elaborada pelo dominicano Francisco de Vitória (1483-1546), titular da cátedra de teologia na Universidade de Salamanca e principal inspiração por trás da escola.

Vitória ampliou a noção de guerra justa e por sua vez distinguiu explicitamente nas suas obras o *ius ad bellum* do *ius in bello*. O teórico, que parte das concepções augustinianas e tomistas, considera que não só a guerra defensiva pode ser justa, mas também a guerra ofensiva em que “se pede satisfação por uma lesão recebida”⁷⁸.

No entendimento do dominicano, a resposta belicosa tinha de ser proporcional à ofensa, e o adversário tinha de ser ouvido antes de a executar⁷⁹. A guerra ofensiva também poderia ser considerada justa, segundo o teólogo, quando fosse travada para recuperar o que havia sido retirado ao Estado em conflitos anteriores⁸⁰.

Junto com isso e já entrando no *ius in bello*, Vitória considerou que era lícito numa guerra justa recuperar coisas perdidas, vingar os danos causados e tomar as medidas necessárias para garantir a paz. No entanto, não era permitido matar inocentes com intenção direta, como mulheres, crianças, agricultores pacíficos, peregrinos ou clérigos, desde que estes não participassem da guerra.

Apesar disso, Vitória considerava lícito atacar uma fortaleza na qual se encontravam culpados e inocentes, mesmo que estes últimos morressem; era também de opinião de que era lícito matar os filhos inocentes dos culpados, a fim de os impedir de se vingarem da morte dos seus pais; e chegou mesmo a considerar que, se necessário para alcançar a vitória, era lícito queimar as suas colheitas e espoliá-los das suas riquezas. Por outro lado, argumentou que nem sempre era lícito matar o culpado para vingar a lesão sofrida, mas que seria necessário pesar o dano por ela causado e evitar qualquer tipo de ato desumano na reparação da afronta.

78 Francisco de Vitória, *Relecciones sobre los indios y el Derecho de guerra* (Madrid: Espasa-Calpe, 1975), p.112

79 Ibid, p. 123

80 Ibid, p.112

Portanto, é dentro desta “guerra e justiça”, que procuraremos entender a teoria da guerra justa, ou seja, o pensamento de Vitória sobre a guerra justa e suas implicações. Apresentaremos mais adiante de forma sistemática o pensamento do dominicano.

Ao estudar em profundidade a teoria da guerra justa em Francisco de Vitória, é essencial levar em conta os eventos históricos dos quais o dominicano foi protagonista. O século XVI é chamado século dos descobrimentos, pela pujança da Península Ibérica, mais propriamente Espanha e Portugal, que tiveram ousadia de explorar um mundo até então desconhecido, forjando impérios em expansão por todo o mundo.

Por outro lado, nesta época discutia-se a autoridade do Sumo Pontífice e da Igreja Católica, estando então a consumir-se a separação das comunidades protestantes e da igreja Anglicana. Diferentes autores da escola de Salamanca participaram ativamente da Contrarreforma que se seguiu a esse processo; nomes sonantes como Francisco Suárez, considerado por muitos como um continuador da sua obra na passagem para o século XVII, desempenhou um papel muito importante nesta área.

Pode-se dizer que esses autores foram precursores do racionalismo político e que eles exerceram uma influência importante no pensamento de Locke e da nova filosofia política que contribuiria para a transformação do Estado absoluto e para a sucessiva reação liberal.

Voltando ao assunto em questão, “quando a América foi descoberta em 1492, a consciência europeia viu emergir um mundo de questões. As representações tradicionais europeias do mundo, da natureza e do homem foram abaladas pelo aparecimento súbito de um vasto continente”.⁸¹

As notícias vindas do novo mundo eram muito heterogêneas. Por um lado; houve quem descrevesse as riquezas aparentemente sem dono do novo continente, ou seja, a sua visão do novo mundo era a de uma terra a partir da qual as suas matérias-primas deveriam ser exploradas, utilizando todos os instrumentos necessários, inclusive a guerra contra os índios.

Por outro lado, é preciso levar em conta o retrato feito da conquista por alguns missionários, homens da Igreja, entre os quais devemos destacar Bartolomé de las Casas que foi nomeado “Procurador ou protetor universal de todos os índios das Índias” e

81 GÓMEZ MULLER, Alfredo: “Sobre la legitimidad de la conquista de América Las Casas e Sepúlveda”. Ideias e Valores, Universidad Nacional de Colombia, vol. 40, nº 85-86, 1991, p.3. (Muller 1991)

dedicou a sua vida a denunciar os abusos sofridos pelos povos indígenas e a lutar pelos respetivos direitos, afirmando a sua alma humana.

Do lado contrário, com ideias opostas às de Las Casas, estava Juan Ginés de Sepúlveda, que defendia a guerra contra os índios, com o objetivo de encontrar soluções para o caos inicial, e a respetiva sujeição servil, com base na noção aristotélica da “naturalidade” da condição servil. Em resposta às queixas dos missionários, os monarcas começaram a criar textos normativos que visavam garantir a liberdade e a proteção dos povos indígenas.

Um exemplo é a Instrução dos Reis Católicos a Nicolas de Ovando, então governador das Índias. Esta instrução em particular afirmava que os nativos do Novo Mundo eram livres, pelo que, mesmo tendo de pagar tributo, só tinham de trabalhar por um salário.

Esta medida foi um fracasso em termos económicos porque os povos indígenas abandonaram os seus empregos. Por conta disso, em 1503 houve um retrocesso em termos de direitos dos índios, pois o sistema de repartições pelo qual se pretendia recrutar mão de obra indígena assalariada por períodos limitados, foi abandonado, embora com limitações.

Este debate forjou-se em Espanha e os pensadores que fizeram parte da escola ibérica foram os seus protagonistas. A doutrina que começou a surgir em busca da gestão do referido marco histórico trouxe racionalidade e uma embrionária teoria dos direitos humanos e, se a olharmos em perspetiva, contribuiu em certa medida, para o fundamento da universalização dos direitos humanos e para a compreensão de que todos os seres humanos por natureza são iguais e livres.

Prova disso é a Junta de Valladolid de 1550, em que se reflete a polémica entre de Las Casas e Sepúlveda. É necessário trazer alguns dos argumentos utilizados por Bartolomé de Las Casas na controvérsia de Valladolid, a fim de demonstrar a respetiva veemência:

(Sepúlveda) diz que tudo o que digo e escrevo seja considerado como prova de que todas as conquistas que foram feitas até agora foram injustas, e tirânicas; (...) repito que todas as conquistas e guerras que foram travadas contra os índios desde a descoberta das Índias sempre foram as mais injustas, tirânicas, infernais, e que foram piores, e nelas foram cometidas mais deformidades e com mais ofensas a Deus do que as feitas pelos turcos e mouros contra os povos cristãos.⁸²

82 (Vitória, Sobre el Poder Civil, sobre los Indios, sobre el derecho de la guerra: estudio Preliminar 1998)Mandado Gutiérrez, R (ed.); Calafate, P (ed.). Escuela Ibérica de la Paz. La conciencia crítica de la conquista y colonización de América: pp.1511-1694. Editorial Universidad de Cantabria: 2014, p. 363.

AS ABORDAGENS FILOSÓFICAS DE VITÓRIA À GUERRA JUSTA

A série de conflitos e as questões que surgiram com a conquista do Novo Mundo foi o que levou Francisco de Vitória a escrever a *relectio de iuri belli*. Por esta razão, é necessário resolver as questões que surgiram como resultado da descoberta da América, antes de mergulhar no pensamento Vitoriano.

No entanto, à medida que a *relectio* se desenvolvia, o dominicano já não tinha em mente apenas esta guerra, mas também todas as guerras que ocorreram na Europa do seu tempo. Além disso, se acompanharmos a sua obra de forma sistemática, a *relectio de iuri belli* está imediatamente ligada à exposição dos justos títulos, ou seja, dos títulos legítimos e ilegítimos na conquista da América.

Após o regresso de Colombo, o rei português declarou que as ilhas descobertas lhe pertenciam, uma vez que se encontravam em território português por força do Tratado de Alcáçovas. Os Reis Católicos, a fim de tratar com D. João II de Portugal, pediram ao Vigário de Cristo uma carta pontifícia, instrumento que está previsto na Parte II, Título I, Lei IX. Emitido depois o Tratado de Tordesilhas, em que a questão ficou resolvida, outras questões surgiram: o domínio das Índias era total ou havia apenas um poder, uma competição evangelizadora?

Em 1510, missionários dominicanos começaram a denunciar o tratamento dado aos índios. Estes protestos chegaram a Espanha graças aos relatos do padre Montesinos e levaram à já falada Junta de Burgos.

Os que ali se reuniram determinaram que os índios eram livres, embora pudessem ser obrigados a trabalhar por um salário. E além disso, houve um trabalho evangelizador muito importante, no entanto, as leis de Burgos não puseram fim ao tratamento humilhante dos índios. Las Casas e Montesinos continuaram a denunciar esta situação nas diferentes reuniões que foram convocadas, como a de Barcelona em 1517.

Como resultado, as chamadas Novas Leis foram promulgadas em 1542. Perante esta situação, o monarca ponderou abandonar os territórios, mas foram muitas as vozes de teólogos que se levantaram para dizer que tal ação seria um revés no processo de evangelização.

Tudo isso culminaria com a Junta de Valladolid em 1550: apesar da aparente resolução “lascasiana”, ainda havia debate sobre os títulos justos. Com a exposição dos justos títulos de Vitória, o debate não cessou, mas mudou o ponto de vista e derrotou a teoria teocrática pontifícia.

Antes de desenvolver a teoria dos títulos justos, importa-nos descortinar o conceito de direito natural ao modo vitoriano, uma vez que este conceito é o extrato de toda a sua teoria. Para o dominicano justiça tem dois ângulos, o primeiro é mais romano, já o segundo tem um sentido mais natural.

ius gentium (há de entender-se) em duas perspectivas sendo a primeira, como aquela que vê o direito universal da humanidade, e como direito dos povos enquanto tais nas suas relações recíprocas. Ao passo que a segunda análise entende o direito das nações, como uma parte natural do direito natural; mas é também positivo, fruto da vontade humana, expressa ou tácita, porque o mundo inteiro, que formou uma única república, tinha o poder de dar leis justas e convenientes a todos⁸³.

Na *relectio de iuri belli*, Vitória procurou desenvolver o que na sua opinião são os títulos legítimos e ilegítimos para a dominação⁸⁴ das Índias pelos espanhóis. Vitória começa assim, por nos apresentar sete razões que os espanhóis consideravam credíveis e aceitáveis para o domínio dos índios, num documento também conhecido por sete títulos ilegítimos para conquista do Novo Mundo, que passaremos a enumerar:

- 1º A autoridade universal e temporal do sumo pontífice romano;
- 2º O domínio universal do imperador;
- 3º O direito de sociedade e de comunicação;
- 4º A relutância dos índios de abraçar a fé cristã;
- 5º Os pecados dos índios;
- 6º A doação Divina;
- 7º A eleição voluntária;

Ele afirma que a autoridade do papa e a autoridade do imperador são títulos ilegítimos, pois que poder eles teriam sobre os índios, quer de ordem temporal e cível, ou ainda o poder papal (espiritual) sobre os índios?

Desta forma, acaba por negar a existência de um direito natural a partir do qual o imperador pode deter uma monarquia universal, pelo contrário, entende ele que os povos por natureza possuem direito a constituir um Estado. Não é sem razão que, para Max Weber o Estado é aquela comunidade humana que, dentro de um determinado território (o “território” é um elemento distintivo), reclama com êxito para si a exclusividade da violência física legítima.

83 Vitória, Francisco de, Sobre El Poder Civil. Sobre Los Indios. Sobre El Derecho de la Guerra: Estudio Preliminar, Traducción y Notas de Luis Frayle Delgado. Madrid: Tecnos, 1998, p. 68

84 Venire in possessionem

Ora, Vitória vê na figura de César o exemplo exato de dominação universal, pelo facto de este ter estabelecido o édito Cesariano⁸⁵, cujo objetivo era que todo o mundo deveria ser registado.

Quanto à autoridade do Bispo de Roma, reconhece a sua competência evangelizadora com a capacidade de afirmar pela força, se necessário, pois “Do Senhor é a terra e sua plenitude”⁸⁶. Desta forma o dominicano atribui e justifica a autoridade papal nas coisas temporais,

Sim, porque o papa tem o poder supremo nas coisas espirituais e temporais na medida em que são necessárias para o fim espiritual; porque, para bem da fé e da religião, ele pôde confiar a alguns príncipes a iniciativa de expedição de missionários para aquelas partes e proibir isto a outros.⁸⁷

No que diz respeito ao direito de sociedade e de comunicação, no *ius gentium* como no direito romano, a *res nullius* tornou-se propriedade do ocupante. O argumento de considerar o Novo Mundo como *res nullius* da qual os primeiros ocupantes foram os espanhóis e, em virtude disso, considerando legítima a posse dos espanhóis sobre o Novo Mundo, é diluído à primeira vista porque as Índias não estavam devolutas. Elas foram ocupadas pelos índios e eles são os donos das terras.

Para Vitória, antes da ida dos espanhóis para América, os índios eram senhores e donos dos seus bens e suas terras. Porém, o dominicano entende que de facto ninguém vive para si mesmo, ou seja, existe uma certa necessidade de interagir com os demais.

Os Hispanos têm o direito de viajar para aquelas províncias e de nelas viver, mas na condição de não causar prejuízo e injúria aos bárbaros, e estes não podem proibi-los. Sim, porque é lícito a todos viajar para as outras províncias segundo o direito das gentes, mas na condição de não causar prejuízo aos habitantes⁸⁸.

Em outra abordagem, o dominicano descreve como ilegítima a “infidelidade” (i. e., a descrença) e a resistência dos povos indígenas em respeitar a fé cristã, e tal título surge assim, como forma de justificar o domínio espanhol. Vitória percebe o Evangelho como algo que deve estar ao alcance de todos, tanto que para fazer chegar livremente a mensagem de Cristo, o uso da força seria justificável.

Se os bárbaros, tanto os príncipes como a multidão, impedem os Hispanos de anunciar livremente o Evangelho, os Hispanos podem pregá-lo mesmo que seja contra a vontade daqueles e entregar-se à conversão daquela gente. E, se for necessário, podem aceitar a guerra por esta causa, para que lhes seja permitido pregar livremente. O mesmo se demonstra se os bárbaros permitem a pregação e a conversão, matando ou punindo de alguma outra maneira aqueles se convertem

85 Cf. Historia do nascimento de Jesus Cristo, no Evangelho de São Lucas 2,1

86 BÍBLIA SAGRADA AFRICANA. [S.l.]: Paulinas, 2016, Salmo 24, versículo 1, p. 300

87 A escola ibérica da paz nas Universidades de Coimbra e Évora 2015, p. 129

88 A escola ibérica da paz nas Universidades de Coimbra e Évora 2015, p. 129

á fé. Neste caso, prova-se porque os bárbaros cometem injúria aos Hispanos e àqueles que se convertem à fé⁸⁹.

Ao fazê-lo, nega a necessidade de impor a religião cristã pela força. Vitória vê, na expansão da religião cristã, a razão aceitável e legítima de o povo se submeter ao domínio espanhol pois este estaria a levar a salvação aos infiéis (“os cristãos têm o direito de pregar e de determinar e de anunciar o Evangelho nas terras dos infiéis”), como é evidente no último capítulo de Marcos 16, 15: “anuncia a Boa Nova a toda criatura.” Contudo, continua ele, “se não fosse lícito aos cristãos dirigir-se até junto dos infiéis e anunciá-lhes o Evangelho de Cristo, aqueles ficariam fora do estado de salvação”⁹⁰.

Se alguns bárbaros⁹¹ tivessem abraçado a fé cristã, então seria a responsabilidade dos hispanos manterem a fé dos mesmos, de forma que esses não voltassem aos deuses antigos, como faz notar o dominicano:

Se os seus príncipes quiserem que eles voltem à idolatria pela violência e pelo medo, neste caso, se não puder haver outra solução, os Hispanos podem por esta razão mover a guerra, obrigar os bárbaros a desistirem daquela injúria, exercer os direitos de guerra contra os pertinazes e, por causa destes, destruir os seus senhores, como se faz nas outras guerras justas.⁹²

Como Vitória observa, estes títulos também podem ser designados por título da amizade e solidariedade entre humanos, pois os bárbaros convertidos à fé de Cristo tornaram-se amigos Cristãos. Vitória mostrou-se contra a administração tirânica, tal como os antigos, como sendo um modelo político que restringe as liberdades, por essa razão o dominicano compreende que, lá onde existem leis tirânicas, deve-se mover uma guerra a favor da liberdade:

... por causa das leis tirânicas que incorrem em injúria dos inocentes como, a saber, as que sacrificam homens inocentes ou as que matam homens isentos de culpas, para se alimentarem das suas carnes. Os hispanos podem proibir aos bárbaros aquele costume nefasto por meio das armas e da guerra, a fim de defenderem os inocentes. Aliás, eles são obrigados a isto, porque Deus mandou a cada um ajudar o seu próximo⁹³.

Por fim, Vitória refletiu sobre a eleição verdadeira e voluntária dos índios, na escolha dos seus dirigentes, contudo, tal análise surge em função do último título, visto

89 Ibid, p. 130

90 Ibid, p. 131

91 “Com efeito, quando os bárbaros fazem guerras justas e legítimas entre si, a parte que sofreu a injúria pode chamar os Hispanos em seu auxílio e partilhar com eles os prémios da vitória. Com efeito, existe causa justa de guerra a favor dos aliados e dos amigos, donde aquele que ajuda quem detém causa justa de guerra possui também causa justa para combater. Visto que a causa justa de guerra é favorecer a justiça em defesa da qual se considera uma guerra justa” Cf. A escola ibérica da paz nas Universidades de Coimbra e Évora 2015, p. 137

92 A escola ibérica da paz nas Universidades de Coimbra e Évora 2015, p.133

93 Ibid, p. 135

que, uma vez derrubada a tirania, há necessidade de eleger um novo líder. No entanto, para o dominicano tal escolha poderia transpor fronteira geográfica:

Se os povos elessem o rei de Hispânia ou Lusitânia como príncipe e soberano, compreendendo a prudência e a humanidade dos Hispanos livremente, isto é, sem medo, sem fraude e sem ignorância, tal título seria legítimo e de acordo com a lei natural, porque qualquer república pode eleger para si o rei que quiser e entregar-lhe o seu governo⁹⁴.

Depois de ter refletido sobre os títulos refutados, ou seja, títulos ilegítimos no dizer do nosso pensador, o nativo de Burgos elaborou sete títulos legítimos de forma a contrapor os títulos ilegítimos, como sendo aqueles que justificam o domínio dos espanhóis nas terras americanas.

- 1º Sociabilidade/ comunicação natural;
- 2º O ensinamento da fé cristã;
- 3º O acompanhamento dos convertidos;
- 4º Dar um líder cristão ao povo;
- 5º Os novos desafios humanos e a antropofagia;
- 6º A escolha livre e voluntária nas eleições;
- 7º A cooperação com demais povos;

Vitória parte do argumento que ele considera ser a base dos demais, que é a necessidade de existir uma comunidade universal sem afetar o pluralismo das nações, “*ius naturale*”. Baseia-se no conceito aristotélico de que “o homem é um animal social (ou ‘político’) por natureza”. É dentro desta lógica que Vitória entende que o homem só se realiza dentro de uma comunidade, aliás como afirmam os latinos “*Ubi homo ibi societas; ubi societas, ibi jus*”⁹⁵.

Contudo, é em Mateus que Vitória encontra o argumento central: “Era hóspede e não me acolhestes”⁹⁶. Ora, o acolher o hóspede constitui assim uma lei moral, ou seja, aqueles que se prezem como seres humanos⁹⁷ e civilizados tratam bem o estrangeiro.

Ora, era à luz deste apanágio, ou seja, por via do *ius communicationis*, que os espanhóis tinham o direito de viajar para as índias com o objetivo de evangelizar e que, portanto, se os índios negassem esse direito aos espanhóis, então os espanhóis teriam a legitimidade de usar a força.

94 Ibid, p. 135

95 Provérbo latino, considerando por muitos o fundamento do direito na sociedade, que parte desta ideia: “Onde existe homem existe uma sociedade, onde existe uma sociedade existi uma lei”.

96 BÍBLIA SAGRADA AFRICANA. [S.l.]: Paulinas, 2016, Mateus 25, versículo 45, p. 597

97 “Todo animal estima o que é semelhante a si” (Eclesiastes 17,5). Portanto, parece que a amizade entre os seres humanos faz parte do direito natural e que é contrário à natureza evitar o consórcio dos homens inofensivos”.

Alem disso, Vitória entende que os espanhóis têm o direito de viajar para aquelas províncias e nelas viverem. No dizer do dominicano, “desde o princípio do mundo (quando tudo era comum) era lícito a quem quer que desejasse ir a não importa que região, a ela se dirigir e peregrinar. Ora, não parece que isso tenha sido eliminado pela divisão das coisas.”⁹⁸

No que tange à relação comercial, o dominicano sustenta que é recomendável que exista essa relação de troca de bens e serviços, como no-lo diz Vitória “importando as mercadorias de que eles carecem e exportando dali o ouro, a prata ou as outras coisas que eles têm em abundância. Os seus príncipes não podem impedir os súbditos de exercer o comércio com os espanhóis.”

Ao refletir sobre o título da cooperação com os demais povos, o nosso burgalês parte da seguinte ideia: existem de facto coisas típicas de uma região ou lugar, que farão falta em outras regiões e por conseguinte ao povo e, por isso, é necessário que exista essa relação de cooperação entre o Novo Mundo e os espanhóis. Para melhor compreensão deste título, olhemos o exemplo apresentado pelo dominicano:

Se o ouro no campo, as pérolas do mar, ou seja, o que houver nos rios não foi objeto de apropriação [*non est appropriatum*], por direito das gentes, será do ocupante, do mesmo modo que os peixes no mar. E, de facto, muitas coisas parecem proceder do direito das gentes, o qual, derivando suficientemente do direito natural, tem força manifesta para conferir o direito [*ad dandum ius*] e obrigar [*obligandum*]. E, supondo que não derive sempre do direito natural, parece ser suficiente o consenso da maior parte do mundo inteiro, sobretudo em prol do bem comum de todos⁹⁹.

Relativamente aos novos desafios humanos, o dominicano analisa a vivência, ou seja, a coexistência dos bárbaros vs espanhóis, em que aqueles não devem “fazer injúria” (i.e., “causar injustiça”) aos espanhóis, uma vez que foi estabelecido o princípio do direito das gentes.

Mas deve-se notar que, sendo esses bárbaros por natureza medrosos e, por outro lado, obtusos e néscios, por mais que os espanhóis desejem livrá-los do temor e assegurá-los de uma convivência pacífica, podem, ainda aqui, temer com razão ao ver homens de trajes estranhos, armados e muito mais poderosos do que eles. E, por isso, se levados por tal temor, acorrem a expulsar ou matar os espanhóis, seria lícito também aos espanhóis defender-se conservando, porém, a moderação de uma defesa justificada.¹⁰⁰

98 Vitória, Francisco de, 1486-1546 Relectiones: sobre os índios e sobre o poder civil/ Francisco de Vitória; José Carlos Brandi Aleixo, organização e apresentação- Brasília, Universidade de Brasília, 2016, p.145.

99 Ibid, p.148

100 Vitória, Francisco de, 1486? -1546 Relectiones: sobre os índios e sobre o poder civil/ Francisco de Vitória; José Carlos Brandi Aleixo, organização e apresentação- Brasília, Universidade de Brasília, 2016, p.149

Para Vitória, depois de um grande esforço da parte dos espanhóis em procurarem coexistir com os bárbaros, se esses por sua vez se mostrarem relutantes às regras de uma convivência salutar, então é justificável que os espanhóis possam exercer a força.

Se, depois que os espanhóis, com todo o empenho, tivessem demonstrado, com ações e palavras, que não constituem obstáculo a que os bárbaros vivam pacificamente e sem dano às suas coisas, mesmo assim os bárbaros perseverassem em sua malícia e lutassem para pôr à perda os espanhóis, nesse caso já poderiam agir não como se lidassem com inocentes, mas com inimigos perversos, exercer contra eles todos os direitos da guerra, espoliar-los, reduzi-los à escravidão, depor os senhores antigos e constituir novos, moderadamente, porém, segundo o gênero de ação [*pro qualitate rei*] e de injúrias¹⁰¹.

Influenciado pelo pensamento aristotélico de que a escravidão é justificável e necessária, pelo facto de que alguns nascem senhores e outros escravos, - dito de outro modo, em Aristóteles encontramos a justificação da necessidade de sermos governados, pelo facto de que, alguns possuírem mais habilidades em relação aos outros - Vitória julga ser aceitável que os índios poderiam ser governados pelos espanhóis, pelo facto de serem incapazes de se governarem. Assim, para o dominicano, perante a falta de conhecimento sobre as diversas áreas, como máquinas agrícolas, artesanato, matrimónios, magistrados, leis e indústria, era lógico que os reis espanhóis fossem responsáveis pelo governo desta república.

Por fim, o dominicano avalia o poder político, isto é, se aqueles que detenham o poder ou príncipes, vierem a obrigar o povo convertido ao cristianismo a voltar aos hábitos antigos, então esses príncipes deveriam ser expulsos.

De acordo com Vitória “se alguns dos bárbaros foram convertidos a Cristo¹⁰² e seus príncipes, pela força ou pelo terror, querem fazê-los voltar à idolatria, os espanhóis, por essa razão, também podem, se de outra forma não for possível, mover-lhes guerra e obrigar os bárbaros a desistir daquela injúria.”¹⁰³

É certamente de elevada importância que esta parte da obra de Vitória termine perguntando o que aconteceria se nenhum dos títulos mencionados fosse válido. É que então seria o domínio sobre as Índias puramente de facto, ou seja, ilegítimo. Isso levaria a uma interrupção nas expedições e no comércio com o Novo Mundo? Se assim fosse, o império seria economicamente destruído?

Esta última parte da obra é algo confusa porque, mesmo assumindo que todos os títulos fossem ilegítimos, ele continua a defender um certo domínio sobre o Novo Mundo,

101 Ibid, p.150

102 Com efeito, por terem alguns bárbaros se convertido à religião cristã, tornaram-se amigos e aliados dos cristãos. E “devemos fazer o bem a todos, mas sobretudo aos que compartilham nossa fé” (Gálatas 6,10).

103 Ibid, p.151

justificando-se com o facto de que, como já havia aborígenes convertidos, eles não poderiam ser abandonados pelos reis espanhóis.

No final, deve-se ter em mente que o dominicano considera todos esses direitos que ele enumera na sua *relectio* como universais, ou seja, eles podem ser exercidos por todos os seres humanos, independentemente da comunidade política da qual fazem parte, com uma exceção, evidentemente, o direito de evangelizar, que só pode ser exercido por cristãos.

ANÁLISE DO *IUS AD BELLUM*

Uma das maneiras mais apropriadas de estudar a teoria da guerra justa é seguir a estrutura da *relectio*, em que o dominicano colocou cinco questões sobre este assunto havendo dentro delas um total de sessenta proposições. Além disso, é preciso ter em mente a separação entre *ius in bello* e *ius ad bellum*, que precisamos de delimitar antes de mergulhar na análise da *relectio*.

Ao refletirmos sobre o *ius ad bellum*, ou se quisermos, e numa tradução mais livre para nossa língua portuguesa, que seria como “o direito a mover guerra” fundado na justiça da guerra, vale recordar que desde cedo a questão da guerra justa mereceu uma atenção especial, mantendo-se assim sempre presente nas reflexões quer políticas, quer filosóficas, quer teológicas, de forma oposta às ideias dos Maniqueístas, que fundamentavam a inexistência da guerra justa, argumentando: “como se pode falar de justiça, numa guerra? Em que pessoas inocentes morrem, em que existem saqueadores?”¹⁰⁴

Para Vitória, não só faz sentido falarmos da guerra justa, como a mesma encontra a sua justificação no direito natural, em que é permitido repelir a força com a força, sendo, porém para tal necessário que se observem certas regras. São os princípios que foram já apresentados muito antes por Tomás de Aquino na sua *Summa Teológica*.

A teoria da guerra justa é tratada pelo dominicano em várias partes da sua obra: na *relectio De iuri belli*, no comentário sobre a questão 40 *de bello* de São Tomás, e também em algumas cartas como as cartas ao seu confrade Miguel de Arcos.

Como se pode constatar ao estudar o momento histórico em que o autor vive, a guerra e a polémica sobre ela fazem parte de seu quotidiano, uma vez que a guerra é o instrumento utilizado pelos monarcas para anexação e defesa dos territórios do seu império.

104 A escola ibérica da paz nas Universidades de Coimbra e Évora 2015, p. 145

Antes de mais, precisamos de ter em conta que Vitória começa por levantar uma série de questões a respeito da guerra, tais como: é lícito aos cristãos fazer guerra? Os homens da Igreja podem lutar? É permitido usar falsidades e insultos na guerra?¹⁰⁵

O dominicano entende que não só é lícito aos cristãos combaterem, como é uma necessidade para eles, pois estariam a defender a sua própria fé, mas devendo respeitar as condições que a mesma acarreta.

Para além destas questões, convém também reter que, numa primeira aproximação, Vitória tem em conta as três exigências tomistas da guerra justa, como tivemos a oportunidade de realçar mais acima. No entanto, ele viu lacunas nesses três requisitos, uma vez que era muito fácil cair em um erro de boa-fé pelo qual, observando a guerra por dentro, ambos os beligerantes opinariam subjetivamente que estariam lutando por uma causa justa.

1º *AUCTORITAS INFERENDI BELLUM* (A AUTORIDADE DE DECLARAR GUERRA)

Sobre a exigência de que a guerra deve ser convocada pela autoridade competente, como no-lo diria São Tomás, “a autoridade do príncipe (*auctoritas principis*), o dominicano ressalta que se o príncipe está instigando os súbditos a lutar em uma guerra que é injusta, eles podem-se recusar a participar. Quanto à primeira condição, o dominicano de Burgos sustenta que “1ª *conditio requisita ad bellum iustum est auctoritas principis, ex cujus mandato bellum est gerendum*.”¹⁰⁶

A falta de uma autoridade reconhecida, isto é, se o príncipe ou a república fossem incapazes de mover guerra contra aqueles que lhe querem mal, ou mesmo não soubessem vingar as injúrias do seu povo, tal república seria imperfeita, visto que o fim último do Estado é a defesa do seu território e do seu povo.

A exigência de identificar a autoridade legítima, como a única capaz de convocar a guerra, suscitou imenso debate, dado que existiam autoridades intermédias de natureza aristocrática e regional como duques, condes e marqueses, pessoas que possuíam títulos de tratamento equiparados a realza e, como tal, poderiam também ter legitimidade para declarar guerra por si.

Porém, Vitória desconstrói tal ideia com a perspetiva mais centralizada e moderna do Estado: “a razão é que não são simplesmente chefes, mas partes daquele reino ou da república perfeita e podem solicitar ao seu superior vingança e compensação pelas

105 Vitória, Francisco de, Sobre El Poder Civil; Sobre Los Indios; Sobre El Derecho de La Guerra. Estudio preliminar, tradução e notas de Luis Frayle Delgado. Madrid: Tecnos, 1998, P. 151

106 “A primeira condição requerida para a guerra justa é a autoridade do príncipe por cujo mandato se deve fazer a guerra” Cf. A escola ibérica da paz nas Universidades de Coimbra e Évora 2015, p. 111

injúrias... com efeito uma parte não pode mover guerra contra a outra sem o consentimento do seu rei.”¹⁰⁷ Não deixa porém de se valer do dito vulgar segundo o qual, “toda a regra tem uma exceção”, admitindo que, por isso, haverá momentos ou situações em que duques, condes e marqueses poderão ter a legitimidade de convocar o povo a guerra:

Por exemplo, se, no mesmo reino, uma cidade atacar outra e a oprimir pela injúria, ou outro duque, e o rei, informado, negligenciasse ou não ousasse vingar as injúrias, o duque ou a cidade poderia defender-se e até declarar guerra para vingar as injúrias recebidas.¹⁰⁸

Vitória vê na carta aos romanos¹⁰⁹ a justificação legítima a respeito de ser alguém a convocar o povo para guerra “porque não é em vão que (a autoridade) empunha a espada; portanto, é, de facto, um agente de Deus, justiceiro para castigo daquele que faz o mal”. Continua o dominicano: “assim, apenas a eles compete mover a guerra, convocar a multidão, servir-se do gládio bélico contra os inimigos estrangeiros”.

2º *IUSTA CAUSA BELLANDI* (A CAUSA JUSTA PARA SE COMBATER)

A segunda condição para que haja uma guerra justa, ou se possa falar de guerra justa, é exatamente a causa nela defendida; a opinião neste ponto é unânime por parte dos doutores que abordaram a questão da guerra.

Entretanto, perguntar-nos-íamos, o que realmente é causa justa na guerra? Ora, procuraremos responder essa pergunta, viajando no acervo dos diversos pensadores que tentaram oferecer uma resposta a esta pergunta.

Para Santo Agostinho, “as guerras justas definem-se como aquelas que se destinaram a castigar um povo ou cidade por realizar injustiças ou por negligenciar a represália de injustiças realizadas pelos seus ou por negligenciar a devolução do que foi levado por meio de uma injúria.”¹¹⁰

Em Agostinho, encontramos assim o primeiro elemento para podemos falar de guerra justa, isto é, todo o povo que esteja privado da sua liberdade, vivendo na submissão e injustiça tem a legitimidade de lutar pela sua liberdade e tal luta terá causa nobre.

Vitória entende que a questão da guerra justa não depende apenas de uma simples injúria e que ela não é a razão única e suficiente para se declarar uma guerra. O dominicano vai mais além: “Para tal, requer-se uma injúria gravíssima, prova-se porque a guerra é um castigo gravíssimo, visto que da guerra resultam elevados prejuízos e muitas

107 A escola ibérica da paz nas Universidades de Coimbra e Évora 2015, p. 113

108 Ibid, p. 115

109 BÍBLIA SAGRADA AFRICANA. [S.l.]: Paulinas, 2016, Romanos 13, p. 610

110 A escola ibérica da paz nas Universidades de Coimbra e Évora 2015, p.121

mortes, e o tipo de castigo deve adequar-se à dimensão do delito. Logo não se declara guerra por injúrias leves”¹¹¹.

Portanto, deduz-se que uma guerra, para ser considerada justa, terá de conter esses elementos, a injúria ou “ofensa injusta” (*injuria*). Dito de outra forma, dir-se-á que uma guerra é justa quando se defende o que é seu, como liberdade, quando se castiga a injustiça, culpa e injúrias com boa-fé, acreditando em motivos fidedignos e verídicos.

Um outro pressuposto é a “ignorância”. Todo aquele que queira levantar uma guerra justa tem de ter conhecimento da eventual “ignorância” do seu adversário acerca da justiça que o assiste, e deverá apenas recuperar o que lhe é devido. Ora bem, encontramos desta forma em Vitória, a antiga definição de justiça que nos é veiculada por Tomás de Aquino, que é “dar a cada um o que lhe é devido”; é justamente isso que implicará guerra justa na perspectiva vitoriana.

Contudo, visto que a guerra configura sempre um mal, é preciso que se faça o máximo, isto é que se esgote toda a negociação possível no campo da diplomacia.

De acordo com Vitória, “não é suficiente o príncipe crer que tem uma causa justa para a guerra justa, pois por esta razão, os sarracenos e o Turcos travariam guerra justa contra os cristãos, porque partiriam do princípio de que são detentores de uma causa justa.”¹¹²

O dominicano vai além, na sua teoria, em relação às demais abordagens a respeito da guerra, senão vejamos:

Logo, é necessário, por um lado, examinar a causa justa e as razões da guerra com grande diligência junto dos doutores e daqueles que sabem e, por outro, ouvir as razões da outra parte, se esta quiser discutir a causa, porque a guerra é um assunto gravíssimo, em que se trata do perigo e da vida de muitos que são a favor de Cristo e que nós somos obrigados a estimar como nós próprios.¹¹³ ... o príncipe que se encontra em legítima posse pode defendê-la com as armas, mas o outro não a pode reclamar, enquanto existir a dúvida. Sim, porque é melhor a condição daquele que detém a posse: logo, em caso de dúvida, não é lícito espoliar o legítimo possuidor nos assuntos e nas causas dos homens privados, também não o é nas causas dos príncipes¹¹⁴.

3ª *RECTA INTENTIO* (A RETA INTENÇÃO)

Por fim, temos a última condição necessária para que haja guerra justa. Trata-se da reta intenção segundo a qual se procuram analisar os reais motivos, ou seja, prevenindo que o povo não entre numa guerra por motivo de orgulho, ódio e má intenção do seu líder.

¹¹¹ Ibid, p. 12

¹¹² A escola ibérica da paz nas Universidades de Coimbra e Évora 2015, P. 123

¹¹³ Ibid, p. 123

¹¹⁴ Ibid, p. 125

Portanto, o que se pretende com esse ponto é entender a justiça vindicativa, ou outra justiça em causa.

Ainda que se observem as duas primeiras condições a respeito da guerra, porém, se não se der a devida atenção à reta intenção, a guerra deixará de ser justa por conta da parcialidade de quem a convoca, isto é, para quem os motivos poderão não ser sempre os mais nobres. Deste modo entende Vitória que “é semelhante a situação do algoz que mata por ódio o ladrão condenado justamente à morte e, com efeito, não peca contra a justiça, mas apenas contra a caridade, se matar o ladrão por ódio.”¹¹⁵

O dominicano reconhece que poderá haver situações em que, por mais que a guerra seja justa e lícita por si, e observadas toda aquelas condições, no entanto será injusta e ilícita por conta do acaso. Para justificar a afirmação de que em algum momento a guerra poderá ser injusta, parte do seguinte exemplo:

Imaginemos que, para se tomar posse de uma cidade a favor da qual a guerra é justa, tenham de acontecer os maiores males à república como, por exemplo, ser necessário agitar todo o reino ou dar ocasião manifesta aos infiéis de ocupar as terras dos cristãos. Nesta situação, o príncipe sua Majestade é obrigado a ceder ao direito e a desistir da guerra, porque é lícito suportar o dano particular por causa do bem comum¹¹⁶.

Apesar da afirmação, Vitória está perfeitamente consciente de que era muito difícil para o povo ser informado ou plenamente consciente do assunto do conflito a tal ponto que pudesse concluir que a causa em que a guerra se baseava era injusta. Portanto, ao refletir sobre este ponto, ele coloca os conselheiros do rei no centro das atenções e não o povo.

No dizer de Vitória, “os senadores e restantes que são admitidos para o conselho do rei são obrigados a examinar se a guerra é justa. Sim, porque tais podem e devem com o seu conselho impedir o mal dos próximos, e o príncipe por si não é suficiente para examinar as causas da guerra”¹¹⁷.

Uma das conclusões mais importantes a que Vitória chegou sobre a guerra, que coloca a sua teoria “à frente do seu tempo”, é a ideia de que a guerra não é um instrumento ou uma ferramenta de um Estado específico e individual para defender os seus interesses, mas que a guerra é uma prerrogativa da comunidade internacional como um todo. De facto, José L. Abellán define a teoria dominicana da guerra justa com a seguinte afirmação:

Ora, para Vitória, a guerra não é apenas um evento terrível que precisa ser regulado por razões humanitárias, como pensava Hugo Grotius, mas tem um

115 A escola ibérica da paz nas Universidades de Coimbra e Évora 2015, p.149

116 Ibid, p. 145

117 Ibid, p.145

caráter eminentemente jurídico de sanção, a fim de manter a lei e repará-la quando ela foi infringida. De acordo com esta abordagem, a guerra não é apenas um facto, mas um direito absolutamente lícito, que em alguns casos se torna absolutamente necessário exercer enquanto a humanidade não tiver outros meios. Este Príncipe constitui-se como Juiz, pelo menos temporária ou circunstancialmente. Nesta situação, a guerra só pode ser declarada sob várias condições: (1) autoridade competente; (2) justa causa e (3) limitações à sua execução.¹¹⁸

ANÁLISE DO *IUS IN BELLO*

Depois de termos refletido sobre a questão da guerra justa, enquanto ao adjetivo, isto é, quanto ao modo e ao tempo em que uma guerra deve ser feita, neste segundo momento, procuraremos entender o que é justiça na guerra, de acordo com Vitória.

O fim último da guerra é a defesa do Estado, ou seja, a procura da paz. Como afirma o Bispo de Hipona, no cânone *Apud ueros* e no cânone *Noli*, “o fim da guerra justa é paz e a segurança, logo será lícito fazer tudo o que for necessário para se conseguir tal paz e segurança.”¹¹⁹

Por esse ângulo, o burgalense levanta algumas proposições no que tange à licitude e ilicitude da conduta durante a guerra. Dito de outro modo, Vitória elabora uma série de proposições sobre a guerra, sobre o que se deve fazer e o que se deve evitar na guerra.

Para Vitória, a justiça na guerra consiste em tirar satisfação dos inimigos por motivo das injúrias recebidas: “na guerra justa, o príncipe assume os critérios que se devem aplicar no castigo dos inimigos. E, assim como o juiz na república é juiz dos malfeitores e pode puni-los, logo, o príncipe pode vingar-se dos inimigos conforme a pena dos delitos.”¹²⁰

Por outro lado, Vitória entende que, se não se infligisse um castigo aos inimigos, esses por sua vez poderiam vingar-se novamente, minando assim a paz defendida e conquistada. Portanto, para o dominicano, a justiça na guerra consistiria em destruir as cidades dos inimigos e edificar outras nas suas terras e, sustentando que se deveria exigir reféns, barcos, armas e as restantes coisas habitualmente necessárias ao inimigo.

Ora, precisamos clarificar melhor a ideia de castigo aos inimigos, para que não caiamos no erro de julgar que tal castigo se estenderá a todos habitantes da cidade. Apesar de Vitória partilhar da ideia de castigar os inimigos para que esses não venham a vingar-se futuramente, no entanto afasta um certo grupo a que ele chama os inocentes da guerra.

118 ABELLÁN, José L: *Historia Crítica del Pensamiento Español*, Tomo II. Madrid: Espase-Calpe S.A, 1986, p. 454

119 A escola ibérica da paz nas Universidades de Coimbra e Évora 2015. p. 161

120 Ibid, p. 161

Quem serão esses inocentes? São crianças, mulheres, os hóspedes, os peregrinos, os idosos, os agricultores e os comerciantes, bem como os clérigos e os monges.

Para justificar a ideia segundo a qual, não se deve matar inocentes durante a guerra, Vitória recorre à Bíblia, precisamente ao livro do Êxodo, no seu capítulo 23, versículo 7: “não causarás a morte do inocente e do justo”. Ora, se não é lícito matar inocente na própria república por culpa de outros, como será lícito em outra?

De acordo com Vitória, “não se pode matar os meninos, filhos dos infiéis, pelo facto de se recear que aqueles movam guerra contra os cristãos na idade adulta, e a razão¹²¹ é que não se deve fazer o mal, para atingir o bem. Não é lícito matar ninguém pelo pecado futuro.”¹²²

Assim, para o dominicano existe todo um conjunto de regras e princípios, que devem ser respeitadas durante a guerra, ou seja, Vitória apresenta-nos de forma resumida três princípios fundamentais da guerra:

Em primeiro lugar, não é lícito matar um inocente, quando se pode fazer a guerra de outro modo; em segundo lugar, que não é lícito matar inocentes depois de obtida a vitória; em terceiro lugar, se existirem poucos culpados e muitos inocentes numa cidade que não interessa muito tomar, não se deve tomar tal cidadela com a morte de tantos inocentes¹²³.

Ainda assim, o dominicano compreende que haverá situações em que será necessário matar todos os culpados:

1º no próprio conflito atual, a saber, no ataque ou na defesa da cidade e durante o tempo em que exista perigo, é lícito matar indiferentemente todos aqueles que lutam da parte contrária, ainda que alguns deles, por ignorância, lutem sem culpa.

2º já obtida a vitória e deposto o perigo, é lícito matar os culpados ou estes que merecem a morte. Prova-se, porque quem luta em guerra justa detém o ofício do juiz relativamente a estes, assim como o juiz da república pode matar os malfeitores, quando são dignos de morte.

3º quando existirem muitos culpados, e cada um deles seja digno de morte, umas vezes será lícito matar todos ou a maior parte, mas outras apenas será lícito matar alguns. Prova-se a primeira parte, porque, às vezes, a segurança não pode ser obtida de outro modo, a não ser matando todos os inimigos que foram culpados, sobretudo se forem infiéis, e isto for necessário para o bem comum e da igreja. Prova-se a segunda parte, porque, se nenhuma outra causa intervier, a não ser apenas a vingança, será contra o bem comum matar tão grande número de culpados apenas por causa da vingança e, portanto, será pecado¹²⁴.

Relativamente aos bens dos inocentes, Vitória oferece duas condições em que se devem tirar os bens encontrados, sendo a primeira a que se deve fazer no princípio da guerra ou durante a mesma, ou ainda depois de vencida. Isso deve-se ao facto de que é possível que os inimigos nos invadam e se equipem, se eles continuarem a tirar proveito dos bens dos inocentes. Portanto, é lícito destruí-los e usurpar os seus bens, quando isso

121 “Ratio est quia non sunt facienda mala, ut ueniant bona”.

122 A escola ibérica da paz nas Universidades de Coimbra e Évora 2015, p. 163

123 Ibid, p. 165

124 A escola ibérica da paz nas Universidades de Coimbra e Évora 2015, p. 179

for necessário para reduzir a força do inimigo. Além disso, deve-se atribuir tais bens a quem os toma, ainda que excedam a devida compensação dos danos.

Já a segunda razão parece-nos ser um tanto parcial, pois o dominicano sugere que se os bens forem da igreja, ou dos clérigos ou ainda de outros inocentes e que não sejam parte do reino e membro da república contra a qual se faz guerra justa, e que tenham subsistido depois de terminar a guerra, devem receber de volta os seus bens.

Quanto à atribuição de cidade ao saque dos soldados, Vitória considera ilícita tal coisa, porém é aceitável em casos extremos e necessários cuja finalidade é o fim da guerra, ou para agastar os inimigos e inflamar os ânimos dos soldados, mas a cidade não deve ser cristã:

Dado que resultam muitos males e muitos pecados de tal concessão, como a carnificina dos inocentes, estupros, adultérios, não se deve conceder isto aos soldados, a não ser que a grande necessidade da guerra o exija, principalmente se a cidade for cristã, e os comandantes devem, neste caso, na medida do possível, impedir os soldados de cometerem injustiças e pecados.¹²⁵

Em seguida, Vitória examina também a licitude da redução dos inocentes ao cativo. Para ele, tal situação aplicar-se-ia quando aqueles inocentes são parte da república contra a qual se faz a guerra justa e poderiam ser reduzidos à servidão: “os cristãos podem conduzir ao cativo os filhos e as mulheres dos Turcos e dos Sarracenos, porque os cristãos podem ocupar todos os seus bens, por causa das grandes injúrias que nos infligiram”.

O dominicano entendia a guerra dos turcos contra os cristãos como a busca de ocupação dos territórios dos cristãos e que os inocentes daqueles países eram coniventes com tal objetivo. E por isso, por ocuparem as terras ilegítimas, deveriam ser punidos quer inocentes, quer culpados, como ditava o costume herdado, de que os capturados na guerra justa, em princípio culpados, passassem a ser servos de quem os capturava, pelo direito das gentes, isto é, pela lei natural.

Contudo, Vitória restringe o cativo e a liberdade aos cristãos capturados na guerra justa, por outros cristãos, quer sejam inocentes ou mesmo culpados, não permanecendo servos e cativos, apenas devendo ser retidos para renderem dinheiro aos que os capturam, isso é, para negociar com outros presos.

Em suma, enquanto o *ius ad bellum* estuda se é ou não lícito empreender uma ação militar, o *ius belli* tenta estabelecer o protocolo a seguir uma vez que já exista um conflito armado. É por isso que, como Walzer salientou, a guerra é julgada pelo menos duas vezes:

125 Ibid, p. 169

o primeiro julgamento tem um carácter adjetivo. Trata-se de determinar se uma determinada guerra é justa ou injusta, a segunda é adverbial. Julgamos se a guerra foi travada justa ou injustamente¹²⁶.

LEGITIMIDADE DA GUERRA JUSTA

PERGUNTA I: É LÍCITO AOS CRISTÃOS GUERREAR? PROPOSIÇÕES 1 E 2

Para responder a esta pergunta, Vitória recorre à Bíblia e extrai três mensagens que nos fazem entender que a guerra não é permitida aos cristãos. Há dois passos do Evangelho de São Mateus, o primeiro dos quais diz que não se deve impor resistência à injúria, e do segundo podemos tirar a lição de que todo aquele que usa armas por vontade própria e comando morrerá às mãos dessas armas.

Com esta afirmação, ele refuta a tese de Lutero, uma vez que este chamou ilegal a guerra dos cristãos contra os turcos. Lutero argumenta isso afirmando-se nas passagens acima mencionadas das Sagradas Escrituras, além disso, Lutero afirma que se os turcos invadem os cristãos, tal é fruto da vontade de Deus.

Com a defesa de Vitória da guerra dos espanhóis contra os turcos, ele não está defendendo a guerra contra todos os “infiéis”, mas apenas contra os turcos e maometanos por suas ofensas contra a religião cristã. Como afirma Aparisi Miralles, a atitude de Lutero “baseada num falso providencialismo leva-o a um pacifismo exacerbado, que nem sequer admite a guerra defensiva (...), esta conceção tem continuidade nas teses pacifistas absolutas, que sustentam que nenhuma guerra se justificaria”¹²⁷.

O dominicano justifica que é lícito aos cristãos guerrear, porque parte da premissa de que nos tempos da lei natural era lícito fazer guerra, e dá o exemplo das guerras de Abraão narradas no Antigo Testamento: “Por outro lado, a lei evangélica não proíbe nada do que é lícito na lei natural... Portanto, o que é lícito na lei natural e na lei escrita deve ser lícito também na lei evangélica”¹²⁸.

Ora, há um facto que é inegável, uma vez que nas origens do cristianismo havia correntes que rotulavam a guerra como um ato contrário à moralidade Cristã.

Tal atitude pacifista pretendia ser apoiada por certas passagens do Novo Testamento que, embora não se refiram expressamente à guerra, parecem

126 (International Committee of the Red Cross (ICRC) 2015) (Aparisi 2007) (Vitória, Relectio I 1928) (Schaetzel, Francisco de Vitória Theory of war and modern war of aggression 1954)

127 Aparisi Miralles, Ángela, Derecho a la paz y derecho a la guerra en Francisco de Vitoria, Granada: Comares, 2007, p. 64

128 Vitória, Francisco de: Relectio de Indios y del Derecho de la Guerra. Con trozos de la referente a La Potestad Civil texto latino y versión al Español por Marqués Olivart. Madrid: Espasa-Calpe, 1928, relectio I, p. 203

fomentar uma atitude de passividade, ou rejeição, de qualquer tipo de violência. Em geral, esta era uma posição pouco elaborada, uma vez que não se fazia distinção, por exemplo, entre declarar guerra ou participar dela de alguma forma¹²⁹.

Prova disso é que os mais ilustres pensadores humanistas, como Erasmo ou Thomas More, apoiaram as correntes que tendiam para o pacifismo. Especificamente, isso se reflete na Utopia de Thomas More, na qual ele condena qualquer tipo de violência. No entanto, ao contrário de Lutero, ele admite a guerra em dois casos específicos: para defender as fronteiras e para expulsar inimigos ou invasores do território¹³⁰.

A partir daí, o dominicano começa a refletir se uma guerra defensiva e ofensiva é igualmente lícita para os cristãos, sobre esta última, afirma:

Se não fosse possível fazer as vinganças aos inimigos que cometeram a ofensa ou conspiraram para fazê-la, caso contrário tais inimigos tornar-se-iam ainda mais ousados em invadir novamente, pois o medo da punição não os dissuadiria de outra nova ofensa (...) e não pode haver segurança na República se os inimigos não tiverem sido inibidos de fazer uma nova ofensa pelo medo do inimigo¹³¹.

A diferenciação entre guerra ofensiva e defensiva é uma das características mais importantes da obra de Vitória e, além disso, o facto de fazer essa distinção separá-lo-ia a de outros autores que como ele, refletem sobre a teoria da guerra justa.

Embora isto não seja inteiramente verdade, uma vez que o conceito de guerra defensiva já é utilizado por Santo Agostinho e também, antes de Vitória outros autores haviam marcado a diferença entre guerra defensiva e ofensiva, esta última nunca havia sido qualificada como tal¹³².

Para Vitória e Grócio, a questão de quem tinha iniciado as hostilidades era irrelevante. É óbvio que uma guerra defensiva poderia ser travada, mas uma guerra ofensiva também poderia ser lançada, desde que houvesse justa causa como afirmámos em momentos anteriores. Haveria certamente justa causa quando alguém fosse vítima de um ataque, mas também haveria justa causa, quando se tentasse recuperar numa nova guerra o que lhe foi retirado.

Ao examinar as possíveis causas justas da conquista da América pelos espanhóis, Vitória conclui que sete das razões aduzidas não justificam a conquista, mas que sete ou

129 Aparisi Miralles, Ángela, Derecho a la paz y derecho a la guerra en Francisco de Vitoria, Granada: Comares, 2007, p. 63

130 Aparisi Miralles, Ángela, Derecho a la paz y derecho a la guerra en Francisco de Vitoria, Granada: Comares, 2007, p. 64

131 Vitória, Francisco de: Reeleições sobre os índios e o Direito da Guerra. Traduzido por Marqués Vitória, Francisco de: Relectio de Inddios y del Derecho de la Guerra. Con trozos de la referente a La Potestad Civil texto latino y versión al Español por Marqués Olivart. Madrid: Espasa-Calpe, 1928, questão 1, p. 205

132 Aparisi Miralles, Ángela, Derecho a la paz y derecho a la guerra en Francisco de Vitoria, Granada, Comares: 2007, p. 66

oito são justas e legítimas. O facto de um ataque não provocado dos índios não poderia, é claro, estar entre eles.

As disquisições de Vitória são um bom exemplo de que há toda uma série de títulos que podem justificar uma guerra de agressão, pois o desejo universal de paz não podia levar ao reconhecimento da posse ilegítima e impedi-la de ser reivindicada.

Ora, todos esses argumentos a favor da guerra são limitados no âmbito da ação bélica. Como Santo Agostinho, para o nosso burgalense, toda guerra, para ser justa, deve tender para a paz e a segurança da República¹³³.

Em suma, como afirma Castilla Urbano, os dominicanos distinguiram dois tipos de guerras, com suas oposições correspondentes:

A guerra justa era oposta à guerra injusta, enquanto a guerra ofensiva era o oposto da guerra defensiva, e é possível combinar esses quatro tipos, dando origem a guerras justas defensivas e ofensivas da mesma forma que pode haver guerras injustas do ponto de vista do atacante ou do atacante, que ele defende. Esta situação pode ser explicada recorrendo à noção vitoriana da guerra justa: aquela em que as ofensas sofridas recebem satisfação; tudo o que é feito para reparar os danos causados faz parte do ofício de restauração, e a guerra ofensiva às vezes seria necessária para levá-la a bom termo¹³⁴.

Pergunta II: Quem tem autoridade para declarar guerra? Proposições 3 a 9

De acordo com o que foi dito nesta parte da *releição*, o particular, a república e o príncipe têm o poder de declarar guerra. No entanto, nem todos os sujeitos têm a competência para declarar guerra nos mesmos termos. “Ao tratar deste ponto, deve-se ter em mente que Vitória parte inicialmente de um conceito muito amplo de guerra defensiva. Inclui não só o que se chama *bellum privatum* desde Santo Isidoro, mas também a legítima defesa contra qualquer afronta recebida”¹³⁵.

O particular só pode declarar guerra em caso de legítima defesa, ou seja, só a guerra defensiva é lícita para este sujeito. Vitória observa que este tipo de guerra defensiva não só pode ser travado, para defender a própria pessoa, mas também pode ser declarado para defender as coisas e bens de sua propriedade, e justifica esta última hipótese com o seguinte: “Embora pelo direito natural não seja lícito matar para defender

133 SCHAETZEL, Walter; Francisco de Vitória (Urbano 1992) *Theory of War and the Modern War of Aggression*, Múrcia: Universidade de Múrcia, 1954, p. 412

134 URBANO, Francisco Castilla. *El Pensamiento de Francisco de Vitória: Filosofía Política E Indio Americano*. Barcelona: Anthropos Editorial, 1992, p. 183

135 Aparisi Miralles, Ángela, *Derecho a la paz y derecho a la guerra en Francisco de Vitoria*, Granada: Comares, 2007, p. 82

a propriedade, parece certo que o direito civil o torna lícito, e assim, para evitar escândalos, não é apenas lícito para os leigos, mas também para o clero e os religiosos”¹³⁶.

Em suma, para o dominicano, é legítimo e tem lugar dentro da lei natural, que os indivíduos se defendam de um ataque, ou seja, se essa situação ocorrer, os próprios súditos podem defender-se sem esperar pela autorização do rei, já que em alguns casos pode chegar muito tarde¹³⁷.

A República, ao contrário do particular, tem competência para empreender uma guerra ofensiva, isto é, tem a capacidade não só de se defender, mas também de se afirmar nos casos em que há necessidade de repor as ofensas recebidas ou de justificar as coisas tomadas em dias anteriores.

Se a República viesse a negar essa capacidade criaria um quadro de impunidade para a *injuria* e reinaria o caos. Em suma, a posse dessa capacidade pela República é necessária para alcançar a paz e a segurança dentro da República. Tal se justifica, como Schaetze afirma corretamente no seguinte argumento:

A lei do povo da Idade Média e do tempo de Vitória ainda não tinha proteção jurídica deste tipo, na falta de uma autoridade superior capaz de satisfazer as reivindicações legítimas. Por conseguinte, os Estados não podiam ser proibidos de agir por direito próprio e, se necessário, pela força, desde que estivessem dentro do seu direito, ou seja, que tivessem uma justa causa. Não poderia ter ocorrido a Vitória, nestas condições, proibir um Estado de exercer o seu direito só porque isso perturbaria a paz. Um sacrifício de tal magnitude não podia ser imposto, e a paz tinha de dar lugar à justiça. O desejo universal de paz não poderia trazer consigo o reconhecimento da posse ilegítima e impedi-la de ser reivindicada¹³⁸.

Agora, a terceira proposição pergunta: Que autoridade tem o príncipe para declarar guerra? “O Príncipe é um Príncipe por vontade da República; por isso brilha e exerce a sua autoridade e é a sua imagem, e os príncipes legítimos representam sempre a República, e sem a sua intervenção nada pode ser feito nos assuntos públicos, nem na guerra nem na paz”.¹³⁹

136 Vitória, Francisco de: *Relectio de Indios y del Derecho de la Guerra*. Con trozos de la referente a La Potestad Civil texto latino y versión al Español por Marqués Olivart. Madrid: Espasa-Calpe 1928, questão 4, p. 209

137 Aparisi Miralles, Ángela, *Derecho a la paz y derecho a la guerra en Francisco de Vitoria*, Granada: Comares, 2007, p. 84

138 SCHAETZEL, Walter; e SERRA, Antonio Truyol. " Francisco de Vitória Theory of war and modern war of aggression (Schaetzel e Serra, Francisco de Vitória Theory of war and modern war of aggression 1954)." *Múrcia: Universidade de Múrcia*, 1954. p. 414

139 Vitória, Francisco de: *Relectio de Indios y del Derecho de la Guerra*. Con trozos de la referente a La Potestad Civil texto latino y versión al Español por Marqués Olivart, Madrid: Espasa-Calpe, 1928, questão 6, p. 213

Além disso, deve-se ter em mente que, quando o autor se refere à legitimidade da República para fazer guerra, ele faz referência àquelas Repúblicas perfeitas e absolutas. Por república perfeita ele quer dizer o seguinte:

Aquilo que tem em si tudo e que não faz parte nem depende de nenhuma outra República, e que, portanto, possui suas próprias leis, e também seus próprios conselhos e autoridades, como o Reino de Castela, o de Aragão (...), no entanto, nada impede que várias Repúblicas e principados perfeitos obedeçam ao mesmo Príncipe. Nesses casos, a república geral e seu príncipe têm o poder de declarar guerra, e somente ela.¹⁴⁰

Perante esta afirmação, coloca-se a questão: quem tem autoridade para declarar guerra, apenas o Príncipe da República geral, ou também os Príncipes das repúblicas que têm este soberano comum? Simplificando a questão, no caso de um Império como o Império Espanhol de Carlos V, este é o único com o poder de declarar guerra ou os príncipes dos Reinos que compõem esse Império também têm a capacidade de declará-la?

O dominicano resolve esta questão afirmativamente, porque se não tivesse essa capacidade a República não seria perfeita, pois uma das características que uma República perfeita deve ter é que ela deve ser suficiente em si mesma. Portanto, se cabe só à autoridade do imperador iniciar a guerra, essas repúblicas não são suficientes por si só.

Outrossim, os Reinos que fazem parte do Império têm a capacidade de declarar guerra uns aos outros. Porém, as repúblicas imperfeitas não têm a capacidade de declarar guerra, ao menos que essa república imperfeita seja governada por uma parte notória do governo das nações, então, por costume, essa capacidade pode-lhes ser concedida, isto é, se o soberano dessa república imperfeita obtém de um costume do lugar competência para fazer guerra, isso não pode ser negado. Esta capacidade também pode ser concebida numa República imperfeita em caso de necessidade.

Para facilitar a compreensão deste conceito, Francisco de Vitória dá um exemplo real de repúblicas imperfeitas, entendendo por estas os territórios do Conde de Benavente ou do Duque de Alba, que fazem parte do Reino de Castela. Se extrapolarmos o que Vitória entende como uma República perfeita, não é nem mais nem menos do que o que entendemos atualmente como Estado Soberano. Pois bem, o professor de Salamanca descreveu como perfeito aquele território com competência suficiente para criar as suas leis e constituir os seus próprios órgãos. Como afirma Ángela Aparisi Miralles em seu estudo sobre esta obra:

¹⁴⁰ Ibid, p. 213

Vitória, com a sua posição sobre esta questão, desfere um duro golpe nas teses imperialistas. De tudo o que precede resulta, a sensu contrário, que todos aqueles que não governam uma república, mas fazem parte dela, não podem declarar guerra. Assim, aqueles que decretam guerra por si mesmos usurpam a autoridade do príncipe ou monarca, e não respeitam suas faculdades legítimas. Por esta razão, os senhores feudais devem resolver os seus diferendos recorrendo à autoridade legítima, assim como os súbditos não podem exercer a justiça por conta própria, mas devem recorrer ao juiz¹⁴¹.

PERGUNTA III: RAZÕES E CAUSAS DE UMA DECLARAÇÃO DE GUERRA JUSTA; PROPOSIÇÕES 10 A 14

Entre as razões para mover guerra aos índios, não está decerto o anunciar-lhes a existência de Deus, porque este simples anúncio não é razão suficiente para crer e, se assim fosse, os índios seriam forçados a acreditar em algo que não conhecem. “Deve haver um fulcro que mova o entendimento a aceitar as verdades da fé e o coração a entregar-se a um novo modo de vida”¹⁴².

Esta opinião não era apenas defendida por Vitória, pelo contrário, muitos dos autores da escola de Salamanca partilhavam do mesmo ponto de vista. Num dos seus contemporâneos, Diego de Covarrubias, a influência de Vitória é claramente perceptível: “Não se pode declarar guerra aos infiéis pelo simples facto de o serem, nem mesmo com a autoridade do Papa”¹⁴³.

Domingo de Soto também se pronuncia sobre estas mesmas coisas, estabelecendo o seguinte: “A presença de Deus no coração dos cristãos (caridade) não confere nenhum poder aos cristãos sobre outros povos (...) porque, se pelo título de caridade ele autoriza alguém a tomar posse das coisas dos outros, isso impediria a paz e também o bem-estar da sociedade”¹⁴⁴.

Abraçando esta mesma corrente, Bartolomé de las Casas é muito mais contundente com esta afirmação e declara que qualquer pessoa que declare guerra aos infiéis pelo simples facto de serem infiéis deve ser excomungada. Como afirma o historiador da filosofia José Luís Abellán em sua reflexão sobre a teoria da guerra justa de Francisco de Vitória: “ela não pode ser causa de guerra, pois não aceitar a fé cristã não

141 Aparisi Miralles, Ángela, Derecho a la paz y derecho a la guerra en Francisco de Vitoria, Granada: Comares, 2007, p. 85

142 Cuéllar Real, Ricardo José. "Francisco de Vitoria y las temas de India", la universidad de Castilla la Mancha" (Cuenca), tese de doutorado, 2013, p. 91, [https://dialnet. \(José e Real 2013\)unirioja.es/servlet/tesis?Código=91110](https://dialnet. (José e Real 2013)unirioja.es/servlet/tesis?Código=91110), 10 de março de 2019.

143 Covarrubias y Leyva, Diego: Textos jurídico-políticos, OP. Citação p. 85. Calafate, Pedro, Mandado Gutiérrez, Ramon Emilio Escuela Ibérica de la paz, la conciencia crítica de la conquista y colonización de América, Cantábria: Universidad de Cantabria, 2014, p. 193

144 Soto, Dominic, *De iustitia et iure, Salmanticae*, lib IV, q II, 1556. Tradução de: Fernández Ordoñez, Marcelino, *De iustia et iure* Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1968. Calafate Pedro, Mandado Gutiérrez, Ramón Emilio. Escola Ibérica da Paz, a Consciência Crítica da Conquista e Colonização da América, Edições Cantábria : Universidade da Cantábria, 2014, p. 185

é um insulto contra as nações que a professam, pelo contrário, a fé é um ato livre da vontade e nunca pode ser imposta pela coerção sem deixar de fazê-lo à mensagem evangélica”¹⁴⁵.

Ao rotular como ilícita a diferença de religião como uma justa causa para travar a guerra, ele não está apenas a reduzir as possibilidades pelas quais uma guerra pode ser justa, mas “ao fazê-lo, ele contribui para consolidar um princípio fundamental para a paz: a necessidade da distinção entre religião e política”¹⁴⁶.

A décima primeira proposição afirma que os desejos expansionistas de um imperador não são por si só causas de guerra. “Tais princípios não exigem provas, pois se assim fosse, poderiam existir ao mesmo tempo em ambos os beligerantes, e então ambos seriam inocentes e culpados ao mesmo tempo”.¹⁴⁷ Ou seja, se os desejos expansionistas de um príncipe constituíssem uma causa justa, estaria aí uma contradição, uma vez que ambas as partes estariam lutando por uma causa justa, sendo ambas inocentes e, se ambas fossem inocentes, uma das partes não poderia matar a outra.

Logo, se esta afirmação fosse dada como certa, as guerras travadas sob este argumento revelar-se-iam um absurdo. Mais uma vez, José Abellán, com o seu estudo da obra de Vitória, afirma o seguinte:

O desejo de alargar o território também não pode ser uma justa causa de guerra, uma vez que, se for aceite desta forma, a guerra pode ser justa por parte de ambos os contendores, o que contradiz a abordagem inicial pela qual a nação ofendida é configurada como juiz da situação. Com esta doutrina, Vitória rejeita a possibilidade de justificar moralmente o imperialismo e as guerras imperialistas.¹⁴⁸

Próprio do príncipe justo é tender com ações para o bem comum de todos os cidadãos, não para o dos governantes em particular. Esta é uma das notas que diferenciam o rei tirano de um rei legítimo porque, embora um rei tenha um título legítimo, ele reina tiranicamente, isto é, ele abusa do poder, no que diz respeito ao governo e ao uso do poder, se administra tudo em benefício próprio com desprezo pelo bem comum, e oprime os seus súditos injustamente.

145 Abellán, José L: *Historia Crítica del Pensamiento Español*, Tomo II. Madrid: Espase-Calpe S.A, 1986, p. 455

146 Aparisi Miralles, Ángela, *Derecho a la paz y derecho a la guerra en Francisco de Vitoria*, Granada: Comares, 2007, p. 98

147 Vitória, Francisco de: *Relectio de Indios y del Derecho de la Guerra*. Con trozos de la referente a La Potestad Civil texto latino y versión al Español por Marqués Olivart Madrid: Espasa-Calpe, 1928, questão 11, p. 217

148 Abellán, José L: *Historia Crítica del Pensamiento Español*, Tomo II. Madrid: Espase-Calpe S.A, 1986, p. 455

O professor de Salamanca afirmava que se a guerra que tinha como objetivo a busca da glória do imperador fosse lícita, os cidadãos que participam de tal guerra seriam tratados não como cidadãos, mas como servos, pois são os servos que realizam ações que só têm por objeto o benefício do Senhor. Se o Príncipe envia os cidadãos para uma guerra que tem interesses pessoais como fim, ele está sendo um tirano que trata o povo não como um conjunto de cidadãos livres, mas como servos.

Esta questão é de notória importância porque lança as bases para a teoria do tiranicídio de Francisco Suárez, que mais tarde se configurou nos ordenamentos jurídicos atuais como o princípio da soberania popular. Segundo Francisco Espinosa Antón:

A tirania é um assunto tão sério que, como vimos, Vitória aceita que um Estado estrangeiro possa intervir para ajudar um povo seriamente oprimido por um tirano e, assim, salvar pessoas inocentes. No *Relectio De Indis* dá o exemplo das cidades americanas onde os seus governantes sacrificavam inocentes, caso em que os espanhóis podiam legitimamente intervir para salvar inocentes de uma morte injusta. Ele ressalta que os governantes estrangeiros podem intervir mesmo quando os súbditos desse Estado consentem em tais práticas. (...) A razão que ele aduz é que esta tirania que mata injustamente os seus próprios cidadãos é também uma injustiça para com a comunidade mundial e então qualquer governante pode, por direito natural, defendê-la para que nenhuma injustiça lhe seja causada, pois se todos os Estados fazem parte da comunidade universal dos seres humanos, quem quer que cause dano e injustiça a uma parte, está a causar danos e injustiças ao todo¹⁴⁹.

A proposição XIII afirma que a única causa legítima para travar a guerra é a lesão sofrida:

Além disso, a guerra ofensiva tem o propósito de vingar uma ofensa e proteger os inimigos, como já foi dito. A base de tudo é a realidade da vingança e, portanto, da ofensa, pois se a ofensa não existisse, não haveria responsabilidade nem pecado. Bem, um príncipe não pode reivindicar maior autoridade sobre estranhos do que sobre seus próprios súditos, e ele não pode empunhar a espada contra eles, a menos que eles tenham cometido um crime (Antón e Francisco Javier 2014).¹⁵⁰

O que podemos concluir disso é que a ação de guerra não só é válida no caso de uma ofensa direta, que é o que entendemos por guerra defensiva, mas também é lícita quando esta guerra tem como causa imediata uma injustiça cometida. Essa lesão deve ser

149 Espinosa Antón, Francisco. Javier, "La guerra y paz en Francisco de Vitória", Fragmentos de Filosofía, n.º 12 (2014), ISSN 1132-3329, pp. 61-62

150 Vitória, Francisco de, *Relectio de Indios y del Derecho de la Guerra. Con trozos de la referente a La Potestad Civil texto latino y versión al Español por Marqués Olivart*. Madrid: Espasa-Calpe, 1928, questão 13, p. 221

reparada, e a guerra pode ser usada como um instrumento para restaurar a ordem da justiça.

A última proposição encontrada na terceira questão é a décima quarta, que tem a seguinte redação: nem toda a ofensa ou lesão é, por si só, suficiente como *conditio sine qua non* de uma guerra justa. Esta proposição pretende limitar a anterior, uma vez que, se lermos apenas a décima segunda proposição, parece que qualquer ação que seja entendida como uma lesão pela parte que inicia uma guerra ofensiva com a intenção de reparar essa injustiça é qualificada como uma guerra justa.

A injúria em Vitória refere-se, no seu sentido latino, a uma lesão injusta dos direitos dos outros, incluindo todo o tipo de danos reais. Daí derivará, entre outras, a consequência de que, para Vitória, a queixa puramente moral nunca é uma justa causa de guerra. Por isso, a guerra adquire um caráter reflexivo em Vitória. É sempre uma resposta a um ato injusto. Desta forma, pode ser concebida como o instrumento possuído pelos inocentes injustamente atacados para defender os seus direitos. A injustiça a que Vitória se refere deve ser não só real e objetiva, mas também formal e subjetiva, isto é, consciente e gravemente culposa¹⁵¹.

Nesta proposição, o frade faz uma reflexão bastante lógica e simples. Nem sempre se impõe a punição mais grave às ações constitutivas de crimes, uma vez que estas são reservadas àquelas ações punitivas revestidas de especial gravidade. Com aquelas ações que podem ser entendidas como prejudiciais, apenas as ofensas mais graves são justa causa para a guerra.

Isso porque, quando ocorre uma guerra, as consequências dela são muito graves e o dominicano chega a descrevê-las como atrocidades, contudo, deve haver uma proporção entre a lesão sofrida e a punição a ser aplicada. Se a resposta à injustiça cometida for desproporcionada, ou causar mais danos do que a própria lesão cometida, a guerra será injusta.

151 Aparisi Miralles, Ángela, Derecho a la paz y derecho a la guerra en Francisco de Vitoria, Granada: Comares, 2007, p. 101

CONCLUSÃO

ATUALIDADE DE VITÓRIA

Após uma longa viagem dentro do pensamento vitoriano acerca da guerra justa, és-nos à guisa de conclusão reafirmado que a teoria de Vitória tem como ponto de partida a racionalidade humana ajustada com a fé cristã.

Para terminar, estamos agora em condições de recapitular o nosso percurso sobre guerra e justiça: a tradição filosófica sobre a guerra justa em Francisco de Vitória. Começamos por observar, Conforme Walzer, que foi pela óptica do cristianismo primitivo que um tratado sobre a guerra justa foi possível, embora visto inicialmente como “um simples pretexto, uma maneira de fazer com que a guerra fosse moral e religiosamente possível”.

Ora, ao ser moralmente exequível, a guerra passou a ser justificada e aceite dentro da esfera religiosa. O impacto desta nova ética obrigou os doutores da igreja a elaborarem uma teoria sistemática da guerra justa. Ora, o objetivo de Vitória é argumentar – com base em razões provenientes da lei natural e da noção cristã da igualdade de todos os seres humanos, por serem todos filhos de Deus – no sentido de proteger os povos nativos e limitar a guerra iniciada pela coroa espanhola, a qual usava pretensamente o direito cristão para a poder justificar.

Santo Agostinho, na sua obra *De civitate Dei*, afirma que o fim da guerra é a obtenção da paz e admite as ofensas ou injustiças (*iniuriae*) como causa justa da guerra. Já Tomás de Aquino, com a sua *Summa Theologica*, entende a guerra justa como sendo aquela que tem em vista três requisitos fundamentais: a autoridade do príncipe; a existência de uma justa causa; a reta intenção.

No entanto, foi no período da Segunda Escolástica Espanhola, no século XVI, que a questão da guerra foi revisitada e discutida mais profundamente por diversos doutores da chamada escola de Salamanca. Dentro deste universo académico, encontra-se o notável dominicano Francisco de Vitória, cujas reflexões sobre a guerra e, sobretudo, o domínio espanhol na expansão colonial, representam um contributo indispensável para quem pretende analisar a guerra na esfera ético-jurídica, como é o caso desta investigação.

Assim, em Vitória encontramos a elaboração mais acutilante a respeito da guerra justa. O dominicano propôs um novo direito de ocupação territorial, sugerindo assim uma nova visão da sociedade natural baseada na livre comunicação, na convivência e na

colaboração entre os povos.

Vitória sustenta que os propósitos da guerra devem ser a defesa contra o inimigo, a recuperação do que foi retirado injustamente e a punição por uma afronta recebida. Por outro lado, o pensador é crítico do falso imperialismo político-religioso que se arroga o direito de travar guerras para dominar ou mesmo de compelir os pagãos à fê, bem como de os castigar, argumentando que tais ações se sustentam em títulos ilegítimos.

Vale ressaltar que, quer Tomás Aquino, quer Vitória partem da tradição agostiniana de que toda guerra deve ser resposta de uma *iniuria*. Porém, Vitória expande e sistematiza seu tratado, ou seja, Vitória concretiza o *ius in bello* (conduta na guerra) ao introduzir limites na guerra, admitindo a intervenção em casos extremos de violação do direito natural (o que vale dizer a dignidade humana), o que alguns interpretam como precursor da responsabilidade de proteger. Porém, ele não deixa de ser cauteloso ao exigir certeza moral da injustiça, proporcionalidade, e que a intervenção não cause mais mal que bem.

Francisco de Vitória parte da racionalidade humana evocando o “direito natural” como sendo algo de fácil acesso à compreensão dos seres humanos, estabelecendo as bases da limitação do exercício do poder político e do direito de resistência a partir de uma teoria da lei eterna que impõe a subordinação da lei humana.

Sua posição relativamente à guerra é decerto revolucionária, claro, um tanto condicionada pelo contexto sociopolítico em que ele está inserido. Perguntar-nos-iam: como entender a defesa teórica dos indígenas por Vitória com o facto da colonização espanhola ter continuada?

Ao responder esta questão devemos fazê-lo em duas perspetivas, sendo que a primeira é de que a teoria de Vitória é progressista para sua época; já numa segunda perspetiva, é que Vitória ainda justifica algumas intervenções. Vitória não era um revolucionário anticolonial no sentido moderno. Embora negasse o direito de conquista por diferença religiosa, admitia a intervenção por razões como proteção de vítimas de sacrifícios humanos ou violação do direito de comércio.

Podemos ainda colocar a questão de uma outra forma: será que Vitória não é apenas um ideólogo do imperialismo espanhol disfarçado de humanista? Ora, está seria uma crítica legítima se olharmos nos seguintes pontos: 1º Vitória nunca pediu fim da presença espanhola; 2º escrevia para denunciar os abusos da coroa de Espanha com certo romantismo; 3º Carlos V censurou debates públicos sobre o tema da conquista do novo

mundo em 1539, já que a posição de Vitória eram bastante incômodas para requerer prudência.

Contudo, apesar de Vitória ter morrido antes, as suas ideias continuavam a influenciar alguns pensadores como é o caso de Bartolomeu Las Casas que num debate em Burgos mantido com Sepúlveda, Las Casas servir-se das ideias vitorianas sobre a dignidade da pessoa humana fundamentada no direito natural e na fé cristã, bem como os limites do poder real naquela região, ao passo que seu oponente Sepúlveda, argumentava a servidão natural por via de Aristóteles de que alguns nascem para servir uma determinada classe.

Para Vitória, graças ao *ius communicationis*, os espanhóis tinham o direito de viajar e evangelizar e, se estes lhes fossem negados, podiam impor-se através da guerra. Ora, o que os espanhóis não tinham era o direito a tomar as terras dos índios como suas, porque não eram *res nullius*, ou seja, não estavam abandonadas e os seus legítimos proprietários eram os povos indígenas que viviam lá.

Como vimos ao longo da análise do *relectio*, Vitória procurou assim limitar os abusos do poder papal, quer do poder imperial ao demonstrar o que se estava a fazer naquelas terras não só era indigno, como era sobretudo desumano. Ora, é em função desses elementos que a teoria de Francisco de Vitória é ainda hoje revisitada quando se procura estudar ou entender a guerra justa, pois a sua teoria contém elementos que são decerto transversas para nossos dias, como é o caso da dignidade humana e a proporcionalidade nos conflitos.

Bibliografia

- Abellán, José L. 1986. *Historia crítica del Pensamiento Español*. Vol. II. II vols. Madrid, Madrid: Espase-Calp.
- Aitor, Díaz Anabitart. 2013. «Hacia una Sistematización del Pacifismo Político.» *Revista Española de Ciencia Política* (Universidad de Barcelona) 31: 175-189.
- Alves, Herculano, y António Jorge Pires Ferreira. 2012. *Bíblia Sagrada Africana*. Maputo: Paulinas.
- Antón, Espinosa, y Francisco Javier. 2014. «La guerra y paz en Francisco de Vitoria.» *Fragmentos de Filosofía* (ISSN 1132-3329) 12: 61-62.
- Aparisi, Ángela Miralles. 2007. *Derecho a la paz y derecho a la guerra en Francisco de Vitoria*. Granada: Comares.
- Aquino, Tomás de. 2017. *Suma Teológica: teología, Deus, Trindade*. Vol. I. VIII vols. São Paulo: Edições Loyola.
- Aristóteles. 2015. *Ética a Nicômaco*. Traducido por Luciano Ferreira de Souza. São Paulo, São Paulo: Martin Claret.
- Borda, Luis Villar. 2006. «Hans Kelsen y el derecho internacional.» *Universidad Externado de Colombia* 221-234.
- Bramón, Dolors. 2015. «Conferencia inaugural.» *Ciclo de Conferencias del Master en Estudios Internacionales*. Barcelona: Facultad de Derecho de la Universidad de Barcelona.
- Calafate, Pedro. 2015. *A escola Ibérica da paz nas Universidades de Coimbra e Évora*. Vol. I. Coimbra, Coimbra: Edições Almedina, S.A.
- Carcelén, Martín Ortega. 2014. *Derecho global: derecho internacional público de la era global*. Madrid: Tecnos.
- Claraval, Bernardo de. 1983. *Obras Completas San Bernado*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Dolors, Bramón. 2016. «Yihad y pervisión del lenguaje.» *El Periódico*.
- Echeverría, Javier Peña, y Hugo Grocio. 2014. «La guerra por medio del derecho.» *Revista Iberoamericana de filosofía, política y humanidades* (Araucaria) 32: 84-86.
- Engels, Friedrich. 1977. *Anti-Dühring*. Madrid: Editorial Ciencia Nueva.
- Flori, Jean. 2004. *Guerra Santa, Yihad Cruzada: violencia y religión en el cristianismo y el islam*. Granada: Editorial Universidad de Granada.
- Höffe, Otfried. 2003. *O é Justiça?/ Otfried Höffe; tradução de Peter Naumann*. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2009. «Principios de filosofía del derecho.» *Centro Universitário da Fundação Educacional Guaxupé*. Último acceso: 27 de Março de 2024. https://www.unifeg.edu.br/revista/artigos-docentes/2016/Resenha_-_Principios.pdf.
- Hipona, Agostinho de. 2007. *De Trindade*. Editado por Co-edição: Santuário de Fátima. Coimbra: Paulinas.
- Hobbes, Tomás. 2018. *Leviatã*. São Paulo: Martin Claret.
- Hugo, Grocio. 1925. *Del derecho de la guerra y la paz*. Traducido por Jaime Torrubiano Ripoli. Vol. I. Reus: Editorial Reus.
- International Committee of the Red Cross (ICRC). 2015. «International Committee of the Red Cross (ICRC).» *International Committee of the Red Cross (ICRC)*. 22 de Janeiro. Último acceso: 10 de Maio de 2025. <https://www.icrc.org/pt/direito-e-politicas/jus-ad-bellum-e-jus-bello#text945031>.
- Jaramillo, Jefferson, y Yesid Echeverry. 2005. «Las teorías de la guerra justa: Implicaciones y limitaciones.» *Revista científica Guillermo de Ockham* (Revista Científica Guillermo de Ockham) 2: 11-16.
- José, Fernández Santamaría. 1988. *A el Estado, la guerra y la paz. El pensamiento político español en el renacimiento*. Madrid: Akal.
- José, Ricardo, y Cuéllar Real. 2013. «Fundación Dialnet.» *Dialnet*. 10 de Março. Último acceso: 30 de Janeiro de 2024. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=91110>.
- Kagan, Donald. 1995a. *Sobre as origens da guerra e a prevenção da paz*. Vol. 1. 2 vols. Lisboa: Temas da Actualidade.
- Kelsen, Hans. 2009. *La paz por medio del derecho*. Madrid: Alianza Editorial.
- Larrañeta, Rafael. 2003. «Fundamentación de la Justicia de la guerra en Francisco de Vitoria.» *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* (Universidad Pontificia de Salamanca) 30: 539- 548.
- Luis, Ortiz Sánchez. 2011. «Legitimidad de la guerra? Una revisión a la teoría de la guerra justa.» *Servei de Publicacions* (Universidad de València) 25.

- Mandado Guitiérrez, R, y et al. 2014. *La conciencia crítica de la conquista y colonización de América*. Traducido por Pedro Calafate y Et AL. Santander: Editorial Universidad de Cantabria.
- Marx, Karl. 1967. *El capital: Crítica de la economía política*. Vol. I. Madrid: E.D.A.F.
- Marx, Karl, y Friedrich Engels. 1977. *Manifiesto del Partido Comunista*. Madrid: Editorial Ayuso.
- Mattei, Roberto de. 2002. *Guerra Justa Guerra Santa Ensaio sobre as Cruzadas, a Jihad Islâmica e a Tolerância Moderna*. Barcelos: Companhia Editora do Minho.
- Miranda, José Carlos Lopes. 2002. *Apologético*. Lisboa: Livraria Alcala.
- Muller, Alfredo Gómez. 1991. «Sobre la legitimidad de la conquista de América las causas e sepúlveda.» *Ideias e Valores* (Universidade Nacional de Colombia) 40: 85-86.
- Nawawi. 1988. «El Jardín de los Justos.» *Hadices* 309-317.
- Newby, Gordon. 2002. «Breve Enciclopedia del Islam.» *Breve Enciclopedia del Islam*. Madrid: Alianza Editorial.
- Ortega, Martín. 1997. «Recuperar a Vitória.» *Revista de Filosofia Moral* (Isegoria) 167-168.
- Platão. 2018. *A República*. Editado por Nova Fronteira. Vol. IV. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Rawls, Jhon. 2013. *Uma Teoria da Justiça*. Lisboa: Editorial Presença.
- Restrepo, Manuel Gómez. 2011. «La guerra, una visión comparada desde Schmitt y Kelsen.» *Journal of International Law* 2-13.
- Ricoeur, Paul. 1968. *Estado e Violência*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Forense.
- Rojas, José Fernando Pertierra de. 1990. *Las relaciones internacionales durante el mundo contemporáneo*. Madrid: Akal.
- Schaetzel, Walter. 1954. *Francisco de Vitória Theory of war and modern war of aggression*. Múrcia: Universidade de Múrcia.
- Schaetzel, Walter, y Antonio Truyol Serra. 1954. *Francisco de Vitória Theory of war and modern war of aggression*. Múrcia: Universidade de Múrcia.
- Schmitt, Carl. 2009. *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza Editorial.
- Sereni, Cristina. 2013. «El concepto de guerra en el pensamiento de Carl Schmitt: una introducción a su recepción actual.» *Biblioteca digital de la universidad Católica Argentina* 207-221.
- Soto, Dominic. 1556. *De iustitia et iure, Salmanticae*. Editado por Instituto Estudios Políticos. Traducido por Fernandez Ordoñez Marcelino. Vol. IV.
- Suárez, Francisco. 1954. *De Bello 1,2 Edición bilingüe en pereña Vicente*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Tzu, Sun. 2011. *A arte da Guerra*. Rio de Janeiro: Saraiva de bolso.
- Urbano, Castilla Francisco. 1992. *El pensamiento de Francisco de Vitória: filosofía política e indio Americano*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- Vitória, Francisco de. 2016. *1486-1546 Relecciones: sobre os índios e sobre o poder civil*. Traducido por José Carlos Brandi Aleixo. Brasília: Universidade de Brasília.
- . 1975. *Relecciones sobre los indio y el derecho de guerra*. Madrid: Espasa-Calpe.
- . 1928. *Relectio de Indios y del Derecho de la Guerra*. Traducido por Marqués Olivart. Madrid: Espasa-Calpe.
- . 1998. *Sobre el Poder Civil, sobre los Indios, sobre el derecho de la guerra: estudio Preliminar*. Traducido por Luis Frayle. Madrid: Tecnos.
- Walzer, Michael. 2004. *A guerra em debate*. Editado por Livros Cotovia. Traducido por Luísa Feijó. Lisboa: Livros Cotovia.
- Weber, Max. 2015. *Ciência e Política: duas vocações/ Max Weber; Tradução e notas: Marco António Casanova*. São Paulo, São Paulo: Martin Claret.