



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA - UFSC
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Rodrigo Almeida Martins

Da Bestialidade à Humanidade: Sobre a legitimidade e natureza das Intervenções Humanitárias como fio condutor de uma história filosófica limitando a violência

Florianópolis

2022

Rodrigo Almeida Martins

Da Bestialidade à Humanidade: Sobre a legitimidade e natureza das Intervenções Humanitárias como fio condutor de uma história filosófica limitando a violência

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, como requisito parcial para a obtenção do Grau de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Delamar José Volpato Dutra

Florianópolis

2022

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

MARTINS, Rodrigo Almeida

DA BESTIALIDADE À HUMANIDADE : Sobre a legitimidade e natureza das Intervenções Humanitárias como fio condutor de uma história filosófica limitando a violência / Rodrigo Almeida MARTINS ; orientador, Delamar José Volpato DUTRA, 2022.

440 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2022.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Filosofia Política. 3. Direito Internacional. 4. Teoria da Guerra. 5. Antropologia Filosófica. I. DUTRA, Delamar José Volpato. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós Graduação em Filosofia. III. Título.

Rodrigo Almeida Martins

Da Bestialidade a Humanidade: sobre a legitimidade e natureza das intervenções humanitárias como fio condutor de uma história filosófica limitando a violência

O presente trabalho em nível de Doutorado foi avaliado e aprovado por bancaexaminadora composta pelos seguintes membros:

Prof. Dr. Cláudio Ladeira de Oliveira
Instituição UFSC (DIR/CCJ)

Prof^a. Dr^a. Lara Denise Góes da Costa
Instituição ESG-RJ

Prof^a. Dr^a. Karla Pinhel Ribeiro
Instituição UniCuritiba

Certificamos que esta é a **versão original e final** do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Prof. Dr. Vilmar Debona

Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSC

Prof. Dr. Delamar José Volpato Dutra
Orientador

Florianópolis, 2022.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente à Deus. Deus esse que independe das crenças, mas que certamente se faz presente em uma realidade sensível perfeitamente equilibrada, cujo desequilíbrio é certamente oriundo de mãos humanas. Daí a necessidade de vermos esses mesmos seres humanos através de lentes mais realistas. Realismo que não deve desabonar nosso brilho natural e primário para o bem, mas que certamente deve compreender que há sombras nos seres humanos que provavelmente jamais serão totalmente repudiadas. Assim, apesar de sermos livres, a liberdade é algo que deve ser conquistado de forma constante e dioturna, pois os grilhões que caem sobre nós são colocados nos mesmos.

Agradeço do fundo do meu coração a minha esposa, pois sem o seu apoio nunca teria alcançado este objetivo. Que ao longo de cinco anos foi repleto que desafios a superar. Aulas presenciais, horas de estudo, tempo de preparação e a escrita propriamente dita necessitaram que horas de convívio com a dona do meu coração fossem consumidos. Uma mulher maravilhosa e que tem sido minha melhor amiga, minha companheira, enfim, “ela é tudo, ela tudo que eu já tive”. Daí o agradecimento sincero oriundo do meu coração.

Agradeço a minha família, sobretudo, ao meu falecido pai pelos valores que me permitiram edificar minha personalidade. Da qual trabalho honesto e esforço foram seus maiores ensinamentos. Um homem simples e que faleceu envolvido nessa mesma simplicidade, onde certamente é esse seu último ensinamento que ainda tenho que aprender.

Agradeço ao Professor Delamar pela confiança no meu trabalho, pois sem essa confiança jamais teria terminado este texto. Da mesma forma que, sem a liberdade de pesquisar de acordo com meus desígnios, jamais teria concluído este estudo tal qual foi terminado. Um mestre garantidor de oportunidades, e é isso que pessoas interessadas precisam, de oportunidades. O dom da vida já nos foi dado e tendo saúde, nos basta trabalho e esforço, mas sem oportunidades nada disso pode frutificar. E eu tive a sorte de encontrar esse mestre.

Por fim, agradeço ao Programa de Filosofia da UFSC, cujo vínculo se iniciou com o curso de Graduação em Filosofia (EAD). Uma passagem que teria sido aberta no início de 2013 e que teria me dado acesso aos estudos *stricto sensu* em 2014 junto ao curso de Mestrado já concluído, seguido deste Doutorado, onde este texto representa o esforço de nove anos de estudos. Mas que não teria sido possível sem o trabalho e a confiança do Programa de Filosofia da UFSC em garantir uma via de acesso à educação à distância a tantos moradores

do Estado de Santa Catarina. Disso se segue meus sinceros agradecimentos a todos os funcionários que laburam para que eu e outros descobrissem o prazer de pensar além dos muros da realidade sensível. Que essa porta seja aberta novamente e de forma contínua a outros que virão depois de mim.

RESUMO

Com o término da Guerra Fria uma nova agenda mundial passou a ser escrita sobre as diretrizes do *hegemon* vitorioso. Dos valores, a proteção aos Direitos Humanos e a perseguição à mortandades extremas passou a ser discutido e implementado no que se denominou “Intervenções Humanitárias” tendo por fundamento a discricionariedade do “direito de intervir”. Teoricamente muito foi discutido a partir da década de 1990, mas na prática, operações de paz vieram acompanhadas de erros e inconvenientes. Logo, desconsideração das vítimas em detrimentos dos eventuais perpetradores, a mal análise dos conflitos de modo a não considerar uma limpeza étnica em curso, a própria inação diante de um genocídio, bem como a desproporção da ação foram alguns desses inconvenientes que mereceram consideração. O que nos faz ponderar que, apesar de a “necessidade de intervir” ser real, havia muito a se atingir, a fim de uma ordem cosmopolita concreta ser alcançada nos termos idealizados por Kant e atualizados por Habermas. Este estudo discute a “necessidade de intervir”, reforçando a importância de ações globais para impedir condutas coletivas para eliminar outros seres humanos, além daquilo que o princípio da autodeterminação dos povos poderia admitir. E nesse intento nos prestamos a reconstruir o pensamento de Carl Schmitt, a fim de demonstrar que a diferenciação amigo-inimigo estaria no cerne de contextos eliminacionistas, e mesmo que criticável, tal perspectiva humana não estaria totalmente desconstituída, mesmo na contemporaneidade. Ao construirmos laços de reconhecimento acabamos por diferenciar entre o interno e o externo. E isso faz com que proibições sejam percebidas e tratadas de forma parcial nas e entre comunidades. E dentre as proibições, a violência é claramente interpretada de formas distintas. E a violência, salvo patologias, seria sempre um meio para satisfazer um “interesse”. Conclusão que se repete nas coletividades, pois “guerras” são decretadas por “interesses” que não se resumem à política. Predação, Dominação, Vingança e Ideologia seriam os “interesses” por trás dos conflitos entre comunidades. E as “guerras justas” seriam fundamentadas na vingança e na ideologia. Interesses distintos das Intervenções Humanitárias, cuja legitimidade e natureza deveria versar sobre a salvaguarda de vidas humanas. E mesmo que a *Declaração Universal dos Direitos Humanos* represente um ponto de viragem no reconhecimento da dignidade humana, acredita-se na necessidade de a sociedade internacional dar maior relevância à *Convenção para a Prevenção e Repressão do Crime de Genocídio* como contexto mínimo da “necessidade de intervir”, a fim de afastar tanto o princípio da Soberania, quanto da autodeterminação dos povos. Portanto, a ilicitude do genocídio ou democídio, conforme doutrina complementar, deveria ser o ponto de partida para a “necessidade de intervir”, mesmo porque, há algo pior que a guerra. Esse pior, a fundamentação primeira da “necessidade de intervir” junto a uma Ordem Jurídica Cosmopolita a ser erigida.

Palavras-chaves: Intervenções Humanitárias. Necessidade de Intervir. Interesses. Guerra Justa. Ordem Jurídica Cosmopolita.

ABSTRACT

With the end of the Cold War, a new world agenda began to be written on the guidelines of the victorious *hegemon*. From the values, the protection of Human Rights and the persecution of extreme deaths started to be discussed and implemented in what was called "Humanitarian Interventions" based on the discretion of the "right to intervene". In theory, much has been discussed since the 1990s, but in practice, peace operations were accompanied by errors and inconveniences. Therefore, disregard of victims to the detriment of possible perpetrators, poor analysis of conflicts so as not to consider an ongoing ethnic cleansing, inaction in the face of genocide, as well as the disproportion of action were some of these inconveniences that deserved consideration. Which makes us consider that, despite the "need to intervene" being real, there was much to be achieved, in order for a concrete cosmopolitan order to be achieved in the terms idealized by Kant and updated by Habermas. This study discusses the "need to intervene", reinforcing the importance of global actions to prevent collective conduct to eliminate other human beings, beyond what the principle of self-determination of peoples could admit. And in this attempt, we lend ourselves to reconstructing the thought of Carl Schmitt, in order to demonstrate that the friend-enemy differentiation would be at the heart of eliminationist contexts, and even if criticized, such a human perspective would not be totally disconstituted, even in contemporary times. When we build bonds of recognition, we end up differentiating between the internal and the external. And this causes prohibitions to be perceived and treated in a partial way within and between communities. And among the prohibitions, violence is clearly interpreted in different ways. And violence, except for pathologies, would always be a means to satisfy an "interest". A conclusion that is repeated in collectivities, as "wars" are decreed by "interests" that are not limited to politics. Predation, Domination, Revenge and Ideology would be the "interests" behind the conflicts between communities. And "just wars" would be based on revenge and ideology. Interests different from Humanitarian Interventions, whose legitimacy and nature should be about safeguarding human lives. And even though the Universal Declaration of Human Rights represents a turning point in the recognition of human dignity, it is believed in the need for international society to give greater relevance to the Convention for the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide as a minimum context of the "need to intervene", in order to remove both the principle of Sovereignty and the self-determination of peoples. Therefore, the illegality of genocide or democide, according to complementary doctrine, should be the starting point for the "need to intervene", even because there is something worse than war. This worst, is the first foundation of the "need to intervene" together with a Cosmopolitan Legal Order to be erected.

Keywords: Humanitarian Interventions. Need to Intervene. Interests. Just War. Cosmopolitan Legal Order.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	11
2	A INTERVENÇÃO, UM INSTRUMENTO COSMOPOLITA	22
2.1	O COSMOPOLITISMO KANTIANO.....	22
2.1.2	A dimensão jurídica do Direito cosmopolita kantiano.....	25
2.1.3	A superação da guerra no Direito dos Estados kantiano.....	30
2.2	A DIMENSÃO PÓS-NACIONAL DO DIREITO	39
2.2.1	Os sinais de uma sociedade global.....	40
2.2.2	Habermas e a necessidade de intervir.....	49
2.2.2.1	<i>Dignidade e Direitos Humanos</i>	52
2.2.2.2	<i>Direitos Humanos e Direitos Fundamentais: uma transição necessária.....</i>	58
2.2.2.3	<i>A ordem cosmopolita e a ideia de “patriotismo constitucional”</i>	62
2.2.2.4	<i>Objetivos de uma Ordem Cosmopolita.....</i>	63
2.2.2.4.1	A importância cosmopolita de intervenções “policiais” humanitárias	69
2.2.2.4.2	Intervenções e o Direito Penal do Inimigo	72
2.2.2.4.3	Da falta de critérios para intervir	74
3	O CONTEXTO DA NECESSIDADE DE INTERVIR	78
3.1	INTERVENÇÃO, NÃO-INTERVENÇÃO E A AUTODETERMINAÇÃO DOS POVOS	85
3.2	A ALGO PIOR QUE A GUERRA.....	96
3.2.1	A não-guerra extrema: o eliminacionismo	105
3.2.1.1	<i>Os meios eliminacionistas</i>	107
3.2.1.2	<i>Os elementos necessários para a eliminação.....</i>	111
3.2.1.3	<i>Os perpetradores</i>	115
3.2.1.4	<i>A psicologia eliminacionista.....</i>	118
3.3	A FALÁCIA DO MAL RADICAL.....	125
4	A VIOLÊNCIA COMO UM MEIO.....	132
4.1	PROGNÓSTICOS RECENTES SOBRE A VIOLÊNCIA	146
4.1.1	As dimensões da violência	151
4.1.2	Taxonomia da violência.....	156
4.1.2.1	<i>Predação.....</i>	157
4.1.2.2	<i>Egotismo/Dominação</i>	158
4.1.2.3	<i>Vingança.....</i>	161

4.1.2.4	<i>Ideologia</i>	167
4.1.2.5	<i>Sadismo</i>	172
5	OS TEMORES DA HUMANIZAÇÃO DOS CONFLITOS	174
5.1	A DIMENSÃO MORAL DOS DIREITO HUMANOS, UM TEMA EM DEBATE.....	174
5.1.1	As três dimensões da moral (individualidade, comunidade e divindade)	176
5.2	CARL SCHMITT E A BESTIALIDADE DA MORAL BELICISTA	178
5.2.1	O ambiente de luta no pensamento de Carl Schmitt	179
5.2.2	A desvalorização do imoral	183
5.2.3	A “humanidade” do último Carl Schmitt	189
5.3	A REALIDADE “PARCIAL” DO “CONCEITO DO POLÍTICO”	191
5.3.1	O <i>Homo homini lúpus</i> freudiano	194
5.3.2	A sociável insociabilidade e a diferenciação interno/externo	198
5.3.2.1	<i>A natureza paradoxal dos seres humanos</i>	205
5.4	GUERRA E A FUNDAMENTAÇÃO MORAL.....	214
5.4.1	A dimensão moral das guerras justas e injustas	214
5.3.1.1	<i>Intervenções humanitárias e as fragilidades da motivação moral</i>	218
5.4.2	A guerra humanitária	220
6	GUERRAS, INTERESSES E AS FUNDAMENTAÇÕES DA GUERRA JUSTA	235
6.1	GUERRA COMO FATO	240
6.2	A GUERRA PRIMITIVA	246
6.3	A GUERRA CLÁSSICA.....	250
6.3.1	O realismo político clássico	255
6.3.1.1	<i>A guerra e a filosofia política da antiguidade grega</i>	257
6.3.1.1.1	Aristóteles e a guerra como predação e dominação.....	263
6.3.2	A transição para o <i>Ius ad Bellum</i>	267
6.4	O <i>IUS AD BELLUM</i> : O CONFLITO POR <i>CAUSA BELLII</i>	268
6.4.1	O estoicismo: o movimento precursor do cosmopolitismo	269
6.4.2	Cícero: o fundador da doutrina do <i>Ius ad Bellum</i>	271
6.4.2.1	<i>Razão e natureza humana</i>	274
6.4.2.2	<i>A busca e determinação do bem supremo</i>	278
6.4.2.3	<i>Lei, Direito, Dever e Justiça</i>	280
6.4.2.4	<i>O sumo bem: a Humanitas</i>	290

6.4.2.5	<i>O patrono do Ius ad Bellum</i>	297
6.4.2.5.1	O antigo procedimentalismo romano para a guerra.....	298
6.4.2.5.2	A guerra no pensamento de Cícero.....	303
6.5	A DOCTRINA CRISTÃ DO <i>IUS AD BELLUM</i>	306
6.5.1	Santo Ambrósio: a guerra justa como um problema cristão	307
6.5.2	Santo Agostinho: a Teoria da Guerra Justa consolidada	312
6.5.2.1	<i>O pensamento político de Santo Agostiniano</i>	314
6.5.2.1.1	A ordem e da paz	321
6.5.2.2	<i>O Ius Agostiniano</i>	327
6.5.2.3	<i>A guerra e a guerra justa</i>	333
6.5.2.3.1	Guerra e Paz.....	339
6.4.2.3.2	Guerra e Justiça.....	344
6.5.3	A Guerra no Direito das Gentes Europeu	349
6.5.3.1	<i>Francisco de Vitória: do Ius ad Bellum ao Jus Publicum Europaeum</i>	356
6.5.3.1.1	O <i>Ius Gentium</i> de Francisco de Vitória	361
6.5.3.1.2	O <i>Ius ad Bellum</i> em Francisco de Vitória.....	365
6.5.3.1.3	Dos títulos não legítimos e legítimos <i>Causa Belli</i>	371
7	O PROGRESSO EM DIREÇÃO AO REPÚDIO À VIOLÊNCIA	378
7.1	O PROCESSO PACIFICADOR	383
7.1.1	O ciclo ad infinitum da vingança	385
7.2	O PROCESSO CIVILIZADOR	389
7.3	A REVOLUÇÃO HUMANITÁRIA	391
7.4	A LONGA PAZ.....	394
7.5	A NOVA PAZ	395
7.5.1	A responsabilidade de proteger	401
	CONCLUSÃO	408
	REFERÊNCIAS	418

1 INTRODUÇÃO

A realidade de situações de assassinato em massa tornou-se um tema relevante para a comunidade internacional contemporânea. Contexto que fez com que fosse constituído um instrumento internacional em resposta a tais mortandades extremas. Qual seja, as Intervenções Humanitárias, um instrumento que já havia sido idealizado por correntes humanitárias, tal qual os avanços postulados pelos membros do *Médico sem Fronteiras*. Contudo, sem influenciar diretamente o cenário político posterior a Segunda Guerra Mundial (II GM) enquanto imperava o contexto de disputa da Guerra Fria. Não que intervenções com cunho humanitário não tenham sido realizadas, mas sobretudo pelas incertezas naquelas que foram realizadas com alguma relação com esses objetivos.

De tal modo, junto à ONU esse movimento teve o seu primeiro ato concreto em direção à intervenção humanitária somente em 1988 através da Resolução nº 43/131 da Assembleia Geral, mas tendo por objeto a assistência humanitária às vítimas de desastres naturais e situações de emergência similares. Ou seja, não versava sobre contexto de mortandade extrema, mas desastres naturais. Ordem política que foi complementada pela Resolução nº 45/100, de 1990, da Assembleia Geral, orientando que em situações de desastres naturais e similares poderiam ser criados corredores de socorro para distribuição de ajuda médica e alimentação de emergência.

A primeira resolução da ONU efetivamente direcionada para intervir com fins humanitários em contextos de mortandade extrema foi a Resolução nº 688, de 1991. Mesmo porque, foi a primeira oriunda do Conselho de Segurança, logo, com caráter impositivo em distinção das outras destituídas desse imperativo por terem origem na Assembleia Geral. Assim, repudiando as ações iraquianas contra a população civil – sobretudo de curdos – foi determinada a criação de uma zona de exclusão/proteção no território iraquiano. Sendo, inclusive, o primeiro documento da ONU em que houve a exigência para que uma nação deixasse de ameaçar a paz e a seguridade internacional. Por conseguinte, a primeira resolução que autorizou o uso da força foi a de nº 794, de 1992, no conflito em curso na Somália. Esta também originada do Conselho de Segurança.

Ocorre que tanto a fase anterior à 1990 esteve acompanhada de dilemas e inconvenientes¹, quanto o período que se seguiu esteve envolvido por críticas, erros, bem como ações censuráveis². Dentre esses transtornos e diante de uma crise humanitária, tomando Chomsky (2002) como exemplo, teríamos três ações possíveis à comunidade global: agir para impedir a catástrofe humanitária; não fazer nada; ou agir de forma indevida aumentando a gravidade da catástrofe. Por óbvio a realidade das intervenções deveria ter redundado no primeiro resultado, mas conforme demonstraremos ao longo do estudo, foram as outras duas implicações que tiveram realidade. De fato, a década de 1990 nos dá vários contraexemplos de intervenções, sem que a “necessidade de intervir” devesse ser repudiada.

Aliás, fazemos remissão à Chomski exatamente por ser um crítico, pois estamos cientes que há outros doutrinadores que ressaltam a importância das intervenções humanitárias, bem como exaltam os pontos positivos desse instituto. Logo, as dimensões do Ruanda e do Kosovo nos impele a desenvolver nossa argumentação através das críticas, a fim de dar ênfase ao fundamento e à natureza que as intervenções humanitárias devem se revestir³. Isto é, salvar vidas humanas em contextos de mortandade extrema. Não que outros fundamentos não sejam relevantes. Porém, se buscamos dar efetividade a dimensão universal dos Direitos Humanos, e tomando em consideração os princípios da Soberania e da Autodeterminação dos povos que dão substrato ao princípio da não-intervenção, deveríamos

¹ A título de exemplo, as intervenções no Paquistão do Leste (Bangladesh) pela Índia, e no Camboja pelo Vietnã receberam críticas dos EUA e dos países alinhados a ele. Por sua vez, as intervenções da Bélgica no Congo e da França na África Central tinham claramente o interesse de manter uma posição política na região das antigas colônias. Do mesmo modo que a intervenção dos EUA em Granada estava longe de poder ser amparada e reconhecida como uma intervenção humanitária, apesar de haver argumentos dos EUA nesse sentido.

² A década de 1990 talvez seja o núcleo de nossa consideração, pois muito foi feito, mas não podemos afirmar que tudo foi bom. A questão é que algo melhor poderia ter sido feito, particularmente nos conflitos: da Somália onde a questão humanitária restou prejudicada na intervenção coordenada pelos EUA que ao invés de mediar o conflito, acabou por se aproximar sobremaneira ao governo em detrimento dos demais; no Ruanda onde a inércia dos órgãos de segurança mundial garantia que o globo acompanhasse um genocídio que ceifou quase 1 milhão de vidas; na Bósnia e Herzegovina onde foi dado ênfase a um cenário de guerra civil, ao passo que uma limpeza étnica estava se desenvolvendo, sobretudo por baixo dos bombardeios da OTAN; e, por fim, no Kosovo onde o ímpeto humanitário acabou por organizar uma guerra justa, quando o devido seria uma intervenção para a proteção de vidas humanas.

³ Em conformidade com nossas considerações, o ex-Secretário-Geral da ONU Kofi Annan argumentou que “O genocídio em Ruanda nos mostrou quão terríveis podem ser as consequências da inação diante do assassinato em massa. Mas o conflito deste ano no Kosovo levantou questões igualmente importantes sobre as consequências de uma ação sem consenso internacional e autoridade legal clara. Ele colocou em relevo o dilema da chamada “intervenção humanitária”. Por um lado, é legítimo que uma organização regional use a força sem um mandato da ONU? Por outro lado, é permitido deixar que violações grosseiras e sistemáticas dos direitos humanos, com graves consequências humanitárias, continuem sem controle? A incapacidade da comunidade internacional de conciliar estes dois interesses imperiosos no caso do Kosovo só pode ser vista como uma tragédia.” (1999, p. 49, tradução nossa).

antes de tudo impedir o extremo de Auschwitz que tem se repetido, mas sem o refinamento dos alemães. Acreditamos na necessidade de uma posição original através da qual tudo mais relacionado à “necessidade de intervir” deveria se estruturar.

De tal modo, sob o título “*Da Bestialidade à Humanidade: Sobre a Legitimidade e a Natureza das Intervenções Humanitárias como fio condutor de uma história filosófica limitando a violência*” desejamos, inicialmente, deslindar dois contextos teóricos necessários para compreender a importância das intervenções humanitárias na contemporaneidade. A legitimidade por trás da necessidade de intervir com objetivos humanitários e a natureza que representa a essência do que deve ser esse instituto.

Sob a questão da “legitimidade”, tomamos por conceito o que Bobbio, Matteuci e Pasquino esclarecem entre os significados possíveis, o mais genérico, entendendo legitimidade como sendo “o sentido de justiça ou de racionalidade (fala-se na legitimidade de uma decisão, de uma atitude, etc.).” (2016, p. 675). Logo, busca-se evidenciar a legitimidade da intervenção humanitária que lhe dá um “sentido de justiça ou racionalidade”.

Por sua vez, aquilo que dá sentido a uma ação acaba também por se mostrar como sendo a sua essência, a sua natureza. Consta no Dicionário Aurélio que uma das acepções do termo essência é “5. Filos. O que constitui o cerne de um ser; natureza.” (FERREIRA, 2010, p. 863). Acepção tomada por Hart (2011) ao buscar o conceito de Direito, no sentido de que a natureza de um conceito é aquilo que lhe é essencial. E ao tentar demonstrar a natureza das intervenções humanitárias desejamos evidenciar as propriedades essenciais ou necessárias para identificá-la em distinção à outras ações coletivas armadas. Pois caso não seja possível evidenciá-lo, não há como entendê-lo como sendo aquilo identificado pelo “conceito”. E conforme demonstraremos a natureza das Intervenções Humanitárias é distinta das Guerras Justas, pois tem um “interesse” distinto. Com o destaque que na desproporcionalidade entre as causas que motivam a intervenção e as suas consequências haveria uma conduta contrária à natureza da Intervenção Humanitária que repudia a identificação dessa ação como tal.

Assim, cabe compreender que a necessidade de intervir com fins humanitários requer uma análise quanto à legitimidade tanto no momento da sua decretação, cuja justificação deveria se dar com fundamento em critérios mais bem delimitados, bem como o modo através da qual a intervenção deveria ocorrer também requer ponderação. E, para tanto, apesar dessa diferenciação da justificação em dois níveis estar presente na doutrina da guerra justa junto aos conceitos de *Jus ad Bellum* e *Ius in Bello*, e tal diferenciação ser coerente junto à

necessidade de intervir, intervenções humanitárias não são (ou melhor, não deveriam ser) guerras justas.

Além disso, o título principal, “*Da Bestialidade à Humanidade*”, reforça uma ideia de movimento, cujo objeto de consideração são os seres humanos. Inicialmente como indivíduos vivos e inseridos em realidades sociais das quais não pode se furtar, cuja historicidade reforça laços de afetividade e pertencimento, mas ao mesmo tempo permite contextos de não-reconhecimento que podem redundar, com muita facilidade, em cenários de violência dando realidade a algo pior que a guerra. Ocorre que a busca pela humanidade requer não só o reconhecimento de um elemento comum, mas também de instrumentos criados por essa humanidade localizada no tempo necessários para garantir a efetividade desse reconhecimento. Onde acreditamos que um desses instrumentos é a intervenção com fins humanitários. Daí a referência à parte final do nosso título, “*como fio condutor de uma história filosófica limitando a violência*”, desenvolvendo a ideia de um progresso, uma história filosófica.

Porém, salientamos que esse fio condutor tratar-se-ia de uma história filosófica a se construir no porvir dentro do ideal cosmopolita, cuja dimensão jurídica de um Direito Cosmopolita requer um instrumento delimitado pelo Direito, a fim de fazer valer as pretensões estabelecidas pela sociedade dos povos mundiais. Um objetivo que ainda não tornamos real, mas que se mostra possível diante de nos. Daí que a evidenciação desse ideal se elucida junto a seu fundador, Kant, cuja atualização dessa ideia ao contexto contemporâneo ressalta a doutrina de Habermas. Com o destaque que Habermas teve a percepção quanto a necessidade de instrumentos direcionados para a salvaguarda de vidas humanas dando ênfase a intervenções como “ações de polícia” e não como “guerras”. Diante da relevância dessas considerações, apresentamos suas respectivas doutrinas no **Capítulo 2**.

Ao expormos em certa medida os ideais teóricos por trás de uma pretensão cosmopolita, urge desvelar aquilo que deveria ser o objetivo principal de intervenções que se dizem humanitárias. Isto é, contra “guerras injustas” poderíamos impor “guerras justas”. Pois, contra assassinatos em massa, que acreditamos ser um contexto diverso de uma guerra interna em grande escala, pois em assassinatos em massa se eliminam não-combatentes, enquanto em guerras se matam soldados (regulares ou irregulares). Daí que deveríamos melhor considerar a realidade das mortandades extremas, a fim de compreender que o objeto das intervenções humanitárias deveriam ser os crimes contra a humanidade. Dando-se ênfase ao conceito de

genocídios, bem como de democídio diante das lacunas do conceito vigente nas normas internacional. Salientando-se, que apesar de o extremo nos levar a considerar a realidade da bestialidade humana, genocídios são praticados por pessoas, as quais não devem ser desumanizados, tão pouco demonizados. Isto é, a realidade dos genocídios não deve nos levar a ontologização o mal. Os crimes contra a humanidade são isso mesmo, crimes, e como tal devem ser tratados e corrigidos pela dimensão do Direito. Tudo mais considerado e analisado ao longo do **Capítulo 3**.

De tal modo, genocídios, democídios e demais assassinatos em massa, bem como suas fases intermediárias elucidadas ao longo do Capítulo 3 são atos de violência. E como atos de violência de indivíduos e interessados cabe esclarecer que a violência, salvo em contextos disfuncionais (patologias), é um meio. Um meio que ao longo das eras tem imposto o extermínio de coletividades humanas inteiras, mas ainda sim um meio. Um meio para se atingir objetivos de ordem política em sua imensa maioria, mas que também podem envolver, e envolveram, contextos de realização de ideais religiosos, bem como de interesses retributivos. Disso se segue que, apesar de guerras terem sido declaradas com objetivos egoísticos e de dominação, guerras também foram decretadas com fundamento na vingança e na ideologia. E dentre as raízes da violência, a ideologia é algo que deveríamos bem considerar, pois muito boas ações foram realizadas de uma forma injusta. Assim, o **Capítulo 4** foi construído com o objetivo de evidenciar as raízes da violência. Conceitos que servirão de substrato para melhor compreender os temores da humanização dos conflitos na ótica de Carl Schmitt, bem como para identificar junto à doutrina clássica da guerra justa que a vingança e a ideologia estiveram bem presentes na sua construção teórica. Aliás, é a partir dessas considerações que poderemos compreender aquilo que entendemos como sendo uma questão capital para a ideia de intervenção dentro de uma dimensão jurídica cosmopolita: *a fundamentação moral para a necessidade de intervir tem sido uma “cláusula em branco”, preenchida ad hoc pelos vencedores, tanto para impor suas visões de mundo, quanto para motivar objetivos externos e não diretamente relacionados com a necessidade de intervir.*

A fundamentação moral da necessidade de intervir dirige-se diretamente aos temores da humanização dos conflitos, conforme teorizado por Carl Schmitt, algo que não devemos desconsiderar tomando em consideração as intervenções do Kosovo em 1999, no Iraque em 2003, bem como o Afeganistão mais recentemente. Mas sobretudo levando em consideração 2 bombas nucleares lançadas sobre 2 cidades sem praticamente nenhum valor militar, além do

próprio medo a ser imposto aos japoneses e demais eventuais beligerantes. Ocorre que, além dos temores de Carl Schmitt serem reais e terem encontrado sustentação em vários momentos, de certa maneira o seu “conceito do político” tem também sustentação na forma através da qual a sociabilidade humana tem se consolidado através das eras. Isto é, acreditamos que Carl Schmitt estava correto quanto a realidade da diferenciação interno/externo que fundamentou a sua diferenciação amigo/inimigo. Todavia, entendemos que ao dar ênfase à inimizade deixou de considerar o contexto da amizade expandindo o círculo de reconhecimento, empatia e simpatia dos seres humanos. Porém, entre aquilo que estava correto, a moralização dos conflitos armados teria levado à decretação de “guerras humanitárias, objeto de análise do **Capítulo 5**, junto com os demais temas citados.

Ao evidenciarmos as questões temerárias inerentes à fundamentação moral junto à necessidade de intervir acreditamos que iremos demonstrar que guerras foram decretadas por inúmeros motivos que ultrapassam a dimensão política dos interesses econômicos. Isto é, apesar de os motivos fundamentais das guerras serem de ordem econômica, junto as raízes da predação e da dominação (as dimensões clássicas do realismo político de viés bélico), guerras foram decretadas com fundamento na vingança e na ideologia. Estas duas raízes mais especificamente se relacionam sobremaneira com a doutrina da guerra justa, com remissões específicas nesse sentido junto aos doutrinadores clássicos dessa doutrina. Com o destaque que, junto a seu precursor, Cícero, a dimensão da vingança é percebida, mas sob a égide de uma juridicidade cosmopolita teologicamente estruturada na qual homens e deuses seriam moradores do globo terrestre. Disso se segue que junto à Cícero há alguns elementos que deveriam nos orientar na construção de uma nova realidade juridicamente determinada com o fito de impedir as realidades de Auschwitz, Camboja e Ruanda, entre outros. Tais objetos são analisados e apresentados ao longo do **Capítulo 6**.

Ao longo do **Capítulo 7** iremos sintetizar o pensamento de Steve Pinker sobre a reconstrução da história humana através de uma crescente limitação da violência. Em um primeiro momento superando os conflitos originários entre as primeiras coletividades humanas as quais teriam a vingança como o primeiro motor da violência intra e intergrupala. Primeiramente, ao superarmos a “armadilha hobbesiana”, sobretudo a fim de impedir a diferença de magnitude dos prejuízos entre as vítimas e os agressores, cujo ciclo da satisfação da vingança entre as partes levaria a realidade de uma guerra de extermínio. Daí dando lastro a uma ideia de progresso pacificador, seguido de um processo civilizador, humanitário e de

uma longa paz repudiando a guerra. Todavia, na contemporaneidade estaríamos vivenciado o processo de uma nova paz, cujo objetivo não se resumiria a proibição da guerra, mas buscaria dar realidade a uma realidade mundial onde a “dignidade humana” estaria resguardada. Tema deste estudo e que reverbera na importância das intervenções humanitárias como instrumentos jurídicos, determinados pelo Direito junto a uma ordem cosmopolita pós-nacional possível, mas ainda não realizada.

Desejamos ao término deste estudo demonstrar que a violência, apesar de repudiada, está muito próxima de nós. Aliás, afirmar isso pode ser até um contrassenso diante de enormidade de vidas que são perdidas diuturnamente por motivos diversos e oriundos de ações violentas. Porém, o óbvio deve ser dito, mesmo porque, essa obviedade não impediu que o massacre do Ruanda ocorresse a pouco mais 20 anos. Sendo inclusive relevante salientar que mais 800 mil, foram mortos por 10 mil e, pior, armados de facas e facões. O que nos garante afirmar que uma divisão armada de 10 mil homens e mulheres equipados e preparados para intervir, a fim de impedir a mortandade seria o suficiente. Mas para isso, o ideal cosmopolita deve tomar forma efetiva. Tendo disponível para esse intento efetivos que não devem ser vistos como um exército, mas como uma unidade policial para fazer valer a pretensão jurídica postulada junto aos Direitos Humanos. Daí que em vez de postular princípios, damos ênfase a uma abordagem pragmática tendo os seres humanos como fonte de consideração.

De tal modo, este estudo se desenvolve através de um tema. Tema esse cujo conceito teórico aliado a sua realização prática se encontra envolvida por inúmeros valores que dificultam a sua compressão. Portanto, acreditamos que esse tema encontra-se diluído em diversos ramos do conhecimento humano. E organizamos o nosso estudo dentro de uma fundamentação multidisciplinar. Nesse diapasão, uma fundamentação multidisciplinar encontra amparo na Teoria Crítica, conforme exposto por Horkheimer: “mesmo que a divisão do trabalho funcione mal sob o modo de produção capitalista, os seus ramos, e dentre eles a ciência, não podem ser vistos como autônomos e independentes.” (1980, p. 123). De modo similar, “[a] fronteira tradicional entre a Psicologia, de um lado, a Política e a condição do homem na era presente: os processos psíquicos anteriormente autônomos e identificáveis estão absorvidos pela função do indivíduo no Estado – pela sua existência pública.” (MARCUSE, 2021, p. xxiii). Ao passo que, “[a]s partes isoladas da teoria crítica da sociedade

podem transformar-se em juízos hipotéticos universais ou particulares, e ser utilizados no sentido da teoria tradicional.” (HORKHEIMER, 1980, p. 144). Ou seja:

a relação sujeito-objeto não pode ser descrita pela imagem de duas grandezas constantes e conceitualmente transparentes, que caminhem uma ao encontro da outra; ao contrário, nos fatores subjetivos que caracterizamos como objetivos e nos chamados subjetivos existem também fatores objetivos, e de tal modo que, para a compreensão histórica de uma determinada teoria, temos de representar a interação de ambos como elementos humanos e extra-humanos, individuais e de classe, metodológicos e objetivos, sem que possamos isolar totalmente em sua eficácia cada um destes elementos do outro. (HORKHEIMER, 2015, p. 45).

De tal modo, não afirmamos que estamos totalmente inseridos na teoria crítica da sociedade. Porém, partilhamos da metodologia no sentido de buscar uma compreensão mais ampla através de interconexão de diversas áreas do conhecimento humano que tem a humanidade como objeto de estudo. Por sua vez, à Filosofia competiria essa pretensão à unidade através da multiplicidade, tal qual ponderado por Horkheimer ao afirmar que “[a] consideração filosófica tem de lidar com a compreensão da estrutura dinâmica e homogênea na confusa multiplicidade dos eventos.” (HORKHEIMER, 2015, p. 15).

Entretanto, além de nos apoiarmos em uma construção teórica multidisciplinar, ponderamos a realidade coletiva particularmente através de considerações retiradas da análise dos indivíduos. E extrapolando as sociedade nacionais, haveria também a ideia de uma eventual sociedade internacional, tudo mais em teoria compreensível através de uma analogia com o indivíduo. Metodologia utilizada por Michael Walzer quando da reinterpretação das ações dos Estados, o qual toma por analogia as ações individuais. Método denominado como “analogia com a situação interna” que compara a “ordem internacional com a ordem civil.” (WALZER, 2003, p. 97).

Porém, essa relação teórico-conceitual entre o indivíduo e as sociedades que constitui se repete junto à teoria crítica, pois “[o] que vale para os indivíduos vale também para a humanidade em geral: se se quiser saber o que eles são, não se deve acreditar naquilo que pensam de si mesmos.” (HORKHEIMER, 2015, p. 28). Adorno, por sua vez, afirma que “[s]egundo a forma, os processos individuais harmonizam-se extremamente bem com o movimento social universal.” (2015, p. 128), bem como que “[i]ndivíduo e sociedade se unificam na medida em que a sociedade irrompe nos seres humanos abaixo de sua individuação e a bloqueia.” (2015, p. 133). Por óbvio, a sociedade que se edifica acaba por se impor ao indivíduo, mas mesmo diante disso, não haveria separação, pois Adorno reitera que

“[n]ão apenas a unidade abstrata do princípio conecta reciprocamente sociedade e indivíduo, bem como suas formas de reflexão científicas, sociologia e psicologia, mas também ambos nunca ocorrem *choris* [separado, cindido].” (2015, p. 134). De tal modo:

“[o] **fundamento da psicologia social permanece sendo a psique individual**”. Não há uma alma de massa nem uma consciência de massa. O conceito de massa, no sentido vulgar, parece ter-se originado da observação de conglomerados humanos durante acontecimentos excitantes. Mesmo que os homens, como parte de tais grupos acidentais, possam reagir de uma forma característica, a compreensão desse fato deve ser buscada na psique dos membros individuais que os compõem, a qual, sem dúvida, é determinada em cada um pelo destino de seu grupo na sociedade. (HORKHEIMER, 2015, p. 22, **negrito nosso**).

Ou seja, os indivíduos interagem com a coletividade, construindo a sua identidade nesse processo, bem como a própria sociedade é construída através dessa interação. Sendo que, ao ser edificada, a sociedade acabaria por retroalimentar o processo de construção de identidade dos indivíduos, pois “a sociedade, que na verdade é composta de indivíduos, é entretanto um sujeito ativo, ainda que inconsciente e, nessa medida, inautêntico.” (HORKHEIMER, 1980, p. 125). Bem como que, “entre indivíduo e sociedade, existe uma diferença essencial. O mesmo mundo que, para o indivíduo, é algo em si existente e que tem captar e tomar em consideração é, por outro lado, na figura que existe e se mantém, produto da *práxis* social geral.” (HORKHEIMER, 1980, p. 125). Ou seja, “[e]nquanto falam incessantemente sobre a influência da sociedade sobre o indivíduo, eles esquecem que não apenas o indivíduo, mas a própria categoria da individualidade são um produto da sociedade.” (ADORNO, 2015, p. 52), mesmo porque, “[u]m indivíduo, ao identificar-se socialmente, está determinando não somente sua ideologia, mas também quem ele é como pessoa.” (ADORNO, 2019, p. 47).

Logo, indivíduos e sociedades estariam interconectados, de maneira que “[a] divergência entre indivíduos e sociedade possui uma origem essencialmente social, é perpetuada socialmente, e suas manifestações devem ser explicadas sobretudo socialmente.” (ADORNO, 2015, p. 81). Portanto:

[e]m todo caso, as ações dos homens não derivam somente do seu instinto físico de conservação, tampouco somente do impulso sexual imediato, mas também, por exemplo, da necessidade de acionar as forças agressivas, bem como de reconhecer e afirmar a própria pessoa, de abrigar-se numa coletividade e de outros impulsos. (HORKHEIMER, 2015, p. 24)

Aliás, Horkheimer e Adorno não estão somente no cerne da teoria crítica da sociedade, mas também na construção teórica do que se convencionou como Psicologia

Social, que nas palavras dos professores Rodrigues, Assmar & Jablonski “é o estudo científico da influência recíproca entre as pessoas e dos processo cognitivos e afetivos gerados por esta interação.” (2015, p. 14). Salientando-se que, Adorno afirma que “os esforços mais recentes da psicologia social analítica, em cujo início está o extraordinário texto de Freud *Psicologia de grupo e análise do eu* (1921), [...]. Com isso que ele *desencantou* o conceito de psicologia de grupo [...].” (2015, p. 192).

Por derradeiro, naquilo que se relaciona à Filosofia tivemos o cuidado de dar atenção à essência do pensamento dos filósofos que nos servem de fundamento. Portanto, junto aos pensadores que nos auxiliam, realizamos uma análise descritiva e conceitual daquilo que importa ao nosso estudo, cujas propostas encontrar-se-ão realizadas junto as demais áreas do conhecimento humano que servem de suporte ao longo deste estudo. Consolidando, assim, uma análise interdisciplinar, mas tendo a Filosofia como cerne. Assim, damos a devida consideração a dimensão da História da Filosofia, no sentido de revisitar a evolução conceitual do edifício teórico da humanidade. Que certamente servem de fundamento para novos juízos.

Contudo, dentre os pensadores que nos servem de fundamento, a sombra de Carl Schmitt e sua dialética amigo-inimigo estará sempre presente ao longo do estudo. Mesmo porque, apesar de criticável – sobretudo a noção de povo fundamentado em critérios étnicos e raciais –, suas considerações partem de uma percepção do ser, daquilo que se mostra para nós. Representando, por sua vez, algo que deveríamos superar, pois através de uma dimensão teórica-pragmática desejamos construir a ideia de uma mundo onde a violência não está muito distante, mas que devemos superá-la como uma sociedade. Assim, em conformidade com a abordagem pragmática, relembramos uma passagem importante da doutrina kantiana:

[p]ois a Filosofia no último sentido é, de fato, a ciência da relação de todo o conhecimento e de todo uso da razão com o fim último da razão humana, ao qual, enquanto fim supremo, todos os outros fins estão subordinados, e no qual estes têm que se reunir de modo a constituir uma unidade.

O Domínio da Filosofia neste sentido cosmopolita deixa-se reduzir às seguintes questões:

- 1) *O que posso saber?*
- 2) *O que devo fazer?*
- 3) *O que me é lícito esperar?*
- 4) *O que é o homem?*

À primeira questão responde a *Metafísica*; à segunda, a *Moral*; à terceira, a *Religião*; e à quarta, a Antropologia. **Mas, no fundo, poderíamos atribuir todas à**

Antropologia, porque as três primeiras questões remetem à última. (KANT, 2011c, p. 42, negrito nosso)⁴.

Enfim, haveria um dever-ser no mundo a porvir junto aos objetivos da razão, a fim de superar em algum momento o ser que se mostra e se realiza no mundo e que não é tão belo. Porém, no transcurso do tempo há intempéries que deveriam ser consideradas e, se possível, solucionadas. Daí o caráter imprescindível da “necessidade de intervir”, peticionando por um “dever de intervir”.

⁴ Log, AA 09:24-25.

2 A INTERVENÇÃO, UM INSTRUMENTO COSMOPOLITA

A legalidade de intervenções humanitárias deve se fundamentar em uma dimensão jurídica supranacional, cuja legitimidade deve se estruturar, no mínimo, na realidade de contextos de violência extrema. Porém, no que se refere à legalidade, não deve se fundar em um sistema jurídico que tenha os Estados como elementos estruturantes fundamentais. Daí a relevância de uma dimensão cosmopolita que teve como precursor o idealismo racionalista de Kant. Neste capítulo vamos tergiversar sobre o dever-ser da especulação filosófica tendo uma ordem jurídica pós-nacional como objetivo a ser consolidado.

2.1 O COSMOPOLITISMO KANTIANO

A filosofia política de Kant está intimamente relacionada com a sua “história filosófica”. Isto é, a filosofia política kantiana parte de uma reconstrução racional da história humana, buscando nela um fio condutor racional, a fim de melhor compreendê-la e esclarecê-la. Nesse intento, há uma relação entre a teoria e a prática, tendo por base que:

[c]hama-se teoria mesmo a um conjunto de regras práticas quando estas regras são pensadas como princípios numa certa universalidade, e aí se abstrai de um grande número de condições as quais, no entanto, têm necessariamente influência sobre a sua aplicação. Inversamente, denomina-se prática não toda a operação, mas apenas a efectuação de um fim conseguida como adesão a certos princípios de conduta representados na sua generalidade. (KANT, 2013b, p. 59)⁵.

O termo intermediário entre a teoria e prática é a capacidade de julgar relacionada à racionalidade humana. O que faz com que seja possível construir pontos de vista através dos quais o ser humano age sobre teorias e sistemas. Assim, sem propor posições definitivas, argumenta que entre a teoria e a prática o ser humano deveria assumir ao menos três qualidades ou personagens numa esfera coletiva: “1) como homem privado [...]; 2) como homem político [...]; 3) como homem no mundo [...]” (KANT, 2013b, p. 62)⁶. Disso se segue que:

a relação da teoria à prática em três números: *primeiro*, na *moral* em geral (em vista do bem de cada homem); *em segundo lugar*, na *política* (em relação ao bem dos *Estados*); *em terceiro lugar*, sob o ponto de vista cosmopolita (**em vista do bem do gênero humano no seu conjunto** e, claro está, enquanto ele se concebe em

⁵ TP, AA 08:275.

⁶ TP, AA 08:277.

progresso para o mesmo na série das gerações de todos os tempos futuros). (KANT, 2013b, p. 63, itálicos do autor, negrito nosso)⁷.

No transcurso dessas dimensões do agir humano se construiriam âmbitos nos quais a liberdade de cada um se adequaria à liberdade dos demais. Construídos através da ideia de progresso, não do ser humano em si – seja individual ou coletivo –, mas de suas instituições, de sua cultura. Assim, deveríamos “admitir que, dado o constante progresso do gênero humano no tocante à cultura, enquanto seu fim natural, importa também concebê-lo em progresso para o melhor, [...]; e que este progresso foi por vezes interrompido, mas jamais cessará.” (KANT, 2013b, p. 103)⁸. Mesmo porque:

a violência omnilateral e a miséria que daí deriva levaram necessariamente um povo à resolução de se submeter ao constrangimento que a própria razão lhe prescreve como meio, a saber, a lei pública, e a entrar numa constituição *civil*, assim também a miséria resultante das guerras permanentes, em que os Estados procurar uma e outra vez humilhar ou submeter-se entre si, deve finalmente leva-los, mesmo contra a vontade, a ingressar numa constituição *cosmopolita*; (KANT, 2013b, p. 106, itálicos do autor)⁹.

Esses avanços e retrocessos – talvez por terem origem em um ser humano como espécie propenso ao bem na mesma medida em que é para o mal –, dão lastro a uma ideia de insociável sociabilidade. Uma ideia que se relaciona com a possibilidade do progresso, pois ao mesmo tempo que o ser humano é um ser naturalmente sociável, há também nele um germen para distanciá-lo dos demais. Kant esclarece que a insociável sociabilidade é uma forma de:

antagonismo [...] dos homens, ou seja, sua tendência a entrar em sociedade que está ligada a uma oposição geral que ameaça constantemente dissolver essa sociedade. Esta disposição é evidente na natureza humana. O homem tem uma inclinação para *associar-se* porque se sente mais como homem num tal estado, pelo desenvolvimento de suas disposições naturais. Mas ele também tem uma forte tendência a *separar-se* (isolar-se), porque encontra em si ao mesmo tempo uma qualidade insociável que o leva a querer conduzir tudo simplesmente em seu proveito, esperando oposição de todos os lados, do mesmo modo que sabe que está inclinado a, de sua parte, fazer oposição aos outros. (2011b, p. 8, itálicos do autor)¹⁰.

Porém, apesar de a sociabilidade ser uma disposição natural tal qual a para ser insociável, esta acaba se mostrando uma força motriz muito mais útil ao progresso da cultura, pois se trata de um princípio à discórdia unido a uma espécie cujos seus indivíduos são racionais. Mesmo porque, o filósofo em outro texto já havia referenciado que:

⁷ TP, AA 08:277.

⁸ TP, AA 08:308-309.

⁹ TP, AA 08:310.

¹⁰ IaG, AA 08:21.

[o] problema do estabelecimento do Estado [e também de uma constituição civil que o precede], por mais difícil que soe, é solucionável mesmo para um povo de demônios (desde que possuam entendimento) e se apresenta da seguinte maneira: “organizar uma multidão de seres racionais que exijam, em conjunto, leis universais para a sua conservação, das quais no entanto cada um ocultamente está inclinado a se isentar, e estabelecer sua constituição de modo que estes – mesmo que se esforcem uns contra os outros em suas disposições privadas – contenham contudo uns aos outros de tal modo, que, em sua relação pública, o resultado seja precisamente o mesmo de como se eles não tivessem tais inclinações más”. Tal problema tem de ser solucionável. Pois não se trata do aperfeiçoamento moral dos seres humanos, mas apenas do mecanismo da natureza a partir do qual se exige saber a tarefa de como é possível utilizá-lo em seres humanos com o propósito de dirigir o conflito de suas disposições não pacíficas em um povo de tal modo que eles mesmos necessitem [*nöthigen*] uns dos outros a se submeter a leis coercitivas e assim tenham de ocasionar o estado de paz no qual as leis tenham força. (KANT, 2020, p. 59)¹¹.

Havendo racionalidade, o estado de paz seria alcançado até mesmo por um povo de “demônios”. Os homens obviamente não são santos, mas oscilariam entre ambos extremos. Porém, por serem racionais, poderiam alcançar a paz social, tanto no âmbito de um povo, quanto dos povos em uma sociedade global. Tudo mais envolto pelo domínio do Direito, cuja necessidade seria a força motriz que direcionaria a espécie a uma forma de relacionamento público onde poderia viver com alguma forma de proteção diante dos demais membros. Isto é, pela necessidade aliada à razão, seriam estabelecidas constituições jurídicas, impondo obrigações recíprocas ao menos em três níveis, a saber:

[t]oda constituição jurídica é, no entanto, no diz respeito às pessoas que se encontram nela:

- 1) a de acordo com o *direito civil* do Estado [*Staatsbürgerrecht*] de seres humanos de um povo (*ius civitatis*),
- 2) de acordo com o *direito das gentes* [*Völkerrecht*] dos estados em suas relações recíprocas (*ius gentium*),
- 3) a de acordo com o *direito cosmopolita* [*Weltbürgerrecht*], na medida em que seres humanos e estados, estando externamente em relação de influência um com o outro, são considerados como cidadãos de um Estado universal da humanidade (*ius cosmopoliticum*). (KANT, 2020, p. 37)¹².

Se a constituição civil de um povo é o domínio do Direito no âmbito de um povo e de um Estado, a esfera do Direito das Gentes/Direito Internacional é o domínio do Direito entre os Estados como sujeitos de Direito, isto é como pessoas. O Direito Cosmopolita transcenderia ambas as esferas, mas as envolvendo de modo que tanto as pessoas naturais, quanto os Estados, como pessoas jurídicas internacionais, poderiam se ver salvaguardadas pelo Direito entre si. Kant nos esclarece essa dimensão do Direito ao afirmar que:

¹¹ *ZeF*, AA 08:366.

¹² *ZeF*, AA 08:349.

[e]ssa ideia da razão de uma comunidade *pacífica* completa, ainda que não amistosa, de todos os povos da terra que podem estabelecer relações efetivas entre si, **não é algo filantrópico (ético), mas um princípio jurídico**. A natureza encerrou-os todos em limites determinados (em virtude da forma esférica da sua morada, como *globus terraqueus*) e, posto que a posse do solo sobre o qual pode viver o habitante da terra só pode ser pensada como posse da parte de um determinado todo, portanto como parte a que cada um deles tem direito originariamente, então todos os povos encontram-se *originariamente* em uma comunidade originária do solo – não, porém, em uma comunidade jurídica da posse (*communio*) e, portanto, do uso ou propriedade do mesmo, mas em uma comunidade de possível *ação recíproca* física (*commercium*), quer dizer, em uma relação completa de um com todos os outros que consiste em oferecer-se para o comércio mútuo. Os povos têm o direito de fazer essa tentativa, sem que por isso o estrangeiro seja autorizado a tratá-los como a um inimigo. (KANT, 2013a, p. 157, negrito nosso)¹³.

Haveria a necessidade de que fosse estabelecida a esfera do Direito Cosmopolita, para que o estado de paz fosse também alcançado ao nível da Cosmópolis. Isto é, da esfera global para que seja “realizada a ideia de instaurar um direito público das gentes que decide seus conflitos de modo civil, como por um processo, e não de um modo bárbaro (ao modo dos selvagens), a saber, mediante a guerra.” (KANT, 2013a, p. 156)¹⁴. Sobretudo, tendo em vista que “[o] maior problema para a espécie humana, cuja solução a natureza o obriga, é alcançar uma sociedade civil que administre universalmente o direito.” (KANT, 2011b, p. 10)¹⁵. Buscando, com isso, sair do estado sem lei tanto entre os indivíduos, quanto entre os Estados. Estado de guerra compreendido em termos muitos similares, pois:

[a] única diferença entre o direito no estado de natureza, relativo aos indivíduos ou famílias (em relação mútua), e aquele dos povos entre si reside em que no direito das gentes não se considera apenas uma relação de um Estado com outro em sua totalidade, mas também a relação entre as pessoas individuais de um Estado com as de outro, assim como a relação com outro Estado na totalidade. (KANT, 2013a, p. 149)¹⁶.

Logo, a superação do estado de guerra deveria perspassar o estabelecimento de um estado jurídico. Tanto entre os indivíduos, mas também entre os Estados e os povos que os compõem.

2.1.2 A dimensão jurídica do Direito cosmopolita kantiano

¹³ MS, AA 06:352.

¹⁴ MS, AA 06:351.

¹⁵ IaG, AA 08:22.

¹⁶ MS, AA 06:343-344.

Entretanto, se no âmbito interno, por meio da constituição civil, estabelece-se um Estado com certa soberania sobre os indivíduos, tal possibilidade não se repete ao nível internacional, pois o princípio da soberania não pode ser sobreposto sob pena de a autonomia dos povos ser afetada. Nesse sentido, o princípio da não-intervenção assume uma forma de garantia à liberdade de um povo poder se determinar internamente de acordo com seus desígnios. Desde é claro, que não afetasse a liberdade pública dos demais, pois aí cairia na realidade de um inimigo injusto, permitindo aos demais intervir, a fim de garantir a efetividade de suas próprias liberdades (considerações que iremos expor a seguir).

Porém, a realização do Direito Cosmopolita que iria impor obrigações recíprocas tanto aos indivíduos, quanto aos Estados representou uma ideia que se alterou junto ao pensamento de Kant. Nesse sentido, em a *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita* (2011b), escrito em 1784, Kant argumenta que a esfera do Direito Cosmopolita, que garantiria um estado de paz entre os Estados e os povos, seria alcançada através de uma confederação de Estados (*Völkerbund*)¹⁷. Uma confederação que deveria ser “semelhante a uma república civil”. Ou seja, apesar de se tratar de uma associação de povos – uma federação ou confederação –, no texto de 1784 haveria um poder centralizador. Nesse sentido, logo a seguir ele complementa essa ideia em estrita referência ao objetivo cosmopolita de superar o estado sem lei, o império das subjetividades, afirmando que:

os males que surgem daí obrigam nossa espécie a encontrar uma lei de equilíbrio para a oposição em si mesma saudável, nascida da sua liberdade, entre Estados vizinhos, e **um poder unificador que dê peso a esta lei**, de modo a introduzir um Estado cosmopolita de segurança pública entre Estados – que não elimine todo o *perigo*, para que as forças da humanidade não adormeçam, mas que também não careça de um princípio de *igualdade* de suas *ações e reações* mútuas, a fim de que não se destruam uns aos outros. (KANT, 2011b, p. 15-16, *itálicos do autor, negrito nosso*)¹⁸.

¹⁷ Mais especificamente: “sair do Estado sem leis dos selvagens para entrar numa federação de nações [*Völkerbund*] em que todos Estados, mesmo o menor deles, pudesse esperar sua segurança e direito não da própria força ou do próprio juízo, mas somente desta grande confederação de nações (*foedus amphictyonum*) de um poder unificado e da decisão segundo leis de uma vontade unificada. [...], é a saída inevitável da miséria em que os homens se colocam mutuamente e que deve obrigar os Estados à mesma decisão (ainda que só a admitam com dificuldade) que coagiu tão a contra-gosto o homem selvagem, a saber: abdicar de sua liberdade brutal e buscar tranquilidade e segurança numa constituição conforme as leis. [...], em parte por meio da melhor ordenação possível da constituição civil, internamente, em parte por meio de um acordo e de uma legislação comuns, **exteriormente, seja alcançado um Estado que, semelhante a uma república (*gemeines Wesen*) civil, possa manter-se a si mesmo como um autômato.**” (KANT, 2011b, p. 13-14, *negrito nosso*). *IaG*, AA 08:24-25.

¹⁸ *IaG*, AA 08:26.

Sete anos depois em *Sobre a Expressão Corrente: Isto pode ser Correcto na Teoria, mas Nada Vale na Prática* de 1793 é dito que “esta miséria deve no entanto compelir a um estado que não é decerto uma comunidade cosmopolita sob um chefe, mas é no entanto um **estado jurídico de federação**, segundo um *direito das gentes* concertado em comum.” (KANT, 2013b, p. 106, itálicos do autor, negrito nosso)¹⁹. Essa passagem é escrita imediatamente depois de repudiar a possibilidade de uma República Mundial, pois é “ainda mais perigosos para a liberdade, porque suscita o mais terrível despotismo.” (KANT, 2013b, p. 106)²⁰. Há remissão a necessidade de uma federação, mas que não deve assumir a forma de um Estado centralizado através da constituição de um ente com poder acima dos Estados que o compõe. Porém, é possível compreender que essa associação deveria ser apta a garantir um “estado jurídico” entre os membros. Isto é, um estado de obrigações recíprocas que não seria meramente moral, apesar de não alcançar a efetividade total da dimensão política.

Dois anos depois as nuances dessa “federação de Estados” seriam melhor esclarecidas em *À Paz Perpétua: Um Projeto Filosófico* de 1795/1796. Assim, em complemento a seu pensamento anterior Kant afirma que:

[o]s povos, como estados, podem ser considerados como indivíduos particulares, que em seu estado de natureza (i.e, na independência de leis externas) já se lesam por estarem próximos uns aos outros e cada um, por causa de sua segurança, pode e deve exigir ao outro entrar com ele em uma constituição semelhante à constituição civil na qual cada um pode ser assegurado de seu direito. Isso seria uma *liga de povos* [Völkerbund] que, no entanto, não deveria ser um Estado de povos [Völkerstaat]. Pois isso seria uma contradição porque todo Estado contém a relação de um *superior* (legislador) com um *inferior* (o obediente, a saber, o povo). Mas muitos povos em um Estado constituiriam apenas um povo, o que contradiz a pressuposição (uma vez que temos de considerar aqui o *direitos dos povos* [Recht der Völker] em relação uns aos outros na medida em que constituem muitos estados diferentes e não se fundem em um Estado). (KANT, 2020, p. 42-43, itálicos do autor, negrito nosso)²¹.

O que deve ser ressaltado no texto de 1795/1796 é que esse ajuntamento de Estados e povos se daria através de uma “Liga de Povos”, mas que não seria uma “Liga de Estados”. Uma associação jurídica, mas sem que fosse constituída outra Soberania, ou terceiro Estado tal qual aquele que é constituído entre eu e os outros em um Estado nacional. Assim, a posição final de Kant, em conformidade com “À Paz Perpétua”, é exposta em *Metafísica dos Costumes* de 1797, onde é dito que:

¹⁹ TP, AA 08:311.

²⁰ TP, AA08:311.

²¹ ZeF, AA 08:354.

uma federação de nações segundo a ideia de um contrato social originário é necessária para evitar que elas se imiscuam mutuamente em seus conflitos domésticos, mas também para protegerem-se dos ataques externos; 4) a união, todavia, não deveria conter nenhum poder soberano (como em uma constituição civil), mas apenas uma associação (confederação), uma aliança que pode ser rompida a qualquer momento e que, portanto, precisa ser renovada de tempos em tempos – um direito *in subsidium* de um outro direito originário para defenderem-se mutuamente de cair em estado de guerra efetiva (*foedus Amphictyonum*). (KANT, 2013a, p. 149-150)²².

Destacando-se que a *Metafísica dos Costumes* também insinua que a pretensão cosmopolita não seria determinada somente juridicamente, mas teria ainda um viés “político”. Essa possibilidade consta do § 43 da obra em destaque, onde o filósofo menciona expressamente que “como a terra não é ilimitada, mas uma superfície finita por si mesma, ambos tomados em conjunto conduzem inevitavelmente à ideia de um **direito político das gentes** (*ius gentium*) ou direito cosmopolita (*ius cosmopolitanum*), [...]” (KANT, 2013a, p. 117, **negrito nosso**)²³.

No mesmo texto, Kant esclarece o termo “congresso”, a “Liga dos Povos”, afirmando que “entende-se aqui unicamente uma reunião arbitrária de diversos Estados, que pode ser dissolvida em qualquer momento, e não uma união que (como a dos Estados americanos) esteja fundada em uma constituição política e seja, portanto, indissolúvel.” (2013a, p. 156)²⁴. Aqui dando mais realidade às aspirações citadas em *À Paz Perpétua*, onde afirmou que a “*liga de paz [Friedensbund] (foedus pacificum)* que se distinguiria do *contrato de paz (pactum pacis)* pelo fato de que este buscaria acabar simplesmente com uma guerra, enquanto aquela buscaria terminar com *todas* as guerras para sempre.” (KANT, 2020, p. 45, **itálicos do autor**)²⁵. Bem como em outra passagem é dito que:

de acordo com sua ideia de direito das gentes, eles não querem isto é [constituir um Estado de Povos], por conseguinte, rejeitam *in hypothesi* o que é correto *in thesi*, então no lugar da ideia positiva de uma república mundial (se não é para se por tudo a perder) apenas o substituto *negativo* de uma *liga* permanente e sempre expansiva, que evite a guerra, é capaz de conter o fluxo de inclinação hostil e contrária ao direito, mesmo com o perigo constante de sua irrupção. *Furor impius intus – fremit horridus ore cruento* (Virgílio). (KANT, 2020, p. 46-47, **itálicos do autor**)²⁶.

²² MS, AA 06:344.

²³ MS, AA 06:311.

²⁴ MS, AA 06:351.

²⁵ ZeF, AA 08:356.

²⁶ ZeF, AA 08:357.

Contudo, apesar de o Direito Cosmopolita visar também o estado de guerra entre os indivíduos, é salutar observar que seu objetivo principal é a solução da precariedade do Direito das Gentes/Direito Internacional. Apesar de o Direito das Gentes/Direito Internacional se desenvolver no âmbito de relações externas mútuas, não é estabelecido um estado jurídico, isto é, de obrigações recíprocas. Logo, no Direito das Gentes/Direito Internacional vige um:

estado de guerra (do direito do mais forte), embora não de guerra efetiva e agressão efetiva permanente (hostilidade), uma agressão que (enquanto ambos não querem que isso melhore), ainda que nenhum sofra uma injustiça por parte do outro, é em si mesma injusta em sumo grau, e da qual os Estados, que são vizinhos entre si, estão obrigados a sair. (KANT, 2013a, p. 149)²⁷.

Assim, esse estado de guerra deve ser superado. Mesmo porque:

[n]o estado de natureza dos Estados, o direito à guerra (a hostilidades) é a forma permitida pela qual um Estado persegue, por sua própria força, seu direito contra outro Estado, a saber, quando ele se crê lesado por este; porque nessa situação isso não pode ocorrer por meio de um processo (como o único meio pelo qual as discórdias são resolvidas no estado jurídico). – Além da violação ativa (a primeira agressão, que é diferente da primeira hostilidade), existe a ameaça. (KANT, 2013a, p. 151)²⁸.

Superando-se as limitações do *Ius Gentium*, alcança-se o domínio do Direito Cosmopolita. Com isso, “[e]ste direito, na medida em que conduz à possível união de todos os povos com vistas a certas leis universais de seu possível comércio, pode ser denominado direito *cosmopolita* (*ius cosmopoliticum*).” (KANT, 2013a, p. 157)²⁹. Entretanto, apesar de as limitações do *Ius Gentium* deverem ser superadas, em forma o Direito Cosmopolita dele não se afasta. O deficit do *Ius Gentium* ocorre no acordo privado em que cada Estado, apesar de firmar um acordo com outros, mantém a importância de seus interesses subjetivos sobrepondo-os aos interesses da coletividade. Não se cria uma ordem jurídica capaz de solucionar os conflitos jurídicos através de um processo³⁰. Logo, a liga de paz [*Friedensbund*] teria por fundamento um objetivo público de afastar a guerra, almejando a paz entre os Estados e povos envolvidos através da proteção de suas liberdades. Mesmo porque:

[e]ssa liga não se propõe à aquisição de qualquer poder do Estado, mas tão somente à conservação e à garantia da *liberdade* de um Estado para si mesmo e, ao mesmo tempo, de outros estados vinculados sem que estes, contudo, se submetam por isso

²⁷ MS, AA 06:344.

²⁸ MS, AA 06:346.

²⁹ MS, AA 06:352.

³⁰ Objetivo que na atualidade a Corte Internacional de Justiça criada pelo Art. 92 da ONU tenta resolver. Mas que ainda depende da aceitabilidade das partes envolvidas para dar efetividade as suas decisões.

(assim como seres humanos no estado de natureza) a leis públicas e a sua coerção. (KANT, 2020, p. 45)³¹.

A realização prática dessa manutenção da paz e das liberdades dos Estados e povos é de difícil compreensão. Inclusive, se tomarmos em consideração que essa união teria por base o fato que “de modo algum é possível compreender sobre o que quero fundar a confiança no meu direito se não há o substituto da liga da sociedade [*Gesellschaftsbundes*].” (KANT, 2020, p. 46)³². É junto à resolução concreta de um risco à liberdade dos demais que os efeitos dessa associação se mostram compreensíveis como iremos expor.

2.1.3 A superação da guerra no Direito dos Estados kantiano

O objetivo do Direito Cosmopolita é superar o estado sem lei de um estado de natureza entre os Estados. Nesse sentido, no Direito das Gentes – que, aliás, Kant afirma que “pelo contrário deveria chamar-se *Staatenrecht* <direito dos Estados> (*ius publicum civitatum*) (2013, p. 149)³³ – os Estados não são pessoas de Direito entre si. Para tanto, como não há obrigações recíprocas, os membros desse acordo são vistos como uma “pessoa moral diante de outro Estado em situação de liberdade natural [...]” (KANT, 2013a, p. 149)³⁴. Exatamente por se manterem em sua liberdade natural eles fazem acordos tendo a guerra como pano de fundo. Seja efetiva, quanto eventualmente. De tal modo, formulam acordos “em parte à guerra, em parte o direito *na* guerra, em parte o direito de obrigar uns aos outros a saírem desse estado de guerra, e ainda, portanto, uma constituição que funda uma paz duradoura, isto é, o direito *depois* da guerra.” (KANT, 2013a, p. 149, itálicos do autor)³⁵. Com isso, no âmbito do “Direito dos Estados” a guerra teria três dimensões: direito à guerra; direito *na* guerra; e direito *depois da* guerra.

O direito à guerra nos exatos termos compreendidos no âmbito do estado de natureza não são abolidos em sua totalidade, mas somente subtraídos de toda a sua intensidade. Assim, não há o abandono do “direito à guerra” entendido como sendo:

a forma permitida pela qual um Estado persegue, por sua própria força, seu direito contra outro Estado, a saber quando ele se crê lesado por este; porque nessa situação

³¹ *ZeF*, AA 08:356.

³² *ZeF*, AA 08:356.

³³ *MS*, AA 06:343.

³⁴ *MS*, AA 06:343.

³⁵ *MS*, AA 06:343.

isso não pode ocorrer por meio de um *processo* (como o único meio pelo qual as discórdias são resolvidas no estado jurídico). (KANT, 2013a, p. 151, itálicos do autor)³⁶.

Portanto, no âmbito do Direito dos Estados é compreensível que haja certa previsão de uma primeira agressão, isto é de uma violação ativa ou mesmo de uma ameaça, tais quais os pressupostos do *Ius ad Bellum Causa Belli*. Porém, tal como ressaltado por Kant, em um sistema de limitação da guerra com fundamento no Direito dos Estados os fortes teriam sempre as ferramentas para se sobrepor aos fracos, onde a existência destes se daria em um eterno temor. Com isso, “[a]qui se fundamenta, portanto, o direito ao equilíbrio de todos os Estados que afetam ativamente uns aos outros.” (KANT, 2013a, p. 152)³⁷. Ou seja, as pretensões tanto do Direito dos Estados, quanto principalmente do viés cosmopolita, deveriam agir ativamente através de um concerto entre as nações com o objetivo de minar as aspirações singulares de um ou alguns de seus membros. Porém, no âmbito do Direito dos Estados esse equilíbrio se daria na manutenção do antagonismo entre todos os Estados envolvidos, sem que fosse dada a possibilidade de qualquer um deles alcançar um maior poderio que os demais.

De fato, o modelo de “paz” alcançado por meio do Direito dos Estados apresentado por Kant é bem similar à Paz de Vestfália. Assim, tal qual o tratado construído em 1648, junto ao Direito dos Estados kantiano é dada ênfase à liberdade externa de cada um dos membros do eventual acordo. Além de também ter por pressuposto uma igualdade entre todos, aliado a previsão de certo reconhecimento da territorialidade dos Estados, bem como da não-intervenção em seus assuntos domésticos. Por conseguinte, há limitação à guerra punitiva, pois isso daria vazão ao *Ius ad Bellum Causa Belli* clássico. Contudo, todas essas limitações não são de ordem jurídica ou em conformidade com o Direito, mas, sobretudo, estratégicas, a fim de manter um equilíbrio de poder entre todos. Isto é, não se busca ativamente a paz, mas cercear a guerra através de um equilíbrio de poder. Nesse sentido:

[n]enhuma guerra entre Estados independentes pode ser uma *guerra punitiva* (*bellum punitivum*). Com efeito, o castigo encontra lugar apenas na relação entre um superior (*imperantis*) e o subordinado (*subditum*), relação que não é aquela dos Estados entre si. – Mas também não seria uma guerra de extermínio (*bellum internecinum*) nem de subjugação (*bellum subiugatorium*), que constituiria a aniquilação moral de um Estado (cujo povo, então, ou se fundiria numa massa com o povo vencedor, ou cairia na escravidão). Não porque este meio necessário do Estado, para obter o estado de paz, contradiga em si o direito de um Estado, mas porque **a ideia do direito das gentes contém em si somente o conceito de um antagonismo segundo princípios da liberdade externa, a fim de conservar o que**

³⁶ MS, AA 06:346.

³⁷ MS, AA 06:346.

é seu sem implicar, todavia, um modo de adquirir que possa ser ameaçador para um Estado pelo aumento do poder de outro. (KANT, 2013a, p. 152-153, negrito e itálico nosso)³⁸.

Com o objetivo de manter o equilíbrio de poder entre os Estados junto ao Direito dos Estados é então abandonada a ideia de inimigo injusto. Ao menos no que se refere à possibilidade de haver esse reconhecimento de forma isolada por parte de um dos membros. Essa proibição é expressa na passagem citada acima, onde é dito que “[n]enhuma guerra entre Estados independentes pode ser uma *guerra punitiva (bellum punitivum)*” (KANT, 2013a, p. 152, negrito e itálico nosso)³⁹. Logo, apesar de o inimigo injusto ser abolido nas relações individuais, no concerto entre os Estados não é de todo abandonado. Principalmente em situações onde a liberdade de todos estivesse em risco diante da manifestação pública de um dos Estados nessa direção. O § 60 da Doutrina do Direito menciona unicamente essa possibilidade de reconhecimento de um inimigo injusto ao esclarecer que:

– Ora, mas o que é um inimigo injusto segundo os conceitos do direito das gentes, em que, como em geral no estado de natureza, cada Estado é juiz em causa própria? É aquele cuja vontade publicamente expressa (seja por palavras ou por atos) denota uma máxima segundo a qual, se ela fosse convertida em regra universal, não seria possível nenhum estado de paz entre os povos, mas teria de ser perpetuado o estado de natureza. **Tal é o caso da violação dos contratos públicos, que se pode pressupor como concernente a todos os povos cuja liberdade é com isso ameaçada e que se sentem por isso provocados a unir-se contra tal abuso e tomar do inimigo o poder para isso** – não dividindo o seu país, contudo, para, por assim dizer, fazer um Estado desaparecer da Terra, pois isto seria injustiça contra o povo, que não pode perder o direito originário de unir-se em uma república, mas sim para fazê-lo admitir uma nova constituição que seja, segundo sua natureza, de inclinação contrária à guerra. (KANT, 2013a, p. 155, negrito nosso)⁴⁰.

Além disso, apesar de a ideia de inimigo injusto ser possível junto ao Direito dos Estados, não é demais observar que além dessa possibilidade reconhecida entre todos os membros, “é pleonástica a expressão “um inimigo injusto no estado de natureza”, porque o estado de natureza é ele mesmo um estado de injustiça. Um inimigo justo seria aquele ao qual fosse injusto de minha parte resistir, mas neste caso ele não seria de fato meu inimigo.” (KANT, 2013a, p. 155)⁴¹.

Destarte, no âmbito do Direito dos Estados essa é a única possibilidade de reconhecimento de um “inimigo injusto” entre os membros da coalização ou mesmo contra Estados externos, pois novamente a “liga” criada através do Direito dos Estados não almeja a

³⁸ MS, AA 06:347.

³⁹ MS, AA 06:347.

⁴⁰ MS, AA 06:349.

⁴¹ MS, AA 06:350.

paz, mas limita a guerra através de instrumentos estratégicos que impedem que um Estado se torne mais poderoso que os demais. Essa possibilidade de intervir é dada unicamente com esse objetivo. E não há previsão de uma intervenção, por exemplo, para fins humanitários no âmbito do Direito dos Estados. É o interesse singular de cada um dos membros em um acordo formulado contra um inimigo público comum que coloca em risco a segurança de todos que os leva a intervir. E essa intervenção, após bem-sucedida, não deve impor ônus extraordinários ao povo do Estado agressor, mas orientá-lo para que estabeleça uma constituição republicana e, com isso, entre em concerto com os demais. Mas aqui sem que seja obrigado pela força a se associar aos demais.

Outra prova quanto ao fato que a guerra não é banida no âmbito do Direito dos Estados é que ele prevê a possibilidade de neutralidade em adição à necessidade de intervir contra um inimigo comum. Assim:

[o] *direito de paz* é: 1) o de estar em paz quando há guerra na vizinhança, ou *direito de neutralidade*; 2) o de poder assegurar a continuação da paz estipulada, isto é, direito de *garantia*; 3) o direito a uma *aliança* mútua (confederação) entre diversos Estados, para *defenderem-se* em conjunto contra todo eventual ataque, externo ou interno, desde que não se trate de uma federação para ataque e expansão interna. (KANT, 2013a, p. 154)⁴².

Salientamos que Kant reconheceu a realidade dessa relação entre Estados sob a égide do Direito dos Estados. Inclusive com claros indicativos de um viés cosmopolita ao dar sinais de um direito público entre os Estados envolvidos. Mesmo que imperfeito, obviamente. Assim, demonstrando sinais no sentido de limitar a guerra e de se alcançar soluções não bélicas através de um “processo” é dito que:

[u]ma tal união de alguns Estados para conservar a paz pode ser denominada *congresso permanente dos Estados*, ao qual cada Estado vizinho segue tendo a liberdade de associar-se. Este congresso (ao menos no que concerne às formalidades do direito das gentes em vista da conservação da paz) realizou-se na primeira metade deste século na Assembleia dos Estados Gerais em Haia, onde os ministros da maior parte das cortes europeias, e mesmo das menores repúblicas, traziam suas queixas sobre os ataques que uns haviam recebido dos outros, concebendo assim a Europa inteira como um único Estado federado que eles admitiam como, por assim dizer, um árbitro naqueles seus conflitos públicos. (KANT, 2013a, p. 156)⁴³.

O Direito Cosmopolita em pouco transcende as formalidades do Direito dos Estados. O grande diferencial é que enquanto a possibilidade da guerra como forma de resolução dos conflitos não for banida de fato, a esfera do Direito não se solidifica nas relações entre os

⁴² MS, AA 06:349.

⁴³ MS, AA 06:350.

Estados, tal como já se realiza no âmbito nacional. Desse modo, haveria um dever prático-moral – logo, inerente a nossa racionalidade –, impondo que não deveria haver guerra alguma, “nem entre mim e você no estado de natureza, nem entre nós como Estados que, embora se encontrem internamente em estado jurídico, externamente [...] vivem num estado de natureza –, pois esse não é o modo pelo qual cada um deve buscar o seu direito.” (KANT, 2013a, p. 159). Nesse sentido, um estado de natureza – isto é, de guerra e sem leis – só seria superado em um estado de paz determinado pelo Direito, pois este:

é o único estado que assegura, sob leis, o meu e o seu em um conjunto de homens avizinados, portanto unidos numa constituição cuja regra, porém, não deve ser extraída, enquanto norma para outrem, da experiência daqueles que tenham tido as melhores condições até aqui, mas sim *a priori*, por meio da razão, do ideal de uma união jurídica dos homens sob leis públicas em geral. (KANT, 2013a, p. 160)⁴⁴.

Mesmo as limitações de um acordo para depois da guerra minam esse ideal, pois se dão dentro da esfera de uma dimensão estratégica com o objetivo de limitar ou manifestar o seu poder diante dos outros⁴⁵. E é na esfera do poder de um Estado regido por uma constituição republicana – isto é, de um eventual *Hegemon* –, que a construção de uma liga erigida com o objetivo de abolir a guerra tendo a paz como fundamento se mostra possível. Onde se afirma que:

[p]ois se a fortuna faz com que um povo poderoso e esclarecido possa se formar em uma república (que, por sua natureza, deve se inclinar à paz perpétua), essa república dá um centro à união federativa para que os outros estados se juntem a esta última e para assegurar então o estado de liberdade dos estados, em conformidade à ideia de direito das gentes, e expandir-se sempre gradualmente por meio de mais alianças desse tipo. (KANT, 2020, p. 45)⁴⁶.

Seja através de um Estado com poder para tal ou de alguns, é através do Direito das Gentes que o Direito Cosmopolita – um Direito das Gentes em Geral – se torna possível. Nesse sentido, “[a] condição de possibilidade de um direito das gentes em geral é que, em primeiro lugar, exista um estado jurídico. Pois sem este não há direito público, mas todo

⁴⁴ MS, AA 06:355.

⁴⁵ Para tanto, “[o] *direito depois da guerra*, isto é, no momento do tratado de paz e em vista das consequências daquela, consiste no seguinte: o vencedor coloca as condições sob as quais costumam-se fazer tratados para entrar em acordo com o vencido e chegar à conclusão da paz, e certamente **não conforme a um pretenso direito que caberia ao vencedor em virtude da suposta lesão causada pelo seu adversário, mas porque deixa de lado essa questão, apoiando-se em sua força**. Por isso o vencedor não pode exigir a restituição dos gastos da guerra, pois então teria de considerar como injusta a guerra de seu adversário, e, ainda que pense neste argumento, não deve invocá-lo, porque nesse caso ele declararia uma guerra punitiva e cometeria com isso um novo agravo.” (KANT, 2013a, p. 153-154, negrito e itálico nosso. MS, AA 06:348).

⁴⁶ ZeF, AA 08:356.

direito que se pode pensar fora dele (no estado de natureza) é meramente direito privado.” (KANT, 2020, p. 83)⁴⁷. É dito também que haveria analogia de vários pressupostos do Direito das Gentes com o Direito Cosmopolita quando Kant afirma que “no que diz respeito ao direito cosmopolita, eu o passo aqui em silêncio, uma vez que, devido a sua analogia⁴⁸ com o direito das gentes, suas máximas são fáceis de indicar e de avaliar.” (2020, p. 83)⁴⁹.

Porém, em complemento a vários pressupostos do Direito dos Estados Kant reconhece como imprescindível o caráter público dos compromissos assumidos. Inclusive, a fim de a publicidade dos atos relacionados com o Direito Público dar guarida às pretensões políticas, mas não sem a necessária deferência à dimensão do Direito. Nesse sentido, é possível deduzir que Kant já havia reconhecido a problemática da política junto aos acordos e pretensões firmadas no âmbito do direito dos Estados. Assim inicialmente ele esclarece que “o amor aos seres humanos e o respeito pelo direito, são deveres; mas aquele apenas um dever *condicionado*, enquanto este um dever *incondicionado*, ordenando absolutamente, [...]” (KANT, 2020, p. 84, itálicos do autor)⁵⁰. Por sua vez, o caráter problemático da política é possível de ser deduzido quando afirma que:

a política acha aconselhável não se envolver, em absoluto, em um pacto, preferindo negar-lhe toda realidade e interpretar todos os deveres como mera benevolência; perfídia de uma política lucífuga que seria, contudo, facilmente frustrada pela filosofia mediante a publicidade de suas máximas, se a política apenas ousasse a conceder ao filósofo a publicidade das suas. (KANT, 2020, p. 84-85)⁵¹.

Haveria a necessidade desse desencontro ser superado, a fim de se alcançar a máxima através da qual o direito público pudesse ser construído com fundamento no Direito. Sendo que este, “é o conjunto das condições sob as quais o arbítrio de um pode conciliar-se com o arbítrio de outro segundo uma lei universal.” (KANT, 2013a, p. 36)⁵² e que dá forma a um sistema jurídico nacional, bem como deveria servir de modelo junto ao Direito Cosmopolita ao superar as limitações do Direito dos Estados. Assim, Kant esclarece que

⁴⁷ ZeF, AA 08:385.

⁴⁸ Habermas discorda que o Direito Cosmopolita se construiria de forma análoga ao Direito dos Estados, mas que de fato o Direito Cosmopolita deveria complementar o Direito Internacional Clássico. Nesse sentido, “o programa que os Estados e seus cidadãos precisaram percorrer na passagem do direito internacional clássico para ao estado cosmopolita de forma alguma se relaciona de maneira *análoga*, mas de forma *complementar* àquele programa que os cidadãos dos Estados democráticos de direito completaram no processo de juridificação do poder estatal que inicialmente agia de forma independente.” (HABERMAS, 2016, p. 182, itálicos do autor).

⁴⁹ ZeF, AA 08:384.

⁵⁰ ZeF, AA 08:385.

⁵¹ ZeF, AA 08:386.

⁵² MS, AA 06:230.

“sugiro outro princípio transcendental e afirmativo do direito público, cuja fórmula seria essa: Todas as máximas que necessitam de publicidade [...] concordam com o direito e a política unidos.” (KANT, 2020, p. 85)⁵³. Ou seja, um direito público deveria visar a felicidade como um fim universal público, bem como a construção de uma dimensão jurídica entre todos, “pois apenas no direito é possível a união dos fins de todos.” (KANT, 2020, p. 85)⁵⁴. E no âmbito público deveria se dar preponderância à dimensão jurídica, isto é, do dever incondicionado do Direito, pois:

uma constituição interna do Estado estabelecida segundo princípios puros do direito, mas também, depois disso, a constituição da união desse com outros estados vizinhos e mesmo com estados distantes com o propositivo de um ajustamento legal de suas disputas (em analogia a um Estado universal). – Essa proposição não quer dizer senão que as máximas políticas não devem provir do bem-estar e da felicidade de cada Estado, [...], mas do conceito puro do dever do direito [*Rechtspflicht*] (do dever [*Sollen*], cujo princípio *a priori* é dado pela razão pura), independente de quais forem as consequências físicas. (KANT, 2020, p. 75)⁵⁵.

Destacamos, entretanto, que apesar de a dimensão política ser propensa a se abster de impor sacrifícios que afetem o bem-estar e a felicidade, essa dimensão não deveria ser abandonada. Pois é através dela que os clamores do povo se fariam presentes, a fim de determinar os rumos de cada Estado. Ao passo que, é no povo que estaria o ideal de se alcançar uma dimensão cosmopolita de existência, mesmo porque:

aos poucos esta liberdade se estende. Se se impede o cidadão de procurar seu bem-estar por todas as formas que lhe agradem, desde que possam coexistir com a liberdade dos outros, tolhe-se assim a vitalidade da atividade geral e com isso, de novo, as forças do todo. Por isso as restrições relativas à pessoa em sua conduta são paulatinamente retiradas e a liberdade universal de religião é concedida; e assim surge aos poucos, em meio a ilusões e quimeras inadvertidas, o Iluminismo (*Aufklärung*) como um grande bem que o gênero humano deve tirar mesmo dos propósitos de grandeza egoístas de seus chefes, ainda quando só tenham em mente suas próprias vantagens. Mas este Iluminismo, e com ele também um certo interesse do coração que o homem esclarecido (*aufgeklärt*) não pode deixar de ter em relação ao bem, que ele concebe perfeitamente, precisa aos poucos ascender até os tronos e ter influência mesmo sobre os princípios de governo. (KANT, 2011b, p. 18).

Em estrita referência a astúcia da natureza que leva os indivíduos a se unirem em uma constituição civil pela necessidade (nos referindo à insociabilidade sociável), é dito que “essa união da vontade de todos, apenas se se procede de maneira consequente na execução,

⁵³ ZeF, AA 08:386.

⁵⁴ ZeF, AA 08:386.

⁵⁵ ZeF, AA 08:379.

pode ser também, ao mesmo tempo, de acordo com o mecanismo da natureza, a causa para produzir o efeito pretendido e levar a cabo o conceito de direito.” (KANT, 2020, p. 74). E:

a natureza quer de uma forma diferente. – Ela se serve de dois meios para evitar a mistura de povos e para separá-los: a diversidade das línguas e religiões, que traz certamente consigo a propensão para o ódio recíproco e o pretexto para a guerra, embora a cultura crescente e a gradativa aproximação dos seres humanos a maior concordância nos princípios conduza ao consentimento em uma paz que é gerada e garantida não como aquele despotismo (no cemitério da liberdade), pelo enfraquecimento de todas as forças, mas por meio do equilíbrio de tais forças na mais vivida competição entre elas. (KANT, 2020, p. 60-61).

Mas é aí que o antagonismo vigente no âmbito do Direito dos Estados, ao se ver subordinado pela dimensão de um Direito Público, assume a forma de uma competição entre todos. Uma competição incruenta que se desenvolveria na esfera do comércio e das relações econômicas, onde a realidade da guerra acabaria por se tornar um prejuízo para todos os envolvidos. Aliás, Kant acredita que essa competição acabaria por criar laços por todo o mundo, pois “[d]essa maneira partes distantes do mundo entram pacificamente em relações umas com as outras, que em última instância tornam-se públicas e legais e assim o gênero humano pode se aproximar de uma constituição cosmopolita.” (KANT, 2020, p. 48)⁵⁶. Logo:

[a]ssim como a natureza separa sabiamente os povos que a vontade de cada Estado gostaria de unir sob si pela astúcia ou violência – e, certamente, mesmo segundo os fundamentos do direito das gentes – ela une também, por outro lado, povos que o conceito de direito cosmopolita não teria assegurado contra a violência e a guerra mediante o interesse próprio recíproco. Trata-se do *espírito de comércio* que não pode coexistir com a guerra e que mais cedo ou mais tarde se apodera de cada povo. [...]. – Dessa forma, mediante o mecanismo das inclinações humanas mesmas, a natureza garante a paz perpétua; certamente com uma segurança que não é suficiente para *predizer* o futuro (teoricamente), mas é suficiente em sentido prático e torna um dever trabalhar para este fim (não meramente quimérico). (KANT, 2020, p. 61)⁵⁷.

Com isso, superadas todas essas adversidades, temos que:

[u]ma vez que agora, **com o estabelecimento consistente de uma comunidade (mais estrita ou mais ampla) entre os povos da Terra, chegou-se tão longe que a violação do direito de um lugar da Terra é sentido em todos**⁵⁸, então a ideia de um direito cosmopolita não é um modo fantástico e exagerado de representação do direito, mas **um complemento necessários do código não escrito, tanto do direito do Estado quanto do direito das gentes**, para o direito público dos seres humanos e assim para a paz perpétua da qual, apenas sob essa condição, podemos nos

⁵⁶ ZeF, AA 08:358.

⁵⁷ ZeF, AA 08:368.

⁵⁸ Habermas vê nessa passagem a ideia de uma esfera pública mundial quando afirma que “na função crítica de uma esfera mundial compreendida em seu surgimento que – na medida em que “a violação a um direito em um lugar da Terra é sentida em todos” – mobiliza a consciência e a participação política dos cidadãos ao redor do mundo.” (HABERMAS, 2016, p. 177).

lisonjear de nos encontrarmos em uma contínua aproximação. (KANT, 2020, p. 50, **negrito nosso**)⁵⁹.

Levando em consideração a dimensão jurídica do Direito dos Estados, a possibilidade de intervir se restringe àquelas situações onde a liberdade externa de todos estaria em risco. É uma conclusão subjetiva, mas que se soma a dos demais, a fim de levá-los à necessidade de intervir. Um modelo de intervenção que se encontra previsto na Carta das Nações Unidas, pois as possibilidades de intervir que lá foram evidenciadas se fundamentam em situações onde há ameaças à paz, rupturas à paz e atos de agressão. Disso se segue que, conforme ressaltado por Habermas, “Kant deu o passo decisivo para além do direito das gentes [*Völkerrecht*] baseado nos Estados.” (2016, p. 162). Porém, não foi realizada uma transição que desse efetividade à importância dos “cidadãos do mundo”, os quais teriam seus interesses protegidos junto ao *Ius Cosmopoliticum*. Independente dessa transição não muito bem construída, Habermas esclarece tais objetivos quando expõe que:

[o] núcleo inovador dessa ideia está na consequência da **remodelação do direito internacional como um direito de Estados em um direito cosmopolita como direito de indivíduos**: agora eles não são mais sujeitos de direito apenas na condição de cidadãos de seus respectivos Estados, mas também como membros de uma “essência cosmopolita como sob um líder”. Os direitos humanos e civis atribuídos aos indivíduos também devem alcançar agora as relações internacionais. (HABERMAS, 2016, p. 174, **negrito e sublinhado nosso**).

Tal orientação se daria no âmbito da tese de uma República Mundial que seria logo depois abandonada. Contudo, mesmo em uma “liga de povos” que não assuma uma forma “estatal” é cediço que o interesse de Kant dar-se-ia ênfase a uma “*estatização das relações internacionais* [onde] o direito penetra completamente e transforma o poder político também na relação externa entre os Estados.” (HABERMAS, 2016, p. 174-175, *itálicos do autor*). Ou seja, “[n]a medida em que assumem o status de membros em uma república das repúblicas, eles renunciam à opção de substituir o direito pela política na relação com outros estados-membros.” (HABERMAS, 2016, p. 174).

Apesar disso, a superação parcial do Direito dos Estados nos exatos termos evidenciados por Kant foi alcançado em parte com a Carta da ONU. Porém, o viés cosmopolita que daria segurança aos indivíduos, somente com a *Declaração Universal dos Direitos Humanos* é que alguma forma de garantia foi alcançada (mesmo que imperfeita,

⁵⁹ *ZeF*, AA 08:360.

sobretudo diante de certa ineficácia da *Convenção para Prevenção e a Repressão do Crime de Genocídio*). Aliás, Habermas afirma que:

[a] Carta da ONU estabelece a primazia do direito internacional perante os sistemas jurídicos nacionais. O acoplamento da Carta com a Declaração de Direitos Humanos e a ampla autoridade garantida ao Conselho de Segurança pelo Capítulo VII desencadearam uma onda de inovações jurídicas [...]. (2016, p. 145-146).

No entanto, vige o problema no âmbito dessas duas normas internacionais de que os objetivos da Declaração deveriam ser suficientemente resguardados pelas ferramentas da Carta. Sobretudo, a fim de diminuir o domínio da política sobre determinações jurídicas que deveriam se fazer presentes em questões de sobrevivência de um povo ou cultura. Mesmo porque, “[c]omo o nome “Nações Unidas” já revela, a sociedade política mundial é hoje constituída por Estados nacionais.” (HABERMAS, 2018, p. 193). Isto é, tal qual a problemática observada por Kant, a fim de se dar efetividade ao Direito e a proteção cosmopolita que a Declaração tentou alcançar, haveria a necessidade de um Direito Cosmopolita tomar forma, sob pena de realidades como a do Camboja, Ruanda e Kosovo se repetirem em um futuro próximo. É no interesse de evidenciar os pressupostos dessa superação que há necessidade de dialogar com Habermas.

2.2 A DIMENSÃO PÓS-NACIONAL DO DIREITO

O que se postula é um porvir. Logo, entre os futuros possíveis que se descortinam à nossa frente damos ênfase à visão Jürgen Habermas. Porém, não sem antes afirmamos que não podemos conceber a realidade de uma comunidade global, mesmo que imperfeita. Todavia, uma sociedade global a ser consolidada se mostra tangível, apesar de a ideia de uma sociedade mundial não dispor ainda de todos os instrumentos necessários para que uma dimensão pós-nacional ou próxima ao ideal cosmopolita kantiano tenha efetividade. Dentre esses instrumentos estaria a ideia de intervenções fundamentadas em uma ordem jurídica cosmopolita.

No que se refere a diferenciação entre os termos **comunidade** e **sociedade** citamos a doutrina de Tönnies (1947). Nesse sentido, o sociólogo explica que “na comunidade [todos] permanecem unidos apesar de todas as separações, na sociedade permanecem separados

apesar de todas as uniões.” (TÖNNES, 1947, p. 65, tradução nossa)⁶⁰. Reforçando em complemento que “a inclinação recíproco-comum, unitiva, enquanto vontade própria de uma comunidade, é o que entendemos por consenso. Essa força e simpatia social especial que mantém os homens unidos como membros do conjunto.” (TÖNNES, 1947, p. 39, tradução nossa)⁶¹. Assim, junto aos povos que compõe as nações é possível compreender o consenso que os une através de uma história e cultura comuns. Daí a necessidade de um consenso diferenciado junto a nações multiculturais e que de certa maneira dá estrutura a ideia de sociedade.

Com isso, em uma sociedade “cada um está[ria] por si só, em estado de tensão contra todos os demais.” (TÖNNES, 1947, p. 65, tradução nossa)⁶². Sob a égide que a sociedade seria:

um agregado coeso por convenção e por direito natural, se concebe como uma multitude de indivíduos naturais e artificiais, cujas vontades e esferas formam numerosas uniões entre si e suas relações, apesar de que se mantém entre si independentes e sem se imiscuir mutuamente em seu interior. (TÖNNES, 1947, p. 79, tradução nossa)⁶³.

Ou seja, enquanto nas comunidades há uma integridade social que se desenvolve naturalmente no dia a dia da vida em comum, as sociedades são estruturas complexas que são instituídas de forma artificial entre os indivíduos que a compõe. Artificialidade que em grande medida é autoimposta em um consenso plurisubjetivo construído com o objetivo de dar possibilidade a uma vida em comum entre diferentes. Daí a necessidade de instrumentos e instituições inerentes a essa artificialidade, a fim manter a integridade social, cujo ponto de partida de seus elementos é a diferenciação. Mesmo porque, no âmbito internacional uma eventual sociedade internacional não estaria efetivamente construída.

2.2.1 Os sinais de uma sociedade global

⁶⁰ en la comunidad permanecen unidos a pesar de todas las separaciones, en la sociedad permanecen separados a pesar de todas las uniones. (TÖNNES, 1947, p. 65).

⁶¹ La inclinación recíproco-comun, unitiva, en quanto voluntad propia de una comunidad, es lo que entenderemos por consenso. Es la fuerza y simpatia social especial que mantiene unidos a los hombres como miembros del conjunto. (TÖNNES, 1947, p. 39).

⁶² cada cual está para si solo, y en estado de tensión contra todos os demás. (TÖNNES, 1947, p. 65).

⁶³ agregado cohesionado por convención y por derecho natural, se concibe como una multitud de individuos naturales y artificiales, cuyas voluntades y esferas formam numerosas uniones entre sí independientes y sin inmiscuirse mutuamente en su interior. (TÖNNES, 1947, p. 79).

Falamos em sinais, pois é temerária uma afirmação que haja uma sociedade global na atualidade. Porém, certamente somos muito mais que a coletividade global que se tentou construir por cima dos escombros da Segunda Guerra Mundial. Desse modo, apesar de a *Carta das Nações Unidas* (1945), a *Declaração Universal dos Direitos Humanos* (1949) e precariamente a *Convenção para Prevenção e a Repressão do Crime de Genocídio* (1948) serem vistos como instrumentos jurídicos em suas origens, pois partiram de um acordo com teor obrigacional entre os Estados, tais normas pouco se distanciaram da esfera do Direito dos Estados evidenciado por Kant. E afirmamos isso, pois a dimensão política que deveria representar o reconhecimento interno de cada um dos povos do mundo, somente a partir daquela data começou a se descortinar.

Isto é, apesar de ter sido dado voz a um clamor internacional, foi a partir dessas normas que tais imperativos passaram a ser observados no âmbito nacional. E mesmo assim de forma claramente imperfeita diante dos diversos crimes contra a humanidade que continuaram a ocorrer independente dos imperativos expostos na *Carta das Nações Unidas*, na *Declaração Universal dos Direitos Humanos*, bem como na *Convenção para Prevenção e a Repressão do Crime de Genocídio*.

Aliás, a imperfeição do sistema de proteção de direitos fundamentais – tanto a nível nacional (junto a Estados constitucionais que preveem direitos fundamentais), quanto no nível internacional –, não se dá na falta de previsão de direitos que devem ser protegidos, mas sim de instrumentos eficientes em garantir esses mesmos direitos. Nesse sentido, ambas as normas que se seguiram à *Carta das Nações Unidas* demonstraram de forma clara regras primárias⁶⁴ junto à comunidade internacional, mas tateiam a realidade concreta de regras

⁶⁴ Sem nos aprofundarmos na tese de Hart junto ao *Conceito de Direito* (2011), entendemos a pertinência – sobretudo em uma dimensão jurídica ainda não estruturada à contento como é a dimensão cosmopolita –, de tomar por base a diferenciação do Direito em duas esferas de efetividade. A fundamental construída através de “regras primárias” vigentes no tecido de uma comunidade ou mesmo de uma sociedade, cuja realidade prática se resolve sem maiores esforços da coletividade. Nesse sentido, “[s]e uma sociedade tiver de viver apenas com base em tais regras primárias, há certas condições que devem claramente estar satisfeitas, uma vez admitidas algumas das mais óbvias verdades acerca da natureza humana e do mundo em que vivemos. A primeira destas condições é a de as regras deverem conter, de alguma forma, restrições ao livre uso da violência, ao furto e à fraude a que os seres humanos estão tentados, mas que devem em geral reprimir, se pretendem coexistir em estreita proximidade uns com os outros. Tais regras encontram-se sempre de facto nas sociedades primitivas de que temos conhecimento, juntamente com uma variedade de outras regras que impõe vários deveres positivos aos indivíduos, de execução de serviços o de práticas de contribuições para a vida em comum.” (HART, 2011, p. 101). Ocorre que, certamente em sociedades complexas tais regras primárias não seriam suficientes para solucionar os problemas da vida em comum. Em grande medida a valoração normativa junto à maioria das comunidades do mundo concorda com a necessária defesa ao que se compreendem como Direitos Humanos. Muitos deles inclusive os converteram em Direitos Fundamentais. Todavia, a conversão dessa valoração no âmbito global impera ainda uma fragilidade estrutural na ausência de instrumentos e

secundárias eficientes em concretizar as normas primárias previstas, sobretudo na Declaração Universal de Direitos Humanos. Assim, a realidade de uma sociedade global prevê tais normas como o eixo estruturante de uma juridicidade entre os Estados e os povos, tal como reconhecido por Habermas ao afirmar que:

[n]a minha opinião, a Carta da ONU fornece uma moldura dentro da qual os Estados-membros não *precisam* mais entender a si mesmos apenas como sujeitos de tratados de direito internacional; como seus cidadãos, eles podem agora se considerar titulares constitutivos de uma sociedade mundial politicamente constituída. (2016, p. 224, itálico do autor)

Independente dessa observação, uma esfera pública determinada pelo Direito e pela necessidade de proteção de interesses transnacionais começou a se construir. Aliás, algo nesse sentido já ocorria antes da Carta das Nações Unidas de 1945 e da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, onde mencionamos o Comitê Internacional da Cruz Vermelha (CICV) criada em 1863 com o objetivo de instituir instrumentos para garantir algum cuidado aos feridos em combate que em várias situações eram esquecidos por seus respectivos exércitos. Mas que a partir desse objetivo acabou por se mostrar como uma das principais instituições transnacionais de proteção ao gênero humano em situações de extrema necessidade. Sua importância na contemporaneidade é manifesta ao levarmos em consideração as Convenções de Genebra de 1949 e Protocolos Adicionais terem sido concretizados em grande medida através de seu esforço e influência política. Tratados que homologaram a sua importância transnacional, mas que ainda dependem da assunção individual de cada Estado/povo, a fim de ter juridicidade junto a esse respectivo Estado/povo.

E o CICV não está isolada nesse intento, pois além dela, outras associações transnacionais também se fizeram presentes no âmbito transnacional, tais como a Médico Sem Fronteiras, o Greenpeace, etc. Aquela almejando ultrapassar as limitações institucionais do CICV, particularmente a regra interna de somente ingressar em Estados onde forem autorizados pelas autoridades que dominam a área, enquanto o Greenpeace pode ser visto como uma das principais associações transnacionais com o objetivo de proteção do meio ambiente. Porém, o que gostaríamos de ressaltar é a dimensão pública que tais instituições

instituições eficientes. Daí a ausência de regras secundárias efetivas conforme conceitua Hart. Aliás, no cerne de um ordenamento jurídico efetivo estaria a necessária amálgama entre as regras primárias e secundárias ao afirmar que “[s]e voltarmos atrás e considerarmos a estrutura que resultou da combinação das regras primárias de obrigação com as regras secundárias de reconhecimento, alteração e julgamento, é evidente que temos aqui não só o coração de um sistema jurídico, mas um instrumento poderosíssimo para a análise de muito daquilo que tem intrigado, quer o jurista, quer o teórico político.” (HART, 2011, p. 107).

concentram dentro de si junto aos indivíduos que as compõem. Indivíduos que além de se verem regidos por seus Estados e seus respectivos sistemas jurídicos, reconhecem uma dimensão global para problemas além de suas fronteiras nacionais.

E tais esferas de legitimação se intensificaram a partir das revoluções de 1989, sobretudo por colocarem todos os Estados e seus respectivos povos sob um mesmo horizonte internacional e com a preponderância do viés econômico, seja efetivo, quanto potencial. Onde questões ideológicas foram colocadas em segundo plano se alguma conformidade a modelos normativos fosse garantida no âmbito interno de cada Estado. Desse modo, a China talvez tenha sido o Estado que melhor se adaptou a essas pretensões, saltando de uma economia subdesenvolvida para a segunda potência econômica mundial em pouco mais de trinta anos⁶⁵.

Porém, além desse viés econômico os indivíduos do mundo oriundos de Estados com alguma liberdade de agir e pensar começaram a formar esferas públicas de interação e com o aprimoramento dos meios de comunicação começaram a influenciar a política interna de seus respectivos Estados. É dentro desse viés que Mary Kaldor esclarece que:

[a] expressão “política global” ou sociedade civil global significa assumir internamente o internacional. Estamos acostumados a pensar no internacional como o âmbito da diplomacia, reuniões de alto nível e estratégia militar, e no nacional, ao menos nas sociedades democráticas, como o âmbito do debate, da discussão e da pressão pública, isto é, o espaço da política; esse é o significado da grande divisão. [...].

A característica mais destacada do mundo posterior a 1989 é a entrada da política no “cenário global”. Por política global me refiro a interrelação entre as instituições de governo global: os grupos, redes e movimentos que compreendem os mecanismos através dos quais os indivíduos negociam e renegociam contratos sociais ou pactos políticos em escala global. (2005, p. 107, tradução nossa)⁶⁶.

Com isso em mente, Kaldor nos lembra que sociedades não são construídas através de um projeto formal. Não que não existam momentos através dos quais uma comunidade se

⁶⁵ Aliás, sobre a hipervalorização do econômico na dimensão global é coerente uma observação de Mary Kaldor ao afirmar que “a expansão da democracia, o aumento da interrelação econômica-global e o surgimento de um âmbito público global, baseado em meios de comunicação globais e em movimentos sociais transnacionais, parecem sugerir que, depois de tudo que temos aprendido das tragédias do Século XX, seguem existindo os fatores que Kant acreditava que levariam a uma sociedade civil universal.” (2005, p. 58, tradução nossa).

⁶⁶ Las expresiones “política global” o sociedad civil global significam asumir internamente lo internacional. Estamos acostumbrados a pensar em lo internacional como el ámbito de la diplomacia, reuniones a alto nivel y estrategia militar; y em lo nacional, al menos em las sociedades democráticas, como el ámbito del debate, la discusión y la presión pública, es decir, el espacio de la política; ése es el significado de la gran división. [...].

La característica más destacada del mundo posterior a 1989 es la entrada de la política em la “escena global”. Por política global me refiero a la interacción entre las instituciones del gobierno global: los grupos, redes y movimientos que comprenden los mecanismos a través de los que los individuos negocian y renegocian contratos sociales o pactos políticos a escala global. (KALDOR, 2005, p. 107).

converta em uma sociedade propriamente dita, mas na verdade que, quando esses atos formais são estabelecidos, eles na verdade estão dando realidade a um processo que já se desenvolve a certo tempo. Ou seja, mesmo que as sociedades sejam contextos sociais artificiais, os momentos dessa artificialidade não são compreendidos de imediato por todos os envolvidos.

E o embrião de uma sociedade civil global que começa a se mostrar diante de nós partiu da desintegração dos blocos e das ideologias após 1989, o que permitiu a construção de uma nova esfera discursiva entre os Estados, instituições transnacionais e grupos de cidadãos entre si. Começou-se a construir um âmbito mais receptivo a diversas vozes que até então estiveram em silêncio, ou foram incapazes de se movimentar a esfera política global. A realidade das intervenções humanitárias a partir da década de 1990 é um forte exemplo nesse sentido, pois em certa medida as vozes daqueles que sofriam processos de extermínio conseguiram movimentar a opinião pública global quanto a necessidade de intervir.

Portanto, não é demais ressaltar que se criou uma rede de indignação e de esperança tal qual o título da obra de Manuel Castells (2013), cuja força tomou rumos efetivamente globais com a disseminação das redes de informação (*Internet*). E em combinação com o fluxo político de instituições transnacionais, organizações não governamentais e não reconhecidas pelos Estados, movimentos sociais internos e internacionais, além de partidos políticos com conexões supranacionais, no ambiente informal da Internet tem se construído um “espaço de autonomia [que] é a nova forma espacial dos movimentos sociais em rede.” (CASTELLS, 2013, p. 165). De modo similar, Habermas argumenta que:

[g]raças aos meios eletrônicos e em razão dos impressionantes sucessos de organizações não governamentais com atuação mundial, como a Anistia Internacional ou a Human Rights Watch, um dia essa esfera pública poderia adquirir uma infraestrutura mais sólida e ganhar maior continuidade. (2016, p. 154).

Entre as características desse espaço de autonomia está o fato de serem simultaneamente locais e globais. Isto é, clamores que se iniciam e movimentam em um âmbito local rapidamente se disseminam de forma global. Contudo, tais domínios não são possíveis de controle, pois ocorrem de uma forma viral que torna difícil o seu controle pelas instituições públicas se o ambiente de comunicação não for limitado. Por sua vez, são ambientes horizontais e de sensibilidade onde argumentos morais têm forte impulso motivacional. Salientando-se que esse ambiente horizontal dificulta a construção de lideranças ao movimento social que se constrói a partir dele.

Mas isso não nos impede de ver indícios de uma sociedade civil global. Uma sociedade formada por indivíduos que veem a si mesmos como cidadãos de um mundo, onde as fronteiras de seus Estados de origem não são banalizadas, pois guardam a sua identidade aliada a necessidade de um ponto de retorno. Porém, observam e não ficam calados diante de atrocidades, tão pouco de questões que afetam o mundo como um todo. Habermas cita, por exemplo, que “[a] revolta espontânea diante de visíveis violações de direitos humanos é o que parece ter a maior probabilidade de fazer as pessoas concordarem, para além das fronteiras culturais.” (2016, p. 89). Aliás, é essa certa sensibilidade com o sofrimento de populações inteiras espalhadas pelo globo que dá algum sentido à perspectiva de kantiana de que violações ao direito em algum lugar do globo seria sentida por todos.

Sobram fundamentos para reconhecer que há uma coletividade transnacional que peticiona por direitos primários nos moldes evidenciados por Hart. Certamente que denominá-la como uma sociedade civil global é ainda um exagero. Nesse sentido, mesmo no âmbito da comunidade europeia é temerosa essa afirmação tal como ressaltado por Habermas ao afirmar que “existe a expectativa de que, a partir de uma confiança recíproca crescente entre os povos europeus, desenvolva-se entre os cidadãos da União [europeia] uma forma transnacional ampliada, mesmo que atenuada, de solidariedade civil.” (2012, p. 66).

Por conseguinte, apesar de o fluxo da política global receber o impulso internacional-nacional, esse movimento no âmbito nacional-internacional ainda requer aprimoramentos. Aliás, seguindo Mary Kaldor é oportuno mencionar que haveria um movimento político em duplo sentido. Isto é, tanto no âmbito internacional-nacional, quanto do nacional-internacional, pois:

[t]alvez fosse mais apropriado falar de um efeito de "duplo bumerangue", uma vez que as consequências dessas ações locais muitas vezes também reforçam os instrumentos internacionais, que podem então ser usados para impulsionar as campanhas locais. Especialmente importante na década de 1990 foi, por exemplo, a influência das redes na assinatura de tratados internacionais: sobre minas terrestres, o Tribunal Penal Internacional ou as mudanças climáticas globais. **A novidade desde o fim da Segunda Guerra Mundial foi o desenvolvimento de uma lei humanitária ou cosmopolita aplicável aos indivíduos, e não apenas aos Estados, e que tenta estabelecer normas em questões globais.** A pressão das redes cívicas organizadas especificamente para este fim, [...], tem sido decisiva para esta evolução. (KALDOR, 2005, p. 129, tradução e negrito nosso)⁶⁷.

⁶⁷ quizá sería más apropiado hablar de un efecto "doble bumerán", ya que las consecuencias de estas acciones locales a menudo también refuerzan instrumentos internacionales, que luego pueden utilizar-se para potenciar campañas locales. Especialmente importante en la década de los noventa ha sido, por ejemplo, la influencia de las redes en la firma de tratados internacionales: sobre minas terrestres, el Tribunal Penal Internacional o el cambio climático global. Lo nuevo desde el final de la segunda guerra mundial ha sido el

A realidade desse fluxo em “duplo bumerangue” parte, sobretudo, dos próprios problemas que um mundo interdependente impõe e que não são solucionados pela dimensão política clássica. Com o destaque que os eixos de comunicação existentes não permitem mais que várias questões sejam afastadas do debate e da necessidade de resoluções públicas. Além de que, no sentido nacional-internacional poderíamos ver a proteção interna dos direitos fundamentais servindo de alicerce para influenciar a ordem internacional, particularmente naquilo que for comuns a todos os povos. Algo que, conforme tese de Jeremy Waldron, poderia ser compreendido do seguinte modo:

[a] prática de invocar o direito estrangeiro pode ser entendida de duas maneiras. Da primeira e mais direta maneira, nós, no país A, nos referimos e confiamos na lei do país B para alguma ideia, princípio ou doutrina; para outras ideias, princípios e doutrinas, nos referimos à lei do país C; e para outros ainda, nos referimos ao país D. Fazemos isso em uma jurisdição por vez e justificamos (ou criticamos) uma jurisdição por vez. [...].

Em um segundo entendimento, no entanto, nós realmente não invocamos as leis de determinados países, um por um. Em vez disso, levamos em consideração o consenso que surgiu entre todos eles. [...].

O segundo relato é o que quero defender. Acho que o consenso pode ter um status para nós em situações específicas que nos faltam, pelo menos quando são consideradas por conta própria. O consenso é obrigatório para nós como uma espécie de lei – lei para nós, porque é a lei de todo o mundo - ao passo que ninguém pensa que os estatutos, precedentes ou doutrinas de apenas outro país têm qualquer autoridade legal no que diz respeito à decisão que está em causa nos Estados Unidos. (2012, p. 48-49, tradução nossa)^{68 69}.

desarrollo de una ley humanitaria o cosmopolita aplicable a individuos, y no sólo a estados y que trata de establecer normas en asuntos globales. La presión de las redes cívicas organizadas específicamente con este propósito, [...], ha sido definitiva para esta evolución. (KALDOR, 2005, p. 129).

⁶⁸ The practice of invoking foreign law can be understood in two ways. In the first and most straightforward way, we, in country A, refer to and rely on the law of country B for some insight, principle, or doctrine; for other insights, principles, and doctrines we refer to law of country C; and for still others we refer to country D. We do it one jurisdiction at a time, and we justify it (or criticize it) one jurisdiction at a time. [...].

On a second understanding, however, we don't really invoke the law of particular countries one by one. Instead we take into consideration the consensus that has emerged among them all. [...].

The second account is the one I want to defend. I think the consensus may have a status for us that particular citations lack, at least when they are considered on their own. The consensus is binding upon us as a sort of law – law for us, because it is the law of the whole world – whereas no one thinks the statutes, precedents, or doctrines of just one other country have any legal authority so far as decision making in the United States is concerned. (WALDRON, 2012, p. 48-49).

⁶⁹ Sem nos aprofundarmos na teoria de Waldron, ele disserta que esse consenso global sobre temas relevantes já estaria ocorrendo junto ao consenso científico ou da forma compartilhada através do qual o conhecimento científico é tratado e discutido por todos os laboratórios do mundo. Assim, “[h]á muito tempo estou intrigado com o que pode ser chamado de cosmopolitismo dos cientistas, ou seja, a maneira como os cientistas falam sobre o que sabemos ou o que pensamos ter estabelecido, onde “nós” não significa apenas o cientista em questão e seus amigos e colegas de laboratório, mas a comunidade de cientistas em todo o mundo, entendidos coletivamente. [...]. O “nós” sempre se refere ao consenso da comunidade de cientistas no mundo, cientistas que lêem a mesma literatura, que estão cientes das descobertas uns dos outros, que verificam e reavaliam os resultados uns dos outros e que lutam com problemas de pesquisa aproximadamente no mesmos termos. É uma noção maravilhosa, até porque envolve uma ideia cosmopolita de comunidade, uma conexão de

E, por conseguinte, no sentido internacional-nacional, os problemas transnacionais já ultrapassam a separação clássica entre internacional e nacional. Em referência a problemas de ordem global Habermas cita que “não são os Estados individuais ou as coalizões de Estados que se defrontam com tais situações diplomáticas da sociedade mundial, mas sim a política no singular.” (2012, p. 91). Logo, a realidade fez com que:

[a] política se depara[sse] com as situações problemáticas da sociedade não mais apenas no interior do quadro institucional dos Estados nacionais ou, na medida em que esses problemas ultrapassam as fronteiras nacionais, como objetos de regulamentação intergovernamentais. (HABERMAS, 2012, p. 92).

A solução de certas questões não compete a um ou alguns Estados. Nesse sentido, “[a] comunidade internacional não pode se furtar à mudança climática, aos riscos mundiais da tecnologia nuclear, à necessidade de regular o capitalismo impulsionado pelo mercado financeiro ou à imposição dos direitos humanos em nível internacional.” (HABERMAS, 2012, p. 145). Problemas globais e que inevitavelmente refletem no âmbito nacional e que não passam mais despercebidos dos cidadãos médios de comunidades com liberdade e acesso à informação. Enfim, “a globalização põe em xeque os pressupostos essenciais do direito internacional em uma forma clássica – a soberania dos Estados e a rígida separação entre política interna e externa.” (HABERMAS, 2018, p. 295).

Tudo mais nos fazendo concluir pela realidade intangível de um germen de esfera pública em curso na atualidade e que dá forma, mesmo que embrionária, a uma sociedade a nível global. Premissa reconhecida por Habermas ao afirmar que “[h]oje já podemos observar as estruturas de comunicação necessárias para uma esfera pública mundial *in statu nascendi* [...]” (2016, p. 119).

toda a civilização entre humanos trabalhando juntos.” (WALDRON, 2012, p. 100, tradução nossa). Assim, fazendo uma interrelação entre a realidade científica e um devir do Direito, Waldron complementa que “[h]á uma analogia útil e esclarecedora entre o papel desempenhado pelo consenso e pela comunidade na ciência e aquele desempenhado pelo consenso e pela comunidade jurídica global.” (WALDRON, 2012, p. 101, tradução nossa). De modo, enfim que, existiria a analogia, pois “[u]m cientista não pensa em fazer pesquisas sobre gravidade ou energia sem referência ao trabalho existente da comunidade científica. Ele confia e parte do consenso científico de resultados estabelecidos e verificados. E o mesmo vale para a lei. Não tentamos resolver os problemas como se o mundo nunca tivesse lutado com eles antes. Prestamos atenção ao que outros juristas fizeram com o problema que enfrentamos. Nós o tratamos como um problema a ser resolvido prestando atenção às liberações estabelecidas da Ciência - experiência, que muitos sistemas jurídicos compartilham, de lutar, desembaraçar, analisar e resolver direitos e reivindicações rivais, princípios e valores que vêm do mesmo modo questões deste tipo. A ideia de *ius gentium* trata os problemas que surgem em nossos tribunais como se fossem questões para a Ciência jurídica.” (WALDRON, 2012, p. 103, tradução nossa).

Assim, o caráter embrionário parte do próprio conceito de esfera pública tal qual aquele que nos dá Habermas em obra clássica sobre o tema, *Mudança Estrutural da Esfera Pública* (2014). Na ótica de Habermas não bastaria que se estabelecesse uma dimensão comunicativa entre pessoas privadas para que uma esfera pública estivesse presente, pois “uma opinião pública no sentido rigoroso apenas pode ser produzida quando ambos os domínios da comunicação são medidos por aquela outra publicidade, a *publicidade crítica*.” (HABERMAS, 2014, p. 506, itálicos do autor). Assim, a fim de compreender a ideia de opinião pública construída através de uma esfera pública:

é preciso ater-se ao conceito de opinião pública em um sentido comparativo, visto que a realidade constitucional do Estado de bem-estar social precisa ser compreendida como um processo em cujo transcurso se realiza uma esfera pública politicamente ativa, ou seja, o exercício do poder social e da dominação política é colocado sob o imperativo democrático da esfera pública. (HABERMAS, 2014, p. 501).

A partir dessa formulação podemos observar que apesar de haver uma dimensão comunicativa efetiva ao nível global ela não possui a força que a esfera pública nacional exerce no âmbito de cada Estado nacional. É aí que é interessante a tese formulada por Nancy Fraser (1997). Assim, Fraser argumenta que a esfera pública em curso nas democracias republicano-liberais estariam se distanciando das concepções liberais individualistas, em detrimento de uma esfera pública que ela denomina como “republicana cívica”. Dessa denominação ela argumenta que:

[e]m suma, o modelo cívico republicano enfatiza uma visão da política como um conjunto de pessoas que raciocinam juntas para promover um bem comum, que transcende a mera soma das preferências individuais. A ideia é que, por meio da deliberação, os membros do público possam descobrir ou criar esse bem comum. No decorrer de suas deliberações, os participantes, inicialmente um grupo de indivíduos egoístas, tornam-se uma coletividade de espírito público, capaz de atuar juntos no interesse comum. (FRASER, 1997, p. 124, tradução nossa)⁷⁰.

Mas a esfera pública não seria uniforme, tão pouco única. Haveria várias dimensões onde concepções de bem comum se construiriam. E haveria uma multitude de esferas comunicativas no domínio do Estado nacional, bem como ao nível de uma eventual sociedade global. Contudo, é importante salientar que tal como esclarecido por Fraser, a esfera pública

⁷⁰ En síntesis, el modelo republicano cívico pone énfasis en una visión de la política como un conjunto de personas que razonan juntas para promover un bien común, que trasciende la mera suma de las preferencias individuales. La idea es que, a través de la deliberación, los miembros del público pueden llegar a descubrir o crear este bien común. En el transcurso de sus deliberaciones, los participantes, inicialmente un conjunto de individuos egoístas, se convierten en una colectividad con espíritu público, capaz de actuar conjuntamente en aras del interés común. (FRASER, 1997, p. 124).

“não é o Estado: se trata melhor de um corpo de opinião discursiva não governamental, mobilizada informalmente, e que pode servir de contrapeso ao Estado.” (1997, p. 129)⁷¹.

Aliás, seria esse distanciamento da ação governamental que daria o caráter de independência, autonomia e legitimidade social à esfera pública dentro de um viés liberal. Contudo, ao tomarmos em consideração a existência de uma dimensão parlamentar ou de um poder legislativo junto ao Estado é fácil compreender que o poder de mobilização de uma esfera pública não tem a mesma intensidade. Mais especificamente, a opinião pública que se confecciona no seio da comunidade nas diversas esferas discursivas é uma opinião pública “fraca” se comparada com a opinião pública construída no âmbito da esfera parlamentar. Esta sim uma opinião pública forte, pois é capaz de mudar os rumos políticos de um Estado. Com isso, quando mais uma esfera discursiva se fizesse determinar junto à dimensão parlamentar de um Estado, mas facilmente tais pretensões seriam capazes de alterar a dimensão política e jurídica em conformidade com a sua noção de bem comum.

Apesar de ser possível compreender a realidade de um gérmen de sociedade global, que pode se fundar em pretensões normativas no âmbito de regras primárias a nível internacional, a esfera pública que o acompanha ainda requer a capacidade de alterar as determinações políticas internacionais em sentido forte. Porém, o fluxo internacional obviamente tem muito mais intensidade e certamente está gerando alterações internas no ordenamento jurídico de vários Estados. Mas independente disso, Habermas ressalta que:

as disposições culturais para reações morais unânimes que perpassam o mundo inteiro também já estão se desenhando. Em outras palavras: a exigência funcional de uma integração fraca da sociedade cosmopolita por meio de reações sentimentais negativas a atos de criminalidade de massa (e processados pelo Tribunal Penal Internacional) não deveria ser um limiar intransponível. (2016, p. 119).

O fato de individualmente nos sensibilizarmos com o sofrimento de povos desconhecidos seria um sinal de uma sociedade cosmopolita. A percepção de uma moralidade universal frutificando-se através da dor. Mesmo porque, seria através dessa percepção que reconheceríamos de algum modo a dignidade humana.

2.2.2 Habermas e a necessidade de intervir

⁷¹ no es el Estado: se trata más bien de un cuerpo de opinión discursiva no gubernamental, movilizado informalmente, que puede servir de contrapeso al Estado. (FRASER, 1997, p. 129).

A influência do cosmopolitismo kantiano no pensamento de Habermas é marcante. Desse fato, aliado a sua história pessoal é fácil compreender os motivos que o levaram a não se silenciar sobre os assassinatos em massa e a limpeza étnica que ocorreu nas décadas de 1990. Com destaque àqueles no interior da Europa. Mesmo porque:

[e]m Kosovo, durante os meses que antecederam o início do ataque aéreo, cerca de 300.000 pessoas já haviam sido assassinadas, expulsas ou submetidas ao terror. O quadro comovente das trilhas da expulsão na rota para a Macedônia, Montenegro e Albânia, proporcionam uma visão do evidente plano premeditado de uma limpeza étnica. (HABERMAS, 2003, p. 42).

Assim, não acreditamos ser um contrassenso filiá-lo mais próximo a uma corrente continental de proteção de Direitos Humanos, em diferenciação ao ramo anglo-saxão. Pois:

[u]ma diferença significativa nas estratégias de justificação entre as potências da Europa continental e as anglo-saxãs. Enquanto um lado aprendeu a lição do desastre de Srebrenica de acabar com a distância entre efetividade e legitimação, aberta com a intervenção armada de missões anteriores, para assim avançar no caminho em direção a um direito cosmopolita completamente institucionalizado, o outro lado se contentou com o objetivo normativo de disseminar sua própria ordem liberal em outros lugares, com uso da força quando necessário. (HABERMAS, 2016, p. 57).

Porém, apesar de os conflitos na ex-Iugoslávia terem uma função paradigmática em seu pensamento, Habermas estava consciente que, “é principalmente o continente negro que sofre com a percepção seletiva e a valoração assimétrica das catástrofes humanitárias.” (HABERMAS, 2016, p. 237). Observação quanto à “valoração assimétrica das catástrofes humanitárias” fruto da politização das funções do Conselho de Segurança da ONU, a qual deveria, entre todas as instituições da ONU, ser aquela com maior afinidade com o Direito diante de suas competências previstas na Carta da ONU.

Assim, “[o] papel político mundial do Conselho de Segurança também ficou claro nos dois casos em que ele negou aprovação para intervenção militar – na intervenção da OTAN no Kosovo e na invasão das tropas norte-americanas e britânicas no Iraque.” (HABERMAS, 2016, p. 235). Sendo que, devemos nos lembrar também que:

[a] intervenção nos confrontos da guerra civil da Somália também fracassou porque o governo norte-americano retirou suas tropas em consideração à impressão negativa gerada em sua própria população⁷². Pior ainda do que essas intervenções que não foram bem-sucedidas são aquelas que foram omitidas ou postergadas, por exemplo, no Curdistão iraquiano, em Angola, no Congo, na Nigéria, no Sri Lanka e, na verdade, até mesmo no Afeganistão. (HABERMAS, 2016, p. 237).

⁷² O que se convencionou como “síndrome de Somália”.

E os problemas não se restringem à não-intervenção, a uma intervenção incapaz ou tardia, mas também ao próprio desvirtuamento dos objetivos humanitários mascarando interesses políticos da superpotência. Mesmo porque, “[a] utilização de gás asfíxiante contra a própria população curda por parte de Saddam Hussein é apenas um de vários casos na crônica das falhas de uma comunidade de Estados que fecha os olhos até mesmo para os genocidas.” (HABERMAS, 2016, p. 56). Mas isso não legitima o que aconteceu no Iraque em 2003, pois:

[c]om a Guerra do Iraque, os Estados Unidos, por meio século puderam ser considerados pioneiros nesse caminho, não só destruíram essa reputação e abriram mão do papel de poder garantidor do direito internacional: com sua atuação contrária ao direito internacional, eles dão um exemplo devastador para as futuras superpotências. Não nos enganemos: a autoridade normativa dos Estados Unidos está em ruínas. (HABERMAS, 2016, p. 56).

Desse modo, “[a] guerra do Iraque é um elo da corrente de uma política de formação de uma ordem mundial que se justifica na medida em que se coloca no lugar de uma política de direitos humanos mal-sucedida de uma organização mundial já desgastada.” (HABERMAS, 2016, p. 61). Para Habermas, tais considerações demonstram uma:

discrepância entre dever e poder, direito e poder, [que] traz ambos para uma luz turva: tanto a credibilidade da ONU quanto a prática de intervenção de Estados que agem por conta própria, que simplesmente usurpam um mandato – mesmo que seja por boas razões – e, com isso, **pervertem o que teria sido justificado como ação policial em uma ação de guerra**. Ou seja, então não é mais possível diferenciar a suposta ação policial de uma guerra absolutamente normal. (2016, p. 46, negrito nosso).

Porém, apesar de todos esses inconvenientes e da fragilidade dos sistemas normativos existentes, “[d]o dilema de ter de agir como se houvesse já a condição cosmopolita plenamente institucionalizada, sendo o propósito de acelerá-la, **não decorre, contudo, a máxima de deixar as vítimas ao critério de seus algozes**.” (HABERMAS, 1999, p. 87, negrito nosso). Vários conflitos que ocorreram na história recente demonstram que uma guerra civil rapidamente degenera para um cenário de genocídio⁷³. Com isso:

[s]e as coisas são se passarem de outra maneira, os vizinhos democráticos têm de se apressar no socorro legitimado pelo direito internacional. Mas, nesse caso, justamente a falta de acabamento da condição cosmopolita demanda uma sensibilidade especial. As instituições e procedimentos já existentes são os únicos controles disponíveis para os julgamentos falíveis de um partido que quer agir pelo todo. (HABERMAS, 1999, p. 87).

⁷³ E boa parte do que dissertaremos aqui teve o objetivo de demonstrar exatamente isso.

É coerente concordar com Habermas ao afirmar que “[a]s instituições da ONU estão a caminho de fechar o círculo entre a aplicação do direito coercitivo e a positivação jurídica democrática.” (HABERMAS, 1999, p. 86). Porém, mais que isso:

onde isso não for o caso, as normas permanecerão restrições impostas com violência, por mais morais que sejam em seu conteúdo. [...] É lhes impingido com a força das armas uma ordem política que garanta direitos iguais para todos os cidadãos. Isso é válido também sob pontos de vista normativos, enquanto a ONU nem ao menos decidiu medidas militares coercitivas contra o seu membro Iugoslávia. (HABERMAS, 1999, p. 86).

Portanto, a história recente nos ensina e nos obriga a rever valores e conceitos, procedimentos e pressupostos. Do mesmo modo nos esclarece que:

[d]e agora em diante, a desgraça a ser evitada não é mais só a guerra sem limites, a guerra total, mas uma descivilização da violência até então inimaginável, a dissolução de barreiras elementares e “intransponíveis” até então, a trivialização massiva do mal abissal. Confrontado com essa nova desgraça, o direito internacional não conseguiu mais se ater àquelas premissas com as quais o mandamento de não intervenção fica de pé ou cai. Os crimes de massa cometidos sob o regime nacional-socialista que culminaram com o extermínio dos judeus europeus e a criminalidade de Estado exercida em geral pelos regimes totalitários da presunção de inocência dos sujeitos de direito internacional soberanos. Os crimes monstruosos levaram a atribuição de indiferença moral e penal às ações estatais *ad absurdum*. Os governos não podiam mais desfrutar de imunidade juntamente com seus funcionários públicos e ajudantes. Em antecipação a delitos que seriam posteriormente incorporados no direito internacional, os tribunais militares de Nuremberg e de Tóquio condenaram representantes e funcionários do regime vencido por crimes de guerra, pelo crime de preparação de uma guerra de agressão e por crimes contra a humanidade. Esse foi o início do fim do direito internacional como um direito dos Estados. Foi, ao mesmo tempo, uma mudança de curso moral do longo processo de habilitação à ideia de criar um tribunal penal internacional. (HABERMAS, 2016, p. 220).

Há necessidade de uma mudança de perspectiva de ordem internacional e nacional. O que perpassa uma **“mudança de perspectiva de um direito das gentes clássico para uma constituição política da sociedade mundial não é mais pura construção de pensamento.** A própria realidade social impõe essa mudança de perspectiva à consciência contemporânea.” (HABERMAS, 2012, p. 91, **negrito nosso**). A necessidade é a força motriz que nos obriga a solucionar problemas, cuja solução, mesmo que imperfeita, já está prevista em instrumentos normativos existentes. Mas que nos direcionam a necessidade de dar maior estrutura a uma realidade cosmopolita que se estampa à nossa frente.

2.2.2.1 Dignidade e Direitos Humanos

No objetivo de construir uma ordem cosmopolita os Direitos Humanos tomam uma posição de proeminência. Sobretudo, a fim de fundamentar uma esfera de reconhecimento mútuo entre os diferentes que vivem existências distintas em cada Estado nacional, mas que deveriam partilhar de uma identidade protetiva comum. Nesse sentido, “a comunidade moral dos sujeitos livres e iguais de direitos humanos não forma um “reino de objetivos” no além numenal, mas permanece inserida em formas concretas de vida e no seu *éthos*.” (HABERMAS, 2004, p. 53). Impondo que as “[l]esões ao direito humano não podem ser reduzidas a infrações às representações axiológicas.” (HABERMAS, 2004, p. 52).

Isto é, “os direitos humanos circunscrevem precisamente a parte de uma moral esclarecida que pode ser traduzida no *medium* do direito coercitivo e ter realidade política efetiva na robusta configuração de direitos fundamentais efetivos.” (HABERMAS, 2012, p. 18-19). E isso é possível, pois “os direitos humanos mostram uma face de Jano, voltada simultaneamente à moral e ao direito.” (HABERMAS, 2012, p. 18). E dessa dualidade conceitual temos que “[o] conceito de direitos humanos decorre de uma improvável síntese desses dois elementos. *E esse vínculo realizou-se por meio da dobradiça conceitual da dignidade humana.*” (HABERMAS, 2012, p. 20, *itálicos do autor*). Pois, “a “dignidade humana”, entendida em estrito sentido moral e jurídico, encontra-se ligada a essa simetria das relações.” (HABERMAS, 2004, p. 47). Assim:

a dignidade humana forma algo como o portal por meio do qual o conteúdo igualitário-universalista da moral é importado ao direito. A ideia da dignidade humana é a dobradiça conceitual que conecta a moral do respeito igual por cada um com o direito positivo e com a legislação democrática de tal modo que, na sua cooperação sob circunstâncias históricas favoráveis, pode emergir uma ordem política fundamentada nos direitos humanos. (HABERMAS, 2012, p. 18).

Habermas esclarece que o conceito de dignidade humana “marca, antes, aquela “intangibilidade” que só pode ter um significado nas relações interpessoais de reconhecimento recíproco e no relacionamento igualitário entre as pessoas.” (HABERMAS, 2004, p. 47). Em que o reconhecimento recíproco se liga à Moral, enquanto o relacionamento igualitário tergiversa com a dimensão do Direito. Disso se segue que:

o vínculo do conceito sistemático de direitos humanos com o conceito genealógico de dignidade humana. “Genealógico” no sentido de que as experiências da dignidade humana violada promovem uma dinâmica conflituosa de indignação que dá um impulso renovado à esperança de uma institucionalização global dos direitos humanos, ainda tão improvável. (HABERMAS, 2012, p. 5).

É interessante como a questão da dignidade humana – que reverbera dando importância aos Direitos Humanos – não surge de uma impressão positiva, mas na verdade negativa de que algo foi lesionado. Porém, sem que eu tenha plena consciência desse “algo”. Isto é, “[o] apelo aos direitos humanos alimenta-se da indignação dos humilhados pela violação de sua dignidade humana.” (HABERMAS, 2012, p. 11). Conexo a dimensão de uma solidariedade construída através de uma noção de “injustiça que pode acometer *qualquer* pessoa, [onde] a violação sofrida por *não importa qual* pessoa, incita nossa sensibilidade moral e provoca em nós uma indignação moral ou uma necessidade de prestar auxílio.” (HABERMAS, 2012, p. 100, itálicos do autor).

Tal indignação é facilmente perceptível em uma comunidade de familiares ou que partilham uma história e uma cultura comum. Contudo, ao avançarmos em comunidades multiculturais e que estejam, sobretudo, distanciadas no espaço é notório que esse ímpeto de indignação sofre revezes, bem como é diluído em muitos casos ao nível da insensibilidade. É aí que uma noção de solidariedade “democrática” ou filiada a uma noção de sociedade democrática estruturada em comunidades e indivíduos diferentes impõe a necessidade de outra noção de solidariedade que não pode se filiar a concepções de “bem” ou “mal”. Pois, em contextos multiculturais a noção de “bem” se mostra problemática, onde se nota que “[s]em a prioridade do que é justo em relação ao que é bom, também não pode haver nenhuma concepção de justiça neutra do ponto de vista ético.” (HABERMAS, 2018, p. 74-75). Ou seja:

[s]e interpretarmos a justiça como aquilo que é igualmente bom para todos, o “bem”, superado da moral, forma a ponte entre a justiça e a solidariedade. Pois também a justiça, entendida em termos universais, exige que cada um seja responsável pelo outro – ou seja, que também cada um seja responsável por um estranho que formou sua identidade em um contexto de vida completamente diferente e que se compreende à luz de tradições que são distintas. (HABERMAS, 2018, p. 77).

Logo, é na efetividade de uma noção neutra de justiça que a solidariedade transcende as limitações que o imperativo de uma reciprocidade entre diferentes se vê limitada. Mesmo porque, “diferentemente da moral, de modo algum o código do direito exige uma valorização moral imediata segundo critérios de “bom” e “mau”. [...]. Os direitos humanos não devem ser confundidos com os direitos morais.” (HABERMAS, 2018, p. 338). Assim:

[u]ma vez que a solidariedade é o outro lado da justiça, nada se pode objetar à tentativa de explicar o *surgimento* dos deveres morais pela transposição dos deveres morais pela transposição das lealdades dos grupos primários a grupos cada vez maiores (ou pela transformação da confiança pessoal em “confiança sistêmica”). (HABERMAS, 2018, p. 51-52).

Desse modo, a reciprocidade ou “confiança sistêmica” parte antes de tudo de uma comunidade de membros que se reconhecem, mas cujo reconhecimento se fundamenta em uma base distinta de uma ética comum próxima à realidade sensível dos indivíduos. Ela busca sua fundamentação em uma moral motivada em uma noção de justiça que é também jurídica. E isso não foge a noções comuns de reciprocidade e reconhecimento, pois “[d]epender dos outros é uma circunstância que esclarece a vulnerabilidade do indivíduo em relação com os outros.” (HABERMAS, 2004, p. 48). E essa fragilidade é compartilhada por todos.

É fácil concluir, em conformidade com Habermas, que “o apelo ao conceito de dignidade humana sem dúvidas facilitou a produção de um consenso sobreposto entre as partes de diferentes origens culturais.” (HABERMAS, 2012, p. 12). Porém, mesmo que a dignidade humana tenha desempenhado uma “função de compromisso” para a “diferenciação e da difusão dos direitos humanos, e ocasionalmente também na neutralização de diferentes intransponíveis, [isso] não consegue explicar seu surgimento tardio como conceito jurídico.” (HABERMAS, 2012, p. 13). Logo:

[é] interessante a circunstância em que somente após o final da Segunda Guerra Mundial o conceito filosófico de dignidade humana, que entrou em cena já na Antiguidade e adquiriu em Kant sua acepção válida atualmente, tenha sido introduzido nos textos do direito das gentes e nas diferentes constituições nacionais desde então em vigor. (HABERMAS, 2012, p. 9).

Habermas vê que as raízes da indignação são mais antigas que a repulsa ao nazifacismo e ao *scelus infandum* conceituado por Carl Schmitt sobre as atrocidades do regime⁷⁴. Ele cita que “pretendo defender a tese de que, desde o início, mesmo que ainda primeiro de modo implícito, havia um vínculo conceitual. Direitos Humanos sempre surgiram primeiro a partir da oposição à arbitrariedade, opressão e humilhação.” (2012, p. 11). Logo, “documentos de fundação das Nações Unidas, que estabelecem expressamente o vínculo dos direitos humanos com a dignidade humana, foram uma resposta evidente aos crimes de massa cometidos sob o regime nazista e aos massacres da Segunda Guerra Mundial.” (HABERMAS, 2012, p. 10). Ou seja, apesar de as atrocidades nazistas terem sido determinantes para a construção e efetividade do conceito, suas raízes seriam muito mais antigas. O que o levou a concluir, inclusive, que:

⁷⁴ Esse termo será melhor esclarecido quando tecermos comentários sobre Carl Schmitt e o problema da moralização dos conflitos e da fundamentação da necessidade de intervir.

as condições históricas modificadas converteram em tema e tornaram consciente algo que já estava inscrito nos direitos humanos desde o início – a saber, aquela substância normativa da dignidade humana igual de cada um, que foi, por assim dizer, explicitada pelos direitos humanos. (HABERMAS, 2012, p. 13).

Ou seja, o próprio conceito de “dignidade humana” teria um caráter normativo presente em redes de indignação que surgiram ao longo de nossa história. E essa historicidade da “indignação”, faz com que “fal[emos] de diferentes “gerações”⁷⁵ de direitos humanos.” (HABERMAS, 2012, p. 15). Assim:

[à] luz dos desafios históricos, em cada momento são atualizadas outras dimensões do sentido da dignidade humana. Essa característica da dignidade humana, especificadas em cada ocasião, podem levar tanto a uma maior exploração do conteúdo normativo dos direitos fundamentais assegurados, como ao descobrimento e à construção de novos direitos fundamentais. (HABERMAS, 2012, p. 14).

Exatamente por isso que a problemática, não está na Declaração Universal dos Direitos Humanos, mas na sua efetividade. Sendo esse um dos maiores desafios para o século XXI. Pois já estaríamos discutindo sobre a realidade de direitos humanos de 5ª geração, sendo que aqueles mais fundamentais, os de 1ª geração, diretamente relacionados com a sobrevivência de indivíduos e culturas, ainda estariam sendo violados e, pior, em massa. Contexto que coloca a questão das “intervenções humanitárias” em uma posição de proeminência nesse debate tendo em vista que é o instrumento existente (ou imaginado) para que violações em massa sejam solucionadas pela comunidade internacional. Mas tudo isso requer desde o início que haja uma noção mínima de reconhecimento entre as pessoas do mundo, independente de questões histórico-sócio-culturais. Mesmo porque:

[p]ara ocorrer a universalização coletiva, é preciso, primeiro, ter início a individualização. Trata-se do *valor do indivíduo* nas relações horizontais entre seres humanos, e não da posição do ser humano na relação vertical com Deus ou nos graus subordinados do ser. Segundo, o valor superior relativo a humanidade e de seus membros individuais deve ser substituído pelo valor absoluto da pessoa. Trata-se do *valor incomparável* de cada um. (HABERMAS, 2012, p. 25, itálicos do autor).

⁷⁵ Em sentido similar, Norberto Bobbio nos esclarece que “os direitos não nascem todos de uma vez. Nascem quando devem ou podem nascer. Nascem quando o aumento do poder do homem sobre o homem — que acompanha inevitavelmente o progresso técnico, isto é, o progresso da capacidade do homem de dominar a natureza e os outros homens — ou cria novas ameaças à liberdade do indivíduo ou permite novos remédios para as suas indigências: ameaças que são enfrentadas através de demandas de limitações do poder; remédios que são providenciados através da exigência de que o mesmo poder intervenha de modo protetor. As primeiras, correspondem os direitos de liberdade, ou um não-agir do Estado; aos segundos, os direitos sociais, ou uma ação positiva do Estado. Embora as exigências de direitos possam estar dispostas cronologicamente em diversas fases ou gerações, suas espécies são sempre — com relação aos poderes constituídos, apenas duas: ou impedir os malefícios de tais poderes ou obter seus benefícios. Nos direitos de terceira e de quarta geração, podem existir direitos tanto de uma quanto de outra espécie.” (BOBBIO, 2004, p. 9).

E disso se segue que não basta que os Direitos Humanos sejam reconhecimentos, há efetivamente que se convertam em uma realidade concreta de garantias fundamentais, “[e]m virtude de sua universalidade abstrata, os direitos humanos precisam ser concretizados em cada caso particular.” (HABERMAS, 2012, p. 12). E a primeira realidade concreta dessas garantias fundamentais é a conversão dos direitos humanos em direitos fundamentais no âmbito de cada Estado nacional e de suas respectivas constituições, cuja realidade prática serve tanto de modelo para a ordem cosmopolita, quanto também de impulso de legitimidade diante do caráter universalista do Direito. Porém, é cediço que junto aos Estados-nacionais à órgãos e institutos competentes para fazer vales esses mesmos direitos fundamentais. Algo com pouca densidade no além-muros desses mesmos Estados-nacionais.

Do exposto, é importante reforçar que apesar dessa forte conexão com a Moral, “os Direitos Humanos não tem uma natureza moral, mas jurídica”. Habermas afirma isso de forma expressa ao dispor que:

[o] conceito de direitos humanos não tem uma procedência moral, mas uma formação específica do conceito moderno de direitos subjetivos; portanto, eles possuem uma conceitualidade jurídica. Os direitos humanos possuem *originalmente* uma natureza jurídica. O que lhes confere a aparência de direitos morais não é seu conteúdo nem tampouco sua estrutura, mas seu sentido de validade que transcende os ordenamentos jurídicos dos Estados nacionais. (HABERMAS, 2018, p. 320, itálico do autor).

Essa natureza jurídica dos Direitos Humanos é alcançada através de sua conexão com a normatividade da ideia de “dignidade humana”. Sendo esta ideia que dialoga diretamente com a moral, além de filtrar as dissensões morais que fervilham nas diversas eticidades que compõem a universalidade moral. Nesse sentido, como a moralidade, apesar de possuir eixos temáticos que manifestam certa universalidade mundial, há debates que ainda não se solucionaram. Muitos deles, inclusive, de ordem nacional. Além de também dever ser levado em consideração que:

[a] razão do direito racional moderno não se torna válida em “valores” universais dos quais, como se fossem bens, podemos tomar posse, distribuir globalmente exportar por todo o mundo. Os “valores” – mesmo aqueles que devem contar com reconhecimento global – não pairam no ar, mas obtêm caráter vinculante apenas nas ordens e práticas normativas de formas culturais de vida determinadas. (HABERMAS, 2016, p. 64).

Porém, nos exatos termos que as redes de indignação se aglomeram e se consolidam sobre determinado acontecimento e contexto, entende-se a realidade concreta de certos

Direitos Humanos, tal qual o direito à vida, sua e de sua cultura. Considerações que tornam condutas como a de genocídios ou atos de limpeza étnica uma violação insofismável.

2.2.2.2 *Direitos Humanos e Direitos Fundamentais: uma transição necessária*

A realidade concreta e efetiva de uma ordem cosmopolita obriga que a importância “dos direitos humanos não podem se esgotar na crítica moral das relações injustas de uma sociedade mundial altamente estratificada. Os direitos humanos dependem de sua incorporação institucional em uma sociedade mundial constituída politicamente.” (HABERMAS, 2012, p. 5). Ocorre que:

[p]or um lado, os direitos humanos só podem adquirir a validade positiva de direitos fundamentais em uma comunidade particular – primeiro, no interior de um Estado nacional. Por outro lado, sua pretensão de validade universalista, que aponta para além das fronteiras nacionais, só pode ser resgatada em uma comunidade cosmopolita inclusiva. Essa contradição só pode ser resolvida em uma sociedade mundial constituída democraticamente (que não precisa ela mesma assumir qualidades estatais). (HABERMAS, 2012, p. 29-30).

Os estados nacionais em várias realidades já superaram as adversidades necessárias para que uma solidariedade social se arregimentasse em uma noção de justiça comum. Mesmo porque, “[n]a qualidade de membros dessa comunidade, os indivíduos esperam um tratamento igual uns dos outros, que resulta do fato de que cada pessoa trata cada uma das demais como “um de nós”. Nessa perspectiva, justiça *implica*, ao mesmo tempo, solidariedade.” (HABERMAS, 2018, p. 77, itálicos do autor). Assim:

[o] Estado nacional respondeu esses desafios com uma mobilização política de seus cidadãos. Ou seja, a consciência nacional nascente tornou possível que uma forma abstrata de integração social se amarrasse a uma estrutura para a tomada de decisão política modificada. [...], um novo nível de *solidariedade* mediada em termos jurídicos. (HABERMAS, 2018, p. 203, itálicos do autor).

Nas democracias multiculturais – a regra nas democracias ocidentais –, temos que o “que é superado como um bem na justiça é a forma de um *ethos* em geral compartilhado intersubjetivamente e, com isso, a estrutura de pertencimento a uma comunidade que, é claro, já tenha se livrado das amarras éticas de uma comunidade exclusiva.” (HABERMAS, 2018, p. 79). Logo, apesar dos impulsos do “bem moral”, é justamente ele que deve ser superado. Mesmo porque:

[e]m uma relação moral, uma pessoa se pergunta o que ela deve a outra pessoa, independentemente de sua *relação social* com ela – o quão estranha essa outra pessoa é, como se comporta e o que se espera dela. Em contrapartida, pessoas que estão numa *relação jurídica* umas com as outras reagem às pretensões que o respectivo outro *ergue* em relação a ela. Em uma comunidade jurídica, as obrigações surgem para a primeira pessoa em virtude das pretensões que uma segunda pessoa pode lhe apresentar. (HABERMAS, 2012, p. 21, itálicos do autor).

Essa dialética entre indivíduos diferentes, mas que se veem obrigados reciprocamente dentro de uma mesma ordem jurídica, concretiza-se através dos Direitos Fundamentais estabelecidos constitucionalmente em cada Estado nacional. E a concretização desses direitos fundamentais acaba por resgatar o ímpeto moral, a fim de legitimá-lo intersubjetivamente. No âmbito de um Estado nacional não haveria um imperativo ao nível da “dignidade humana”, mesmo porque, a dimensão dos Direitos Fundamentais é normalmente bem mais ampla que a dos Direitos Humanos. Disso se segue, então, que o “caráter jurídico [dos direitos fundamentais] se deve à sua estrutura, não ao seu conteúdo.” (HABERMAS, 2018, p. 322). Ou seja:

[o]s direitos fundamentais são dotados dessa pretensão de validade universal porque só podem ser fundamentados *exclusivamente* sob o ponto de vista moral. [...]. Em contrapartida, os direitos fundamentais regulamentam matérias de universalidade tal que os argumentos morais *são suficientes para a sua regulamentação*. Esses argumentos têm esse poder de fundamentar porque é do interesse igual de todas as pessoas, na sua qualidade de pessoas em geral, que exista a garantia dessas regras; porque tais regras são igualmente boas para *cada um*. (HABERMAS, 2018, p. 322, itálicos do autor).

Ocorre que ao se concretizar os Direitos Fundamentais no âmbito de um Estado nacional constitucionalmente determinado, esse instituto acaba por dar maior capilaridade tanto ao caráter obrigacional do sistema jurídico, quanto também à dimensão protetiva garantida por esse sistema. Cria-se um sistema de proteção social, e isso se dá, pois os “direitos fundamentais têm um caráter duplo: na qualidade de normas constitucionais, desfrutam de uma validade positiva; **mas como direitos que cabem a toda pessoa na condição de ser humano também se atribui a eles uma validade suprapositiva.**” (HABERMAS, 2018, p. 319, negrito nosso). E isso só é possível, pois em parcela de sua estrutura os direitos subjetivos estabelecidos por meio de Direitos Fundamentais acabam absorvendo o caráter universalista reconhecido como Direitos Humanos. Daí alguma relação com a ideia de leis parcialmente comuns a toda espécie humana teorizada por Waldron (2012).

É exatamente nessa conversão dos Direitos Humanos em parcela dos Direitos Fundamentais que a abstração dos Direitos Humanos toma realidade concreta junto a um sistema jurídico real. Conversão que expõe a juridicidade e, por conseguinte, o caráter obrigacional dos Direitos Humanos. Contudo, o caráter universalista dos Direitos Humanos não é (ou não deveria) acometido de subtrações em sua pretensão de efetividade. Nesse sentido, “[a]inda que os direitos humanos só possam se tornar efetivos no âmbito de uma ordem jurídica nacional, eles fundamentam, no âmbito desse campo de validade, direitos para todas as pessoas, e não apenas para os cidadãos.” (HABERMAS, 2018, p. 321).

Em um Estado Democrático de Direito essa reciprocidade que ultrapassa, inclusive, a dimensão dos cidadãos é a ideia de uma “solidariedade civil”. E isso é possível pelo viés democrático e não do caráter nacionalista dos Estados⁷⁶.

De tal modo, é esse caráter democrático dos Estados Democráticos de Direito que faz com que comunidades regidas por esse modelo sejam mais sensíveis ao clamor cosmopolita, bem como propensas a fazer com que as determinações consolidadas em sua estrutura de Direitos Fundamentais reverbere para além de suas fronteiras nacionais. Isso é possível, pois:

a ideia de Estado de direito exige que a substância do poder do Estado seja canalizada pelo direito legítimo, **tanto para dentro quanto para fora**; e a legitimação democrática do direito deve garantir que o direito permaneça em acordo com princípios morais reconhecidos. (HABERMAS, 2018, p. 335, **negrito nosso**).

Portanto, seriam os Estados Democráticos de Direito que na contemporaneidade assumiram o manto republicano mencionado anteriormente por Kant. Aqueles mais propensos para compor as fundações do Direito Cosmopolita, pois a legitimidade desse intento já estaria na essência de seu próprio modelo de Estado. Nesse sentido, “essa ordem política mundial poderia ser concebida, por sua vez, como uma continuidade da juridificação democrática do núcleo substancial do poder estatal.” (HABERMAS, 2012, p. 94).

Assim, “se as cadeias de legitimação da participação democrática dos cidadãos nessas uniões extensas não devem se romper, a solidariedade dos cidadãos precisa ser ampliada para além das fronteiras nacionais dos Estados-membros.” (HABERMAS, 2016, p.

⁷⁶ Mesmo porque: “a autodeterminação democrática não possui o sentido coletivista e ao mesmo tempo *excludente* da afirmação da independência nacional e da realização da singularidade nacional. Pelo contrário, ela tem o sentido inclusivo de uma autolegislação que integra de modo igual todos os cidadãos. Inclusão significa que essa ordem política se mantém aberta para a equiparação dos discriminados e para a *integração* dos marginalizados, sem *incorporá-los* na uniformidade de um povo como comunidade homogeneizada.” (HABERMAS, 2018, p. 243-244, *itálicos do autor*).

247). Entretanto, Habermas ressalta que “[a] expansão supranacional da solidariedade civil depende de processos de aprendizagem [...]” (HABERMAS, 2012, p. 84). Logo:

[t]al mudança de perspectiva – das “relações internacionais” para uma política interna mundial [*Weltinnenpolitik*] – não pode ser esperada da parte das elites governantes se a população mesma não realizar de modo convicto tal mudança de consciência a partir dos seus próprios interesses. (HABERMAS, 2001, p. 73).

A legitimidade de um Direito Cosmopolita deveria buscar suas fontes na própria esfera pública dos Estados-membros. Esfera essa que ao construir uma opinião pública fundamentada na proteção de Direitos Humanos através de Direitos Fundamentais garante também os alicerces de uma ordem cosmopolita. Um processo civilizador pós-nacional parte da “mudança de consciência dos Estados-membros, que começam a se entender não mais como potências soberanas, mas como *membros* solidários da comunidade internacional, a civilização do exercício da dominação política se desenvolveria rumo a um nível superior.” (HABERMAS, 2012, p. 98, itálico do autor).

Tomando por modelo a União Europeia, “a corrente de legitimação se estenderia ininterruptamente desde os Estados nacionais, passando por regimes regionais como a União Europeia, até chegar ao âmbito da organização mundial, [...]” (HABERMAS, 2012, p. 102).
Enfim:

[o] objetivo de uma constituição democrática da sociedade mundial exige – já a partir das razões conceituais que orientavam a formação das ordens jurídicas modernas baseadas nos direitos subjetivos – a constituição de uma comunidade de cidadãos do mundo [*Weltbürgergemeinschaft*]. Desenvolvida a partir do exemplo da União Europeia, a figura de pensamento de uma *cooperação constituinte entre cidadãos e Estados* aponta para o caminho pelo qual a comunidade internacional existente entre *Estados* poderia ser complementada com uma comunidade *cosmopolita*. Contudo, esta não seria constituída como uma república mundial, mas como uma associação supraestatal composta de cidadãos e povos dos Estados, de modo que os Estados membros pudessem ainda dispor – embora não tivessem o direito a uma disposição livre – dos meios para a utilização legítima do poder. (HABERMAS, 2012, p. 94-95, itálicos do autor).

Logo, o modelo habermasiano prevê a nível mundial uma representação bicameral. Uma representando os Estados e outra os indivíduos. Tratando-se, portanto, de uma revisão do modelo kantiano que previa que tanto os Estados quanto os indivíduos deveriam ser considerados junto à ordem cosmopolita a ser constituída.

2.2.2.3 *A ordem cosmopolita e a ideia de “patriotismo constitucional”*

Ao se estruturar uma comunidade de diferentes em uma sociedade com regras de justiça social em conformidade com uma ideia de solidariedade civil temos manifesto o “império do Direito” na ordem interna da sociedade. Tratar-se-ia da superação de questões de eticidade e também de moralidade que em muitos casos acabam trazendo mais transtornos do que estabilidade social quando tais realidades entram em conflito da esfera pública. Não que o Estado Democrático de Direito desconstrua tais determinações subjetivas. Na verdade o Direito acaba se mostrando como uma fronteira, um limite onde tudo mais que não for limitado por ele mostra-se possível. Mesmo porque, junto à ideia de Estado Democrático de Direito vige uma relação intrínseca com a manutenção de liberdades subjetivas, aliado a realidade concreta dando estabilidade a uma sociedade inter e multicultural. Assim:

diferentes nações, formas de vida e culturas têm uma grande distância entre si já de saída; são, portanto, estranhas umas para as outras. Elas não se tratam como “parceiras” ou como “parentes” que – na família ou no cotidiano – começam a se tornar estranhas entre si através de uma comunicação sistematicamente distorcida. Além disso, nas relações *internacionais*, o meio do direito, domesticador da violência, desempenha um papel comparativamente fraco. E, nas relações *interculturais*, o direito consegue, no melhor dos casos, estabelecer a moldura institucional para tentativas de entendimento [...]. (HABERMAS, 2016, p. 41, itálicos do autor).

É com base em uma esfera mínima determinada pelo Direito que Habermas postula quanto a possibilidade/necessidade de essa esfera de reconhecimento e determinação mútua se converter em uma força de integração social. E que, aliás, está em total conformidade com ideia de uma ordem cosmopolita. Isto é:

[e]ssa mudança da centralidade do Estado para a orientação à Constituição já permite revelar, de saída e dentro dos próprios limites do Estado nacional, a estrutura de uma “solidariedade entre estranhos” abstrata e intermediada pelo direito. E essa estrutura claramente vem ao encontro de uma ampliação transnacional da solidariedade do Estado nacional. Quanto mais a atenção se volta ao mesmo conteúdo universalista para além das fronteiras nacionais, menos controversos são os princípios jurídicos que há muito determinam a construção de organizações supranacionais e o sistema judicial dos tribunais internacionais. Um aspecto é especialmente interessante para mim: quanto mais um vínculo patriótico em relação à Constituição prepondera sobre a fixação em torno do Estado, maior é a afinidade com um desenvolvimento que nos observamos hoje no âmbito supranacional – com o gradual “desacoplamento da Constituição em relação ao Estado”. (HABERMAS, 2016, p. 117-118).

Ou seja, acreditamos que os ideais de uma ordem cosmopolita devem se apoiar sobremaneira no Direito, almejando que a juridicidade de uma vida em comum deveria

ultrapassar as fronteiras dos Estados nacionais. Mesmo porque, Habermas ressalta que “minha tese de que a “justiça entre as nações” não pode ser alcançada pelo caminho de uma moralização, mas só pela juridificação das relações internacionais.” (HABERMAS, 2016, p. 150). Onde destacamos que a integração social alcançada no âmbito dos Estados nacionais junto à ideia de “patriotismo constitucional” poderia também alicerçar uma ordem cosmopolita vindoura. Conforme exposto, em Estados nacionais onde a importância do Direito como instituição social já foi alcançada, já existem os germens de uma ordem cosmopolita. E tais pretensões estão em total conformidade com a ideia que:

[a]lém de seu conteúdo puramente moral, os direitos humanos apresentam características estruturais de direitos subjetivos, que, de si mesmos, tendem a obter validade positiva numa ordem de direito obrigatório. Somente quando os direitos humanos tiverem encontrado seu “lugar” numa ordem jurídica e democrática mundial, isto é, quando funcionarem da mesma maneira que os direitos fundamentais nas nossas constituições nacionais, poderemos inferir, em nível global, que os destinatários desses direitos podem se considerar também os seus autores. (HABERMAS, 2003, p. 50).

Os pressupostos mínimos de uma integração social ao nível cosmopolita deveria se dar exatamente no âmbito dos Direitos Humanos. Cujo conceito e juridicidade é replicado nas diversas constituições nacionais dos Estados Democráticos de Direitos. Assim:

[a]pesar de sua origem europeia, eles [os direitos humanos] representam hoje a linguagem universal no âmbito da qual as relações de intercâmbio global são reguladas normativamente. Ela constitui a única linguagem na Ásia, na África e na América do Sul, na qual os oponentes e as vítimas de regimes assassinos e de guerras civis conseguem levantar a sua voz contra a violência, a repressão, a perseguição e o desrespeito à sua dignidade humana. (HABERMAS, 2003, p. 204).

O que reforça pensar os direitos humanos, e em certa medida os direitos fundamentais que através deles são estabelecidos nas ordens constitucionais nacionais, como sendo um ponto intercambiante do Direito. Um ponto de tangenciamento entre as ordens jurídicas mundiais estruturando o que poderíamos perceber como uma “lei comum a todas as nações”, conforme exposto por Waldron (2012), construída através de “vasos comunicantes normativos comuns”.

2.2.2.4 *Objetivos de uma Ordem Cosmopolita*

Tal como Kant a partir de 1793, Habermas refuta a ideia de uma República Mundial ao afirmar que “[o] estado federativo democrático em grande formato – a república mundial –

é o modelo errado.” (HABERMAS, 2016, p. 187). Porém, em conformidade com a construção dos Direitos Humanos, a necessidade de uma ordem cosmopolita na contemporaneidade também se frutifica nas redes de indignação. Assim, é dito que:

[b]asta uma consonância da indignação moral a respeito de violações massivas aos direitos humanos e de evidentes violações à proibição de atos militares de agressão. Para a integração de uma sociedade de cidadãos mundiais, bastam os sentimentos negativos de reações unânimes aos atos da criminalidade de massa. Por fim, deveres claramente negativos de uma moral universal de justiça – o dever de se abster de guerras de agressão e de crimes contra a humanidade – também formam o critério para a jurisprudência dos tribunais internacionais e para as decisões da organização mundial. Essa base de julgamento ancorada em disposições culturais comuns é estreita, mas viável. (HABERMAS, 2016, p. 199).

E em grande medida esse primeiro passo já teria sido dado após o término da Segunda Guerra Mundial, conforme já citado. Para tanto, instrumentos de uma ordem cosmopolita já estão em curso na realidade internacional contemporânea. Muitos deles institucionalizados nas últimas décadas. Porém, apesar de estarem presentes, tratam-se de pretensões imperfeitas, cuja imperfeição é oriunda mais da sua falta de efetividade, do que da existência de uma norma endossando esses mesmos direitos. Assim, em conformidade com esse argumento, Habermas cita a:

petição individual, [...] os relatórios periódicos sobre a situação dos direitos humanos em Estados individuais, sobretudo com a instalação de cortes internacionais, com a Corte Europeia dos Direitos Humanos, os diferentes tribunais de crimes de guerra e os tribunais penais internacionais. (2012, p. 32, *itálicos do autor*).

Todos se tratam de instrumentos que tem por objetivo a proteção dos seres humanos. Alçando-os como pessoas de direito internacional, inclusive com capacidade de postular em nome próprio. Instrumentos que se somam “um direito situado acima da soberania dos Estados permitiria responsabilizar pessoalmente funcionários por crimes cometidos a serviço do Estado ou da guerra.” (HABERMAS, 2003, p. 40), o qual já foi idealizado e realizado (mesmo com várias ressalvas) a partir dos Tribunais de Nuremberg e de Tóquio.

Porém, dentre tais instrumentos de ordem cosmopolita, Habermas dá ênfase a um, as “intervenções humanitárias”. Assim:

[m]ais espetaculares são as intervenções humanitárias autorizadas pelo Conselho de Segurança em nome de uma comunidade internacional, mesmo contra a vontade do governo soberano, quando necessário. Mas é justamente nesses casos que se mostra o lado problemático da tentativa de promover ordem mundial que por enquanto ainda está institucionalizada de modo fragmentário. (HABERMAS, 2012, p. 32).

Há várias características desse “lado problemático”, onde destacamos suas críticas ao fato que as “ações da polícia internacional pelas quais esperávamos durante à guerra do Kosovo [...]” (HABERMAS, 2016, p. 29) não teriam sido alcançadas. Porém, o próprio fato de não estar acobertado por uma ordem cosmopolita efetiva talvez seja o seu principal problema. Mesmo porque, com a institucionalização de uma ordem cosmopolita, a necessidade de instrumentalizar formas de proteger populações em risco de crimes de genocídio e de limpeza étnica – sobretudo, em conformidade com o Direito –, sobreleva-se. Instrumento esse que em *ultima ratio* tratar-se-ia das “intervenções humanitárias”. Onde se nota que “[a] comunidade dos povos precisa pelo menos ter o poder de fazer com que seus membros se comportem conforme ao direito, sob a ameaça de sanções.” (HABERMAS, 2018, p. 302). Algo que de algum modo já se manifesta na contemporaneidade, pois:

a ideia de uma comunidade internacional que abole o estado de natureza entre os Estados por meio de uma efetiva penalização das guerras de agressão, que criminaliza os genocídios e os crimes contra a humanidade em geral e que pune as violações de direitos humanos tem ganhado uma certa forma institucional na ONU e em seus órgãos. O tribunal de Haia julgou Milosevic, um antigo chefe de Estado. Os juízes da Suprema Corte da Grã-Bretanha quase conseguiram impedir o retorno de Pinochet, um ditador criminoso. A instalação de um tribunal penal internacional está em curso. O princípio da não intervenção nos assuntos internos de um Estado soberano está esburacado. (HABERMAS, 2016, p. 45).

Porém, “[o] problema mais urgente é claramente a limitada capacidade de atuação de uma organização mundial que não detém o monopólio da violência e que depende do apoio *ad-hoc* de membros potentes, especialmente nos casos de intervenção e de *nation-building*.” (HABERMAS, 2016, p. 153). E nesse sentido, o Secretário-Geral da ONU se encontra na mesma situação dos reis feudais do medievo, pois detem autoridade, mas nenhum poder efetivo. E pior, o instrumento através da qual os crimes contra a humanidade poderiam ser sanados é também deturpado ao alvedrio das potências e de seus interesses individuais. Nesse sentido, Habermas argumenta que:

[o]s poderes de intervenção ainda não demonstraram em nenhum caso que são capazes de reunir a força e a persistência necessárias para construir um Estado, isto é, para reconstruir a infraestrutura destruída ou desintegrada das regiões pacificadas (como o Afeganistão). Quando a política dos direitos humanos torna-se um mero simulacro e veículo para impor os interesses das grandes potências; quando a superpotência empurra para o lado a Carta das Nações Unidas e arroga-se o direito de intervir; quando ela conduz uma invasão que viola o direito das gentes humanitário e justifica em nome de valores universais, então se confirma a suspeita de que o programa dos direitos humanos *consiste* em seu mau uso imperialista. (2012, p. 33, itálicos do autor).

Contudo, mesmo que a necessidade de intervir mereça cautela, disso não se segue à inércia e a indiferença perante o sofrimento de milhares e em alguns casos até mesmo de milhões. Pois:

isso não fornece uma razão suficiente para roubar a mais-valia moral própria dos direitos humanos e estreitar de antemão o foco da temática dos direitos humanos, limitando-a a questões de política *internacional*. Esse minimalismo esquece que a contínua relação tensa, *interna ao Estado*, entre os direitos humanos universais e os direitos particulares dos cidadãos é o fundamento normativa para a dinâmica internacional. (HABERMAS, 2012, p. 35, itálicos do autor).

Ponderando sobre tais questões, “[a]s Nações Unidas deveriam ser reorganizadas como uma comunidade politicamente constituída de Estados e cidadãos e simultaneamente ser limitada às funções centrais de garantia da paz e de imposição global dos direitos humanos.” (HABERMAS, 2012, p. 93). Para isso, Habermas argumenta que a reorganização da ONU se daria através de “uma reforma correspondente do Conselho de Segurança e das Cortes de Justiça, as Nações Unidas teriam de se colocar em condições institucionais de realizar efetiva e regularmente essas duas tarefas.” (HABERMAS, 2012, p. 93). Disso se seguiria que:

Ao lado de suas competências no interior da estrutura organizacional das Nações Unidas (sobretudo na constituição e no controle do Conselho de Segurança e das Cortes Globais), uma Assembleia Geral renovada teria a tarefa de criar padrões *obrigatórios* mínimos para o desenvolvimento da Carta, dos pactos de direitos humanos e do direito das gentes, os quais:

- formam as bases legais para a política de direitos humanos e para a garantia da paz exercida pelo Conselho de Segurança e pela jurisdição global;
- comprometem os Estados nacionais com a concretização dos direitos fundamentais de seus cidadãos a serem garantidos; e
- impõem limites normativos às decisões de política interna mundial no âmbito transnacional em que há uma concorrência robusta pelo poder. (HABERMAS, 2012, p. 96).

Porém, esse núcleo legislativo e de resoluções não contenciosas envolveriam somente um dos aspectos dessa ONU reformulada, onde o que nos interessa neste estudo seria o outro núcleo. Aquele responsável por soluções conflituosas para as demandas da ordem cosmopolita. Com isso:

[o] núcleo organizador, ou seja, o segundo componente da organização mundial, seria simultaneamente diminuído e trabalharia de maneira mais efetiva, caso as Nações Unidas se concentrassem em suas tarefas centrais, a saber, a imposição global dos direitos humanos e de proibição da violência. A organização mundial seria de tal modo subdividida e estruturada que poderia realizar suas funções limitadas, mas elementares, de manutenção da ordem, e assim:

- a garantia defensiva da paz internacional no sentido de uma imposição global, igual e efetiva, de proibição da violência;
- a garantia construtiva da ordem interna de Estados desintegrados; e

- o controle global da imposição estatal dos direitos humanos, bem como a proteção de populações contra governos criminosos, por meio de
- intervenções humanitárias que incluam a obrigação para construção duradoura de infraestruturas funcionais. (HABERMAS, 2012, p. 97).

Contudo, Habermas já vislumbra dificuldades para alcançar essa ordem política e jurídica. Assim, ele argumenta que essa ordem:

só pode ter êxito quando for criado, a despeito da estratificação da sociedade mundial, um consenso em pelo menos três pontos de vista, a saber, uma consciência histórica compartilhada por todos os membros acerca do caráter não simultâneo das sociedades que concomitantemente dependem da coexistência pacífica; uma concordância normativa sobre os direitos humanos, cuja interpretação ainda é polêmica entre europeus, por um lado, e entre asiáticos e africanos, por outro; e, por fim, **uma compreensão acerca da concepção do estado de paz a ser buscado**. (HABERMAS, 2018, p. 313).

Este estudo, versa sobre essa terceira dimensão, “uma compreensão acerca da concepção de estado de paz a ser buscado”, pois não basta erigir-se um edifício normativo postulando a defesa de Direitos Humanos se um Camboja, uma Bosnia e uma Ruanda podem ocorrer novamente, ou um Kosovo e uma segunda invasão do Iraque possam se realizar mascarando os interesses subjetivos dos Estados interventores. Logo, no que se refere à necessidade de intervir, a noção de soberania e não-intervenção deveriam ser redesenhadas. Inclusive dentro das características de uma ordem cosmopolita sem a instituição de um Estado mundial. Assim:

[é] possível encontrar um padrão de um governar sem governo mundial na prática ensaiada nesse meio-tempo das intervenções impositivas para prevenção da violência e estabilização da paz – aqui até mesmo no âmbito da função da segurança externa, em que, segundo a concepção clássica, a soberania do Estado deve ser provada antes de tudo. (HABERMAS, 2016, p. 228).

Com a devida ressalva que mesmo na contemporaneidade a soberania já demonstra nuances de não se tratar de um princípio absoluto. Principalmente em questões humanitárias, onde o exemplo do conflito de Kosovo toma novamente protagonismo. Assim:

[a] partir do conceito de soberania do direito internacional clássico resulta o princípio fundamental da não intromissão nos assuntos internos de um Estado reconhecido internacionalmente. Na Carta das Nações Unidas, essa proibição de intervenção é reafirmada; porém, com ela concorre desde o início o desenvolvimento da proteção internacional dos direitos humanos. O princípio de não intromissão foi enfraquecido sobretudo pela política de direitos humanos implementada nas últimas décadas. (HABERMAS, 2018, p. 256-257).

Contudo, tais intervenções deveriam estar totalmente envolvidas e determinadas pelo Direito. Desse modo, “o pacifismo apoiado no direito não visa somente apaziguar o estado de

guerra latente entre os Estados soberanos, através do direito internacional, mas também superá-lo, através de uma ordem cosmopolita inteiramente juridificada.” (HABERMAS, 2003, p. 40). Ou seja, as ferramentas de solução intermediária e terminativas a contextos que iriam impor a necessidade de intervir tratar-se-iam de instrumentos jurídicos. Algo que iremos referenciar ao citarmos Galtung (1998, 2003b) e a sua teoria de uma paz positiva que seria, antes de tudo, proativa em se contrapor a contextos de violência. Doutrina presente também no pensamento de Gandhi, apesar do pacifismo comumente idealizado junto a seu pensamento.

Mary Kaldor (2010) caminha no mesmo sentido. Todavia, faz inferências sobre a necessidade de a teoria da guerra justa dever se ajustar aos problemas da contemporaneidade e da globalização, o que deveria impor a construção do que ela denomina de “paz justa”. Uma teoria que deveria iniciar a sua reflexão com base nos marcos teóricos que a teoria da guerra justa já nos disponibilizaram. Porém, com ela não se identificaria, pois a paz justa afeta à seguridade humana seria diferente de uma guerra justa. Nas palavras da autora:

[n]o lugar de uma teoria da guerra justa, é preciso uma nova abordagem ética, assentada na ideia de que os direitos dos indivíduos substitui o direito dos Estados e, em consequência, o direito internacional que se aplica aos indivíduos deixa sem efeito as leis da guerra. De tal modo, o *ius in pace* (direito na paz) não pode ser suspenso em tempos de guerra em benefício do *ius ad bellum* (direito a guerra) ou do *ius in bello* (direito na guerra).

A força militar legítima segue tendo um papel a desempenhar; porém o modo como se utiliza se assemelha a imposição da lei dentro de um país em guerra. Utilizo a expressão “seguridade humana” para me referir a defesa dos indivíduos em contraposição à “seguridade estatal”. Desde já, alguns princípios da teoria da guerra justa são relevantes para assegurar o cumprimento da lei, assim como boa parte do que consta do direito humanitário, porém é importante uma mudança de linguagem. A teoria da guerra justa oferece um marco para refletir sobre o argumento de justificar a força, porém é diferente da guerra justa. Em concreto, algumas das diferenças cruciais da teoria da guerra justa passam por redefinir o conceito de agressão como uma violação grave aos direitos humanos, por desviar a autorização da força do Estado-nação para um conjunto multilateral de acordos, e para rechaçar noções tais como a de “dano colateral”, “efeito duplo” ou “involuntariedade”. (2010, p. 238, tradução nossa)⁷⁷.

⁷⁷ En lugar de una teoría de la guerra justa, es preciso un nuevo planteamiento ético, asentado en la idea de que los derechos de los individuos sustituyen a los derechos de los estados y, en consecuencia, el derecho internacional que se aplica a los individuos deja sin efecto las leyes de la guerra. En otros términos, el *ius in pace* (derecho en la paz) no puede suspenderse en tiempos de guerra en beneficio del *ius ad bellum* (derecho a la guerra) o del *ius in bello* (derecho en la guerra).

La fuerza militar legítima sigue teniendo un papel que desempeñar, pero el modo como se utiliza se asemeja más a la imposición de la ley dentro de un país que a la guerra. Empleo la expresión “seguridad humana” para referirme a la defensa de los individuos en contraposición con la “seguridad estatal”. Desde luego, algunos de los principios de la teoría de la guerra justa son relevantes para asegurar el cumplimiento de la ley, así como buena parte del contenido del derecho humanitario, pero es importante un cambio de lenguaje. La teoría de la guerra justa ofrece un marco para reflexionar sobre el empleo justificable de la fuerza, pero esto

Daí que intervenções humanitárias possuem muitas interconexões com a teoria da guerra justa, mas com ela não deve se identificar. É sob a égide desses pressupostos, superando os temores de uma moralização dos conflitos internacionais nos termos apresentados por Carl Schmitt (conforme iremos demonstrar), que até mesmo os responsáveis por crimes contra a humanidade estariam também resguardados pelo Direito. E sobre esse problema, Habermas argumenta que:

[é] precisamente a juridificação do estado de natureza entre os Estados que protege a desdiferenciação moral do direito e que garante aos indiciados, também nos casos atualmente relevantes de crimes de guerra e crimes contra a humanidade, a plena proteção jurídica, ou seja, a proteção frente a uma discriminação moral que se impõem sem mediação. (2018, p. 325).

Entretanto, a menção a Carl Schmitt é pertinente, mesmo porque, especificamente sobre os crimes contra a humanidade, ele estaria correto quanto a necessidade de as determinações relacionadas a esse problema deverem ser solucionadas no âmbito do Direito Penal. Onde o complementamos, ao dispor sobre a necessidade e realidade contemporânea de um Direito Penal Internacional. Ou seja, crimes em massa ainda se tratariam de crimes. Logo, as intervenções humanitárias, instituídas para solucionar esse contexto de ilicitude de massa, deveriam ser tratadas como uma “ações de polícia”. Essa é a natureza desse tipo de instrumento internacional, proteger os não-combatentes e, conforme o caso, encerrar o conflito e “prender” os perpetradores de crimes contra a humanidade, quando houverem. Não que as atividades complementares, tal qual o início da reconstrução de uma região destruída pela guerra não seja importante, mas deve-se dar preponderância ao principal, e ao concretizá-la de forma estável, dar seguimento aos acessórios.

2.2.2.4.1 A importância cosmopolita de intervenções “policiais” humanitárias

Habermas está totalmente consciente quanto à necessidade de as Intervenções Humanitárias deverem se afastar de uma noção de “guerra”. Não haveria inimigos injustos, mas criminosos que deveriam ser impedidos de manter a ilicitude de suas condutas e depois julgados. Assim, “um Estado de cidadania mundial significaria que violações dos direitos

último es diferente de la guerra justa. En concreto, algunas de las diferencias cruciales con la teoría de la guerra justa pasan por redefinir el concepto de agresión como una violación grave de los derechos humanos, por desviar la autorización de la fuerza desde el estado-nación hacia un conjunto multilateral de acuerdos, y por rechazar nociones tales como “daño colateral”, “efecto doble” o “involuntariedad”. (KALDOR, 2010, p. 238).

humanos não seriam julgadas e combatidas, em primeiro lugar, sob pontos de vista morais, porém seriam perseguidas como ações criminais no âmbito de uma ordem jurídica estatal.” (HABERMAS, 2003, p. 47). Com isso:

o estabelecimento de um Estado cosmopolita implica que as violações dos direitos humanos não sejam julgadas e combatidas *de modo imediato* sob o ponto de vista moral, mas sim *como* ações criminais no âmbito de uma ordem jurídica do Estado – segundo procedimentos jurídicos institucionalizados. (HABERMAS, 2018, p. 325, itálicos do autor).

Disso se segue que, como as intervenções deveriam ser realizadas em termos “juridificados” no âmbito internacional, “também o direito das gentes humanitário [teria] de ser desenvolvido em direção a um direito de polícia, regulado nos termos de um Estado de direito e ajustado às necessidades militares.” (HABERMAS, 2012, p. 97, itálicos do autor). Logo, para Habermas, isso faria com que:

[n]ós também precisamos da formação contínua do *jus in bello* em direção a um direito de intervenção, **que seria muito mais parecido com os direitos de polícia internacional aos Estados do que com a Convenção de Haia, que ainda está adaptada às ações de guerra e não às formas civis de prevenção a crimes e da execução penal.** Como a vida de inocentes também está sempre em jogo em intervenções humanitárias, a violência necessária precisa ser estritamente regulada para que ações ostensivas da polícia mundial pudessem perder seu caráter de pretexto e fossem aceitas como tais ao redor do mundo. (2016, p. 143-144, itálico do autor, negrito nosso).

Mary Kaldor (2010) sobre os mesmos pressupostos argumenta sobre um contexto global de seguridade humana que entre as diversas dimensões de ação (econômica, alimentar, saúde, política, etc.) requereria também a dimensão de uma força de seguridade humana apta a intervir em cenários graves de ilicitude. Argumentando também que essa necessidade de intervir deveria se fundamentar em três princípios: primazia dos direitos humanos; autoridade legítima; e multilateralismo.

Ocorre que essa não é a nossa realidade atual, pois “operações policiais ainda continuam sendo conduzidas como guerras, nas quais a morte e o sofrimento da população inocente são descritos pelos militares como “danos colaterais” (por exemplo, Kosovo).” (HABERMAS, 2012, p. 33). Infelizmente, “na política dos direitos humanos das Nações Unidas revela-se a contradição entre a ampliação da retórica dos direitos humanos, de um lado, e seu mau uso como meio de legitimação para as políticas de poder usuais, de outro.” (HABERMAS, 2012, p. 32). Ou seja, essa inversão afeta atualmente as decisões de organizações internacionais existentes, tendo em vista que:

[a] política dos direitos humanos de uma organização mundial só se inverte em um fundamentalismo dos direitos humanos quando ela arranja uma legitimação moral, sob o pretexto de uma legitimação com aparência jurídica, para uma intervenção que de fato nada mais é do que a luta de uma parte contra as demais. Nesses casos, a organização mundial (ou a aliança que age em seu nome) comete uma “fraude” porque faz passar por medidas policiais neutras, justificadas por leis e sentenças judiciais cabíveis, o que na verdade é um confronto militar entre partes em guerra. (HABERMAS, 2018, p. 337).

Uma Intervenção Humanitária, como um ato jurídico diretamente subordinado ao Direito, faz com que “[o] que deve prevalecer não é o direito do mais forte, e sim a força do direito. Poder a serviço da ordem e do direito é o polo oposto à violência entendida como um poder que age sem direito e contra o direito.” (RATZINGER, 2007, p. 65). De modo que, mesmo se houvesse a necessidade de violência inerente à coerção física imprescindível para que a ilicitude se encerre, essa violência estaria sob os ditames de um poder que tem a sua fonte na outorga dada pelos cidadãos do mundo através dos inúmeros procedimentos de construção política e jurídica de uma ordem cosmopolita.

Essa distinção entre Poder e Violência são mais bem esclarecidas por Norberto Bobbio, bem como por Hannah Arendt. Desse modo, o primeiro argumenta que:

[p]ara distinguir o conceito de violência do conceito de força, introduz o critério da medida. A violência é força sem medida. A força é violência com medida. E dela distingue três aspectos: segundo se aja com medida, conforme a medida, com a finalidade da medida. [...].

Tudo isso para concluir que o âmbito de experiência no qual a atividade contrária à medida perde as características da violência é a experiência jurídica. [...], poderíamos afirmar que o direito permite distinguir a violência justa da violência injusta, a legítima da ilegítima, a legal da ilegal. (BOBBIO, 2009, p. 192).

Arendt a seu turno coaduna com tais ponderações, mas dá um caráter mais político a relação diferencial entre o poder e a violência. Para tanto, ela expõe que:

[p]oder e violência são opostos; onde um domina absolutamente, o outro está ausente. A violência aparece onde o poder está em risco, mas, deixada a seu próprio curso, conduz à desapareção do poder. Isso implica ser incorreto pensar o oposto da violência como a não violência; falar de um poder não violento é de fato redundante. A violência pode destruir o poder; ela é absolutamente incapaz de criá-lo. (ARENDR, 2014, p. 73-74).

Aliás, as afirmações de Arendt ao avançarem sobre a dimensão política da relação entre violência e poder repudia em absoluto a legitimidade, ou mesmo que como consequência da violência algum poder legítimo seja consolidado. Ponderação que é de certo modo atenuada quando ela complementa esse argumento afirmando que “não pretendo

equiparar a violência ao mal; quero apenas enfatizar que a violência não pode ser derivada de seu oposto, o poder, [...]” (ARENDDT, 2014, p. 74). Ocorre que, sob a conclamação de fins humanitários, violências teriam sido cometidas, bem como guerras teriam sido decretadas sob o baluarte desses mesmos fins humanitários.

2.2.2.4.2 Intervenções e o Direito Penal do Inimigo

Violência se sobrepondo à violência sem que a esfera do Direito regulasse efetivamente o exercício dessa violência com o intuito de manifestar e realizar poder legal e, sobretudo, legítimo. E Jakobs Günther, um estudioso do Direito Penal – mais especificamente do Direito Penal do Inimigo – evidenciou claramente essa confusão que ocorreria com as intervenções humanitárias e um ímpeto punitivo adstrito a elas. Ele teve o cuidado de demonstrar que o Direito Penal do inimigo tem uma estreita relação com a forma que algumas Intervenções Humanitárias teriam sido realizadas, bem como com os resultados e a imputação de responsáveis que se seguiu ao término dos conflitos e das atrocidades cometidas. De fato, o penalista questiona se a pessoa de direito dos responsáveis de alguns crimes contra a humanidade nos últimos anos teria sido respeitada, bem como se as ações humanitárias praticadas pelo ocidente seriam fundamentadas em um sistema normativo vigente ou se estariam estabelecendo-o. De tal modo, com certo tom de ceticismo, Jakobs expõe que:

na atualidade, a suposição corrente de que em todo o mundo existe uma ordem mínima juridicamente vinculante no sentido de que não devem tolerar-se as vulnerações dos direitos humanos elementares, independentemente de onde ocorram, e que, ao contrário, há que reagir frente a tais vulnerações, mediante uma intervenção e uma pena. O Tribunal para a antiga Iugoslávia em Haia, o estatuto de Roma e o Código penal internacional são consequências dessa suposição. (2020, p. 43).

Sob sua ótica, as sanções que se seguem à intervenção não têm por fundamento “a manutenção da vigência da norma [mas] para ser um meio de criação de vigência da norma.” (JAKOBS, 2020, p. 43-44)⁷⁸. Mais especificamente, “não se trata da *manutenção* de um “estado-comunitário”, mas, previamente, de seu *estabelecimento*. A situação prévia à criação do estado “comunitário-legal” é o estado de natureza, e neste não há personalidade.”

⁷⁸ Aliás, apesar de as afirmações de Jakobs serem críticas, tal postura é aquela defendida por Antonio Cassese, conforme iremos demonstrar, junto ao que ele denomina de *ex injuria ius oritur* (o direito surge da injustiça). A tendência que estaria orientando um novo Direito Internacional junto à demandas como do Kosovo em 1999.

(JAKOBS, 2020, p. 44). E de fato, a crítica é pertinente se levamos em consideração o julgamento e a aplicação da sanção, por exemplo, de Saddam Hussein em 2006, cujos vídeos de seu enforcamento acabaram sendo divulgados na Internet.

Com isso, a problemática junto à necessidade de intervir, fundamentando-se em objetivos humanitários, partiria também da forma através das quais tais intervenções seriam realizadas: as quais são precedidas de guerras, quando o devido seriam ações de polícia; e mesmo depois que as guerras são travadas há pouca influência do Direito, pois se estabelecem tribunais para tentar dar forma de Direito a uma luta anterior que teria ocorrido com fundamento em uma aparente ausência de normas (em um estado de natureza). Nesse sentido, Jakobs esclarece que:

frente aos autores de vulnerações dos direitos humanos, os quais, por sua parte, tampouco oferecem uma segurança suficiente de ser pessoas, de per si permite-se tudo o que seja necessário para assegurar o âmbito “comunitário-legal”, e **isto é de fato o que sucede, conduzindo primeiro uma guerra, não enviando como primeiro passo à polícia para executar uma ordem de detenção**. Agora, uma vez que se tem o infrator, trocam-se o Código Penal e o Código de Processo Penal, como se fosse um homicídio por raiva ou de conflitos cidadãos parciais destas características. Portanto, declara-se ser o autor uma pessoa para poder manter a ficção da vigência universal dos direitos humanos. Seria mais sincero separar esta coação na *criação* de uma ordem de direito a *manter* uma ordem: o “cidadão” Milosevic faz parte *daquela* sociedade que o coloca ante um tribunal como o era o “cidadão” Capeto. (JAKOBS, 2020, p. 45-46, itálicos do autor)

Ou seja, após as guerras, com base em um sistema de proteção dos direitos humanos, que sob sua ótica não existiria de fato como uma ordem normativa vigente, os criminosos são julgados pelos seus pares, mas sem a devida e efetiva proteção normativa desse sistema de proteção dos direitos humanos. E aqui não é demais ressaltar que o Art. 77 do Código Penal Internacional estabelecido pelo Estatuto de Roma em 1999 não prevê a pena de morte, mas no máximo a pena de prisão perpétua, e mesmo assim como uma situação extrema e fundamentada. Porém, Saddam Hussein foi enforcado.

Foi deposto com fundamento em preceitos normativos internacionais, mas a punição acabou se dando com base no sistema penal iraquiano. Em pouco ou nada se diferenciou dos Julgamentos de Nuremberg, pois tal como aquele julgamento dos aliados, um necessário critério de imparcialidade do juízo não teria sido devidamente respeitado. É exatamente sob essa ótica que sem apresentar soluções, mas críticas, que Jakobs enuncia a necessidade de a dimensão penal internacional assumir o nome de acordo com os pressupostos que concretizam o sistema sancionador internacional de direitos humanos. Isto é:

[s]ervindo ao estabelecimento de uma Constituição Mundial “comunitário-legal”, deverá castigar aos que vulneram os direitos humanos; porém, isso não é uma pena contra pessoas culpáveis, mas contra inimigos perigosos, e por isso deveria chamar-se a coisa por seu nome: Direito Penal do Inimigo. (JAKOBS, 2020, p. 46)

Para a natureza das intervenções humanitárias se evidenciar haveria a necessidade de além de se afastar de uma noção de “guerra justa”, deveria também se afastar do viés punitivo adstrito a essa corrente. Novamente, **sua natureza e legitimidade se fundamenta na proteção de não-combatentes**. Esse é seu “interesse”. Todos demais seriam objetivos secundários e complementares. E a comunidade internacional não vislumbrou esse objetivo em, pelo menos, três contextos eliminacionistas da década de 1990: Ruanda (1994); Bósnia e Herzegovina (1995); e Kosovo (1999). Desses, dá-se ênfase a Kosovo, pois certamente não há como salvaguardar pessoas através de bombardeios e ataques de artilharia.

2.2.2.4.3 Da falta de critérios para intervir

Logo, apesar de imprescindíveis, a intervenção seria, antes de tudo, uma atividade da Infantaria e da Cavalaria. Para intervir há necessidade de homens e mulheres lançados no terreno, “protegendo” e não “necessariamente” lutando. Nessa empreitada o atrito com as partes beligerantes deve se fazer necessário somente naquilo que for imprescindível para garantir a salvaguarda desse universo de pessoas. Isso se estivermos diante de uma intervenção humanitária genuína. Pois ela deve se acomodar com o princípio de autodeterminação dos povos que não proíbe a guerra civil instaurada internamente, a fim de uma facção se sobrepor à outra ou outras.

Porém, mesmo o princípio da autodeterminação dos povos deve ter limites. E há com base na *Declaração Universal dos Direitos Humanos*, *Convenção para a Prevenção e a Repressão do Crime de Genocídio* e também nas quatro convenções de Genebra, com destaque para a quarta convenção direcionada à proteção dos não-combatentes.

Ocorre que, diante do caráter irregular dos conflitos armados a partir da década de 1990, bem como ao longo das lutas das colônias pela sua independência no pós-segunda guerra a declaração universal e a convenção contra o crime de genocídio acabam por se mostrar como normas imperfeitas. Imperfeição que a ordem normativa internacional deve se adaptar, além de dever também ser eficiente diante de seus alvos clássicos, Forças Armadas regulares e Estados-nação controlados por uma maioria ou minoria interessada em dar vazão

ao ímpeto eliminacionista diluído junto à sua respectiva comunidade. Porém, essas imperfeições não passaram despercebidas das convenções de Genebra diante do Art. 3º comum as quatro convenções, ao determinarem que:

Art. 3º Em caso de conflito armado de caráter não internacional que ocorra em território de uma das Altas Partes Contratantes, cada uma das Partes em conflito deverá aplicar, pelo menos, as seguintes disposições:

1) As pessoas que não participarem diretamente do conflito, incluindo membros das forças armadas que tenham deposto as armas e pessoas que tenham sido postas fora de combate por enfermidade, ferimento, detenção ou qualquer outra razão, devem em todas as circunstâncias ser tratadas com humanidade, sem qualquer discriminação desfavorável baseada em raça, cor, religião ou crença, sexo, nascimento ou fortuna, ou qualquer outro critério análogo.

Para esse efeito, são e permanecem proibidos, sempre e em toda parte, em relação às pessoas acima mencionadas:

- a) os atentados à vida e à integridade física, em particular o homicídio sob todas as formas, as mutilações, os tratamentos cruéis, torturas e suplícios;
- b) as tomadas de reféns;
- c) as ofensas à dignidade das pessoas, especialmente os tratamentos humilhantes e degradantes;
- d) as condenações proferidas e as execuções efetuadas sem julgamento prévio por um tribunal regularmente constituído, que ofereça todas as garantias judiciais reconhecidas como indispensáveis pelos povos civilizados.

2) Os feridos e enfermos serão recolhidos e tratados. Um organismo humanitário imparcial, tal como o Comitê Internacional da Cruz Vermelha, poderá oferecer seus serviços às Partes em conflito. As Partes em conflito deverão esforçar-se, por outro lado, em colocar em vigor por meio de acordos especiais, totalmente ou em parte, as demais disposições da presente Convenção. A aplicação das disposições anteriores não afeta o estatuto jurídico das Partes em conflito.

Contudo, tratam-se de pretensões supranacionais que vigem somente às Altas Partes Contratantes. Isto é, aos Estados-nação que aceitam para si as determinações acordadas nas convenções de Genebra de 1949. Logo, são também normas imperfeitas para dar efetividade global a uma ordem normativa eficiente em impedir o eliminacionismo. Algo que só poderá ser alcançado através de uma ordem normativa internacional, cuja previsão de proteção necessita de ferramentas, instituições de Direito construídas com o interesse de “proteger”. Aliás, referenciamos Carl Schmitt em um texto da década de 1960, a *Teoria do Partisan*, em que o indigitado pensador alemão expôs que:

[t]odavia, a convenção para a proteção da população civil deve ser aplicada não apenas às guerras entre os Estados, mas também a todos os conflitos internacionais armados, ou seja, também às guerras civis, rebeliões etc. Com isso, cria-se tão somente o embasamento jurídico para intervenções humanitárias do Comitê Internacional da Cruz Vermelha (e de outras organizações apartidárias). *Inter Armas Caritas*. (2009b, p. 172)^{79 80}.

⁷⁹ Aliás, essa observação de Carl Schmitt é extremamente pertinente, pois o embasamento jurídico mencionado seria a justificativa devidamente prevista em normas internacionais denotando a proibição de atingir

Porém, apesar dessa afirmação exposta no pós-guerra, é fato que na década de 1930 a afirmação foi outra. Isto é, cabe resgatar as críticas de Carl Schmitt ao sistema de direito internacional idealizado por Georges Scelle, o qual colocaria as intervenções humanitárias como o núcleo central de um sistema internacional voltado para a proteção de garantias individuais. O caráter cosmopolita pode ser interpretado quando Schmitt menciona que "[i]ndividualismo e universalismo são os dois pólos entre os quais este sistema jurídico internacional se move. [...]. Esta comunidade internacional é uma comunidade de indivíduos, não de estados. (SCELLE *apud* SCHMITT, 2011, p. 43, tradução nossa)⁸¹. Porém, a importância capital das intervenções humanitárias toma relevância quando o pensador alemão cita o internacionalista francês ao mencionar que:

[e]m apoio à vida e à liberdade desses indivíduos – e dos cidadãos dos Estados afetados – outros governos, mas especialmente os da Liga das Nações de Genebra, devem possuir a jurisdição de intervenção no direito internacional. A intervenção se torna a instituição legal normal e central do sistema de Scelle. Ele escreve que a Liga das Nações teria tido permissão para intervir na Alemanha em 1933 com base no tratamento dado aos judeus "*à juste titre*". Os esforços para uma intervenção contra a Alemanha nacional-socialista foram tão "*juridiquement fondés*" como o foram contra a Rússia bolchevique e a Itália fascista; infelizmente, a política ainda domina as garantias do direito internacional. (SCHMITT, 2011, p. 44, tradução nossa)⁸².

Apesar das críticas de Schmitt, certamente George Scelle estava certo. A complexidade de uma comunidade mundial impõe que haja regras secundárias, a fim de dar efetividade à incapacidade das regras primárias se manterem estáveis no tecido social. A construção e realidade de Direitos Humanos estaria sob os ditames das regras primárias de

civis – isto é, não-combatentes – em qualquer tumulto intraestatal, cuja violação do preceito justificaria o primeiro nível da justificação da intervenção.

⁸⁰ Porém, essa citação, apesar de pertinente, não deve ser vista com muito entusiasmo junto ao pensamento de Carl Schmitt, pois apesar de ressaltar as convenções de Genebra de 12 de agosto de 1949, reitera no final do capítulo em que fez essa citação que “ao relatar essas diferenciações essenciais ou até mesmo questioná-las, abrem as portas para um tipo de guerra que perturba conscientemente aquelas claras separações. Assim, algumas normalizações enquanto compromisso, cuidadosamente estilizadas, surgem apenas como uma débil ponte sobre um precipício que oculta em si uma transformação com sérias consequências dos conceitos de guerra, inimigo e *partisan*.” (2009b, 179-180).

⁸¹ Individualism and universalism are the two poles that this international legal system moves between. [...]. This international community is a community of individuals, not one of states. (SCHMITT, 2011, p. 43).

⁸² In support of the life and freedom of these individuals – and of the citizens of affected states – other governments, but especially those of the Geneva League of Nations, should possess the jurisdiction of the intervention in international law. The intervention becomes the normal and central legal institution of Scelle’s system. He writes that the League of Nations would have been allowed to intervene in Germany in 1933 on the grounds of the treatment of the Jews “*à juste titre*.” The efforts towards an intervention against National Socialist Germany were just as “*juridiquement fondés*” as they were against Bolshevik Russia and Fascist Italy; unfortunately, politics still rules over the guarantees of international law. (SCHMITT, 2011, p. 44).

uma sociedade global. Porém, onde estariam as regras secundárias para dar efetividade a dessa realidade social? Onde estaria um sistema coercitivo definitivo quando todos demais instrumentos de proteção e controle dos Direitos Humanos incruentos já tiverem sido utilizados sem efetividade?

Se uma ordem cosmopolita se realiza no âmbito do Direito, as ferramentas para fazer valer seus imperativos legais devem estar determinadas pelo Direito. Ou seja, intervenções humanitárias não devem ser realizadas como “guerras”, tão pouco serem vistas como formas contemporâneas de “guerras justas”. Não há inimigos da humanidade, há criminosos. Onde afirmamos que, tal como ressaltado por Habermas, intervenções humanitárias deveriam ser tratadas e realizadas como ações de polícia internacional. Essa é sua natureza em uma ordem cosmopolita, cujo imperativo normativo primário deveria se contrapor às “crenças eliminacionistas” de regimes estatais ou organizações não-estatais criminosas eficientes em estabelecer instituições assassinas e eliminacionista em massa. Essa é a natureza que reverbera a legitimidade das Intervenções Humanitárias, a proteção de vidas humanas.

Assim, há necessidade de melhor compreender o contexto histórico através da qual a ideia por trás desse instituto se fizeram presentes na contemporaneidade. Entretanto, apesar de se especular várias dimensões através da qual uma intervenção com fins humanitários pode se concretizar, damos ênfase àquela armada e sem a autorização das forças, pois são elas que se voltam contra contextos extremos de assassinatos em massa. Conforme argumentamos, as demais são também importantes, mas se não fomos capazes de impedir o genocídio do Ruanda, deveríamos ser mais singelos e dar efetividade ao mínimo, a fim de impedir atrocidades similares. E ao garantir o mínimo, daríamos outros passos em direção à objetivos mais amplos e diversificados. Mesmo porque, as pessoas a serem auxiliadas devem estar vivas.

3 O CONTEXTO DA NECESSIDADE DE INTERVIR

John Keegan declara que a “guerra é quase tão antiga quanto o próprio homem e atinge os lugares mais secretos do coração humano, lugares em que o ego dissolve os propósitos racionais, onde reina o orgulho, onde a emoção é suprema, onde o instinto é rei.” (2006, p. 18), cuja fundamentação desse argumento se dá na constância histórica e global da guerra junto aos seres humanos. Tamanha a importância desse problema que Kant – um notório defensor da paz –, ressalta que a boa constituição de um povo seria só aquela “capaz de evitar, quanto a princípios, a guerra ofensiva” (KANT, 1993, p. 102). Esclarecendo que os princípios de sua elaboração deveriam remeter ao ideal de paz perpétua adstrita ao fim político supremo, que apesar de um dever, manifestar-se-ia como o fio condutor de todas as obras humanas junto ao mundo. Tudo mais dado *a priori* pela razão⁸³.

O ideal de paz proposto por Kant repudiava a guerra, mas reconhecia a sua eventualidade diante das inclinações dos homens e dos Estados que eles compõem. Nada obstante, o que deveria ser rejeitado por todos os povos racionais seria a guerra ofensiva. Que tal como junto aos indivíduos, representaria o interesse de um Estado de se utilizar de outro, de seu povo e de seus bens como meios para a satisfação dos interesses do agressor.

Em teoria e prática o ideal kantiano em alguma medida acabou por se fazer presente na realidade internacional após os dois conflitos mundiais que determinaram a promulgação da Carta das Nações Unidas (1945). Documento onde ficou assentado o princípio da não intervenção entre as nações, aliado a pretensão de se proibir a guerra, inclusive como ferramenta de imposição política. Pretensão mais ampla que aquela proposta no Pacto de Kellogg-Briand (1928), pois nesse acordo se buscou a proibição da guerra, porém, sem a devida consideração quanto à realidade política dos Estados. Isto é, no acordo de 1928 não se buscou abandonar o império da subjetividade estatal que dá forma à ideia de um estado de

⁸³ Esse imperativo da razão é esclarecido por Kant, ao afirmar que “[...] a razão prático-moral exprime em nós o seu veto irrevogável: não deve haver guerra alguma – nem entre mim e você no estado de natureza, nem entre nós como Estados que, embora se encontrem internamente em estado jurídico, externamente (na relação de uns com os outros) vivem num estado sem leis –, pois esse não é o modo pelo qual cada um deve buscar o seu direito. [...]”

Pode-se dizer que essa instituição universal e duradoura da paz não é apenas uma parte, mas constitui o fim terminal <Endzweck> total da Doutrina do Direito nos limites da simples razão, pois o estado de paz é o único estado que assegura, sob leis, o meu e o seu em um conjunto de homens avizinados, portanto unidos numa constituição cuja regra, porém, não deve ser extraída, enquanto norma para outrem, da experiência daqueles que tenham tido as melhores condições até aqui, mas sim a priori, por meio da razão, do ideal de uma união jurídica dos homens sob leis públicas em geral.” (KANT, 2013a, p. 159-160. MS AA 06:354-355).

natureza entre as nações. Contexto do império das subjetividades que na ótica de Kant é o que daria realidade prática à guerra⁸⁴.

Não que Kant fosse totalmente averso à guerra punitiva, mas principalmente pela impossibilidade teórica de concretizá-la diante da ausência de uma instituição superior aos Estados capaz de declarar a não conformidade com o Direito. Isto é, não haveria nenhuma pessoa ou instituição com legitimidade para julgar as ações estatais. Noção que impediria qualquer alegação quanto à legitimidade de uma intervenção em um Estado pela violação do Direito reconhecido pelos demais Estados, além de vetar qualquer alegação para se proteger direitos individuais lesionados do âmbito do próprio Estado considerado.

Apesar dessas considerações, nos tratados de 1928 e 1945, com ênfase na Carta das Nações Unidas, vemos a materialização de boa parte das pretensões kantianas expostas no texto *A Paz Perpétua: um Projeto Filosófico* (2020) para uma associação de Estados com o objetivo de manter a paz. Ainda seria possível a existência de conflitos, mas somente aqueles justificados em situações de legítima defesa, lutas pela autodeterminação dos povos e nos casos em que o Conselho de Segurança⁸⁵, em situações específicas, empreendesse o recurso à força por julgar compatível com os propósitos da ONU.

Porém, no que se refere a fins humanitários, as justificativas acabariam se tornando mais claras com a confecção da *Declaração Universal dos Direitos Humanos* (1949). Sobretudo, com base em documentos externos à ONU, como foi o caso das Convenções de Genebra de 1949 e seus Protocolos Adicionais. Não sendo demais salientar os acordos de Haia de 1899 e 1907. Todavia, a partir das convenções de 1949 é oportuno observar que houve uma efetiva conceituação e proteção dos não-combatentes, pois até então a maioria dos tratados afetos ao *Ius in Bello* se dirigiam à proteção dos combatentes.

Contudo, é importante ressaltar que a guerra não foi banida em absoluto do cenário internacional pela Carta da ONU. Ou melhor, ela não foi banida do cenário nacional, pois foi consagrado o princípio da autodeterminação dos povos, que é o portal através do qual a guerra

⁸⁴ Nesse sentido, “[a] guerra é, no fim das contas, apenas um triste meio necessário para reivindicar seu direito pela força no estado de natureza (onde não há nenhum tribunal que poderia julgar com força legal); onde nenhuma das duas partes pode ser declarada como um inimigo injusto (porque isso já pressupõe um veredito judicial), mas é o seu desenrolar que decide (como nos assim chamados juízos divinos) de qual lado está o direito; entre estados não se pode pensar, no entanto, nenhuma guerra punitiva (*bellum punitivum*) (porque, entre eles, não acontece nenhuma relação de um superior com um subordinado). (KANT, 2020, p. 33. *ZeF* AA 08:346-347).

⁸⁵ Que, aliás, acaba por se mostrar um dos principais fatores de atraso na efetivação de um Direito Humanitário eficiente, tendo em vista se tratar mais de um órgão de manutenção do *status quo* das potências do que um órgão representativo da vontade da comunidade internacional.

civil é juridicamente possível no cenário internacional. Logo, a dissolução bélica de um Estado em comunidades menores através de conflitos étnicos, históricos, religiosos e culturais estaria acobertada pelo princípio da autodeterminação dos povos de acordo com número 2, Art. 1º e *caput* do Art. 55 da Carta da ONU). Além de haver também disputas conceituais quanto aos limites da autonomia dos Estados para gerir seus assuntos internos (§ 7º, Art. 2º da Carta).

Assim, o período que se seguiu ao término da II GM deu alguma atenção aos massacres que haviam ocorrido. Porém, a ONU acabou dando mais ênfase à paz, ou melhor, a uma não-Guerra sob a égide da manutenção da “segurança mundial”. Uma III Guerra Mundial foi evitada, mas uma enormidade de mortes e sofrimento ocorreu no mundo sob os olhos da comunidade internacional. Estabeleceu-se a noção de intervenção se contrapondo ao princípio da não-intervenção imbricado ao da autodeterminação dos povos, os quais passaram a compor o arcabouço teórico e prático do Direito e das Relações Internacionais.

Entretanto, falar em intervenções humanitárias da ONU antes da década de 1990 é um assunto questionável. Para tanto, obviamente que a ONU não ficou totalmente inerte entre os anos de 1950 e 1990 quando o assunto é o massacre de não-combatentes. Porém, intervenções da ONU propriamente dita não ocorreram. A não ser através de Estados-membros isolados e interessados em intervir em áreas de seu interesse regional, político e econômico. Esses Estados-membros interessados buscavam angariar algum aval da organização, cujo apoio seria tanto anterior, quanto posterior a própria intervenção.

Weiss & Hubert (2001) afirmam que nesse período teriam havido intervenções que na atualidade receberiam o adjetivo de “humanitárias”, mas seriam a minoria. Assim, os autores citam que “[a]lgumas vezes essa qualificação fornece uma cortina de fumaça para outros objetivos de política externa; às vezes, motivos humanitários estão presentes, mas não são primários; e às vezes o adjetivo não é usado, mas o impacto humanitário é inegável.” (2001, p. 49, tradução nossa)⁸⁶.

A citação aos autores é pertinente, pois são os autores primários do texto complementar e subsidiário àquele que deu forma ao conceito de “responsabilidade de proteger” (*Responsability to Protect, R2P*). Sendo também uns dos autores que formulou o citado conceito ao governo canadense. Assim, Weiss & Hubert (2001) referenciam que “[a]

⁸⁶ Sometimes this qualifying provides a smoke screen for other foreign policy objectives; sometimes humanitarian motives are present but not primary; and sometimes the adjective is not used at all, but the humanitarian impact is undeniable. (2001, p. 49).

definição de “humanitário” se refere à ameaça ou ocorrência de grande perda de vidas (incluindo, mais obviamente, genocídio), migração forçada e abusos dos direitos humanos.” (2001, p. 47, tradução nossa)⁸⁷. Daí que os autores citam que certamente as intervenções da Índia no Paquistão do Leste em 1971, do Vietnã no Camboja em 1978 e da Tanzânia em Uganda em 1979 mereceriam o adjetivo “humanitário”.

Todavia, outras sete intervenções entre os anos de 1950 e 1990 mereceriam um maior cuidado no aporte do adjetivo “humanitário”, apesar de ter algum contexto argumentando nesse sentido. Havendo, inclusive, contextos onde seria impróprio a sua classificação como sendo “humanitária”, pois haveria a existência clara e manifesta de outros interesses pelo interventor, aliado a realidade de uma crise cuja intensidade não mereceria uma intervenção por ser manifestamente desproporcional.

No contexto de ex-metrópoles interessadas em manter algum poder político sobre suas antigas colônias teríamos: as intervenções da Bélgica no Congo em 1960 e em Stanleyville (Congo) em 1964; da Bélgica e França na província de Shaba (Congo) em 1978; e da França na África Central em 1979. Por sua vez, as outras três intervenções do período, cujos contextos remetiam a objetivos humanitários tiveram os EUA como interventores em sua área de interesse regional na República Dominicana em 1965, em Granada em 1983 e no Panamá em 1989. Dessas, a primeira tinham por objetivo impedir a instalação de outro governo de ideologia comunista pelos rebeldes que deporam o governo vigente na República Dominicana; a intervenção em Granada teria sido mais um exercício de manifestação de força, pois teria sido decretada logo após a execução do primeiro-ministro de Granada, que era alinhado com a União Soviética e com Cuba, por rebeldes; ao passo que a intervenção no Panamá, apesar de ter sido decretada com fins humanitários diante das violações do governo do General Manuel Noriega, aliado a conexões com o tráfico de drogas, tratou-se de intervenção plenamente desproporcional entre as causas e as consequências, tendo sido repudiada pela ampla maioria do Conselho de Segurança, bem como pela Assembleia da ONU no período.

Entretanto, apesar dessas intervenções dos EUA no período terem se tratado de intervenções através de uma invasão armada, a política dos norte-americanos na América Latina era mais indireta do que direta. Assim, costumavam intervir mais através de nacionais

⁸⁷ The definition of “humanitarian” refers to the threat or occurrence of large loss of life (including, most obviously, genocide), forced migration, and abuses of human rights. (2001, P. 47).

(rebeldes ou facções favoráveis aos norte-americanos) do que por meio de ações armadas propriamente ditas.

Disso se segue a não menção do caso dos EUA x Nicaragua por Weiss & Hubert (2001). Porém, a sentença proferida pelo Corte Internacional de Justiça em 1986, fruto da postulação da Nicarágua perante aquele tribunal em 1984, tratou-se de jurisprudência paradigmática sobre a necessidade de intervir. Para tanto, tornou manifesto a importância da não-intervenção e de certo modo demonstrou a realidade do desvirtuamento do argumento humanitário e da legítima defesa coletiva, a fim de mascarar atos de agressão contra Estados adversários⁸⁸. Mas o mais importante, é que, mesmo tendo sido condenado com fundamento em normas jurídicas vigentes à época (tratados e a própria carta da ONU), o valor da indenização arbitrada pela CIJ nunca foi pago, pois a Nicarágua não dispôs de ferramentas para fazer valer essa pretensão garantida em juízo. O que reforça a necessidade de o Direito vir acompanhado dos instrumentos para fazer valer suas pretensões.

Daí que, se há previsão de que os Direitos Humanos devem ser protegidos e, sobretudo, que ações classificadas como genocídios e/ou de limpeza étnica são crimes contra a humanidade, esta mesma humanidade deve dispor de instrumentos para, no mínimo,

⁸⁸ Em artigo explicando as características da contenda judicial, Fredys Orlando Sorto esclarece os quinze pontos decididos na sentença final e inapelável favorável à Nicarágua proferida em 27 de junho de 1986. Assim a: “corte pronunciou sentença final favorável à Nicarágua. O Tribunal decidiu a questão nos seguintes termos: 1º) por onze votos contra quatro, aplicar a reserva dos tratados multilaterais, contida na alínea c da declaração de aceitação da sua jurisdição, feitas pelos Estados Unidos em 1946; 2º) por doze votos contra três, rejeitar a alegação de legítima defesa coletiva sustentada pelos Estados Unidos; 3º) por doze votos contra três, considerar que, ao treinar, ao armar, ao equipar e ao financiar a manutenção dos *contras*, os Estados Unidos violaram o princípio de direito internacional costumeiro de não-intervenção nos assuntos internos de outro Estado; 4º) por doze votos contra três, considerar os ataques ao território nicaraguense, em 1983-1984 (Porto Sandino, Corinto, base naval de Potosí, San Juan del Sur, San Juan del Norte) como atos violatórios do princípio que proíbe o uso da força armada; 5º) por doze votos contra três, considerar o sobrevôo do território da Nicarágua, ordenado pelos Estados Unidos, como violação da soberania territorial daquele Estado; 6º) por doze votos contra três, considerar a colocação de minas em território nicaraguense como transgressão dos princípios que proíbem: o uso da força armada, a intervenção, a violação da soberania e a interrupção do comércio pacífico; 7º) por catorze votos a um, considerar que os Estados Unidos violaram o art. 19 do Tratado de 1956; 8º) por catorze votos a um, considerar que os Estados Unidos transgrediram o direito internacional consuetudinário ao não tornar pública a existência e a localidade das minas por eles colocadas; 9º) por catorze votos contra um, considerar que os Estados Unidos, ao elaborarem o manual intitulado *Operações psicológicas em Guerra de Guerrilhas*, estimularam os *contras* a praticarem atos contrários aos princípios gerais de direito internacional humanitário, mas tais atos não são, por falta de base, imputáveis aos Estados Unidos como atos praticados por esse Estado; 10º) por doze votos contra três, considerar que os ataques ao território nicaraguense e o embargo comercial, ambos praticados pelos Estados Unidos, privaram o Tratado de 1956 de sua finalidade; 11º) por doze votos a três, considerar os Estados Unidos obrigados a reparar os prejuízos causados à Nicarágua; 13º) por catorze votos a um, considerar os Estados Unidos obrigados a indenizar a Nicarágua pelas violações do Tratado de 1956; 14º) por catorze votos a um, determinar a forma e a quantia da referida indenização, na falta de acordo entre as partes; 15º) por unanimidade, a Corte lembrou às partes a obrigação de procurar soluções pacíficas compatíveis com o direito internacional para resolver suas controvérsias.” (1995, p. 236).

restringir tais ocorrências. E se instrumentos passivos não forem suficientes para impedir o início das atrocidades, instrumentos ativos devem ser implementados para encerrar uma mortandade em curso.

Por sua vez, apesar de algumas incongruências no cenário político internacional, é importante destacar que no meio civil inúmeras ações humanitárias estiveram em curso, destacando-se a importância do movimento que redundou na criação dos *Médicos Sem Fronteiras* (MSF), cujo seu fundador, Bernard Kouchner, apoiando-se na teoria de Mário Bettati postularam pela necessidade do que Bettati denominou “Direito de Ingerência”⁸⁹. Aqui é importante destacar que a MSF surgiu como um ramo dissidente da CICV, cuja principal divergência se apoiava no princípio da CICV de só intervir em locais onde o poder local aceitasse o seu ingresso. Pretensão que os dissidentes da MSF rejeitavam em prol da prioridade das vidas que estariam em risco. Contexto fundamentado no direito de ingerência humanitária que de certa maneira estaria em conformidade com a teoria da responsabilidade de proteger, a fim de afastar o princípio da soberania e da não-intervenção.

Ocorre que, com o término da disputa entre os blocos hegemônicos e o fim da Guerra Fria, um dos principais transtornos que obstavam alcançar algum consenso junto a necessidade de intervir entre as décadas de 1950-1990, em teoria e prática o viés humanitário passou a ter relevância no cenário internacional a partir da década de 1990⁹⁰. A partir do fim da Guerra Fria e das violações da década de 1990, a noção de soberania, bem como o princípio de não intervenção passaram a ser discutidos, pois se passou a especular a “próxima revolução na relação entre a real legitimidade da soberania e o que estaria sujeito à legítima intervenção internacional.” (DOYLE and SAMBANIS, 2006, p. 1, tradução nossa)⁹¹. Essa passagem pode ser entendida do seguinte modo:

⁸⁹ A ideia por trás do termo ingerência em vez de “intervenção” é dar maior amplitude ao poder/dever da comunidade internacional de interferir no âmbito interno das soberanias estatais com base em um direito de vigilância da comunidade internacional atinente a manutenção e proteção aos Direitos Humanos. Mas obviamente que tudo limitado por um sistema normativo prévio, de viés jurídico, que deveria impor, por exemplo, intervenções incruentas pretéritas a interferência armada. Com o destaque, também, que o Direito de Ingerência não afetaria diretamente a soberania, mas se dirigiria a proteção mínima dos direitos humanos. De modo que, solucionados os motivos da ingerência, toda a autonomia do Estado deveria ser restabelecida. Em grande medida, muito do que aqui discutimos está em conformidade com esses objetivos.

⁹⁰ Mary Kaldor argumenta, por exemplo, que entre as décadas de 1950 e 1980 vários temas não foram discutidos pela comunidade internacional, inclusive “a ausência de direitos humanos estava justificada pela ameaça permanente de guerra.” (2005, p. 100, tradução nossa)

⁹¹ defining a near revolution in the relation between what is in the legitimate realm of state sovereignty and what is subject to legitimate international intervention. (DOYLE and SAMBANIS, 2006, p. 1).

[a]s proibições legais internacionais contra a intervenção eram mais relevantes do que nunca, dadas as exigências de dignidade nacional feita pelos novos Estados independentes tanto do Terceiro Mundo e do Antigo Segundo Mundo. Mas as regras quanto ao que constitui a intervenção e do que constitui a proteção internacional dos direitos humanos básicos também mudaram. A Soberania foi redefinida para incorporar um interesse global para a proteção dos direitos humanos. (DOYLE and SAMBANIS, 2006, p. 7, tradução nossa)⁹².

Mas infelizmente esse movimento veio acompanhado de erros e inconvenientes junto a algumas das principais intervenções que ocorreram ou deveriam ter ocorrido no período. Daí os inconvenientes: de uma limpeza étnica mascarada de uma guerra civil na Bósnia entre os anos de 1994-1995 e entendida e tratada como uma guerra civil pela coletividade global; da inércia internacional diante de uma Ruanda, cuja perda de 800 mil vida poderia ter sido evitada com pouco esforço das nações, cenário similar aquele vivenciado no Camboja na década de 1970; bem como, da necessidade de uma intervenção em Kosovo em 1999, a intervenção degradingou para uma guerra de agressão sob a roupagem de uma guerra justa, contexto com alguma identidade com aquele que se deu na II Guerra do Iraque em 2003; e não devemos nos esquecer da Somália, pois na intervenções que tem teoria deveria dar início ao movimento humanitário, mas onde a vida dos interventores teve mais peso que a vida das vítimas de um Estado falido.

De tal modo, não desejamos avançar sobre todas as intervenções (ou ausências), que se seguiram a partir do término da II GM. Muito menos desejamos criticar o instituto. Porém, independente das críticas e modalidades que a dimensão humanitária impõe à necessidade de intervir, uma ocorrência em especial não pode ser deixada desguarnecida, ao passo que, mesmo quando ocorra a intervenção, ela não pode levar a uma guerra de agressão. Estamos nos referindo aos casos de genocídio e de limpeza étnica, pois tanto a inércia, quanto a intervenção sob uma forma de agressão armada, deturpam a ideia de uma juridicidade cosmopolita, cuja garantia e manutenção da vida humana deveria estar entre os principais objetivos e fundamentos.

Daí nosso contexto: 1º independente das críticas, devem ser criados instrumentos para impedir que um genocídio e uma limpeza étnica tenha início, e se já teve início, uma intervenção deve ser estabelecida para impedir a pratica eliminacionista. O Camboja e Ruanda

⁹² The international legal prohibitions against intervention were more relevant than ever given the demands for national dignity made by the newly independent states of both the Third World and the former Second World. But the rules as to what constitutes intervention and what constitutes international protection of basic human rights shifted as well. (DOYLE and SAMBANIS, 2006, p. 7)

são aberrações que não devem se repetir⁹³; 2º mas a realidade de ações genocidas e de limpeza étnica (fundamento primeiro da intervenção), requer que não seja conduzida como uma guerra de agressão mascarada de “guerra justa” contra um inimigo injusto que deve ser derrotado e, conforme o caso, morto. E mesmo se for, a sua “injustiça” não deve determinar um cenário ideológico de exceção. Vítimas e algozes devem estar acobertados pela juridicidade antes, durante e depois da necessidade de intervir. Enfim, tanto a inação diante do eliminacionismo, quanto a moralização da necessidade de intervir seriam os dois principais inconvenientes nos contextos citados.

3.1 INTERVENÇÃO, NÃO-INTERVENÇÃO E A AUTODETERMINAÇÃO DOS POVOS

O princípio da não-intervenção tem acompanhado o cenário mundial desde a consolidação do conceito de soberania ao longo da Idade Moderna, sobretudo, após a Paz de Vestfália. Entretanto, ao estabelecer o princípio da autodeterminação dos povos a Carta da ONU deu forma a outro princípio limitador da ação externa ao dar a garantia aos povos de poderem fazer uso de sua liberdade, em teoria negativa. Assim, fazendo uso pleno de suas capacidades internas, a fim de dar forma a seu modo de vida pautados em suas histórias e culturas particulares. Walzer argumenta que “[a] autodeterminação é, portanto, o direito de um povo “de tornar-se livre por seus próprios esforços”, se for possível.” (2003, p. 148).

E sobre o princípio da não-intervenção e da possibilidade das intervenções com fins humanitários ressaltamos que seus contornos iniciais, conforme exposto por Ricobom (2010), remetem a Vattel (2004), em seu *O Direito das Gentes*. Além de a possibilidade de ingerência militar próximo a tais objetivos podem também ser observado junto à Hugo Grotius, onde violações graves ao direito natural seriam “causas justas” para a deflagração do conflito. A passagem no tratado do pensador holandês se trataria de uma cláusula aberta, pois:

[a] última causa e a que tem a mais ampla abrangência é a união dos homens entre si que basta só e por ela para serem induzidos a prestar socorro. Sêneca diz: “Os homens nasceram para se ajudar uns aos outros.” De mesmo sentido é este pensamento: “O sábio, todas as vezes que puder, corrigirá os desvios da sorte.” Eurípedes diz em *As Suplicantes*: “Os rochedos oferecem asilo aos animais selvagens, os altares aos escravos, as cidades às cidades oprimidas pelo infortúnio.” Ambrosio diz ainda: “A força que defende os fracos é plena justiça.” (GROTIUS, 2005b, p. 987).

⁹³ E outras, mas damos ênfase a esses dois momentos nefastos de nossa história, sobretudo, pois poderiam ter sido evitáveis ou seus efeitos poderiam ser atenuados sem sacrifícios extraordinários.

A menção a Hugo Grotius é salutar, pois ele não se ampara em um “princípio de solidariedade humana”, mas sim de “sociabilidade humana”. Essa reflexão é importante, pois nos permite se afastar dos pressupostos morais da necessidade de agir. Um viés apto a motivar, mas que pode dar vazão a anseios extremistas mais relacionados com inimizade. Obviamente que Hugo Grotius não avança nesse nível de diferenciação, mas dá ênfase à sociabilidade ao esclarecer que:

[p]restar serviço a outrem, dentro dos limites de nosso poder, não é somente um fato lícito, é ainda um ato honesto. Os que escreveram sobre os deveres dizem com razão que nada é mais útil ao homem que outro homem. Os homens são, com efeito, unidos entre eles por diversos laços que os empenham a prestar-se auxílio recíproco. Os membros de uma mesma família se aproximam para se auxiliar; são chamados para ajudar os vizinhos e os cidadãos que fazem parte da mesma cidade. [...]. Sólon havia ensinado que felizes seriam as repúblicas nas quais cada um considerava perpetrados contra ele mesmo os ataques feitos aos outros. (GROTIUS, 2005a, p. 274).

Entretanto, apesar de a intervenção poder ser percebida em Vattel e Hugo Grotius, conforme exposto por Walzer (2003) e Doyle (2015), a ideia de intervenções alinhadas àquilo que a contemporaneidade entende como tal, foi teorizado por John Stuart Mill. Assim, as ponderações de Stuart Mill retroagem ao texto *A Questão Espanhola (The Spanish Question)* de 1837, cujas considerações finais foram refinadas em em *Um Poucas Palavras Sobre a Não Intervenção (A Few Words on Non-Intervention)* de 1859. O texto de 1837 é importante pois trata, mesmo que de forma superficial, dos princípios sobre os conflitos armados, repudiando a guerra, mas vendo nela um instrumento para evitar algo pior sob a égide da possibilidade das intervenções. Assim, Mill afirma que:

[a] guerra pode ser estigmatizada universalmente, e estamos prontos a dar nosso voto pela sua abolição em um congresso universal da humanidade: mas enquanto os inimigos da liberdade têm permissão para arregimentar seus vassalos, combater seus escravos e organizar seus trapaceiros, certamente os amigos da liberdade têm o direito de empregar seus próprios esforços e energias para conter o fluxo da barbárie e da tirania. (1989, p. 364, tradução nossa)⁹⁴.

Porém, ressalta que “[a] tentativa de estabelecer liberdade por baionetas estrangeiras é um solecismo em termos.” (MILL, 1989, p. 374, tradução nossa)⁹⁵. Guerras poderiam ser

⁹⁴ War may be stigmatized universally, and we are quite ready to give our vote for its abolition in a universal congress of mankind: but while the enemies of freedom are allowed to levy their vassals, embattle their slaves, and organize their dupes, assuredly the friends of freedom have a right to employ their own thews and sinews to check the onward flow of barbarism and tyranny. (MILL, 1989, p. 364).

⁹⁵ The attempt to establish freedom by foreign bayonets is a solecism in terms. (MILL, 1989, p. 374).

decretadas em prol da auto-defesa, tal qual o expansionismo despótico da França napoleônica garantia a todas as nações da Europa a possibilidade do conflito. Todavia, “se os déspotas tivessem deixado a França em paz, a França não teria razão para se levantar, simplesmente para a promoção de instituições livres, uma guerra de opinião contra os déspotas.” (MILL, 1989, p. 374, tradução nossa)⁹⁶.

Isto é, as convicções políticas de um povo, mesmo aquelas alinhadas a uma dimensão despótica são questões internas a cada Estado e seus respectivos povos. Não competiria a Estados isolados intervir em questões internas a condução vigente em cada Estado/povo. Aliás, a dependência de um Estado seria algo contra a sua própria liberdade. Para tanto, o filósofo inglês argumenta que:

[u]m governo que requer o apoio de exércitos estrangeiros não pode ser um governo livre. Se um governo não tem do seu lado a maioria do povo, ou pelo menos a maioria do povo que se preocupa com a política; se aqueles que vão lutar por ela não são um partido mais forte do que aqueles que vão lutar contra ela, então ela só pode ter o nome de governo popular; não podendo sustentar-se pela maioria, deve sustentar-se reprimindo a maioria, deve ser um despotismo em nome da liberdade; [...]; mas não temos fé no governo de poucos, mesmo quando eles falam em nome de muitos, nem acreditamos na estabilidade das instituições representativas quando o povo, que deve ser representado por eles, não se preocupa suficientemente com que lutem por eles. Ninguém desfrutará por muito tempo da liberdade quando for necessário que outro a reivindique por ele. (MILL, 1989, p. 374, tradução nossa)⁹⁷.

Daí que, “[c]onsideramos, portanto, como princípio inviolável que um povo escravizado deve ser deixado para trabalhar a sua própria libertação. Mas deste princípio é uma parte necessária, que, se não forem ajudados, também não serão impedidos.” (MILL, 1989, p. 374, tradução nossa)⁹⁸. Disso se segue que a autodeterminação dos povos requer que seja respeitada por todos, tanto as nações livres, quanto as despóticas, pois:

⁹⁶ if the despots would have let France alone, France would not have been justified in raising, merely for the promotion of free institutions, a war of opinion against the despots. (MILL, 1989, p. 374).

⁹⁷ A government which requires the support of foreign armies cannot be a free government. If a government has not a majority of the people, or at least a majority of those among the people who care for politics, on its side; if those who will fight for it, are not a stronger party than those who will fight against it, then it can only have the name of a popular government; not being able to support itself by the majority, it must support itself by keeping down the majority, it must be a despotism in the name of freedom; [...];but we have no faith in the government of a few, even when they speak in the name of the many, nor do we believe in the stability of representative institutions when the people, who are to be represented by them, do not care sufficiently about them to fight for them. Nobody will long enjoy freedom when it is necessary for another to assert it for him. (MILL, 1989, p. 374).

⁹⁸ We hold it, therefore, as an inviolable principle that an enslaved people should be left to work out their own deliverance. But of this principle it is a necessary part, that if unaided, they shall also be unhindered. (MILL, 1989, p. 374).

[s]e as nações livres olham para os inativos, os déspotas também devem fazê-lo. A não-interferência não é um princípio, a menos que seja adotado como um princípio universal. Se a liberdade não pode ser estabelecida pela força estrangeira, não se segue, portanto, que pela força estrangeira ela deva ser esmagada. (MILL, 1989, p. 374, tradução nossa)⁹⁹.

Logo, o desequilíbrio de poder entre as partes no conflito não seria motivo para a intervenção, mas somente um equilíbrio tal que levasse o conflito a uma anarquia total. Assim, um prolongado derramamento de sangue da qual as partes não poderiam alcançar uma solução a curto e/ou médio prazo seria motivo para a intervenção das potências circunvizinhas¹⁰⁰. Assim, “nosso medo é de uma guerra civil prolongada, de uma desorganização crescente no país e de uma tal dispersão de todos os elementos de uma sociedade pacífica que tornará um governo estável por muitos anos uma impossibilidade [...]” (MILL, 1989, p. 386, tradução nossa)¹⁰¹.

Especula, entretanto, que tanto o concerto entre as nações deveria servir de fundamento para a não-intervenção, quanto o próprio princípio da possibilidade da intervenção poderia ser estabelecido. Porém, deveria também ser de comum acordo entre todos os Estados e não por alguns, pois:

[a] Europa poderia concordar que nenhum deles deveria interferir isoladamente; que o princípio de não interferir, exceto por consentimento comum, e o ato conjunto de toda a Europa, devem ser adotados e aplicados por todas as outras nações, contra qualquer poder que possa optar por infringi-lo. Mas esse princípio (não precisamos dizer) não foi adotado. (MILL, 1989, p. 376, tradução nossa)¹⁰².

Mas essa possibilidade guardaria um perigo maior que a próprio valorização da não-intervenção. Abriria-se a possibilidade da fundamentação moral servindo como pano de fundo para uma enormidade de guerras. Assim:

⁹⁹ If free nations look on inactive, despots must do so too. Non-interference is not a principle at all unless it be adopted as a universal principle. If freedom cannot be established by foreign force, it does not, therefore, follow, that by foreign force it should be allowed to be crushed. (MILL, 1989, p. 374).

¹⁰⁰ Nesse sentido, “[q]uando as duas partes são tão desiguais em força que uma pode facilmente prevalecer e manter a outra em baixo, as coisas devem seguir seu curso. Se as partes estão quase equilibradas, e é provável que ocorra uma anarquia geral ou uma guerra civil prolongada, as potências devem interferir coletivamente e forçar os combatentes a depor as armas e chegar a um acordo, e devem enviar suas próprias tropas contra a parte que recusou-se a fazê-lo.” (MILL, 1989, p. 374-375, tradução nossa).

¹⁰¹ our fear is of a prolonged civil war, growing disorganization in the country, and such a dispersion of all the elements of peaceful society as shall render a stable government for many years to come an impossibility [...]. (MILL, 1989, p. 386).

¹⁰² For we have been speaking only of what would be desirable if all the powers of Europe could agree that no one of them should interfere singly; that the principle of not interfering, except by common consent, and the joint act of all Europe, should be adopted and enforced by all other nations, against any power which might choose to infringe it. But this principle (we need hardly say) has not been adopted. (MILL, 1989, p. 376).

[e]ste teria sido em si o curso mais elegível, mais conforme aos princípios dos bons moralistas internacionais; mas como isso implicaria uma guerra européia e seus males concomitantes, males muito maiores do que qualquer bem que pudesse ter sido feito à Polônia ou à Itália, pensamos que esse curso foi evitado com muita razão. (MILL, 1989, p. 376, tradução nossa)¹⁰³.

Para tanto, Mill pondera com ceticismo o idealismo humano, pois:

[a] liberalidade na opinião política pode estar ligada a visões exaltadas da natureza humana, e o filantropo zeloso raramente faz as reduções em sua estimativa da humanidade, necessariamente exigidas pelos efeitos do desgoverno e dos hábitos produzidos pela prática da corrupção. (MILL, 1989, p. 386, tradução nossa)¹⁰⁴.

Tais considerações exaradas em 1837 sofreram pouca alterações 20 anos depois com a publicação do texto *Um Poucas Palavras sobre a Não-Intervenção* de 1859. De tal modo, os problemas junto à intervenção seria a realidade de nações realmente bem intencionadas. Uma realidade ideal praticamente difícil de se encontrar e reconhecer¹⁰⁵. Porém, mesmo quando houvesse, ela acabaria por ser mal interpretada pelos demais, cuja deturpação de seus ideais e objetivos acabariam por ser desvirtuados por seus inimigos¹⁰⁶. De tal modo, agir e não agir diante da necessidade de intervir representaria uma questão de difícil solução onde as duas posturas teriam bons argumentos tanto para intervir, quanto para não intervir. Celeuma exarada quando Mill argumenta em tom reflexivo que:

e agora pergunto, e depois? Existe alguma moralidade, cristã ou secular, que sustenta uma nação em manter todo o resto da humanidade fora de alguma grande vantagem, porque as consequências de sua obtenção podem ser para ela mesma, em

¹⁰³ This would have been in itself the most eligible course, most conformable to the principles of sound international moralists; but as it would have implied a European war and its attendant evils, evils far greater than any good which could have been done to Poland or Italy, we think this course was very rightly avoided. (MILL, 1989, p. 376).

¹⁰⁴ Liberality in political opinion is apt to be connected with exalted views of human nature, and the zealous philanthropist rarely makes the abatements in his estimate of humanity, necessarily required by the effects of misrule and the habits produced by the practice of corruption. (MILL, 1989, p. 386).

¹⁰⁵ Nesse sentido, Mill argumenta que “Se as agressões dos bárbaros o forçam a uma guerra bem-sucedida, e suas armas vitoriosas o colocam em posição de comandar a liberdade de comércio, o que quer que exija para si, exige para toda a humanidade. O custo da guerra é seu: os frutos que ela compartilha em igualdade fraterna com toda a raça humana. Seus próprios portos e comércio são livres como o ar e o céu: todos os seus vizinhos têm plena liberdade de recorrer a ele, não pagando taxas ou, se houver, geralmente um mero equivalente ao que é pago por seus próprios cidadãos, nem diz respeito embora eles, por sua vez, guardem tudo para si mesmos e persistam na exclusão mais ciumenta e tacaña de seus mercadores e mercadorias.

Uma nação que adota essa política é uma novidade no mundo: tanto parece que muitos não conseguem acreditar quando a veem.” (1984, p. 111, tradução e negrito nosso).

¹⁰⁶ Assim, “[p]or um dos paradoxos práticos que muitas vezes nos encontramos nos assuntos humanos, é esta nação que se encontra, em relação à sua política externa, rebaixada como o tipo de egoísmo e individualismo; como uma nação que não pensa em nada além de enganar e generalizar seus vizinhos. Um inimigo, ou um rival pretense que havia se distanciado na corrida, poderia ser concebido para dar vazão a tal acusação em um momento de mau humor.” (1984, p. 111, tradução nossa).

alguma contingência imaginável, uma causa de inconveniência? Uma nação tem a liberdade de adotar como máxima prática que o que é bom para a raça humana é ruim para si mesma e resistir a isso? O que é isso senão declarar que seu interesse e o da humanidade são incompatíveis – que, pelo menos até agora, ela é inimiga da raça humana? E que motivo tem para reclamar se, em troca, a raça humana decide ser sua inimiga? Um princípio tão perverso, declarado e posto em prática por uma nação, daria ao resto do mundo o direito de se unir em uma liga contra ela, e nunca fazer a paz até que, se não o reduzisse à insignificância, pelo menos quebrasse suficientemente seu poder para impedi-lo de nunca mais colocar seu próprio interesse antes da prosperidade geral da humanidade. (1984, p. 117, tradução nossa)¹⁰⁷.

Contudo, a pior de todas seria a intervenção egoisticamente realizada. Isto é:

[m]as de todas as atitudes que uma nação pode adotar em matéria de intervenção, a pior é professar que ela interfere apenas quando pode servir a seus próprios objetivos por meio dela. Todas as outras nações têm o direito de dizer: “Parece, então, que a não interferência não é uma questão de princípio para você. Quando você se abstém de interferência, não é porque pensa que é errado. Você não tem objeção a interferir, apenas não deve ser por causa daqueles com quem você interfere; eles não devem supor que você tenha qualquer consideração pelo bem deles. O bem dos outros não é uma das coisas pelas quais você se importa; mas você está disposto a se intrometer, se, ao se intrometer, puder ganhar alguma coisa para si mesmo”. (MILL, 1984, p. 114, tradução nossa)¹⁰⁸.

Daí que Mill, em conformidade com sua posição dada em 1837 reafirma em 1859 que:

[i]r à guerra por uma ideia, se a guerra é agressiva, não defensiva, é tão criminoso quanto ir à guerra por território ou receita; pois é tão pouco justificável forçar nossas idéias a outras pessoas quanto compeli-las a se submeterem à nossa vontade em qualquer outro aspecto. Mas certamente há casos em que é permitido ir à guerra sem que tenhamos sido atacados ou ameaçados de ataque; e é muito importante que as nações se decidam a tempo sobre quais são esses casos. (MILL, 1984, p. 118, tradução nossa)¹⁰⁹.

¹⁰⁷ and I now ask, what then? Is there any morality, Christian or secular, which bears out a nation in keeping all the rest of mankind out of some great advantage, because the consequences of their obtaining it may be to itself, in some imaginable contingency, a cause of inconvenience? Is a nation at liberty to adopt as a practical maxim, that what is good for the human race is bad for itself, and to withstand it accordingly? What is this but to declare that its interest and that of mankind are incompatible – that, thus far at least, it is the enemy of the human race? And what ground has it of complaint if, in return, the human race determine to be its enemies? So wicked a principle, avowed and acted on by a nation, would entitle the rest of the world to unite in a league against it, and never to make peace until they had, if not reduced it to insignificance, at least sufficiently broken its power to disable it from ever again placing its own self-interest before the general prosperity of mankind. (MILL, 1984, p. 117).

¹⁰⁸ But of all attitudes which a nation can take up on the subject of intervention, the meanest and worst is to profess that it interferes only when it can serve its own objects by it. Every other nation is entitled to say, “It seems, then, that non-interference is not a matter of principle with you. When you abstain from interference, it is not because you think it wrong. You have no objection to interfere, only it must not be for the sake of those you interfere with; they must not suppose that you have any regard for their good. The good of others is not one of the things you care for; but you are willing to meddle, if by meddling you can gain anything for yourselves.” (MILL, 1984, p. 114).

¹⁰⁹ To go to war for an idea, if the war is aggressive, not defensive, is as criminal as to go to war for territory or revenue; for it is as little justifiable to force our ideas on other people, as to compel them to submit to

E nessa empreitada para tentar determinar as regras e as situações onde a intervenção deveria ser necessária ou proibida estaria uma questão cuja auxílio dos filósofos seria pertinente¹¹⁰, pois as regras da intervenção não foram até então estabelecidas. Argumento exposto, a fim de justificar a importância tanto das suas considerações, quanto de outros bem versados nos domínios da ética e da política. E na exposição desse critérios, a não-intervenção toma relevo, sobretudo, diante de uma pretensa universalização dos princípios e modelos morais, pois:

[s]upor que os mesmos costumes internacionais e as mesmas regras de moralidade internacional possam prevalecer entre uma nação civilizada e outra, e entre nações civilizadas e bárbaros, é um erro grave, no qual nenhum estadista pode cair, por mais que seja com aqueles que, de uma posição segura e irresponsável, criticam os estadistas. (MILL, 1984, p. 118, tradução nossa)¹¹¹.

É cediço que Mill era um notório crítico da escravidão, porém disso não se segue que seria contrário ao colonialismo. Algo que fica evidente entre as críticas ao intervencionismo, pois:

[e]ntre muitas razões pelas quais as mesmas regras não podem ser aplicadas a situações tão diferentes, as duas seguintes estão entre as mais importantes. Em primeiro lugar, as regras da moralidade internacional ordinária implicam reciprocidade. Mas os bárbaros não vão retribuir. Não se pode depender deles para observar quaisquer regras. Suas mentes não são capazes de tão grande esforço, nem sua vontade suficientemente sob a influência de motivos distantes. Em segundo lugar, as nações que ainda são bárbaras não ultrapassaram o período durante o qual é provável que seja para seu benefício que sejam conquistadas e mantidas em sujeição por estrangeiros. (MILL, 1984, p. 118, tradução nossa)¹¹².

our will in any other respect. But there assuredly are cases in which it is allowable to go to war, without having been ourselves attacked, or threatened with attack; and it is very important that nations should make up their minds in time, as to what these cases are. (MILL, 1984, p. 118).

¹¹⁰ Para tanto, “[p]oucas são as questões que mais precisam ser levadas em conta pelos filósofos éticos e políticos, com vistas a estabelecer alguma regra ou critério pelo qual a justificação de intervir nos assuntos de outros países, e (o que às vezes é tão questionável) a justificação de abster-se de intervenção, pode ser submetido a um teste definido e racional.” (MILL, 1984, p. 118, tradução nossa).

¹¹¹ To suppose that the same international customs, and the same rules of international morality, can obtain between one civilized nation and another, and between civilized nations and barbarians, is a grave error, and one which no statesman can fall into, however it may be with those who, from a safe and irresponsible position, criticise statesmen. (MILL, 1984, p. 118).

¹¹² Among many reasons why the same rules cannot be applicable to situations so different, the two following are among the most important. In the first place, the rules of ordinary international morality imply reciprocity. But barbarians will not reciprocate. They cannot be depended on for observing any rules. Their minds are not capable of so great an effort, nor their will sufficiently under the influence of distant motives. In the next place, nations which are still barbarous have not got beyond the period during which it is likely to be for their benefit that they should be conquered and held in subjection by foreigners. (MILL, 1984, p. 118).

Talvez uma forma de compreender essa diferenciação estaria no fato que os bárbaros colonizados não estarem em conformidade com os ditames dos colonizadores “civilizados”, considerados cada qual em conjunto. Realidade através da qual não haveria nenhuma regra realmente universal entre as coletividades entre si. Restando somente regras levantadas entre os indivíduos isoladamente considerados. Daí que, mesmo repudiando a escravidão, pois deveria ser proibida junto a garantia da liberdade individual de cada um, a subordinação de um povo a outro encontraria amparo, sobretudo, pela inexistência de regras proibindo essa possibilidade. Isso é perceptível quando Mill argumenta que:

[c]aracterizar qualquer conduta em relação a um povo bárbaro como uma violação do direito das gentes, apenas mostra que aquele que assim fala nunca considerou o assunto. Uma violação de grandes princípios de moralidade pode facilmente ser; mas **os bárbaros não têm direitos como nação, exceto o direito ao tratamento que possa, o mais cedo possível, capacitá-los para se tornarem um.** As únicas leis morais para a relação entre um governo civilizado e um governo bárbaro são as regras universais de moralidade entre homem e homem.” (MILL, 1984, p. 119, tradução e negrito nosso)¹¹³.

Contudo, independente dessas questões, vige a importância da liberdade dever germinar no âmago de um povo. Logo, apesar de postular pela valorização da independência e da liberdade de um povo¹¹⁴, tais considerações estão alinhadas com uma diferenciação entre povos civilizados e povos bárbaros. Daí que a essência da intervenção e da não-intervenção se revela presente nas realidades das nações civilizadas. Particularmente, quando afirma que:

[u]m caso que requer consideração é o de uma guerra civil prolongada, na qual as partes em conflito estão tão equilibradas que não há probabilidade de uma solução rápida; **ou se houver, o lado vitorioso não pode esperar reprimir os vencidos senão por severidades repugnantes à humanidade e prejudiciais ao bem-estar permanente do país.** Neste caso excepcional, parece agora ser uma doutrina admitida que as nações vizinhas, ou um vizinho poderoso com a aquiescência do resto, estão autorizados a exigir que a disputa cesse e uma reconciliação ocorra em termos equitativos de compromisso. A intervenção dessa descrição tem sido praticada repetidamente durante a geração atual, com tal aprovação geral, que

¹¹³ To characterize any conduct whatever towards a barbarous people as a violation of the law of nations, only shows that he who so speaks has never considered the subject. A violation of great principles of morality it may easily be; but barbarians have no rights as a nation, except a right to such treatment as may, at the earliest possible period, fit them for becoming one. The only moral laws for the relation between a civilized and a barbarous government, are the universal rules of morality between man and man. (MILL, 1984, p. 119).

¹¹⁴ Entre as várias passagens nesse sentido, é dito que “[a] independência e a nacionalidade, tão essenciais ao devido crescimento e desenvolvimento de um povo ainda mais avançado em aperfeiçoamento, são geralmente impedimentos para o seu. Os deveres sagrados que as nações civilizadas devem à independência e nacionalidade umas das outras não são obrigatórios para aqueles para quem a nacionalidade e a independência são um mal certo ou, na melhor das hipóteses, um bem questionável.” (MILL, 1984, p. 118-119, tradução nossa).

sua legitimidade pode ser considerada como tendo passado a uma máxima do que se chama de direito internacional. (MILL, 1984, p. 121, tradução e negrito nosso)¹¹⁵.

Vige, portanto, que a intervenção seria possível quando o equilíbrio entre as partes tumultuasse a retomada da paz ou o desequilíbrio alarmante entre as partes, acompanhada de uma brutalidade extrema da parte mais forte passasse a ocorrer. Está última situação demonstra a possibilidade de uma intervenção pautada em valores humanitários.

Reitera, entretanto, que mesmo repudiando a escravidão, a liberdade não deveria ser dada, mas conquistada. Nesse sentido:

sei que pode-se argumentar que as virtudes dos homens livres não podem ser aprendidas na escola da escravidão, e que se um povo não está apto para a liberdade, para ter alguma chance de se tornar assim deve primeiro ser livre. E isso seria conclusivo, se a intervenção recomendada realmente lhes desse liberdade. Mas o mal é que, se eles não têm amor suficiente pela liberdade para poder arrancá-la de meros opressores domésticos, a liberdade que lhes é concedida por outras mãos que não as suas não terá nada real, nada permanente. Nenhum povo jamais foi e permaneceu livre, mas porque estava determinado a ser assim; porque nem seus governantes nem qualquer outro partido na nação poderiam obrigá-la a ser de outra forma. Se um povo – especialmente aquele cuja liberdade ainda não se tornou prescritiva – não a valoriza o suficiente para lutar por ela, e a mantém contra qualquer força que possa ser reunida dentro do país, mesmo por aqueles que têm o comando da receita pública, é apenas uma questão de quantos anos ou meses as pessoas serão escravizadas. (MILL, 1984, p. 122, tradução nossa)^{116 117}.

¹¹⁵ A case requiring consideration is that of a protracted civil war, in which the contending parties are so equally balanced that there is no probability of a speedy issue; or if there is, the victorious side cannot hope to keep down the vanquished but by severities repugnant to humanity, and injurious to the permanent welfare of the country. In this exceptional case it seems now to be an admitted doctrine, that the neighbouring nations, or one powerful neighbour with the acquiescence of the rest, are warranted in demanding that the contest shall cease, and a reconciliation take place on equitable terms of compromise. Intervention of this description has been repeatedly practised during the present generation, with such general approval, that its legitimacy may be considered to have passed into a maxim of what is called international law. (MILL, 1984, p. 121).

¹¹⁶ I know it may be urged that the virtues of freemen cannot be learnt in the school of slavery, and that if a people are not fit for freedom, to have any chance of becoming so they must first be free. And this would be conclusive, if the intervention recommended would really give them freedom. But the evil is, that if they have not sufficient love of liberty to be able to wrest it from merely domestic oppressors, the liberty which is bestowed on them by other hands than their own, will have nothing real, nothing permanent. No people ever was and remained free, but because it was determined to be so; because neither its rulers nor any other party in the nation could compel it to be otherwise. If a people – especially one whose freedom has not yet become prescriptive – does not value it sufficiently to fight for it, and maintain it against any force which can be mustered within the country, even by those who have the command of the public revenue, it is only a question in how few years or months that people will be enslaved. (MILL, 1984, p. 122).

¹¹⁷ Argumento atinente a construção de um “espírito da liberdade” referenciado a seguir ao dispor que “a menos que o espírito de liberdade seja forte em um povo, aqueles que têm o executivo em suas mãos facilmente trabalham qualquer instituição para fins de despóticos. Não há garantia segura contra esta questão deplorável, mesmo em um país que conquistou sua própria liberdade; como pode ser visto nos dias atuais por exemplos notáveis tanto no Velho como no Novo Mundo: mas quando a liberdade foi alcançada para eles, eles têm poucas perspectivas de escapar desse destino. Quando um povo teve a infelicidade de ser governado por um governo sob o qual os sentimentos e as virtudes necessários para manter a liberdade não puderam se desenvolver, é durante uma árdua luta para se tornar livre por seus próprios esforços que esses sentimentos e virtudes têm a melhor chance de brotar. Os homens se apegam àquilo pela qual lutaram e fizeram sacrifícios por

É importante, salientar, entretanto, que apesar de dar certa razão ao colonialismo, quando o povo colonizado, como um povo, passasse a lutar pela sua liberdade, a própria possibilidade da intervenção tomaria forma. Sobretudo, se aquele impondo o julgo a determinado povo estivesse angariando o apoio de outro povo e/ou governo despótico. Enfim, o ponto central quanto a não-intervenção é a necessidade de ser reconhecido por todos, Estados liberais e despóticos. Aceitando-o como um princípio, de modo que os problemas internos de um povo devem ser resolvidos pelo próprio povo. Se houver a intervenção por parte de algum poder estrangeiro, aos demais Estados abre-se a possibilidade de também intervir de acordo com seus desígnios. Assim:

[m]as o caso de um povo lutando contra um jugo estrangeiro, ou contra uma tirania nativa sustentada por armas estrangeiras, ilustra as razões da não intervenção de maneira oposta; pois neste caso as próprias razões não existem. Um povo mais apegado à liberdade, mais capaz de defender e de fazer bom uso das instituições livres, pode ser incapaz de lutar com sucesso por elas contra a força militar de outra nação muito mais poderosa. Assistir a um povo assim oprimido não é perturbar o equilíbrio de forças de que depende a manutenção permanente da liberdade de um país, mas restabelecer esse equilíbrio quando já está injusta e violentamente perturbado. A doutrina da não intervenção, para ser um princípio legítimo de moralidade, deve ser aceita por todos os governos. Os déspotas devem consentir em estar vinculados a ela, assim como os Estados livres. A menos que o façam, a profissão disso pelos países livres não se limita a esta questão miserável, que o lado errado pode ajudar o errado, mas o certo não deve ajudar o certo. A intervenção para impor a não intervenção é sempre correta, sempre moral, se não sempre prudente. Embora seja um erro dar liberdade a um povo que não valoriza o benefício, não pode deixar de ser correto insistir que, se eles o valorizam, não serão impedidos de buscá-lo por coerção estrangeira. (MILL, 1984, p. 123-124, tradução nossa)¹¹⁸.

Portanto, apesar dessas possibilidades, o utilitarismo de Mill fica demonstrado ao se estruturar sob o viés do realismo político. Ao dar ênfase à ideia de soberania e, sobretudo, a

muito tempo, aprendem a apreciar aquilo em que seus pensamentos têm se dedicado muito; e um concurso em que muitos foram chamados a se dedicarem ao seu país, é uma escola na qual aprendem a valorizar os interesses de seu país acima dos seus.” (MILL, 1984, p. 122-123, tradução nossa).

¹¹⁸ But the case of a people struggling against a foreign yoke, or against a native tyranny upheld by foreign arms, illustrates the reasons for non-intervention in an opposite way; for in this case the reasons themselves do not exist. A people the most attached to freedom, the most capable of defending and of making a good use of free institutions, may be unable to contend successfully for them against the military strength of another nation much more powerful. To assist a people thus kept down, is not to disturb the balance of forces on which the permanente maintenance of freedom in a country depends, but to redress that balance when it is already unfairly and violently disturbed. The doctrine of non-intervention, to be a legitimate principle of morality, must be accepted by all governments. The despots must consent to be bound by it as well as the free States. Unless they do, the profession of it by free countries comes but to this miserable issue, that the wrong side may help the wrong, but the right must not help the right. Intervention to enforce non-intervention is always rightful, always moral, if not always prudent. Though it be a mistake to give freedom to a people who do not value the boon, it cannot but be right to insist that if they do value it, they shall not be hindered from the pursuit of it by foreign coercion. (MILL, 1984, p. 123-124).

autodeterminação dos povos, os casos de ilicitude coletiva acabariam sendo acobertados por um conflito interno em curso. Daí, que apesar de pensar a não-intervenção estruturando duas dimensões de proteção contra intervenções externas, sobretudo, na contemporaneidade podemos compreender que tanto o princípio da soberania, quando da autodeterminação dos povos deve ter limites. E uma doutrina coerente construída para diminuir a rigidez do princípio da soberania seria discutida no âmbito da “responsabilidade de proteger”.

Conduto, acreditamos que o próprio princípio da autodeterminação dos povos mereceria atenção, particularmente tendo em vista que o maior número de massacres ao longo do Século XX não foram oriundos de baixas militares propriamente ditas, mas fruto de políticas públicas genocidas agindo de forma direta ou indireta contra os indesejáveis. Ou mesmo frutos de disputas internas onde nenhuma proteção aos não-combatentes foi deferida. Logo, a autodeterminação dos povos não deveria ser vista como uma cláusula em branco preenchida ao alvedrio das partes. Aqui é importante pensar as duas dimensões da liberdade, e mesmo a autodeterminação dos povos deveria se fundamentar em uma liberdade positiva e não negativa

Desse modo, Isaiah Berlin nos dá o conceito de **liberdade negativa** como dentro do contexto através da qual “alguém é livre na medida em que nenhum outro homem ou nenhum grupo de homens interfere nas atividades de alguém. [...]. Se sou impedido por outros de fazer o que, de outro modo, poderia fazer, deixo de ser livre nessa medida;” (1981, p. 136). A **liberdade positiva**, por sua vez, em certa medida está relacionada com a tese de que:

a concepção “positiva” de liberdade como autodomínio, com sua sugestão de um homem dividido contra si mesmo, na realidade, e como uma questão de história, tem-se prestado mais facilmente a essa divisão da personalidade em dois: o controlador transcendente e dominante e o feixe de desejos e paixões a serem disciplinados e dominados. (BERLIN, 1981, p. 144).

Não é demais ressaltar o caráter paradoxal que a noção de liberdade positiva pode acarretar. Particularmente na construção daquilo que deveria ser entendido como sendo a “verdadeira liberdade”, cujo impasse é delineado por Isaiah Berlin ao nos lembrar que:

algumas vezes justificável coagir os homens em nome de algum objetivo (digamos, justiça ou bem-estar público) que eles mesmos perseguiriam se fossem mais esclarecidos, mas não o fazem pelo fato de serem cegos, ignorantes ou corruptos. Isso faz com que para mim seja fácil conceber-me como coagindo outros em seu próprio benefício, em seu próprio interesse, e não em meu interesse. Então estarei eu afirmando saber, mais foi que eles próprios, aquilo de que realmente necessitam. O que virá a acarretar, na melhor das hipóteses, é que eles não oporiam resistência a mim se fossem racionais e tão sábios quanto eu e se identificassem seus próprios

interesses tanto quanto eu os identifico. Mas poderei ir adiante e afirmar ainda mais do que isso. Poderei declarar que, na verdade, eles estão visando àquilo a que eles, em seu estado inculto, conscientemente opõem resistência, porque existe dentro deles uma entidade oculta – seu desejo racional latente ou seu propósito “verdadeiro” – e que essa entidade, embora todos neguem que abertamente sentem, dizem e fazem, é o seu ego “verdadeiro”, a respeito do qual o pobre ego empírico talvez não saiba nada ou saiba muito pouco no espaço e no tempo; e que esse espírito interno é o único ego que merece ter seus desejos levados em consideração. Uma vez que eu tenha adotado tal ponto de vista, estou em posição de ignorar os verdadeiros desejos dos homens ou das sociedades, para oprimir, maltratar e torturar a eles em nome de seus egos “verdadeiros”, com a firme certeza de que, qualquer que seja a verdadeira meta do homem (felicidade, cumprimento do dever, sabedoria, uma sociedade justa, realização pessoal), precisará ser idêntica a sua liberdade – a livre escolha de seu ego “verdadeiro”, embora quase sempre sufocado e desarticulado. (1981, p. 143-144).

Muito disso está envolvido pelos riscos da ideologia e que em grande medida acobertam ações genocidas e assassinatos em massa. Mas isso deveria nos lembrar que há normas autoimpostas pela coletividade mundial limitando tais ocorrências junto à *Declaração Universal dos Direitos Humanos* e, sobretudo, na *Convenção para a Prevenção e a Repressão do Crime de Genocídio*. E mesmo assim, tais normas só foram possíveis depois de um massacre descomunal aliado a uma guerra sem precedentes no seio da tão evoluída Europa para que uma conduta tão antiga quanto a humanidade fosse considerada e criminalizada. Um massacre que foi precedido de ao menos outros dois, o expurgo armênio, bem como um massacre em quantitativos extremos, cuja ilicitude só recentemente foi considerada e reconhecida¹¹⁹ junto aos hererós e namaquas da atual Namíbia.

Daí que não basta criminaliza-los se não há instrumentos para fazer valer a norma preestabelecida. Porém, no âmbito dos massacres acreditamos que devemos melhor compreendê-los, bem como o cenário do seu reconhecimento tardio, cuja propensão do gênero humano em construir diferenciações entre grupos seja um elemento determinante para a realidade das guerras, bem como de algo pior do que elas.

3.2 A ALGO PIOR QUE A GUERRA

Novamente o pós-guerra a partir de 1945 representou a fundação da construção de uma sociedade internacional na qual vivemos atualmente. Um sistema imperfeito e que

¹¹⁹ A Alemanha, por exemplo, reconheceu em declaração dada em 28 mai. 2021, por meio de Heiko Maas, Ministro alemão de Relações Exteriores, que o que aconteceu na antiga colônia alemã com os hereró e namas foi um genocídio de fato. Logo, os documentos oficiais passariam a tratar esse acontecimento pela nomenclatura devida, isto é, como um genocídio. (PRESSE, 2021).

justifica este estudo. Mesmo porque, a principal norma elaborada para repudiar o extermínio dos judeus pelos nazistas acabou por ser construída sem a devida consideração às motivações políticas e econômicas. Realidade que impediu que as mortandades relacionadas aos *Gulag* soviéticos, os *laogai* chineses, as cooperativas do Camboja e os *kwanliso* da Coreia do Norte recebessem a alcunha que lhes caberia como estruturas eliminacionistas similares – para não se dizer quase idênticas – aos campos de concentração nazistas. Estamos nos referindo à *Convenção para a Prevenção e a Repressão do Crime de Genocídio* (1948), cujo Art. 2º construiu o conceito de genocídio sem a devida remissão a motivos políticos ou econômicos. Afirma o referido art. 2º que:

Na presente Convenção **entende-se por genocídio** qualquer dos seguintes atos, **cometidos com a intenção de destruir no todo ou em parte, um grupo nacional, étnico, racial ou religioso**, como tal:

- a) matar membros do grupo;
- b) causar lesão grave à integridade física ou mental de membros do grupo;
- c) submeter intencionalmente o grupo a condição de existência capazes de ocasionar-lhe a destruição física total ou parcial;
- d) adotar medidas destinadas a impedir os nascimentos no seio de grupo;
- e) efetuar a transferência forçada de crianças do grupo para outro grupo.” (negrito nosso).

Entretanto, apesar das críticas a tais limitações normativas do conceito, é importante lembrar que foi nesse período que o termo “genocídio” passou a compor o nosso dicionário mundial, pois apesar de a prática ser milenar, não havia um termo próprio inerente ao Direito Internacional que conceituasse o extermínio de comunidades inteiras. Na reconstrução histórica do termo, Pereira Júnior (2010) cita um discurso de Churchill conclamando a ilicitude sem nome dos massacres realizados pelos nazistas. Mais especificamente:

Desde a invasão dos mongóis na Europa no século XVI, jamais tinha acontecido um massacre metódico e sem misericórdia numa escala como esta – ou mesmo próximo desta escala. E isso é apenas o começo. A fome e a peste ainda devem seguir o sangrento rastro dos tanques de Hitler. **Estamos na presença de um crime sem nome.** (CHURCHILL *apud* PEREIRA JÚNIOR, 2010, p. 75, negrito do autor).

Por sua vez, Pereira Júnior (2010) cita que Raphael Lemkin, um advogado polonês de ascendência judia, tinha um nome para essa prática, cujos conceitos iniciais partiriam de um estudo realizado em 1933. Com fundamento nesses estudos, em 1944 Lemkin publicou a obra *Axis Rules in Occupied Europe*, cunhando o termo “genocídio”. A saber:

[n]ovas concepções requerem novos termos. Por "genocídio" queremos dizer a destruição de uma nação ou grupo étnico. Esta nova palavra, cunhada pelo autor para denotar um antigo costume em sua expressão moderna, surge da antiga palavra

grega *genos* (raça, tribo) e do latim *cide* (matar) e, portanto, corresponde, em sua formação, às palavras como tiranicídio, homicídio, infanticídio, etc. De modo geral, genocídio não significa estritamente a destruição imediata de uma nação, exceto quando é realizado por meio do assassinato em massa de todos os membros de um país. Pelo contrário, deve ser entendido como um plano coordenado de diferentes ações cujo objetivo é a destruição das bases essenciais da vida de grupos de cidadãos, com o propósito de aniquilar os próprios grupos. Os objetivos de tal plano seriam a desintegração das instituições políticas e sociais, cultura, língua, sentimentos de patriotismo, religião e a existência econômica de grupos nacionais e a destruição da segurança, liberdade, saúde e dignidade pessoal e até mesmo a vida de indivíduos pertencentes a esses grupos. **O genocídio é dirigido contra o grupo nacional como uma entidade**, e as ações envolvidas são dirigidas contra os indivíduos, não em sua capacidade como indivíduos, mas como membros do grupo nacional. (LEMKIN, 2009, p. 153, tradução e negrito nosso)¹²⁰.

Retomando a perspectiva de Lemkin, o termo genocídio é um nome recente, para uma prática milenar. E a morte de não-combatentes, em vários contextos mascarados através de ações e contextos bélicos, foi uma realidade que esteve muito presente ao longo do século XX.

De tal modo, obviamente que em números aproximados, Matthew White (2013) menciona que a II Guerra Mundial ceifou por volta de 66 milhões de vidas. Contudo, praticamente 2/3 foram civis, algo por volta de 46 milhões, enquanto que, entre os 20 milhões de soldados mortos, pelo menos 4 milhões eram prisioneiros de guerra, logo, mortos fora do combate. Por conseguinte, a soma das vidas perdidas em conflitos citados pelo autor entre aos anos de 1945 e 1990 alcançam o surpreendente número de 23 milhões de vidas entre civis e soldados. Ou seja, algo por volta de 90 milhões de vidas humanas teriam sido perdidas em conflitos armados entre a II GM até o início da década de 1990.

Na esteira desses números, Goldhagen (2010) tergiversa com números mais modestos, afirmando que no século XX aproximadamente 61 milhões de pessoas teriam sido mortas em ações bélicas propriamente ditas (42 milhões de militares e 19 milhões de civis). Porém, práticas eliminacionistas que direta ou indiretamente levaram a morte de não

¹²⁰ Las nuevas concepciones requieren nuevos términos. Por “genocidio” entendemos la destrucción de una nación o un grupo étnico. Esta nueva palabra, acuñada por el autor para denotar una antigua costumbre en su expresión moderna, surge de la antigua palabra griega *genos*(raza, tribu) y de la latina *cide* (matar), y así se corresponde, en su formación, a palabras tales como tiranicidio, homicidio, infanticidio, etc. Hablando en términos generales, el genocidio no significa en rigor la destrucción inmediata de una nación, excepto cuando se la lleva a cabo a través del asesinato masivo de todos los miembros de un país. Debiera más bien comprenderse como un plan coordinado de diferentes acciones cuyo objetivo es la destrucción de las bases esenciales de la vida de grupos de ciudadanos, con el propósito de aniquilar a los grupos mismos. Los objetivos de un plan semejante serían la desintegración de las instituciones políticas y sociales, de la cultura, del lenguaje, de los sentimientos de patriotismo, de la religión y de la existencia económica de grupos nacionales y la destrucción de la seguridad, libertad, salud y dignidad personales e incluso de las vidas de los individuos que pertenecen a dichos grupos. El genocidio se dirige contra el grupo nacional como una entidad, y las acciones involucradas se dirigen contra los individuos, no en su capacidad de individuos, sino como miembros del grupo nacional. (LEMKIN, 2009, p. 153).

combatentes teriam ceifado um número que oscila entre 127 a 175 milhões de pessoas no mesmo período. Ou seja, haveria a necessidade de bem distinguirmos entre vidas perdidas em ações bélicas propriamente ditas, tendo civis como vítimas indiretas, daquelas onde as vítimas, as pessoas e grupos de não-combatentes, seriam os alvos da ação violenta. E dessa diferenciação seríamos capazes de perceber um problema pior que a própria guerra, conforme afirmação de Goldhagen (2010)¹²¹, e que dá nome a obra que utilizamos como referência, *Pior que a Guerra: Genocídio, Eliminacionismo e a Contínua Agressão Contra a Humanidade* (2010, tradução nossa)¹²².

Nessa diferenciação entre combatentes e não-combatentes e problematizando essa análise, ressaltamos que "[n]o início do século XX, a proporção de baixas militares e civis nas guerras era de 8:1. Hoje, essa proporção foi invertida quase ao milímetro; nas guerras da década de 1990, a proporção de vítimas militares para civis é de 1:8." (KALDOR, 2001, p. 23, tradução nossa)¹²³. Logo, com o término da II GM se iniciou um processo onde a maioria das baixas em conflitos no mundo “não era mais de combatentes”, mas de não-combatentes. E a esse fato se soma a realidade de mortes ceifadas sem nenhum conflito armado em curso.

E nessa explicação, dois eventos externos a ações bélicas, já colocam em xeque o peso das guerras no *quantum* das perdas de vidas no século XX, pois a política soviética contra seus dissidentes entre as décadas de 1930 a 1950, os *Gulag*, e a grande Fome de Mao, os *Laogai*, teriam ceifado respectivamente por volta de 20¹²⁴ milhões e 40 milhões de vidas. Atos que nunca foram reconhecidos como genocídios ou de limpeza étnica, pois a morte de dissidentes políticos e/ou contrários à ideologia política ou econômica não foi compreendido como um ato de genocídio. E, além disso, não estavam envolvidas em nenhuma guerra, tanto externa quanto civil, pois o domínio político nas regiões em questão não era mais discutido. E como os *Gulag* e os *Laogai*, mortandades extremas de forma proativa contra populações e/ou grupos inteiros foi uma constante ao longo do século XX. Mortandades extremas que na

¹²¹ GOLDHAGEN, 2010, p. 73.

¹²² No original em inglês, *Worse Than War: Genocide Eliminationism and the Ongoing Assault on Humanity*.

¹²³ A principio del siglo XX, la proporción entre bajas militares y civiles en las guerras era 8:1. Hoy en día esa proporción se há invertido casi al milímetro; en las guerras de los años noventa, la proporción entre las bajas militares y civiles es de 1:8. (KALDOR, 2001, p. 23).

¹²⁴ Rummel (2009) analisa a perda de vidas do regime soviético de 1917 a 1954, postulando terem sido ceifadas 61 milhões de vidas de dissidentes, das quais 58 milhões teriam sido perdidas durante o governo de Stalin.

maioria dos casos não receberam a denominação devida como assassinatos em massa e como genocídios.

Aliás, há inúmeras similaridades entre o eliminacionismo dos nazistas e do stalinismo e que foram o cerne do estudo de Timothy Snyder. Nesse estudo ele demonstrou que Hitler e Stalin tinham por foco as Terras de Sangue uma região que “se estende do centro da Polônia até o oeste da Rússia, passando pela Ucrânia, Bielorrússia e os Estados bálticos.” (2012, p. 10). Assim, os massacres realizados nessa região tiveram o objetivo de “limpar” a terra dos indesejáveis, daqueles que incomodavam. Se os ideais de Hitler forem mais bem interpretados em sua “Minha Luta” (2013)¹²⁵, o interessado verá que o objetivo inicial dos Alemães na II GM foi essa região e não a totalidade da Europa¹²⁶ (ao menos não em um primeiro momento).

As Terras de Sangue eram necessárias para criação de um “espaço vital (*Lebensraum*)”, cujo extermínio de judeus, poloneses, eslavos, soviéticos e bálticos tinha o condão de gerar um vazio populacional que foi sendo preenchido por mais de 2 milhões de colonos alemães entre 1939 e 1945 (colonos que não viam só da Alemanha, mas de outros países e regiões da Europa, como regiões dos Bálticos, Estônia, Galícia, etc., conforme esclarece De Zayas (1994)). Um crescimento territorial que não era necessário somente para

¹²⁵ No Capítulo IV do Livro I do livro em questão Hitler apresenta o problema do crescimento populacional na Alemanha e apresenta a solução por quatro vias. A primeira através de um controle de natalidade pautado na maior liberdade da natureza em restringir tanto os novos nascimentos, quanto um incremento no número da mortalidade infantil. Ou seja, deixar a população a sua própria sorte. Algo que ele cita como referência o que ocorria na França. A segunda via seria o incremento de uma colonização interna, a fim de aproveitar todas as capacidades do território em questão. Algo que no fim seria um paliativo. A terceira via seria a tomada de novos territórios, ou seja, a guerra propriamente dita. De modo que, por fim, a quarta via seria o incremento do comércio e da indústria, a fim de permitir uma forma de superávit na política externa, e desse superávit adquirir os alimentos necessários para suprir a demanda interna. Proposta repudiada, pois da mesma forma o povo acabaria dependente de algo externo, proposta também inadmissível, pois o povo “eleito” e seu respectivo território deveria garantir tudo que esse império necessita. Império que não deveria seguir um modelo europeu dependente de colônias ultramarinas, pois essas colônias dariam mais despesas do que receitas. Daí que os Estados Unidos são mencionados como um modelo a ser seguido, pois “[i]nversa é a situação dos Estados Unidos, cuja base está sobre o seu próprio continente e cujo ápice é o seu ponto de contato com o resto do globo. Daí a grande força interna daquele Estado e a fraqueza da maioria das potências colonizadoras européias.” (2013, p. 90, tradução nossa). Logo, naquilo que nos interessa, o futuro líder nazista orienta o movimento expansionista que deveria se processar para que o Império Alemão conseguisse os territórios que lhes seriam devidos, ao afirmar que “[s]e houvesse o desejo de adquirir territórios ria Europa e isso teria de dar-se de um modo geral à custa da Rússia.” (2013, p. 91, tradução nossa).

¹²⁶ O simples fato de os alemães terem deixado de invadir e derrotar uma Inglaterra praticamente derrotada em 1941, a fim de iniciar a invasão da URSS reforça esse argumento, bem como o ataque contra a França foi fruto da declaração de guerra desse país, após os alemães invadirem a Polônia, e da necessidade estratégica de não deixar uma força adversária no fronte ocidental enquanto se engajava no objetivo principal no fronte oriental.

alimentar e garantir o crescimento populacional, mas também para a garantia da segurança da Alemanha, pois na ótica do líder nazista, grandes territórios reforçam isso.

Assim, no caso do holocausto (ou solução final na ótica dos nazistas), ele teria sido, antes de tudo, uma política pública para limpar a região em questão dos povos indesejados. Esse era o objetivo primário, o extermínio era o objetivo secundário (ou melhor, um meio) e que certamente ocorreria se os alemães tivessem ganhado a guerra. Mas, por exemplo, não houve campos de concentração na Alemanha para o extermínio em massa de judeus e outros povos indesejados. Da mesma forma que não foram criados campos de extermínio na França ocupada. “Minha Luta”, apesar de repudiado por muitos, guarda muitos segredos do idealismo nazista. Onde se nota, conforme exposto por Snyder, que os objetivos de Hitler eram não só os judeus, mas também “destruir a Polônia e a União Soviética enquanto nações, exterminar suas classes dominantes e matar 10 milhões de eslavos (russos, ucranianos, bielorrussos e poloneses).” (2012, p. 12). Um extermínio que alcançaria mais 40 milhões de vidas além daquelas que foram ceifadas, pois os indesejados não eram somente os judeus, mas também os eslavos. Indesejados que viviam em uma “terra desejada”, a fim de construir o “espaço vital (*Lebensraum*)” para a raça ariana.

Nessas “Terras de Sangue” teria ocorrido um assassinato em massa distinto de todos os outros já realizados no mundo, que juntos teriam sido responsáveis pela morte de milhões de pessoas entre 1932 e 1944. Número que “não” levou em consideração os mortos em combate, em trabalhos forçados, pessoas que morreram de fome ou exaustão por ocorrências indiretas, bem como todos os civis mortos em bombardeios. As milhões de vítimas são aqueles mortos decidida e deliberadamente por ambos os regimes. Ou seja, em um linguajar jurídico, são aqueles eliminados por “dolo direto” e não aqueles que foram vítimas por dolo eventual, ou entre os otimistas chineses, por “culpa consciente” ou “inconsciente” no *laogai*. Vítimas de ideologias extremistas, mas em pontos distintos do que se convencionou como “direita” e “esquerda”. Diferentes, mas iguais¹²⁷. Aliás, Besançon cita que :

a extraordinária amplitude do massacre de homens feito por homens, que só foi possível pela tomada do poder pelo comunismo de tipo leninista e pelo nazismo de tipo hitlerista. Esse “**gêmeos heterozigotos**” (Pierre Chaunu), ainda que inimigos e originários de histórias diferentes, tem vários traços em comum. Eles se colocam

¹²⁷ Snyder argumenta que “[d]esejo testar a proposição de que o extermínio em massa deliberado e direito por parte desses dois regimes nas terras de sangue é um fenômeno distinto, digno de ser tratado separadamente, escrevendo uma história cujo objeto é a morte intencional de 14 milhões de pessoas por dois regimes durante um curto período em determinadas partes da Europa.” (2012, p. 494).

como objetivo chegar a uma sociedade perfeita destruindo os elementos negativos que se opõem a ela. Eles pretendem ser filantrópicos, pois querem, um deles o bem de toda a humanidade, o outro, o do povo alemão, e esse ideal suscitou adesões entusiásticas e atos heroicos. Mas o que os aproxima mais é que ambos se dão o direito – e mesmo o dever – de matar, e o fazem com métodos que se assemelham, numa escala desconhecida na história. (2000, p. 9, negrito nosso).

Mas esses “gêmeos heterozigotos” seriam de fato “trigêmeos”, cujo terceiro irmão, o caçula, nasceria um pouco depois (*laogai* chinês), bem como com alguns meio-irmãos, como foram as cooperativas do Camboja e os *kwanliso* da Coreia do Norte. Além de vários parentes próximos ao longo de todo o século XX. Mas todos têm algo em comum, costumamos tratá-los como casos extraordinários, apesar de se repetirem no tempo. Há como que um eufemismo ao tratá-los por nomes diferentes do que foram de fato, genocídios. Como foi o extermínio dos hereró e dos namaqua que só recentemente receberam o nome devido.

Com isso, podemos melhor explicar os números de Goldhagen, onde citamos o estudo de Rudolph J. Rummel, *Mortos pelo Governo (Death by Government)* de 2009, e nesse estudo deve ser destacado um termo que o norteia, o democídio (*democide*). Um conceito construído para suplantiar a lacuna de mortantades extremas que não se configuram de imediato como atos de genocídio. Mesmo porque, nas palavras do autor:

[n]ão há dúvida de que o programa nazista para matar todos os judeus foi um genocídio. Tampouco há qualquer dúvida de que o atual massacre sérvio-bósnio de muçulmanos bósnios seja um genocídio. Mas também foi um genocídio das forças do governo que lutam contra uma rebelião massacrando aldeões indefesos no Sudão? Que tal o expurgo de comunistas do exército indonésio, o assassinato de oponentes políticos pelo governo nacionalista em Formosa, as execuções da “reforma agrária” de proprietários de terra na União Soviética ou a morte rápida dos prisioneiros nos campos de reeducação vietnamitas? E a absorção de uma cultura por outra, a propagação da doença aos nativos pelo contato com os colonos, a deportação forçada de um povo ou a escravidão africana? (RUMMEL, 2009, p. 32, tradução nossa)¹²⁸.

Daí que Rummel propõe um termo complementar aos contextos de mortandade extrema externos àqueles reconhecidos como genocídios, mas que, principalmente, não estão envolvidos em contextos bélicos. Tratando-se, portanto, da morte sistemática de não-

¹²⁸ There is no doubt that the Nazi Program to kill all jews was genocide. Nor is there any doubt that the current Bosnian Serb massacre of Bosnian Moslems is genocide. But was it also genocide for government forces fighting a rebellion to massacre helpless villagers in the Sudan? How about the Indonesian army’s purge of communists, the assassination of political opponents by the nationalist government on Formosa, the “land-reform” executions of landlords in the Soviet Union, or the rapid death inmates Vietnamese re-education camps? What about the absorption of one culture by another, the disease spread to natives by contact with colonists, the forced deportation of a people, or African slavery? (RUMMEL, 2009, p. 32).

combatentes, a fim de satisfazer um interesse daqueles com o domínio do poder na região. Assim, cita o autor que:

[a]presento assim, como conceito análogo ao assassinato público, o conceito de democídio, ou assassinato por agentes governamentais agindo com autoridade, sua raiz etimológica é o grego *demos*, ou povo; a outra é a mesma de genocídio, que vem do latim *caedere*, matar. O significado necessário e suficiente de democídio é o assassinato intencional do governo de uma pessoa ou pessoas desarmadas. Ao contrário do conceito de genocídio, ele se restringe ao assassinato intencional de pessoas e não se estende as tentativas de eliminar culturas, raças ou povos por outros meios. Além disso, o democídio não se limita ao componente assassino do genocídio, nem ao politicídio, assassinato em massa, massacre ou terror. Inclui todos eles e também o que eles excluem, desde que o assassinato seja um ato intencional, político, processado ou por instituições de governo. Em detalhe, *democídio* é qualquer governo de ação:

- (1) projetado para matar ou causar a morte de pessoas
 - (1.1) por causa de sua religião, raça, idioma, etnia, nacionalidade, classe, política, discurso, ações interpretadas como oposição ao governo ou demolição da política social, ou em virtude de sua relação com tais pessoas;
 - (1.2) para cumprir um sistema de cotas ou requisições;
 - (1.3) em prol de um sistema de trabalho forçado ou escravização;
 - (1.4) por massacre;
 - (1.5) pela imposição de condições de vida letais; ou
 - (1.6) visando diretamente não combatentes durante uma guerra ou conflito violento, ou
- (2) que causa a morte em virtude de um desrespeito intencional ou conscientemente imprudente e depravado pela vida (o que constitui intencionalidade prática), como em
 - (2.1) prisão mortal, campo de concentração, trabalho forçado, prisioneiro de guerra ou condições de campo de recrutamento;
 - (2.2) experimentos médicos ou científicos assassinos em humanos;
 - (2.3) tortura ou espancamento;
 - (2.4) encorajou ou tolerou o assassinato, ou estupro, saque e pilhagem durante os quais as pessoas são mortas;
 - (2.5) uma fome ou epidemia durante a qual as autoridades governamentais retêm a ajuda, ou conscientemente agem de forma a torná-la mais mortal; ou
 - (2.6) deportações e expulsões forçadas causando mortes. (RUMMEL, 2009, p. 36-37, tradução nossa)¹²⁹.

¹²⁹ I thus offer, as a concept analogous to public murder, the concept of democide, or murder by government agents acting authoritatively, its one root is the Greek *demos*, or people; the other is the same as for genocide, which is from the Latin *caedere*, to kill. Democide's necessary and sufficient meaning is the intentional government killing of an unarmed person or people. Unlike the concept of genocide, it is restricted to intentional killing of people and does not extend to attempts to eliminate cultures, races, or peoples by other means. Moreover, democide is not limited to the killing component of genocide, nor to politicicide, mass murder, massacre, or terror. It includes them all and also what they exclude, as long as the killing is a purposive act, policy, process, or institution of government. In detail, democide is any action government:

- (1) designed to kill or cause the death of people
 - (1.1) because of their religion, race, language, ethnicity, national origin, class, politics, speech, actions construed as opposing the government or wrecking social policy, or by virtue of their relationship to such people;
 - (1.2) in order to fulfill a quota or requisition system;
 - (1.3) in furtherance of a system of forced labor or enslavement;
 - (1.4) by massacre;
 - (1.5) through imposition of lethal living conditions; or
 - (1.6) by directly targeting noncombatants during a war or violent conflict, or

E a necessidade de melhor compreender tais contextos de mortandade extrema é importante, mesmo porque, conforme citado por Bernard Bruneteau, no caso do Camboja, “[s]ó em Dezembro de 1997, dezenove anos depois do fim das práticas atrozes que fizeram desaparecer um quarto da população cambojana¹³⁰, entre 1975 a 1979, é que a ONU os reconheceu como “actos de genocídio”. (2004, p. 181). Mas mesmo esse autor falhou em identificar em *O século dos genocídios: violências, massacres e processos genocidários da Arménia ao Ruanda* o primeiro genocídio do século XX, afirmando ter sido o genocídio dos Armênios pelos Turcos-otomanos entre 1915-1923. Assim, deixou de considerar uma mortandade em percentuais alarmantes praticada pelos Alemães em sua então colônia no Sudoeste Africano no território da atual Namíbia entre os anos de 1904 a 1908. Um extermínio de praticamente “3/4” da comunidade hereró¹³¹, bem como números bem próximos da comunidade namaqua. Considerações que só reforçam a possibilidade/realidade de práticas eliminacionistas.

Os números surpreendem, mas também foi surpreendente a perspectiva distinta que alguns chefes de Estado e altas personalidades envolvidas em atos que levaram a morte de milhões no século XX acabaram recebendo. Matthew White, em um grande tom de ironia, afirma que:

[t]odos nós odiamos Hitler. Não é preciso coragem para denunciar Hitler. Ele está morto e completamente desacreditado.
É preciso coragem para denunciar quem tem admiradores em voga, como Ataturk, Arafat, Mao Tsé-tung ou Robert E. Lee. Os dois últimos fazem um par interessante,

(2) that causes death by virtue of an intentionally or knowingly reckless and depraved disregard for life (which constitutes practical intentionality), as in

(2.1) deadly prison, concentration camp, forced labor, prisoner of war, or recruit camp conditions;

(2.2) murderous medical or scientific experiments on humans;

(2.3) torture or beatings;

(2.4) encouraged or condoned murder, or rape, looting, and pillage during which people are killed;

(2.5) a famine or epidemic during which government authorities withhold aid, or knowingly act in a way to make it more deadly; or

(2.6) forced deportations and expulsions causing deaths. (RUMMEL, 2009, p. 36-37).

¹³⁰ A população do Camboja na década de 1970 é estimada em 8 milhões de pessoas, contudo, avalia-se que ao menos 1,5 milhões de pessoas teriam morrido ou desaparecido. Ou seja, não seria 1/4, mas algo próximo de 1/5. Um número ainda altamente expressivo.

¹³¹ Conforme nos explica Chanaiwa, “[e]m 1904, os Herero, sofrendo os efeitos negativos da dominação colonial no Sudoeste Africano, aproveitaram a retirada das tropas alemãs, que haviam partido em janeiro daquele ano, para subjugar os Bondelswarts, tendo matado 100 alemães, destruído várias fazendas e capturado o gado. O general Von Trotha, nomeado em substituição a Theodor Leutwein, comandante alemão, decidiu travar a guerra até a vitória militar total e a completa destruição do povo Herero, **mediante uma série de impiedosos massacres: entre 75% e 80% da população, estimada entre 60 mil e 80 mil almas, foi morta**; 14 mil foram encerrados em campos de concentração e 2 mil fugiram para a África do Sul.” (2010, p. 247, negrito nosso).

porque você raramente os verá denunciados no mesmo contexto. Os conservadores americanos, que não veem problema em acusar Mao como o maior monstro da história, ficam estranhamente em silêncio quando se trata da questão dos Confederados. Os esquerdistas, que nunca usariam o emblema dos Confederados no seu quepe, usarão, satisfeitos, citações enaltecidas do presidente Mao em suas camisetas. (2013, p. 647).

E sem mencionar nomes, Habermas fez também um prognóstico bem interessante ao afirmar que:

[a] diferença entre o terrorismo político e o crime comum fica clara com a troca de regimes que trazem antigos terroristas para o poder e os transformam em respeitáveis representantes de seus países. É evidente que só terroristas que seguem objetivos políticos inteligíveis de forma realista em geral e que, ao menos retrospectivamente, conseguem extrair uma certa legitimidade de suas ações criminais por meio da superação de uma situação manifestamente injusta podem esperar por uma transformação política desse tipo. (HABERMAS, 2016, p. 39).

Daí que a guerra é certamente um problema que acompanha a humanidade desde o seu surgimento. Todavia, sem a desculpa da guerra a humanidade estuprou, torturou e matou uma enormidade de pessoas em ações coletivamente coordenadas. Muitas das quais mortas pelos seus próprios governos, aqueles representando a soberania de uma nação, mas que acabam se tratando dos principais agentes condutores, coordenadores ou encorajadores de práticas eliminacionistas. Realidade que impõe melhor compreender o eliminacionismo e seus perpetradores.

3.2.1 A não-guerra extrema: o eliminacionismo

Em *Pior que a Guerra: Genocídio, Eliminacionismo e a Continuação da Agressão contra a Humanidade* Daniel Jonah Goldhagen (2010) faz uma análise extensa e descritiva sobre ações que entendemos como atos de genocídio e assassinatos em massa, cujos estudos lhe fazem concluir que genocídios são assassinatos em massa, mas que nem todos os assassinatos em massa são genocídios. E para isso haveria um viés moral junto a condutas consideradas como "genocídios" que lhe quantificariam com uma maior reprovação do que outras condutas onde o resultado, números de "mortes", seria bem similar.

Para tanto, a decisão do presidente norte-americano Harry S. Truman de determinar a destruição de Hiroshima e Nagasaki, com a conseqüente emulação de suas respectivas populações através de um bombardeio atômico, ceifou centenas de milhares de vidas. Porém, apesar desse *quantum* nefasto, a pecha moral sobre essa decisão não seria a mesma que aquela

dada as decisões de Hitler, Stalin, Pol Pot e outros líderes envolvidos em assassinados em massa.

Apesar de diferentes, ambos seriam crimes contra a humanidade (onde o autor afirma que sim, o Presidente Truman cometeu um crime contra a humanidade). Porém, enquanto os atos dos nazistas serviam de modelo de uma crueldade extrema, a decisão de Truman se via guarnecida pela dimensão da *realpolitik*. E os massacres dos soviéticos e chineses, seguiam uma interpretação similiar, em parte pelos mesmos erros já citados junto à limpeza étnica realizada na Bósnia entre os anos de 1992 e 1995. Mas mesmo nos casos dos soviéticos e dos chineses o "interesse" de se livrar do grupo indesejado era de natureza distinta que aquela dos nazistas. Ou seja, menos objetivas, tanto nos alvos, quanto nos métodos.

Na esteira do que havia de comum entre os nazistas e em alguma medida junto aos soviéticos e chineses, e que não se manifestava em Truman, Goldhagen classifica como um "interesse" **eliminacionista**. Daí que Goldhagen (2010) afirma que a decisão de Truman não foi um ato de genocídio, mas certamente foi um "assassinato em massa". Ato similar a tantos outros que decidiram sobre a necessidade de bombardear cidades inteiras sob a égide de se tratarem de objetivos "estratégicos ou militares" e sem levar em consideração que a maioria das baixas seria de civis e não de combatentes. Truman como outros líderes e estadistas decidiu pela morte de centenas de milhares de não-combatentes, mas não as desejava efetivamente.

Em um linguajar jurídico poderíamos reconstruir as condutas desses líderes responsáveis pelas mortes de milhares de pessoas em três grupos: Hitler e Himmler agiram com **dolo direto** ao determinar a morte dos judeus e dos eslavos na Europa Oriental; Stalin, Mao Tse Tung e Pol Pot agiriam com **dolo indireto ou alternativo** pelas mortes em seus respectivos regimes; ao passo que Truman agiu com **dolo eventual**. Todos teriam cometido um ilícito, pois estavam cientes das consequências de suas ordens e deveriam ser responsabilizados pelas suas condutas, mas não na mesma intensidade, como, aliás, não foram. O dolo que se vê nas decisões de Hitler, Stalin, Mao Tse Tung e Pol Pot é a intenção de eliminar os indesejados que faltaria à Truman. Daí que Goldhagen esclarece que

[e]m muitas sociedades, um grupo passa a ser considerado indesejável para o bem-estar da maioria ou, às vezes, de uma minoria poderosa. A maneira como isso ocorre e o caráter das qualidades perniciosas projetadas nesses grupos variam enormemente. Em alguns casos, as pessoas consideram a perniciosidade do grupo tão grande que querem eliminá-la. Em algumas ocasiões, essas convicções adquirem

grande força social e se unem para dar origem a uma conversa explícita, pública e política sobre a eliminação. (2010, p. 28, tradução nossa)¹³².

Goldhagen denomina essas convicções públicas como sendo uma “**crença eliminacionista**”. E de certa maneira Hannah Arendt percebeu esse “interesse”, pois cita que “[a] atração que o mal e o crime exercem sobre a mentalidade da ralé não é novidade. Para a ralé, os “atos de violência podiam ser perversos, mas eram sinais de expertise”. Mas o que é desconcertante no sucesso do totalitarismo é o verdadeiro altruísmo dos seus adeptos.” (2012, p. 435). Porém, deu ênfase a decisão individual dos perpetradores, pois cita em seguida que “[o] idealismo, tolo ou heroico, nasce da decisão e da convicção individuais, mas forja-se na experiência.” (2012, p. 436). Algo que Goldhagen desejou desconstruir, pois o eliminacionismo requer mais que a motivação dos indivíduos.

Por sua vez, ocorre que esse interesse e altruísmo ocorreram em várias outras situações além daquelas onde mortandades extremas se concretizaram. Mas em outras situações, envolvidas por todos os sinais presentes em realidades onde o extermínio ocorreu, os massacres não tiveram início. E esse foi o caso paradigmático da África do Sul, pois lá as crenças eliminacionistas não teriam conseguido se converter em uma ideologia política coerente para dar efetividade aos massacres. Apesar de ter tido potencial para isso.

A crença, o desejo, a vontade de eliminar os indesejados são imprescindíveis para um massacre de grandes proporções. Mesmo porque a realidade de um assassinato em massa necessita de certo número de perpetradores, além de certo apoio social da comunidade em alguma medida. Porém, para que o **fenômeno “eliminacionista”** ocorra, haveria a necessidade de outros pressupostos se concretizarem além desse “interesse” diluído no meio social.

3.2.1.1 Os meios eliminacionistas

A própria realidade do eliminacionismo envolveria muito mais do que o extermínio efetivo e em um único momento. Isto é, via de regra, ações eliminacionistas não ocorrem de

¹³² En muchas sociedades un grupo llega a ser considerado indeseable para el bienestar de la mayoría o, a veces, de una minoría poderosa. La forma en que ello ocurre, y el carácter de las cualidades perniciosas que se proyectan sobre dichos grupos, varían enormemente. En algunos casos la gente considera que la perniciosidad del grupo es tan grande que quiere eliminarlo. En algunas ocasiones, dichas convicciones adquieren una gran fuerza social y se coaligan para dar lugar a una conversación explícita, pública y política sobre la eliminación. (2010, p. 28).

forma instantânea como foram as mortes dos cidadãos de Hiroshima e Nagasaki. Haveria formas distintas, diretas e indiretas de eliminar os indesejados, o que fez com que Goldhagen discriminasse cinco formas principais para a eliminação: a transformação; a repressão; a expulsão; a prevenção da reprodução; e, por fim, o extermínio propriamente dito.

A **transformação** seria a destruição indireta de um povo ou comunidade ao eliminar sua identidade. As características do genocídio previstas na Convenção para prevenção do genocídio tiveram o cuidado de prever essa forma de genocídio dando ênfase à caracteres culturais, históricos e sociais. Porém, deixaram de considerar a transformação forçada de uma ideologia política ou econômica como fundamento de um genocídio. Contudo, conforme exposto por Goldhagen e reforçado nas condutas eliminacionistas nos regimes de Stalin, Mao Tse Tung e Pol Pot, a transformação forçada dos indesejados "capitalistas", ou mesmo daqueles que não concordavam com a ideologia político-econômica se revestiram de um ação eliminacionista. Condutas que também foram realizadas pelos japoneses no período em que ocuparam a península coreana ao proibir várias características daquele povo. Uma ação que vários conquistadores implementaram ao longo de nossa história.

Longe de ser uma ação isolada e extrema como o extermínio propriamente dito, a transformação forçada é uma conduta eliminacionista que certamente teria representado o extermínio de culturas e modos de vida inteiros. De fato, junto aos indígenas de todo o mundo teria ocorrido esse tipo de conduta eliminacionista ao obrigar que as crianças indígenas deveriam ser "reeducadas" com base em modelos mais civilizados. Enfim, uma via incruenta, mas certamente mais efetiva e pouco perceptível de se livrar de uma minoria indesejada.

Mas é aqui que vige uma distinção com os nazistas, pois os campos de concentração seriam o ato final de uma transformação forçada da comunidade dos indesejados que já teria se iniciado em 1933 com as Leis de Nuremberg. A pecha da "Solução Final" iniciada em 1941 é um termo que tentou resolver uma demanda que teria se iniciado 9 anos antes. E os estudos de Neumann (1983) sobre o movimento antisemita nazista demonstram um processo de alienação da população alemã (que não era antisemita em totalidade), mas que internalizou a desumanidade dos judeus diante do povo alemão, cujas leis de Nuremberg foram paulatinamente destituindo os judeus de qualquer consideração e proteção junto as leis alemãs. Onde em cada fase de destituição de proteção jurídica mais um degrau em direção à eliminação total era dado. Daí que podemos reanalisar os nazistas como um modelo

paradigmático para melhor compreender outras ações eliminacionistas ao longo da história. Assim, é comum que antes do extermínio, outras ações eliminacionistas a precedam.

A **repressão**, a segunda via eliminacionista, envolveria ações para manter o grupo odiado, temido e depreciado no meio social. Isto é, envolveria uma política pública, a fim de manter viva, bem como intensificar a crença de que os "indesejados" seriam um "mal" para a comunidade. Além dessa depreciação pública contra os "indesejados", haveria também ações efetivas para diminuir o potencial político e social dos "indesejados" nos meios públicos, tais como cargos públicos, determinadas propriedades, certos níveis de educação (normalmente o superior, mas poderia envolver até mesmo a educação básica).

Segue-se que, se a transformação e a repressão não foram suficientes para se livrar dos indesejados, uma terceira via eliminacionista passaria a ser utilizada. Seria a **expulsão**. Isto é, depois de desalojarem os "indesejados" eles seriam conduzidos de forma violenta para fora das fronteiras do território. Onde a crença eliminacionista estabeleceu a ideologia da necessidade de uma limpeza étnica que em nossa história tomou várias formas.

Ocorre que, a expulsão não seria um movimento onde seria garantida a vida e a integridade física dos indesejados, muito pelo contrário, pois antecedendo a expulsão propriamente dita haveria as "**marchas**". Que não seriam as "marchas da morte" realizadas pelos nazistas para levarem os indesejados para os campos de concentração. Porém, seguiriam o mesmo modelo de uma marcha forçada por longas distâncias, sem abrigo ou roupas para proteger os indesejados ao longo das intempéries do trajeto. Além de pouca ou nenhuma comida, água ou descanso. Disso se segue que, ao longo das marchas haveria uma enormidade de morte de forma no mínimo culposa, mas também dolosa, pois o evento morte é quase inevitável às crianças e aos idosos que costumam ser obrigados a sofrer essa conduta eliminacionista.

Seria junto as expulsões que as nuances da limpeza étnica se mostrariam mais perceptíveis, daí que Goldhagen (2010), seguindo a doutrina sobre o tema, a referencia como um pequeno genocídio. Mesmo porque, certamente junto ao desalojamento que precede as marchas forçadas para a expulsão já ocorreriam pequenos assassinatos, a fim de mobilizar as massas indesejadas para seguirem o destino esperado.

Uma quarta via para o eliminacionismo seria a **prevenção para a reprodução** que não seguiria somente o modelo nazista de proibir o casamento entre os judeus, ou mesmo de impor a esterilização das comunidades indesejadas (que não se resumiam aos judeus, mas a

todos aqueles que tivessem alguma característica indesejada pelos nazistas). Haveria também uma forma muito mais cruel de impor essa via eliminacionista que teria ocorrido, por exemplo, na Bósnia nos estupros generalizados cometidos contra as mulheres muçulmanas.

Nesse sentido, o objetivo dos estupros não era somente impor sofrimento a suas vítimas, mas também obrigar essas mulheres a gerarem filhos dos perpetradores, sobretudo, crianças que desses atos, em teoria, as mulheres "estupradas" passariam a ser "indesejadas" pelos seus próprios grupos. Daí, diminuindo, de forma indireta, que novas gerações de "indesejados" fossem concebidas pelas mulheres estupradas.

De fato, estupros como ações eliminacionistas foram praticados em vários outros contextos de nossa história. Mas somente na história recente acadêmicos tiveram o devido cuidado teórico para melhor compreendê-los, pois em muitos casos eram tratados como estupros isolados, mas cometidos de forma generalizada. Porém, na verdade eram ações dirigidas contra os grupos a que as mulheres vítimas do estupro pertenciam. Ou seja, tratar-se-ia de uma violência dupla em que as mulheres seriam meios para uma violência contra dois objetos distintos: um objeto primário, sua própria dignidade como mulher e como pessoa; bem como um objetivo secundário contra a comunidade que se via representada nessas mulheres. Os apontamentos de Andréa Carolina Schvartz Peres (2011) exemplificam muito bem que os estupros realizados na Guerra da Bósnia estavam muito além da satisfação da lascívia dos perpetradores.

Por fim, a *ultima ratio* das ações eliminacionistas seria o extermínio, um método radical, a "solução final" tomada pelos nazistas a partir de 1941 para se livrarem dos "indesejados". Contudo, longe de ser uma conduta exclusiva dos nazistas ou de outros perpetradores eliminacionistas do Século XX Goldhagen expõe que:

[o] extermínio também tem sido uma constante em todos os tempos e em todas as regiões do mundo, embora as crônicas históricas sejam freqüentemente tão fragmentadas que não podemos ter certeza de que alguns assassinatos realmente ocorreram, ou o número de vítimas. (2010, p. 33, tradução nossa)¹³³.

Bastaria um olhar atento junto a vários exemplos nas mais diversas crônicas históricas e religiosas da humanidade para identificar ações de extermínio. O destino de Troia ao fim da Iliada de Homero, o destino dos adversários dos Judeus ao longo do Antigo

¹³³ El extermínio también ha sido una constante de todas las épocas y de todas las regiones del mundo, aunque las crônicas históricas a menudo son tan fragmentarias que no podemos estar seguros de que algunas matanzas ocurrieran realmente, ni del número de víctimas. (GOLDHAGEN, 2010, p. 33).

Testamento, os massacres que Gengis Khan e os mongóis realizaram na Europa. Ou seja, o extermínio não foi uma invenção da modernidade, o que foi moderno foi a devida consideração que essa realidade passou a levar junto as sociedades modernas. Aliás, seria difícil encontrar alguma comunidade na contemporaneidade que ao longo de sua história não tenha realizado algum extermínio. Praticamente todas as mãos da humanidade estão manchadas de sangue. A distinção é que algumas estariam mais manchadas do que outras, ou mesmo seriam de conhecimento público, enquanto outras não.

Com essa explicação das cinco vias eliminacionistas Goldhagen (2010) esclarece que não se tratam de ações isoladas, mas que em vários casos são subsidiárias entre si, bem como se complementam. Havendo, inclusive, o que poderíamos nomear como um *iter criminis* que se inicia em alguma medida nas transformações forçadas e se encerra com o extermínio. Sem que todas as cinco ocorram em uma sequencia ideal em todos os casos, mas onde certamente mais de uma ocorreria até que o problema com os indesejados fosse solucionado ou os perpetradores fossem impedidos por algum motivo interno ou externo. Assim:

[i]dentificar esses cinco meios de eliminação - transformação, repressão, expulsão, prevenção da reprodução e extermínio - sugere um fato fundamental que passou despercebido: do ponto de vista dos perpetradores, esses meios de eliminação são (em grandes linhas) equivalentes funcionais. São soluções técnicas diferentes para o problema percebido de confrontar grupos indesejados ou supostamente ameaçadores, a fim de satisfazer o desejo fundamental de se livrar de alguma forma desses grupos, [...]. Por mais radicalmente diferentes que sejam as diferentes medidas para as vítimas, para os perpetradores as soluções são uma consequência lógica de suas crenças eliminacionistas, são substituíveis e podem ser usadas indistintamente. (GOLDHAGEN, 2010, p. 34, tradução nossa)¹³⁴.

Todas se tratariam de medidas utilizados para livrar a comunidade das “ervas daninhas” que colocam em risco os objetivos coletivos reconhecidos. Sejam quais forem esses objetivos e sejam quais forem as crenças (religiosas, étnicas, políticas, econômicas, etc.).

3.2.1.2 Os elementos necessários para a eliminação

¹³⁴ Identificar estos cinco médios eliminacionistas - la transformación, la represión, la expulsión, la prevención de la reproducción y el extermínio - sugiere um hecho fundamental que ha pasado inadvertido: desde el punto de vista de los perpetradores, dichos médios de eliminación son (en grandes líneas) equivalentes funcionales. Son distintas soluciones técnicas para el problema percibido de enfrentarse a lós grupos no deseados o supuestamente amenazadores, a fin de satisfacer el fundamental deseo de librarse de alguna manera de esos grupos, [...]. Pese a lo radicalmente distintas que son las diferentes medidas para las víctimas, para los perpetradores las soluciones son una consecuencia lógica de sus creencias eliminacionistas, son sustituibles entre si y pueden emplearse de forma intercambiable. (GOLDHAGEN, 2010, p. 34).

E a crença eliminacionista seria uma constante, presente em ações públicas e coletivas para se livrar de grupos de “indesejados” entre inúmeras comunidades, povos e Estados ao longo de nossa história. Mas apesar de a “crença eliminacionista” ser necessária, ela não seria suficiente para dar efetividade a qualquer um dos cinco meios citados. Tanto em suas formas incruentas (transformações e repressões), quanto nas mais extremas de uma eliminação em massa. Haveria a necessidade de um “poder” para digirir a “crença eliminacionista”. Um poder que agiria de forma ativa incentivando e garantindo os meios para que ações eliminacionistas ocorram. Ou mesmo após incentivar, não tomar as medidas repressivas necessárias para impedir o escalonamento de uma violência social extrema¹³⁵.

Nesse último caso o exemplo de Ruanda se destaca, pois as lideranças que incentivaram os massacres dos *Tutsis* não deram meios excepcionais para os perpetradores *Hutus* – mesmo porque, os massacres foram feitos com machetes, facões e pedaços de pau –, mas quando a violência se desenvolveu ao longo dos meses de março a abril de 1994, aqueles com capacidade de intervir internamente foram simplesmente omissos. Todavia, essa omissão longe de ser culposa, era dolosa, pois estaria se desenvolvendo na potencialização da crença eliminacionista que teria sido germinada por muito tempo e bem antes dos massacres terem se iniciado.

Ocorre que Goldhagen percebeu uma diferença marcante entre os resultados do passado e os de data precedente. Isto é, apesar de proporcionalmente os mongóis poderem ser os maiores perpetradores da história, em números brutos já dispomos que o século XX é o século dos massacres em massa. A escala dos milhões de mortos ultrapassa a de populações da maioria dos países do mundo. Os mais de 120 milhões mortos ao longo do século, com pelo menos três massacres terem sido eficientes em matar isoladamente mais de 20 milhões de pessoas em um curto espaço de tempo não foi algo que poderia ter sido concebido pelos líderes políticos do século XIX, que o diga de séculos anteriores. Ou seja, o poder do Estado moderno em centralizar e amplificar os potenciais internos de uma comunidade foi algo que foi dirigido por líderes como Hitler, Stalin, Pol Pot, Saddam Hussein, bem como em massacres de regimes de direita como foram aqueles que aconteceram no Chile e no Guatemala.

Goldhagen (2010) esclarece que ações eliminacionistas são, sobretudo atos essencialmente políticos. O que teria feito com que muitos interpretes dessem muita ênfase a

¹³⁵ Goldhagen afirma que "o poder permite as pessoas matar. Um grande poder permite as pessoas matar em uma escala massiva." (2010, P. 38).

importância do Estado e às lideranças, o que fez com que não percebessem que havia uma “crença eliminacionista” tanto em certas culturas, quanto em determinados contextos sociais entre grupos divergentes. Ao passo que, aqueles que se voltavam a explicar os massacres com fundamento nos indivíduos que perpetravam os massacres assumiam duas vias: uma pessimista que via no gênero humano certo determinismo em cometer ações eliminacionistas; enquanto uma segunda via isentava os indivíduos ao determinar a responsabilidade sobre os grupos a que pertenciam os perpetradores e que teriam feito uma “lavagem cerebral”.

Todas estariam erradas e certas de algum modo. A questão é que não poderiam ser estabelecidas explicações sistemáticas sobre as ações eliminacionistas. Certamente poderiam ser analisadas características e oportunidades que aumentam a possibilidade de que uma marcha de aniquilações e assassinatos em massa tenha início. Porém, mesmo que ocorram, não poderiam ser tomadas, tanto isoladas, quanto em conjunto como regras inexoráveis em direção às agressões. Mas algo que fica evidente nesses estudos é que, apesar de se apoiar em uma “crença eliminacionista” que ultrapassa a pessoa dos perpetradores, as ações eliminacionistas sempre foram realizadas por uma pequena parcela de indivíduos em comparação com a população total, bem como em comparação com o número das vítimas.

A título de exemplo, por volta de 10 mil apoiadores *hutus* foram os responsáveis pela morte de quase um milhão de *tutsis*. Apesar de haver responsabilidade do povo alemão junto as ações eliminacionistas contra os judeus e outros povos “indesejados”, foi a SS e os Voluntários de Hitler que perpetraram as ações eliminacionistas. No genocídio armênio perpetrado na Turquia a partir de 1915 houve a ação decisiva do Comitê Central do Comitê Turco para a União e Progresso. No Camboja houve a ação decisiva de Pol Pot e de todo um suporte político, administrativo, policial e militar dos partidários do Khmer Vermelho que estabeleceram o Kampuchea Democrático no Camboja entre 1975 a 1979. Os assassinatos em massa e as expulsões que ocorreram na Etiópia sobre o regime de Mengistu Haile Mariam (1974 a 1991) dependeu da condução da Comissão para o Socorro e Reabilitação, além de outros órgãos coordenados por seus partidários.

Da análise desses casos e de outros, conclui-se que além de ações eliminacionistas não poderem ser reduzidas a afirmações simplistas de que foram cometidas por seres malignos, imorais, irracionais, etc., haveria sempre uma organização necessária para dar vazão ao ímpeto eliminacionista que já deveria existir diluído na comunidade de algum modo.

Seja por uma maioria ou por uma minoria que estivesse no poder ou quem o possuía não o utilizou para frear as ações eliminacionistas.

E tudo isso fica evidente no porquê, após um dos piores regimes de repressão do mundo, o *Apartheid* da África do Sul, não se seguiu um ímpeto eliminacionista por parte da maioria negra que assumiu o poder sul-africano com a eleição de Nelson Mandela. E a resposta parte da pessoa de Nelson Mandela e da forma como o regime segregacionista foi dissolvido.

Para tanto, além de o regime não ter sido dissolvido de imediato – o que garantiu um período de diálogos e aproximações entre os dois grupos –, houve também um processo de reconciliação entre os grupos oprimidos e os antigos opressores, bem como a liderança de Mandela, após assumir o poder, teve o cuidado de reprimir qualquer tentativa revanchista por parte de seus partidários e da comunidade como um todo. Certamente se algum desses elementos tivesse se desenvolvido de forma diferente a história seria outra. Sobretudo, as decisões de Mandela, pois se em vez da reconciliação desejasse a vingança, a história da África do Sul se somaria aos massacres sem precedentes no *Livro Negro do Século XX*.

Disso se segue que, a pessoa do líder é de fato necessária para que um massacre assumira as dimensões extraordinárias daqueles que ocorreram ao longo do Século XX. Sem Hitler e Himmler provavelmente não teríamos os campos de concentração das Terras de Sangue; sem Stalin os *Gulag* não teriam sido estabelecidos na mesma região; sem Mao os *Laogai* talvez não tivessem alcançado todo o seu potencial eliminacionista; bem como sem Pol Pot o Camboja nas teria eliminado quase 1/3 de sua população na década de 1970; etc.

Logo, além de a “crença eliminacionista” ser necessária, uma estrutura de poder, bem como uma liderança capaz de influir sobre esses elementos são fundamentais. Assim:

[q]uaisquer que sejam as tensões em um país, quaisquer que sejam suas ameaças reais ou imaginárias, não importa quão profundos sejam seus conflitos étnicos, se os líderes políticos não implementam um programa exterminacionista ou eliminacionista, assassinatos em massa, expulsões e prisões não ocorrem. O fator crítico são os líderes políticos: alguns pressionam os Estados ou grupos a cometer assassinatos em massa. Outros, em lugares onde o assassinato em massa seria possível, não o fazem. (GOLDHAGEN, 2010, p. 93, tradução nossa)¹³⁶.

¹³⁶ Cualesquiera que sean las tensiones de un país, cualesquiera que sean sus amenazas reales o imaginarias, por muy profundos que sean sus conflictos étnicos, si los líderes políticos no ponen en práctica un programa exterminacionista o eliminacionista, los asesinatos, las expulsiones y los encarcelamientos masivos no se producen. El factor crítico son los líderes políticos: algunos empujan a los Estados o a los grupos a cometer asesinatos de masas. Otros, em lugares donde sería posible el asesinato masivo, no lo hacen. (2010, p. 93).

Logo, é correto buscar imputar maior responsabilidade às lideranças políticas, pois “[a] aniquilação ou eliminação em massa começa quando os líderes estão animados por uma ideologia eliminacionista e estão determinados a converter os sentimentos eliminacionistas generalizados existentes em uma política de estado de extermínio ou eliminação.” (GOLDHAGEN, 2010, p. 93, tradução nossa)¹³⁷. Porém, todos os citados não teriam sido eficientes em transformar em ato os seus sonhos nefastos se não houvesse algo no povo e em seus respectivos partidários concordando com tudo mais decidido por ele. Enfim:

[o] instigador principal é indispensável e tem motivos baseados em suas crenças e na política, que estão intrinsecamente interligadas, para decidir usar a violência muitas vezes letal a fim de eliminar as pessoas que ele designa como seus alvos. Porém, para que se cumpram os desejos populares do instigador principal, traduzidos em atos homicidas, ele deve abordar as aspirações, desejos, medos, ódios, ressentimentos e os conceitos do que é bom e do que é necessário para que mobilize outros. (GOLDHAGEN, 2010, p. 102-103, tradução nossa)¹³⁸.

Pensar nos perpetradores unicamente através da culpa e responsabilidade dos dirigentes deixa de reconhecer que as pulsões destrutivas devem estar de alguma forma diluídas no meio social. E formas incruentas para impedir um movimento eliminacionista deveriam agir sobre essas pulsões. Enquanto ações cruentas devem se fazer necessárias se os massacres são inevitáveis.

3.2.1.3 Os perpetradores

Ao longo deste estudo utilizamos o termo “perpetradores”. A fim de melhor esclarecê-los Goldhagen orienta que “[u]m perpetrador é qualquer pessoa que conscientemente contribui de alguma forma tangível para a morte ou eliminação de outros, ou para infligir dano a outros como parte de um programa aniquilacionista ou eliminacionista.”

¹³⁷ La aniquilación o eliminación masiva comienza cuando los líderes están animados por una ideología eliminacionista y están decididos a convertir los sentimientos eliminacionistas generalizados existentes en una política estatal de extermínio o eliminación. (GOLDHAGEN, 2010, p. 93).

¹³⁸ El instigador principal es indispensable, y tiene razones basadas en sus creencias y en La política, que están inherentemente entrelazadas, para decidir emplear la violencia, a menudo letal, a fin de eliminar al pueblo que él designa como objetivo. Pero si han de cumplirse los deseos populares del instigador principal, traducidos en actos homicidas, este debe dirigirse a las aspiraciones, a los deseos, a los miedos, a los ódios, a los resentimientos y a los conceptos de lo bueno y lo necesario que mantienen muchos otros. (GOLDHAGEN, 2010, p. 102-103).

(2010, p.111, tradução nossa)¹³⁹. Com o destaque que perpetradores são todos aqueles envolvidos na realização de qualquer dos meios eliminacionistas. Ou seja, tanto os responsáveis direto, quanto os indiretos. De modo que:

[O]s líderes que criam os programas de assassinato e eliminação, e aqueles que trabalham junto com eles e os apoiam, e os funcionários de menor escalão que contribuem para o desenvolvimento ou transmissão das políticas ou ordens de eliminação, são perpetradores. As pessoas que proporcionam e dão apoio logístico ou material às instituições assassinas são perpetradores. (GOLDHAGEN, 2010, p. 111, tradução nossa)¹⁴⁰.

Logo, instituições homicidas – cujo modelo clássico são os campos de concentração nazistas, as fabricas de morte –, são todas aquelas criadas com o objetivo de realizar assassinatos ou eliminações em massa ou acelerar esse processo através de forma tangíveis. O que reforça a afirmação de que os *Gulag* soviéticos, os *Laogai* chineses, as cooperativas do Camboja e os centros de estupro coletivo da Bósnia pertencem ao mesmo universo eliminacionista.

Porém, pensar as instituições eliminacionistas como estabelecimentos físicos, tais como os campos de concentração, deixa de considerar uma instituição dinâmica no processo eliminacionista que são as “marchas da morte”. Algo já mencionado como sendo um meio tanto para as expulsões, como também uma ação indireta de extermínio. Ocorre que, apesar de os campos serem certamente mais “letais”, pois sua estrutura lhes garante mais efetividade no processo eliminacionista¹⁴¹, as “marchas da morte” se sobressaem pela facilidade com que podem ser estabelecidas e, sobretudo, pela sua mobilidade. Daí que, diferente dos campos, onde há necessidade de deslocar as vítimas para as “fábricas de morte”, o próprio processo de deslocamento se torna o processo de eliminação em si. Isso garante a mobilidade e continuidade da matança por longos períodos de tempo e por todo um território. E aqui fica outra dado levantado por Goldhagen, “[o]s assassinos em massa de nossa era mataram mais

¹³⁹ Un perpetrador es cualquier persona que conscientemente contribuye de alguna forma tangible a la muerte o a la eliminación de otros, o a infligir daños a otros como parte de un programa aniquilacionista o eliminacionista. (GOLDHAGEN, 2010, p. 111).

¹⁴⁰ Los líderes que crean los programas de asesinato y eliminación, y los que colaboran estrechamente con ellos y los apoyan, y los funcionarios de menor rango que contribuyen al diseño o transmisión de las políticas o las órdenes de eliminación, son perpetradores. Las personas que proporcionan y dan apoyo logístico o material a las instituciones de asesinato son perpetradores. (GOLDHAGEN, 2010, p. 111).

¹⁴¹ Aliás, efetividade e economia foram as motivações para a criação dos campos de extermínio pelos nazistas, pois eles perceberam rapidamente que a morte, por exemplo, através do fuzilamento gerava transtornos, pois normalmente mais de um tiro era necessário para ceifar a vida do indesejado. Além é claro, de a munição utilizada seria melhor aproveitada no *front*.

de 95% de suas vítimas através de meios tecnologicamente pouco sofisticados.” (2010, p. 146, tradução nossa)¹⁴².

Assim, os meios eliminacionistas, além de se realizarem materialmente de formas distintas, no tempo também há diferenciações. Podem ocorrer: como uma agressão isolada e limitada no tempo, mas eficiente em eliminar o grupo indesejado; como uma série de agressões esparsas no tempo, mas direcionadas para o objetivo eliminacionista; ou através de agressões sistemáticas e prolongadas no tempo e sem solução de continuidade. Exemplos de cada um desses cenários podem ser encontrados com facilidade em nossa história.

Por conseguinte, indo de encontro a nossas crenças, Goldhagen afirma que “a participação voluntária tem sido uma marca corrente dos assassinatos massivos de nossa época.” (2010, p. 119, tradução nossa)¹⁴³. E não só isso, mas também que “os perpetradores, apesar de exceções, aprovam o que fazem.” (GOLDHAGEN, 2010, p. 212)¹⁴⁴. Sem que com isso, haja um desejo de morte generalizado junto aos perpetradores, pois o que há neles é o desejo de eliminar um mal que aflige o seu grupo. O que reforça a necessidade de entender que a possibilidade/realidade de assassinatos em massa não é algo irrealizável ou exclusivo de mentes malignas, mas que pode ocorrer em contextos sociais onde uma vida em comum entre diferentes não se mostra possível e, sobretudo, quando as tensões destrutivas existentes em um tecido social fragmentado são insufladas e direcionadas para uma empreitada eliminacionista.

Ressaltamos, assim, que muitos se veem como soldados em uma guerra para exterminar o mal que aflige suas comunidades. Porém, se há uma guerra, essa guerra é totalmente desleal. Nesse sentido, em uma luta à atrito, há forças se contrapondo umas às outras. Essa é essência da guerra idealizada por Clausewitz. Sendo, inclusive, o que justifica a afinidade da ideia de guerra com o duelo. Contudo, em uma ação eliminacionista enquanto um dos lados ataca, destrói e mata, o lado das vítimas só dispõe de suas mãos para se defender das lâminas e nos projeteis que são atirados contra eles. Aliás, essa falta de perspectiva tem feito com que a comunidade internacional classifique inúmeros massacres cometidos contra não-combatentes como vítimas colaterais de uma guerra civil. Ou mesmo como se fossem

¹⁴² Los asesinos en masa de nuestra era mataron a más del 95 por ciento de sus víctimas a través de medios tecnológicamente poco sofisticados, (GOLDHAGEN, 2010, p. 146).

¹⁴³ La participación voluntaria ha sido un rasgo corriente de los asesinatos masivos de nuestra época. (GOLDHAGEN, 2010, p. 119).

¹⁴⁴ que los perpetradores, pese a las excepciones, aprueban lo que hacen. (GOLDHAGEN, 2010, p. 212).

beligerantes em uma guerra não convencional em curso. Uma inverdade que a parte final da guerra da Bósnia refutou.

3.2.1.4 A psicologia eliminacionista

Hannah Arendt (2012) demonstrou um processo de desumanização inerente aos campos de concentração. Contudo, esse processo de transformação de seres humanos em alvos de um assassinato ou eliminação em massa pode tomar dimensões bem mais amplas conforme desenvolvido por Goldhagen.

Os perpetradores não são assassinos selvagens. E, salvo exceções, nenhum deles é favorável ao homicídio. Aliás, as perspectivas de Hannah Arendt sobre Eichmann (2019) estão corretas em muitos pontos, pois são pessoas comuns que se tornam perpetradores. Mas para que tais ações sejam realizadas sem sobressaltos, há necessidade de que a humanidade das vítimas seja retirada. Mesmo porque, salvo clamores sobre a proteção dos animais, a maioria das pessoas não se sensibiliza com a morte de um animal, que o diga de um inseto.

Partindo dessa perspectiva Goldhagen propõe que diante da variedade de ocorrências eliminacionistas, haveria também uma variedade de processos de retirada do valor humano das vítimas¹⁴⁵. Ele reconstrói as ficções das adversidades que fundamentam a “crença eliminacionista” dentro de uma matriz, pois não haveria somente um processo de “desumanização”, conforme teorizado por Hannah Arendt, mas em alguns casos um processo de “demonização” dos adversários. Aliás, um estudo detalhado da visão nazista sobre os judeus demonstra que aos olhos dos nazistas os judeus não eram só menos do que humanos, mas eram também “inimigos” do gênero humano¹⁴⁶. De fato, enquanto um processo de desumanização retira somente a característica da “humanidade” da vítima, a demonização transforma a vítima em um inimigo, um adversário que deve ser eliminado¹⁴⁷.

¹⁴⁵ Aliás, conforme iremos demonstrar no tópico 5.3.2, a psicologia social nos orienta que a postura perante outras pessoas, coisa e/ou crença recebe a denominação de “atitude social”. E essa postura é compreendida através de três componentes: o componente cognitivo; o componente afetivo; e o componente comportamental. Isso posto, a desumanização agiria diretamente sobre o componente cognitivo, retirando a imagem de ser humano junto ao indesejado, cujas emoções negativas que daí podem decorrer estaria atrelada ao componente afetivo, de maneira que o preconceito propriamente dito, bem como demais atitudes negativas concretas estariam relacionadas ao componente comportamental.

¹⁴⁶ Aqui o componente afetivo.

¹⁴⁷ E neste caso, estaríamos diante do componente comportamental.

Sobre a desumanização as citações feitas por Arendt (2012) são suficientes. Assim, partindo da realidade dos campos de concentração, tais instituições seriam aptas a desvalorizar qualquer ideia de valor tanto da vítima, quanto do perpetrador, ambos seriam totalmente destituídos de sua humanidade. Nesse sentido, “[n]ão há paralelos para comparar com algo a vida nos campos de concentração. O seu horror não pode ser inteiramente alcançado pela imaginação justamente por situar-se fora da vida e da morte.” (ARENDR, 2012, p. 589). A realidade dos campos de concentração surge como que de um espanto, pois até então se tratava de algo inimaginável:

[é] inerente a toda a nossa tradição filosófica que não possamos conceber um “mal radical”, e isso se aplica tanto à teologia cristã, que concedeu ao próprio Diabo uma origem celestial, como a Kant, o único filósofo que, pela denominação que lhe deu, ao menos dever ter suscitado de que esse mal existia¹⁴⁸, embora logo o racionalizasse no conceito de um “rancor pervertido” que podia ser explicado por motivos compreensíveis. (ARENDR, 2012, p. 609).

Desumanização que redundaria na possibilidade de um mal radical ou absoluto, pois “se é verdade que, nos estágios finais do totalitarismo, surge um mal absoluto (absoluto, porque já não pode ser atribuído a motivos humanamente compreensíveis), também é verdade que, sem ele, poderíamos nunca ter conhecido a natureza realmente radical do mal.” (ARENDR, 2012, p. 13). Reparem que a autora não afirma de forma categórica e expressa a ontologia do mal, mas que se fosse humanamente possível, seria na bestialidade dos campos de concentração, pois ele evidencia a natureza do “animal humano” em toda a sua intensidade. Mesmo porque:

[a] experiência dos campos de concentração demonstra realmente que os seres humanos podem transformar-se em espécimes do animal humano, e que a “natureza” do homem só é “humana” na medida em que dá ao homem a

¹⁴⁸ Em nenhum momento Kant buscou exemplificar um mal em sentido absoluto, tão pouco ontológico. O mal radical kantiano é um mal “originário” e intrínseco ao livre-arbítrio do gênero humano. Portanto, em estrita relação com a escolha livre de praticar ou não a ação contrária a uma norma preestabelecida. Tal possibilidade é o fundamento capaz de garantir a imputação da conduta ao agente responsável. Vige aí o sentido de “radical” exposto por Kant. Assim, Bernstein (2004) informa que Kant usa o termo “Radikal Böse” para expressar o “mal radical”, cujo mal se relaciona ao termo “Böse” seguido da cópula com o adjetivo “Radikal”, a fim de simbolizar que o mal é natural ao gênero humano. Transpondo o termo “radical” à Língua Portuguesa – cujos significados do radikal em alemão, ora vertido por Kant, tem a mesma possibilidade semântica em português –, temos que conforme consta no Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa, logo no primeiro significado do adjetivo “radical” é dado como sendo “relativo a raiz.” (FERREIRA, 2010, p. 1769), ou seja, ratificando que o mal radical kantiano é um “mal originário” à natureza humana. Isso nos faz concluir que, se o mal é originário, no sentido de estar na “raiz” do gênero humano, seríamos obrigados a concluir que a natureza humana é intrinsecamente má. Mas essa conclusão vai também de encontro ao pensamento kantiano, pois o mal dentro da natureza humana sob a ótica de Kant se sedimenta na consideração prática de que o gênero humano “pode” realizar ações más. Mas disso não se segue que ele seja ontologicamente mau.

possibilidade de tornar-se algo eminentemente não natural, isto é, um homem. (ARENDR, 2012, p. 602).

Em *Origens do Totalitarismo* a autora tem o cuidado de colocar algumas características desse mal em sentido absoluto, tais quais: o de tornar o ser humano totalmente supérfluo e sem valor algum, pois “[n]o mundo concentracionário mata-se um homem tão impessoalmente como se mata um mosquito.” (ARENDR, 2012, p. 588); e a destruição de toda individualidade e espontaneidade, tendo em vista que “[n]ada é mais terrível que essas procissões de seres humanos que vão para a morte como fantoches.” (ARENDR, 2012, p. 603). Assim:

[o] conceito de direitos humanos, baseado na suposta existência de um ser humano em si, desmoronou no mesmo instante em que aqueles que diziam acreditar nele se confrontaram pela primeira vez com seres que haviam realmente perdido todas as outras qualidades e relações específicas – exceto que ainda eram humanos. O mundo não viu nada de sagrado na abstrata nudez de ser unicamente humano. (ARENDR, 2012, p. 408).

Contudo, as metáforas de Hannah Arendt envolveriam somente a perspectiva da desumanização, um estado de certa neutralidade, pois não haveria inimizade, mas o rebaixamento do indivíduo humano a termos próximos de um animal. Com isso, Goldhagen postula outro nível de redefinição da humanidade através da demonização de alguns “indesejados”. E para isso Goldhagen esclarece que:

[s]e um ser é como uma doença, ou como um inseto, ou como um animal selvagem, ou como um bárbaro, incapaz de ver a razão; se um ser voluntariamente ameaça tudo o que é bom, o *Volk*, Deus, um mundo de justiça e abundância para todos; Se um ser é a encarnação do mal, a consequência lógica é que a doença deve ser erradicada, o inseto esmagado, o animal selvagem morto, o bárbaro expulso ou executado, a ameaça destruída ou o mal extirpado. Não fazer isso seria uma loucura temerária, como abandonar uma criança pequena em uma floresta infestada de ursos ou demônios. (2010, p. 357, tradução nossa)¹⁴⁹.

Partindo dessas duas dimensões da adversidade, Goldhagen constrói uma matriz eliminacionista. Uma matriz construída através da interrelação entre adversários não desumanizados e desumanizados; e adversários não demonizados e demonizados. Desse

¹⁴⁹ Si un ser es como una enfermedad, o como un bicho, o como un animal salvaje, o como un bárbaro, incapaz de entrar en razón; si un ser amenaza voluntariamente a todo lo que es bueno, al *Volk*, a Dios, a un mundo de justicia y abundancia para todos; si un ser es la encarnación del mal, la consecuencia lógica es que se debe erradicar la enfermedad, aplastar al bicho, matar al animal salvaje, expulsar o ejecutar al bárbaro, destruir la amenaza o extirpar el mal. No hacerlo sería una locura temeraria, como abandonar a un niño pequeño em un bosque infestado de osos o de diablos. (GOLDHAGEN, 2010, p. 357).

cruzamento de realidades ele constrói a ideia de: (1) inimigos existenciais; (2) hereges; (3) infra-humanos; e (4) demônios. Melhor exemplificando:

Pautas de desumanização e demonização das vítimas eliminacionistas		
	Não demonizado	Demonizado
Não desumanizado	(1) <i>Inimigos Existenciais</i>	(2) <i>Hereges</i>
	Iraquianos: kurdos, xiitas	Alemães: comunistas, homossexuais
	Alemães: reféns inimigos	Soviéticos comunistas: dissidentes
	Soviéticos: <i>kulaks</i>	Chineses comunistas: dissidentes
	Estadunidenses: estadunidenses de etnia japonesa	Indonésios: comunistas
	Polacos: cidadãos de etnia alemã	Chile: esquerdistas
	Paquistaneses: bengalé	Argentina: esquerdistas
Desumanizado	Sérvios: croatas, bósnios, kosovares	El Salvador: esquerdistas
	Croatas: sérvios	Guatemala: esquerdistas
	Russos: chechenos	Islamistas políticos: infiéis/estadunidenses
	(3) <i>Infra-humanos</i>	Khmer Vermelho: dissidentes
	Estadunidenses: nativos americanos	(4) <i>Demônios</i>
	Belgas: congolenses	Alemães: judeus
	Alemães: hererós e namas	Croatas: judeus
	Alemães: eslavos, enfermos mentais, ciganos	Tutsis do Burundi: hutus
	Britânicos: kikuyus	Hutus do Ruanda: tutsis
	Salvadorenhos: indígenas	Islamistas políticos: judeus
Guatemaltecos: mayas	[leste europeu: alemães]	

Fonte: GOLDHAGEN, adaptado, tradução nossa (p.358)

Dessas quatro dimensões um adversário que não fosse desumanizado, bem como não fosse também demonizado, receberia a denominação de **inimigo existencial**. Trata-se do menor nível de adversidade, pois envolveria os contextos onde haveria uma luta por recursos ou por poder político. A necessidade de eliminação partiria da impossibilidade de uma vida em comum. O que não seria impossível. Logo, via de regra, essa dimensão se utilizaria de medidas como a expulsão para se livrar dos inconvenientes. Contudo, na ocorrência de uma guerra, ações extremas de extermínio ocorreriam com facilidade. Um inimigo existencial seriam também um inimigo derrotado, como foi o casos dos colonos alemães expulsos da Europa Oriental, os quais sofreram diversas ações eliminacionistas do povo anteriormente oprimido. Chegando à dimensão de uma limpeza étnica através de uma expulsão dos moradores alemães de longa data das regiões da Pomerânia, Silésia e Prússia Oriental. E a psicologia que esteve por trás dessa inimizade é sobretudo realismo político de soma-zero, contudo, com a impossibilidade de qualquer acordo entre as partes.

Em situação mais grave de adversidade teríamos aos **hereges**, seres humanos, mas traidores de um valor, ideia, crença partilhada pelo grupo dos perpetradores. Os exemplos

religiosos são os mais marcantes, todavia na esfera da política tanto a extrema direita, quanto a extrema esquerda partilham de excessos ao engendrar políticas eliminacionistas contra seus adversários, bem como contra seus próprios dissidentes. A dimensão dos hereges envolveria um alto grau de sadismo, bem como de interesse eliminacionista, pois seriam vistos tanto como traidores, como também como adversários do ideal professado. Com isso, a sua eliminação mostrar-se-ia imprescindível para os fins almejados, pois representam um risco para a “salvação” da comunidade. Algo que é importante junto aos hereges é que há possibilidade de salvação: um capitalista poderia passar a seguir a ideologia marxista e vice-versa; bem como um infiel poderia passar a crer tanto no cristianismo, quanto no islamismo. Os juízos que reforçam a crença eliminacionista são de ordem escatológica.

Infra-humanos, a seu turno, apesar de desumanizados – isto é, destituídos do mesmo “grau” de humanidade que os perpetradores –, não representariam um perigo para a comunidade dos perpetradores. Contudo, tal como “ervas daninhas” que devem ser retiradas do jardim para deixar as flores e demais plantas de interesse se desenvolverem, os infra-humanos também deveriam ser retirados. A mentalidade por trás da crença eliminacionista contra os infrahumanos é também de ordem utilitarista, porém aqui é meramente instrumental, pois se os infrahumanos poderem ser usados eles serão, como foram em várias políticas escravocratas de nossa história. Logo, além de serem vistos como “ervas daninhas” é comum nessa mentalidade concebê-los também como “bestas de carga”. De modo que, após perderem sua utilidade poderiam ser eliminados caso não houvesse outra forma para se livrar deles. No caso dos nazistas, a postura perante os eslavos do leste europeu seria dessa ordem.

Por derradeiro, o pior nível de inimizade é a dos **demônios**. Isto é, seres que além de não serem humanos aos olhos dos perpetradores, são também inimigos da humanidade. Esses seres não teriam possibilidade de salvação. Aliás, qualquer forma de miscigenação ou assimilação é proibida, pois sua essência seria maligna e deveria ser eliminada da terra. Daí que um maior aprofundamento na doutrina nazista demonstra que os judeus aos olhos dos nazistas e de outros povos ao longo da história (como alguns grupos islâmicos extremistas na atualidade) viam os judeus como seres que não teriam salvação. E conforme afirmações de Goldhagen (2010) era esse o nível de inimizade entre os Hutus e os Tutsis. A sua destruição além de um bem, seria também um dever aos olhos dos perpetradores.

Goldhagen cita que a mentalidade eliminacionista nesta dimensão se rege por um “imperativo categórico invertido”. Não se trata de um juízo conexo ao realismo político, pois

há uma crença escatológica ou a uma noção utilitarista, mas, sobretudo, um imperativo moral e que reverbera na esfera política e social que impõe um dever moral de “exterminar” tais seres corruptos. Logo, matá-los é algo natural, pois são os antagonistas naturais da comunidade. Assim, podemos citar também a visão dos soviéticos diante dos alemães durante e logo depois do término da II GM. Junto aos soviéticos observamos que:

[o] jornal do exército soviético *Krasnaya Zvezda* trazia poemas de Alexei Surkov com títulos como “Eu odeio”, cuja última linha dizia: “Quero estrangular cada um deles.” O *Pravda* imprimia poemas de Konstantin Simonov, como “Mate-os!”, publicado no dia da queda de Vorochilovgrado e que exortava os soldados russos a “matar um alemão, matá-lo logo – E toda vez que você vir um, matá-lo.” (LOWE, 2017, p. 141).

Porém, dentro do desenvolvimento de uma “crença eliminacionista” efetiva, o que mais nos chama atenção é uma canção reiteradamente ensinada aos soldados soviéticos através do jornal do exército, *Krasnaya Zvezda*, Assim, Keith Lowe cita que:

[a]s canções inflamadas de Ehrenburg no *Krasnaya Zvezda* eram impressas e repetidas com tanta frequência que a maioria dos soldados as conhecia de cor:

Os alemães não são seres humanos. De agora em diante a palavra “alemão” é para nós a pior maldição imaginável. De agora em diante, a palavra “alemão” nos atinge profundamente. Não devemos nos entusiasmar. Devemos matar . Se você não matou ao menos um alemão por dia, você desperdiçou o dia ... Se você não puder matar seu alemão com uma bala, mate-o com a baioneta. Se estiver calmo em sua área do front, ou se você estiver esperando pela batalha, mate um alemão enquanto isso ... Se você matar um alemão, mate outro – não há nada mais prazeroso do que uma pilha de cadáveres alemães.

A desumanização dos alemães era um tema constante nos escritos de Ehrenburg. Já no verão de 1942 ele afirmava:

Podemos suportar qualquer coisa: a praga, a fome e a morte. Mas não podemos suportar os alemães ... Não podemos viver enquanto essas lesmas cinzas-esverdeadas estiverem vivas. Hoje não há livros, hoje não há estrelas no céu, hoje há apenas um pensamento: matar os alemães. Matar todos eles e enterrá-los. (2017, p. 141-142, negrito nosso).

Com tudo mais exposto até o presente momento e consolidando este tópico, Goldhagen afirma que:

[e]ssa é a verdadeira besta que carregamos dentro, desenfreada. Ela não é um selvagem conradiano que assalta indiscriminadamente qualquer vítima apenas por diversão, nem um autômato relutante que mata alguém só porque alguém manda, nem uma mentalidade burocrática fictícia que supostamente controla a mente de homens e mulheres. As bestas são os preconceitos, ódios e crenças latentes na culpa ou perigo dos outros, que, quando amplamente compartilhados em uma sociedade, rapidamente se tornam aparentes e podem ser mobilizados politicamente para dar origem a conflagrações eliminacionistas.

Nada mais trivial (GOLDHAGEN, 2010, p. 387, tradução nossa)¹⁵⁰.

Por tudo isso, que haveria a necessidade de instrumentos internacionais eficientes para agir em contrariedade a um ilícito de ordem internacional. Ou melhor, cosmopolita. Mesmo porque, conforme conclusões de Mario Bettati:

[...], estou pronto a correr o risco de me desviar desta reserva e de tentar convencer que o século XXI conhecerá instrumentos jurídicos novos, cujas premissas nós forjamos. Os sinais acumulados nos capítulos anteriores mostram que nada é já como dantes, mesmo que nem tudo esteja ainda como nós desejamos. A obra está portanto inacabada. A França deu para isso o seu contributo. Muitos outros Estados também. A ONU tomou isso em consideração. Homens e mulheres prosseguem a tarefa. Há muito a fazer. As novas gerações já estão a trabalhar nisso, na Universidade ou no terreno, hoje, nos comandos, amanhã. (1996, p. 324).

A realidade de uma ordem normativa supranacional se dá na construção de instrumentos para dar efetividade a tais normais. Não haveria “direitos naturais”, pois não há amparo em qualquer fundamentação transcendente nesse sentido. A solução seria imanente como bem observado Hannah Arendt:

[a] igualdade, em contraste com tudo o que se relaciona com a mera existência, não nos é dada, mas resulta da organização humana, porquanto é orientada pelo princípio da justiça. Não nascemos iguais; tornamo-nos iguais como membros de um grupo por força da nossa decisão de nos garantirmos direitos reciprocamente iguais. (2012, P. 410).

E tais pretensões teriam sido teoricamente construídas por Kant, cuja atualização do ideal cosmopolita nos moldes da proposta de Habermas nos orienta quanto a necessidade de uma ordem cosmopolita mundial que além de proibir a guerra, deveria agir contra ações criminosas realizadas como atos de governo. Daí a necessidade de ver a intervenção como um instrumento cosmopolita e que deve buscar sua fundamentação em uma ordem jurídica concreta, a fim de alcançar efetividade e, sobretudo, legitimidade. Uma solução imanente, para um problema imanente. Não há transcendentalidade a considerar.

Por sua vez, a constância tanto de guerras, quanto também de genocídios e, sobretudo, de democídios, tomando o conceito expansivo de Rummel (2009), vemos que as

¹⁵⁰ Ésa es la verdadera bestia que llevamos dentro, desbocada. No es ningún salvaje conradiano que agrede indiscriminadamente a cualquier víctima sólo por diversión, ni un autómatas carente de voluntad que mata a quien sea sólo porque alguien le dice que lo haga, ni una ficticia mentalidad burocrática que supuestamente controla las mentes del hombre y la mujer modernos. La bestia son los prejuicios, los odios y las creencias latentes em la culpabilidad o el peligro de los demás, que, cuando son compartidos ampliamente em una sociedad, rápidamente se ponen de manifiesto y pueden movilizarse políticamente pra dar lugar a confragraciones eliminacionistas.

Nada podría ser más trivial. (GOLDHAGEN, 2010, p. 387).

considerações de fato de Carl Schmitt junto ao “conceito de político” não são inferências fundamentadas exclusivamente na teoria, mas se sedimentam na realidade dos fatos. De modo que, uma eventual saída do estados de natureza não se resume a solucionar o perigo da guerra, mas também à realidade factível de assassinatos em massa, cuja solução requer medidas jurídicas de ordem cosmopolita.

Mas nessa empreitada devemos tecer alguns comentários sobre a violência, a fim de melhor compreender a fundamentação da intervenção com fins humanitários, mas principalmente diferenciá-la de uma guerra justa com fins humanitários, cuja falácia da ontologização do mal seria o primeiro fato a considerar. Tendo em vistas que a sua desconstrução dilui a ideologia de um inimigo injusto, concebendo-o como um criminoso. E como tal, imputável pela sua conduta, e não pela sua eventual natureza.

3.3 A FALÁCIA DO MAL RADICAL

Do exposto, apesar de episódico, nossa história está repleta de iniquidade e, sobretudo, de situações tão extremas que é quase impossível não concluirmos sobre a realidade ontológica do mal. Principalmente, para nos afastar de “seres” como Hitler, Pol Pot e tantos outros genocidas de nossa história. Isto é, como forma de entendê-los como indivíduos distintos dos demais, cujas particularidades de sua iniquidade nos permitiria entendê-los como “eles” e não como “nós”.

Nesse ímpeto é possível citar a posição inicial de Hannah Arendt, pois como judia, sentiu em sua história pessoal e em seu espírito teórico os extremos que o holocausto representou. A influência filosófica de Kant fez com que concluísse que as atrocidades dos campos de concentração nazistas seria o mais próximo de um “mal radical” em sentido ontológico. Uma realidade através do qual “[o] surgimento de um mal radical antes ignorado põe fim à noção de gradual desenvolvimento e transformação de valores.” (ARENDR, 2012, p. 589).

E essa ontologização do mal esteve bem presente junto à Hannah Arendt ao longo da confecção do livro as *Origens do Totalitarismo*. Concepção que só se dissolveu através dos diálogos com seu antigo orientador. Assim, em uma carta endereçada à Karls Jasper¹⁵¹, que ao

¹⁵¹ Carta escrita em 4 de Março de 1951.

tentar responder seu antigo orientador sobre essas questões junto as *Origens do Totalitarismo*, esclareceu que:

[s]ua pergunta "Yahweh não desapareceu de vista?" está na minha mente há semanas, sem que eu seja capaz de encontrar uma resposta para isso. Não mais do que consegui encontrar uma para minha própria demanda no capítulo final. [...]. O mal provou ser mais radical do que o esperado. Em termos objetivos, os crimes modernos não estão previstos nos Dez Mandamentos. Ou: a tradição ocidental está padecendo do seu preconceito de que as coisas mais malvadas que os seres humanos podem fazer surgem do vício do egoísmo. No entanto, sabemos que os maiores males ou o mal radical não têm mais nada a ver com esses motivos pecaminosos humanamente compreensíveis. O que é realmente o mal radical, não sei, mas me parece que de alguma forma tem a ver com o seguinte fenômeno: tornar os seres humanos como seres humanos supérfluos (não usá-los como meios para um fim, o que deixa sua essência como humanos intocados e afeta apenas a sua dignidade humana; ao contrário, torna-os supérfluos como seres humanos). Isso acontece assim que toda imprevisibilidade - que, no ser humano, equivale à espontaneidade - é eliminada. E tudo isso, por sua vez, surge da - ou, melhor, acompanha - a ilusão da onipotência (não apenas com a ânsia de poder) de um homem individual. Se um homem individual enquanto homem fosse onipotente, então não há de fato nenhuma razão para que os homens no plural existissem - apenas no monoteísmo, é apenas a onipotência de Deus que o torna UM. Assim, da mesma forma, a onipotência de um homem individual tornaria o homem supérfluo. (ARENDDT, 1992, p. 165-166, tradução nossa)¹⁵².

Sobre a natureza da culpa e da conduta dos nazistas, destaca-se que Hannah Arendt estava propensa a concluir que tais atos estariam além da humanidade. Ao nível de classificar tais condutas como fora do espectro humano. Em resposta à obra de Karl Jasper – *A Questão da Culpa* (2020) – Arendt responde em carta datada de 17 de Agosto de 1946 que:

[a]gora, quanto a mim, tenho outras coisas a dizer: sua definição da política nazista como um crime ("culpa criminoso") me parece questionável. Os crimes nazistas, parece-me, ultrapassam os limites da lei; e isso é precisamente o que constitui sua monstruosidade. Para esses crimes, nenhuma punição é severa o suficiente. Pode ser essencial enforcar Göring, porém, é algo totalmente inadequado. Ou seja, essa culpa, em contraste com toda culpa criminoso, ultrapassa e destrói todo e qualquer sistema

¹⁵² Your question "Hasn't Yahweh faded too far out of sight?" has been on my mind for weeks now without my being able to come up with an answer to it. No more than I've been able to find one to my own demand from the final chapter. [...]. Evil has proved to be more radical than expected. In objective terms, modern crimes are not provided for in the Ten Commandments. Or: the Western tradition is suffering from the preconception that the most evil things human beings can do arise from the vice of selfishness Yet we know that greatest evils or radical evil has nothing to do anymore with such humanly understandable, sinful motives. what radical evil really is I don't know, but it seems to me it somehow has to do with the following phenomenon: making human beings as human beings superfluous (not using them as means to an end, which leaves their essence as humans untouched and impinges only on their human dignity; rather, making them superfluous as human beings). This happens as soon as all unpredictability - which, in human beings, is the equivalent of spontaneity - is eliminated. And all this in turn arises from - or, better, goes along with - the delusion of the omnipotence (not simply with the lust for power) of an individual man. If an individual man qua man were omnipotent, then there is in fact no reason why men in the plural should exist at all - just as in monotheism it is only God's omnipotence that makes him ONE. So, in this same way, the omnipotence of an individual man would make men superfluous. (ARENDDT, 1992, p. 165-166).

jurídico. [...]. A sua culpa é tão desumana quanto a inocência das vítimas. Os seres humanos simplesmente não podem ser tão inocentes como todos foram diante da câmara de gás (o usuário mais repulsivo era tão inocente quanto a criança recém-nascida, porque nenhum crime merece tal punição). Simplesmente não estamos equipados para lidar ao nível humano, político, com uma culpa que está além do crime e uma inocência que está além da bondade ou virtude. (ARENDR, 1992, p. 54, tradução nossa)¹⁵³.

A título de esclarecimento, Jaspers (2020) classifica os modos da culpa, sobretudo a dos alemães junto aos diversos efeitos da II GM, em culpa criminal, política, moral e metafísica. A criminal tem por base um ilícito e os agentes respondem de forma subjetiva e com a possibilidade de imputação de uma pena. A culpa política tem relação com as políticas públicas de um Estado e de um povo, e a resposta envolve no máximo uma reparação, mas não sanção. A culpa moral é de âmbito interno subjetivo, não podendo fundamentar uma responsabilidade coletiva. Por fim, a culpa metafísica tem conexão com uma “solidariedade” entre pessoas enquanto pessoas, mas a denominação já demonstra que tal responsabilidade é de ordem transcendental e divina não tendo efeitos no âmbito da comunidade.

Destas, as únicas que poderiam ser imputadas ao povo alemão seriam a culpa política e a culpa criminal. Porém, enquanto a primeira, isto é – “[t]odo alemão, sem exceção, tem parte da responsabilidade política.” (JASPERS, 2020, p. 67) –, no que se refere a culpa criminal, “[n]ão todos os alemães, aliás, é uma pequeníssima minoria de alemães que deve ser punida por crimes;” (JASPERS, 2020, p. 67). Logo, é a culpa criminal e jurídica que deveria ser imposta àqueles que tivessem praticado crimes contra a humanidade. Junto ao texto original desse livro Karl Jaspers estava esperançoso que os Julgamentos de Nuremberg se tornassem a pedra angular de um novo Direito Mundial. Porém, conforme exposto vinte anos depois em um posfácio à obra, este reconheceu que suas esperanças foram infrutíferas¹⁵⁴.

¹⁵³ Now, for myself, I have these additional things to say: Your definition of Nazi policy as a crime ("criminal guilt") strikes me as questionable. The Nazi crimes, it seems to me, explode the limits of the law; and that is precisely what constitutes their monstrousness. For these crimes, no punishment is severe enough. It may well be essential to hang Göring, but it is totally inadequate. That is, this guilt, in contrast to all criminal guilt, oversteps and shatters any and all legal systems. [...]. and just as inhuman as their guilt is the innocence of the victims. Human beings simply can't be as innocent as they all were in the face of the gas chamber (the most repulsive usurer was as innocent as the newborn child because no crime deserves such a punishment). We are simply not equipped to deal, on a human, political level, with a guilt that is beyond crime and an innocence that is beyond goodness or virtue. (ARENDR, 1992, p. 54).

¹⁵⁴ Em posfácio datado de 1962 em referência à obra de 1946, Jasper expõe que “hoje não posso me furtar ao juízo de que ele [os Julgamentos de Nuremberg] não foi um processo-espetáculo, antes, em suas formas jurídicas, foi um processo impecável; mas ainda assim foi um processo de aparências. Em seu efeito, foi um processo único de potências vencedoras contra os derrotados, em que faltava a base do estado comum de direito e da vontade jurídica das potências vencedoras. Por isso, ele alcançou o contrário daquilo que deveria. Nenhum direito foi fundado ali, mas a desconfiança contra o direito aumentou. Diante da dimensão da causa, a decepção é avassaladora.” (JASPERS, 2020, p. 116).

Retomando ao diálogo entre Jaspers e Arendt, aquele em resposta à Arendt reafirmou o seu pensamento, bem como a necessidade de manter a responsabilidade pelas atrocidades dos nazistas no âmbito do Direito. Em carta de 19 de Outubro de 1946, Jaspers responde que:

[v]ocê diz que o que os nazistas fizeram não pode ser compreendido como "crime" - não estou totalmente confortável com sua opinião, porque uma culpa que vai além de toda a culpa criminosa inevitavelmente assume um traço de "grandeza" - de grandeza satânica - que é, para mim, tão impróprio para os nazistas quanto toda a conversa sobre o elemento "demoníaco" em Hitler e assim por diante. Parece-me que devemos ver essas coisas em sua banalidade total, em sua trivialidade prosaica, porque é isso que realmente as caracteriza. As bactérias podem causar epidemias que exterminam nações, mas permanecem apenas bactérias. Eu considero qualquer indício de mito e lenda com horror, e tudo o que não é específico é exatamente esse indício. [...]. Da maneira como você o expressa, você quase trilhou o caminho da poesia. E um Shakespeare nunca seria capaz de dar forma adequada a esse material - seu senso estético instintivo levaria à falsificação dele - e é por isso que ele não poderia tentar. Não há nenhuma ideia e nenhuma essência aqui. O crime nazista é propriamente um assunto para psicologia e sociologia, para a psicopatologia e a jurisprudência apenas. (JASPERS, 1992, p. 62, tradução nossa)¹⁵⁵.

Diante desses argumentos Arendt vê a necessidade de reformar suas conclusões iniciais e de concluir em conformidade com seu antigo orientador. Responde em carta enviada em 17 de Dezembro de 1946 que:

- O que você disse de meus pensamentos sobre o que "ultrapassa o crime e a inocência" sobre o que os nazistas fizeram convincente; isto é, eu me dei conta perfeitamente de que a forma através de que me expressei até agora, estou perigosamente perto daquela "grandeza satânica" que eu, como você, rejeito totalmente. Mas, ainda assim, **há uma diferença entre um homem que se propõe a assassinar sua velha tia e pessoas que, sem considerar a utilidade econômica de suas ações (suas deportações foram muito prejudiciais ao esforço de guerra), construíram fábricas para produzir cadáveres.** Uma coisa é certa: temos que combater todos os impulsos para mitificar o horrível e, na medida em que não posso evitar tais formulações, não entendi o que realmente aconteceu. Talvez o que esteja por trás de tudo seja apenas que os seres humanos individuais não mataram outros seres humanos individuais por razões humanas, mas que uma tentativa organizada foi feita para erradicar o conceito de seres humanos. (ARENDR, 1992, p. 69, tradução nossa, negrito nosso)¹⁵⁶.

¹⁵⁵ You say that what the Nazis did cannot be comprehended as "crime" - I'm not altogether comfortable with your view, because a guilt that goes beyond all criminal guilt inevitably takes on a streak of "greatness" - of satanic greatness - which is, for me, as inappropriate for the Nazis as all the talk about the "demonic" element in Hitler and so forth. It seems to me that we have to see these things in their total banality, in their prosaic triviality, because that's what truly characterizes them. Bacteria can cause epidemics that wipe out nations, but they remain merely bacteria. I regard any hint of myth and legend with horror, and everything unspecific is just such a hint. [...]. The way you do express it, you've almost taken the path of poetry. And a Shakespeare would never be able to give adequate form to this material - his instinctive aesthetic sense would lead to falsification of it - and that's why he couldn't attempt it. There is no idea and no essence here. Nazi crime is properly a subject for psychology and sociology, for psychopathology and jurisprudence only. (JASPERS, 1992, p. 62)

¹⁵⁶ - I found what you say about my thoughts on "beyond crime and innocence" in what the Nazis did half convincing; that is, I realize completely that in the way I've expressed this up to now I come dangerously

Convencida das afirmações de Karl Jasper e influenciada pelos acontecimentos do Holocausto, Arendt praticamente nunca se afastou desse tema. Em uma de suas obras mais emblemáticas esse assunto foi retomado, inclusive, sendo talvez o que mais trouxe transtornos à pensadora, pois as críticas ultrapassaram a dimensão teórica ao ser criticada abertamente por várias autoridades israelenses. A obra que mencionamos é *Eichmann em Jerusalém* (2019), pois foi aqui que ela tomou conhecimento de um fato no mínimo intrigante: que certamente não há demônios e indivíduos como encarnações do mal. Isto é, aqueles que participam de contextos de atrocidades são pessoas comuns, pais de família, irmãos. Vão à Igreja, batizam seus filhos, cumprem todas as suas obrigações públicas e privadas com grande naturalidade, mas fatalmente se veem inseridos em um contexto onde o mal é “banal” e tão trivial quanto o despacho de um formulário. Contexto que acabou sendo a realidade de Eichmann.

Sem nos aprofundar na tese desenvolvida ao longo da obra em referência, a própria autora posteriormente nos esclarece a tese central de seus argumentos, afirmando que:

[h]á alguns anos, ao relatar o julgamento de Eichmann em Jerusalém, falei da “banalidade do mal”, e com isso não me referia a nenhuma teoria ou doutrina, mas a algo completamente factual, ao fenômeno dos atos malignos, cometidos numa escala gigantesca, que não podiam ser atribuídas a nenhuma particularidade de maldade, patologia ou convicção ideológica do agente, cuja única distinção pessoal era uma superficialidade talvez extraordinária. Por mais monstruosos que fossem os atos, o agente não era nem monstruoso nem demoníaco, e a única característica específica que se podia detectar no seu passado, bem como no seu comportamento durante o julgamento negativo: não era estupidez, mas uma curiosa e totalmente autêntica incapacidade de pensar. (ARENDR, 2004, p. 226)

Ocorre que, a banalidade do mal acabaria por representar uma crítica maior que ao próprio mal como desejo, como aspiração. Seria preferível que os Nazistas efetivamente desejassem causar dor e sofrimento aos judeus, pois seria mais fácil compreender tais atos pelo viés do sadismo, algo um tanto explicável no âmbito humano. Contudo, não era essa a realidade. A banalidade do mal acabaria por representar algo muito mais temerário, pois:

o maior mal perpetrado é o mal cometido por Ninguém, isto é, por um ser humano que se recusa a ser pessoa. Dentro da estrutura conceitual dessas considerações, poderíamos dizer que o malfeitor que se recusa a pensar em si mesmo no que está

close to that "satanic greatness" that I, like you, totally reject. But still, there is a difference between a man who sets out to murder his old aunt and people who without considering the economic usefulness of their actions at all (the deportations were very damaging to the war effort) built factories to produce corpses. One thing is certain: We have to combat all impulses to mythologize the horrible, and the extent that I can't avoid such formulations, I haven't understood what actually went on. Perhaps what is behind it all is only that individual human beings did not kill other individual human beings for human reasons, but that an organized attempt was made to eradicate the concept of the human beings. (ARENDR, 1992, p. 69)

fazendo e que, em retrospectiva, também se recusa a pensar sobre o que faz, isto é, a voltar e lembrar o que fez (que é *teshuvah*, isto é, arrependimento), realmente deixou de se constituir como alguém. Permanecendo teimosamente um ninguém, ele se revela inadequado para o relacionamento com os outros que, bons, maus ou indiferentes, são no mínimo pessoas. (ARENDR, 2004, p. 177).

Tais observações são de fato pertinentes, pois há necessidade de que a iniquidade seja sentida e repudiada. O sofrimento alheio deve sensibilizar tanto aquele que causa a dor, quanto, principalmente, os terceiros que se sensibilizam com esse sofrimento e ampliam sua esfera de reconhecimento. Um eventual princípio da união/aliança poderia assim ultrapassar as determinações mínimas dos nossos círculos afetivos primários.

Mas o que mais nos interessa é que o mal – ou o que entendemos como tal – se torna tão natural quanto respirar, dormir e se alimentar. Isso estaria dentro das possibilidades do “animal humano”, mas daí não se segue que seja um reflexo do “ser humano”. A nossa humanidade esta intrínseca aos nossos processos de criar laços, conexões, etc. junto àqueles que reconhecemos. A maldade estaria então relacionada às ações que violam esse preceito, onde o mal em sentido absoluto seria a total ausência de consideração com o outro. Uma visão onde o outro não é visto como um ser humano, um membro da mesma espécie. Assim, a visão através da qual a maldade ou a iniquidade humana acaba ocorrendo se fundamenta em esquemas psicológico-culturais, onde aquele que sofre a agressão não é reconhecido como um humano tal como aquele que agride. De fato, as vítimas são desumanizadas duas vezes. Pelo agressor e por aqueles que poderiam impedir.

Reportando-nos à psicologia e à psiquiatria lembramos que na atualidade essa incapacidade individual de se sensibilizar ou mesmo de reconhecer outro ser humano como um igual ou alguém que mereça o nosso reconhecimento é denominado como uma personalidade antissocial. Tratando-se, inclusive, de um distúrbio de personalidade¹⁵⁷. Ou seja, a banalidade do mal exposto por Arendt pode ser vista como um extremo. Mas não pela crueldade, mas por representar a negação do que entendemos como um “ser humano”. E que, mesmo denotando centro contrassenso, está diluído em nossa “humanidade”.

O que entendemos por maldade pode ocorrer e eventualmente ocorrerá. Como ocorreu em vários casos de extrema e generalizada crueldade, como ocorre ao nível individual

¹⁵⁷ A título de esclarecimento, Doron e Parot no *Dicionário de Psicologia* explicam que “[o]s comportamentos anti-sociais contrariam, desafiam a ordem social convencional e defendida por regras e instituições. Podem ser: conscientes, voluntários e exprimir uma contestação ou uma reivindicação rebelde; reacionais a situações ou a acontecimentos intoleráveis; de conflito, violando os limites por descargas de atos sintomáticos; praticados por sujeitos que apresentam distúrbios graves da personalidade. [...]” (2002, p. 71)

em vários casos isolados onde o “ser humano” se torna um meio. Negros, pobres, mulheres, homossexuais isolados e coletivamente considerados são abusados e mortos diariamente em todo o mundo. Ocorre que, em determinadas situações isso ultrapassa a dimensão de um atentado contra indivíduos, mas acaba por se manifestar em um ilícito entre coletividades. Mas a realidade desses atos não dá existência ao mal, mas tal qual exposto nos diálogos entre Karl Jaspers e Hannah Arendt, tratam-se de ilícitos que devem ser impedidos e punidos.

4 A VIOLÊNCIA COMO UM MEIO

Diante de toda a iniquidade presente em nossa história, o anseio de paz acaba nos levando a concluir que toda a violência é má. Criticando, refutando e banindo qualquer consideração que naturalize a possibilidade da iniquidade humana. Tomando todas essas condutas como se fossem irracionais, e como tal, incompreensíveis, e oriundas de uma parcela distinta da humanidade. Uma parcela infectada por um mal, uma doença, cuja punibilidade e a execração pública é a principal medida. Mas vige aí uma celeuma, da qual Pinker dispõe que **“a violência humana não tem que ser uma doença para que valha a pena combatê-la. Na verdade, é a crença de que a violência é uma aberração que é perigosa, pois nos induz a esquecer como a violência pode irromper facilmente em lugares assintomáticos.”** (2004, p. 426, negrito nosso). Ou seja, ele se contrapõe a tese de que:

[n]o caso da violência, a resposta correta é que ela não tem nenhuma relação com a natureza humana, sendo uma patologia infligida por elementos malignos externos a nós. A violência é um comportamento ensinado pela cultura, ou uma doença infecciosa endêmica em certos ambientes.

Essa hipótese tornou-se o dogma central de uma fé secular, repetidamente professada em proclamações públicas como uma prece diária ou uma promessa de aliança. (2004, p. 418).

A corrente repudiada crê que as fontes da violência são sempre conhecidas junto à ignorância, a discriminação, a pobreza e a doença. Ocorre que eles estão certos, mas não em todos os casos. A violência pode irromper sem que nenhum desses fatores esteja presente. Junto aos alemães, obviamente que havia “discriminação”, mas ela não foi a razão suficiente para a “Solução Final”, mas necessária. Outra racionalidade era a limpeza territorial, a fim de assentar os colonos alemães em uma terra que lhes era devida (na ótica deles). Daí ter se voltado tanto contra o judeus, como também contra os eslavos e demais povos não-germânicos do leste europeu.

Há algo mais em ações extremas e coletivamente realizadas do que simplesmente ignorância, discriminação, pobreza e doença. Tais considerações são válidas em grande medida, tanto no cenário interno, quanto no internacional. Contudo, a crueldade e a opressão podem surgir fundamentadas em outros critérios independentes ou complementares a esses, cuja “racionalidade” não pode ser explicada através de uma “razão universal”. Daí que a violência humana deve ser melhor compreendida dentro da premissa de que, apesar de ser contingente, a sua possibilidade é concreta diante da estrutura da racionalidade humana, e não

necessariamente com fundamento na natureza humana em si. Mas mesmo assim, conforme exposto por Fromm em *Anatomia da Destrutividade Humana* (1979), mesmo se a propensão à violência – a agressividade –, existir na humanidade, ela não poderia ser reduzida a uma única agressividade destrutiva e de caráter negativo. Explicando:

[o] uso equívoco da palavra “agressão” tem criado grande confusão na rica literatura desta matéria. O termo tem sido aplicado ao comportamento do homem que defende sua vida contra um ataque qualquer, ao gatuno que mata sua vítima a fim de conseguir dinheiro, ao sádico que tortura um prisioneiro. [...]. Se se chamarmos de agressão todos os atos “nocivos”, ou seja, todos os atos que tenham o efeito de danificar ou de destruir uma coisa sem vida, uma planta, um animal ou um homem, então, é claro, a qualidade do impulso que sustenta o ato pernicioso é inteiramente irrelevante. (1979, p. 17).

E, principalmente, naquilo que importa a este estudo:

[s]e os atos que têm a intenção de destruir, os que têm a intenção de proteger e os que têm a intenção de construir passam a ser, todos eles, denotados por uma única e mesma palavra, então, na verdade, não haverá qualquer esperança de que se compreenda sua “causa”; não apresentam nenhuma causa comum porque configuram fenômenos inteiramente diferentes, e fica-se em posição teoricamente desesperançada se se tentar encontrar a causa da “agressão”. (*Ibid*, 1979, p. 17).

Se o objetivo é buscar fortes justificativas para pensar as intervenções humanitárias como um instituto imprescindível, devemos demonstrar que não se trata de uma agressão qualquer. Inclusive, a fim de não classificá-la como uma guerra, pois seus objetivos são distintos. Logo, intervir com fins humanitários não pode ser reduzido a um ato de violência qualquer ao se distinguir de uma violência coletiva que deve ser penalizada

Assim, Fromm (1979) distingue ao menos dois tipos de agressividade: a benigna; e a maligna. A primeira inata, relacionada ao desejo de sobreviver que existe em todas as criaturas; enquanto a segunda, não desejaria a sobrevivência, mas a destruição, a crueldade, ou até mesmo a submissão de outras formas de vida. Portanto, não seria inata, mas construída.

Com isso, a “diferença entre a agressão benigna-defensiva e a agressão maligna-destrutiva pede uma distinção mais completa e mais fundamental, entre instinto e caráter.” (FROMM, 1979, P. 26). Postula que o ser humano teria duas naturezas relativas à agressividade. A primeira instintiva e natural; e a segunda, o caráter, que em vários sentidos é um:

substitutivo dos seus instintos mediocrementemente desenvolvidos: além disso, que as paixões humanas (como a paixão pelo amor, pela ternura, pela liberdade, assim como a volúpia da destruição, do sadismo, do masoquismo, do poder e da

propriedade) são respostas às “necessidades existenciais” que, à sua vez, acham-se arraigadas nas próprias condições da existência humana. (FROMM, 1979, p. 26).

As paixões humanas buscariam a satisfação de questões existenciais do indivíduo, ou mesmo da coletividade a que estivesse ligado por diversos fatores socioculturais. Enquanto os instintos se dirigiriam à satisfação de necessidades fisiológicas. É exatamente dentro dessa distinção entre instinto e caráter e de determinadas pulsões relacionadas a cada uma dessas naturezas que a agressividade poderia tomar sentidos bem diversos.

Os seres humanos em essência não querem só sobreviver, mas viver e fazer com que sua vida seja intensa, arrebatadora e apaixonante. E isso se refletiria no mundo, particularmente na força transformadora que o ser humano tem sobre ele, e, sobre si mesmo. Mas enquanto a satisfação dos desejos básicos e fisiológicos limitam-se pela natureza, a satisfação e a limitação das paixões se daria unicamente pelo próprio ser humano individual ou coletivamente determinado.

Ele afirma que “[m]esmo o mais sádico e destrutivo dos homens é um humano, tão humano quanto o santo.” (FROMM, 1979, p. 32). Reforçando que o caráter seria algo muito mais profundo que comportamento, pois “[u]ma coisa é comportar-se segundo regras sádicas e outra muito diversa é desejar ser cruel e rejubilar-se em sê-lo, para com outras pessoas.” (FROMM, 1979, P. 94). E o sádico não é a regra, mas a exceção. O rejubilar-se com a crueldade não é natural. Quando ocorre, seria uma patologia, uma doença, uma degeneração biológica ou psicológica que muitas vezes não tem cura. E se o tem, é com muito custo.

Comportar-se sadicamente ou de forma cruel, mas sem ter verdadeiro prazer em realizar tais atos, manifesta-se como uma camada superficial do ser. Referenciando o behaviorismo, haveria diferença entre natureza e adestramento, pois o adestramento altera a superfície do indivíduo, mas sua natureza se mantém inalterada. Se sua natureza essencial é o desejo de viver, a destrutividade e a crueldade surgiriam como um comportamento construído.

Se o ser humano ou o mundo construído por ele estivessem doentes, isso ocorreu por ter falhado “em elaborar uma resposta melhor para o desafio de haver nascido homem, [...]; mas pode também ser chamado de homem que tomou o caminho errado na busca de sua salvação.” (FROMM, 1979, p. 32). Se segue que a destrutividade e a crueldade seriam vícios e não defeitos da natureza humana. Seriam falhas no processo decisório que ao adoecerem a realidade humana, degeneram-se ainda mais. Uma espiral degenerativa que “expressam a vida voltando-se contra a própria vida na luta para dar-lhe sentido.” (FROMM, 1979, p. 32).

Se a responsabilidade pela queda é do gênero humano naquilo que o distingue dos demais seres da criação, caberia a ele próprio a sua salvação. E Fromm reforça que a palavra “salvação” deriva da raiz latina “sal”, pois na antiguidade o sal era o principal ingrediente para impedir a “degeneração” dos alimentos. A salvação do ser humano teria por objetivo impedir a sua própria degeneração. Desse modo, acaba por afirmar que deveríamos “criar condições que farão do crescimento do homem, este ser inacabado e incompleto – único no âmbito da natureza – o objetivo supremo de todas as configurações sociais.” (FROMM, 1979, p. 33).

A natureza social de nossa espécie seria de fato a nossa realidade primeira, pois, longe se sermos predadores, seríamos “presas” na cadeia alimentar natural. Se desenvolvemos o comportamento predatório isso não ocorreu de forma biologicamente determinada pela natureza, mas por outra fonte, isto é, nossa cultura. Citando os caçadores-coletores, para eles “a caçada não conduz à destrutividade e a crueldade, e [...] são relativamente destituídos de agressividade comparados aos seus irmãos civilizados.” (FROMM, 1979, p. 191). Logo, “a arte da guerra desenvolveu-se só mais tarde no quadro da evolução humana.” (FROMM, 1979, p. 206). E conclui que “que a predisposição para a guerra não é função das impulsões naturais do homem, que se manifestam na forma mais primitiva de sociedade, mas sim de seu desenvolvimento como civilização.” (FROMM, 1979, p. 207).

Entretanto, essa noção de civilização não deveria nos levar a considerar as realidades modernas e contemporâneas, mas ajuntamentos um pouco mais complexos que os bandos dos caçadores-coletores. Isto é, realidades sociais capazes de imprimir uma densidade cultural exclusiva.

Por sua vez, ao desnudar elementos de uma eventual natureza humana podemos referenciar que haveria sim alguns “universais humanos”, valores comuns a todo gênero humano por se repetirem em praticamente todas as comunidades humanas e todos os homens em geral. Donald E. Brown (1991) denomina esses valores ou bens comuns como “Universal People (UP)”. Ele cita como universalidades: possuir cultura; a posse alguma forma de linguagem; de a linguagem ser passível de abstração, ultrapassando os limites do sensível e do presente; a fofoca; a mentira; e existência de fonemas; expressões onomatopeias; expressões linguísticas para nomear partes do corpo e da natureza circundante; reconhecimento dos indivíduos com ênfase na face, etc.

Mas o que nos interessa neste momento é a existência de normas que de certa maneira proíbem o assassinato e o estupro, bem como a crença de que isso é proibido¹⁵⁸. Haveria naturalmente em praticamente todas as culturas humanas normas internas que restringem o assassinato sem justificativas¹⁵⁹, bem como que toda e qualquer mulher possa ser tomada pelos homens pelo simples desejo destes. Não que o evento morte e a conjunção carnal sem autorização não pudesse ocorrer em absoluto, mas que haveria uma crença valorativa tratando tais atos como proibidos ou limitados. Ou seja, matar e estuprar não seria natural. Conclusão partilhada por Singer (1981)¹⁶⁰, bem como por Westermarck (1906)¹⁶¹.

Mas entre os universais, haveria outro: que a resolução dos conflitos junto ao gênero humano tomaria uma estrutura dual, onde para uma mesma conduta proibida – por exemplo, o evento morte ou o estupro –, haveria dois valores e duas consequências distintas. Nessas estruturas, não só as violações e as punições junto a não membros seriam sempre mais graves, mas também a cooperação seria sempre melhor desenvolvida entre membros do que entre não membros. Ou seja, infelizmente, é também um universal humano alguma forma de antagonismo contra os não membros, mas nunca de forma automática, pois haveria também um universal humano afeto a um princípio de hospitalidade e etiqueta (que variam em formas e modelos).

Reforçando essa dualidade, ou mesmo uma maior agressão contra o estranho, o adversário, enfim, contra aqueles menos reconhecidos, citamos um fato percebido por Keith Lowe junto aos estupros que o Exército Vermelho praticou durante o avanço no leste europeu e ao longo do período que se seguiu ao término da II GM. Assim:

os casos de estupro tendiam a ser piores onde havia condições caóticas, depois de lutas difíceis ou entre tropas com pouca disciplina, por exemplo. E, vale notar, era incomparavelmente pior nos países conquistados do que nos libertados. Isso sugere

¹⁵⁸ BROWN, 1991, p. 138-139.

¹⁵⁹ Reparem que não se trata de o evento morte ser proibido, mas sim que haja assassinatos por mero capricho.

¹⁶⁰ Nesse sentido, ele afirma que “todas as sociedades humanas tem algum código de comportamento para seus membros. Isto é verdade para os nômades e cidadãos, caçadores coletores e civilizações industriais, dos esquimós na Groelândia aos bosquímanos na África, das tribos de doze aborígenes na Austrália aos bilhões de pessoas que compõe a China. Ética é parte da condição humana natural.” (1981, p. 23).

¹⁶¹ Assim, “[e]m todas as sociedades – mesmo onde a vida humana é, geralmente falando, tida em baixa estima – os costumes proíbem o homicídio entre um certo círculo de homens. Mas o raio desse círculo varia muito.

Selvagens distinguem cuidadosamente entre um ato de homicídio cometido dentro da própria comunidade e quando a vítima é um estranho. enquanto o primeiro é desaprovado em circunstâncias normais, o último é, na maioria dos casos, permitido e muitas vezes considerado louvável.” (WESTERMARCK, 1906, p. 331, tradução nossa).

que a vingança e o desejo de domínio eram fatores importantes – na verdade, provavelmente os fatores principais – por trás dos estupros em massa que ocorreram em 1945.

Estudos sugerem que estupros em tempos de guerra são particularmente brutais e particularmente disseminados onde há uma distância cultural maior entre as tropas ocupantes e a população civil, e essa teoria é sem dúvida apoiada pelos eventos da Segunda Guerra Mundial. (LOWE, 2017, p. 71)¹⁶².

Porém, esse tipo de ocorrência não se daria por acaso, mesmo porque se repete na história, daí que citamos Pinker ao afirmar em *Tabula Rasa: a Negação Contemporânea da Natureza Humana* que “a explicação correta invocará uma complexa interação entre hereditariedade e ambiente: a cultura é crucial, mas a cultura não poderia existir sem faculdades mentais que permitam aos seres humanos criar e aprender a cultura.” (2004, p. 11). Há necessidade de uma análise intercambiante, mas que passa por uma análise do meio sócio-cultural e que teria sido uma falha teórica nas doutrinas de Hobbes e Rousseau, pois para Pinker (2004)¹⁶³, ambos teriam tomado os homens como solitários. Como se todas as decisões fossem tomadas em sentido subjetivo e individual, sem que ele se perguntasse o que a sua comunidade esperava dele. Refutação também partilhada por Maine (1893) ao analisar o Direito nas sociedades primitivas e observar que essas sociedades não eram uma soma de indivíduos, mas um conjunto de famílias. Mesmo porque, as noções de infração repousavam sobre o grupo do delinquente, e não sobre o sujeito que pecava¹⁶⁴. A comunidade precedia o indivíduo.

¹⁶² Mais bem explicando essa realidade ao longo do término da II GM, Keith Lowe esclarece que “[q]uando a maré virou e o Exército Vermelho avançou pelo centro e pelo sudeste da Europa, seus homens também foram influenciados por motivos raciais e culturais. A Bulgária, por exemplo, praticamente não sofreu com estupros em comparação com seus vizinhos, em parte porque o exército que entrou na Bulgária era muito mais disciplinado do que os outros, mas também porque a Bulgária compartilhava cultura e língua similares à da Rússia, e os dois países desfrutaram de um século de relações amigáveis. Quando o Exército Vermelho chegou lá, ele foi genuinamente saudado pela maioria dos búlgaros. A Romênia, em contraste, tinha língua e cultura bem diferentes dos soviéticos, e até 1944 esteve envolvida em uma guerra selvagem contra eles. Como consequência, as mulheres romenas sofreram mais do que as mulheres húngaras.

Na Hungria e na Áustria, o destino das mulheres foi ainda pior, e, em algumas áreas, foi verdadeiramente terrível. De novo, diferenças culturais entre os dois lados eram consideráveis, mas nesse caso o antagonismo soviético foi alimentado pelo fato de que húngaros e austríacos, diferentemente dos romenos ainda estavam em guerra com a União Soviética quando o Exército Vermelho chegou. Muitas mulheres na área ao redor de Csákvár, a oeste de Budapeste, foram estupradas de modo tão violento que suas costas quebraram sob a força dos ataques masculinos.” (LOWE, 2017, p. 72).

¹⁶³ Nesse sentido: “os humanos nunca foram solitários (como Rousseau e Hobbes incorretamente supuseram), e não inauguraram a vida em grupo discutindo sobre um contrato em uma época e lugar específicos. Bando, clãs, tribos e outros grupos sociais são vitais para a existência humana, e têm sido desde que somos uma espécie. Mas a lógica dos contratos sociais pode ter impelido a evolução das faculdades mentais que nos mantém nesses grupos. Arranjos sociais são contingências evolutivas surgindo quando os benefícios da vida em grupo excedem os custos.” (PINKER, 2004, p. 390).

¹⁶⁴ Para tanto, “[a] elevação moral e a depravação do indivíduo se confundem com os méritos e as faltas do grupo a que pertencem, ou são considerados mais que uma segunda linha. Se a comunidade peca, seu

A proeminência do indivíduo seria fruto da visão racional-moralista ocidental ao dar preponderância à razão. Dogma que nos acompanha desde os precursores gregos, os quais buscam respostas racionais que deveriam partir e servir para todos os indivíduos. Ou seja, algo como uma “razão nobre”, “que não é outra senão a do senso comum, [...]” (DAMÁSIO, 2012, p. 161). Movimento que parte do pressuposto que seria possível uma resposta universal para os problemas do mundo¹⁶⁵. No ápice desse ideal citamos a Razão Pura¹⁶⁶ e a Razão Prática¹⁶⁷ teorizada por Kant, que deu forma a uma teoria do conhecimento e a uma ética que são antes de tudo unissubjetivas e universais. Ou mesmo o racionalismo cartesiano ao colocar a razão como substância primeira afeta à existência do ser, logo, como valor ontológico e metafísico. Portanto, a razão seria o valor último, seguida da moral em sentido amplo e da ética em sentido específico. E Damásio refuta essa teoria da separação mente/corpo.

Para tanto, René Descartes teoriza que “por isso reconheci que eu era uma substância, cuja única essência ou natureza é pensar, e que, para existir, não necessita de nenhum lugar nem depende de coisa material alguma.” (2001, p. 38-39). E António R Damásio contesta afirmando que:

o erro de Descartes: [é] a separação abissal entre o corpo e a mente, entre a substância corporal, infinitamente divisível, com volume, com dimensões e com um funcionamento mecânico, de um lado, e a substância mental, indivisível, sem volume, sem dimensões e intangível, de outro; a sugestão de que o raciocínio, o juízo moral e o sofrimento adveniente da dor física ou agitação emocional poderiam existir independentemente do corpo. (2012, p. 219).

E confirmando a tese de uma relação mais forte e indivisível entre o corpo e a mente, entre outras considerações, António R. Damásio ressalta que “[q]uando afirmo que o corpo e o cérebro forma um organismo indissociável, não estou exagerando. De fato, estou simplificando demais.” (2012, p. 95). Assim, Damásio nos lembra que:

[o] cérebro e o corpo encontram-se indissociavelmente integrados por circuitos bioquímicos e neurais recíprocos dirigidos um para o outro. Existem duas vias principais de interconexão. A via em que normalmente se pensa primeiro é a constituída por nervos motores e sensoriais periféricos que transportam sinais de todas as partes do corpo para o cérebro, e do cérebro para todas as partes do corpo.

pecado é muito maior que a soma do que cometem seus membros. O crime é um ato coletivo e suas consequências se estendem ao maior número de pessoas que tenham tomado parte nele. Ademais, se o indivíduo cometeu um crime que chama a atenção, seus filhos, seus pais, os homens de sua tribo e seus concidadãos são castigados com ele, e algumas vezes por ele.” (MAINE, 1983, p. 90, tradução nossa).

¹⁶⁵ De fato, a própria crítica asiática, africana e muçulmana ao caráter universal dos Direitos Humanos parte do mesmo questionamento, conforme já mencionamos.

¹⁶⁶ *Crítica da Razão Pura* (2015), KrV.

¹⁶⁷ *Crítica da Razão Prática* (2011a), KpV.

A outra via, que vem menos facilmente à mente, embora seja bastante mais antiga em termos evolutivos¹⁶⁸, é a corrente sanguínea; ela transporta sinais químicos, como os hormônios, os neurotransmissores e os neuromoduladores. (2012, p. 94).

E Damásio não se restringe a reforçar a interação do binômio corpo/mente, mas que haveria na verdade um trinômio diante da influência do meio social e ambiental circundante, tanto sobre o corpo, quanto sobre a mente¹⁶⁹. E estudos como o de Jonathan Haidt (2020) demonstram que não só a razão não é uma senhora tão poderosa assim, quanto também a importância do indivíduo isolado na formação de sua própria subjetividade deve ser sopesada.

Fundamentando seu estudo, Haidt (2020) cita a influência de Richard A. Shweder, cujos estudos iremos tecer comentários mais específicos¹⁷⁰. Mas o que as considerações de Shweder *et al* orientam Haidt não é que haveria uma variedade de sistemas éticos, mas principalmente que a racionalidade humana é naturalmente inundada por questões de ordem moral. Seja a preponderância da autonomia do indivíduo, a supremacia da comunidade ou a sacralidade dos valores da divindade, há sempre um sistema ético-moral por trás da construção das concepções racionais de vida boa, certo e errado, etc. Seríamos antes de tudo seres morais do que necessariamente racionais.

Partindo dessas considerações, Haidt (2020) resgata a posição de Hume no âmbito da cognição, a fim de demonstrar uma natureza humana fundamentalmente moralista. Em grande medida, Haidt aspira demonstrar que apesar de Hume ter explorado impressões secundárias e reflexivas, ele teria tido a intuição de que haveria algo mais profundo na natureza humana. A formatação básica das paixões e das emoções humanas estariam de algum modo impressas na natureza humana, daí o fato de deverem ser primárias em comparação com a racionalidade¹⁷¹.

¹⁶⁸ Sobre a evolução do processo decisório, António R. Damásio esclarece também que “[d]e um ponto de vista evolutivo, o mecanismo mais antigo de tomada de decisão pertence à regulação biológica básica; o seguinte, ao domínio pessoal e social; e o mais recente, a um conjunto de operações abstrato-simbólicas em relação com as quais podemos encontrar o raciocínio artístico e científico, o raciocínio utilitário-constructivo e os desenvolvimentos linguísticos e matemático.” (2012, p. 176-177).

¹⁶⁹ Nesse sentido, “[o]s mecanismos neurais que sustentam o repertório suprainstintivo podem assemelhar-se, na sua concepção formal geral, aos que regem os impulsos biológicos e ser também restringidos por esses últimos. No entanto, requerem a intervenção da sociedade para se tornarem aquilo que se tornam, e estão por isso relacionados tanto com uma determinada cultura como com a neurobiologia geral. Além disso, fora desse duplo condicionante, as estratégias suprainstintivas de sobrevivência criam algo exclusivamente humano: um ponto de vista moral que, quando necessário, pode transcender os interesses ou até mesmo da própria espécie.” (DAMÁSIO, 2012, p. 125).

¹⁷⁰ Ver tópico 5.1.

¹⁷¹ Uma passagem em Hume onde é mencionada a possibilidade de informações primárias consta do início do Livro 2 do *Tratado da Natureza Humana*, quando Hume dispõe que “[é] certo que a mente, em suas percepções, tem de começar de algum lugar; e, uma vez que as impressões precedem suas idéias correspondentes, é preciso que algumas impressões apareçam na alma sem que nada as introduza. Mas essas impressões dependem de causas naturais e físicas, e seu exame me afastaria muito de meu tema presente,

O cerne da precedência da moralidade – ou melhor, de uma estrutura moral natural – sobre a racionalidade demonstraria que não somos tão diferentes dos animais quanto imaginamos, pois em grande medida os animais sociais possuem boa parte da mesma estrutura mental que predispõe informações morais orientando o trato social¹⁷². Isso revelaria a petição de princípio sobre a razão que seria uma falácia, pois haveria mais que uma racionalidade racional, mas também uma de ordem moral.

Com fundamento nessa racionalidade moralista inerente aos seres humanos é que a realidade de ações eliminacionistas poderia ser explicada ou pelo menos melhor entendida. Assim, tomamos os massacres como irracionais, mas na visão dos perpetradores a matança é plenamente racional. Havendo, inclusive, aqueles que veem esses massacres como uma necessidade, um dever. E Richard Rorty (2005) se debruçou sobre esse problema, mas sob uma ótica um pouco distinta. A de que atrocidades contra determinados grupos estariam totalmente esclarecidos dentro da ótica do agressor. Portanto, racionalmente corretos dentro de um preconceito estabelecido pela sua razão¹⁷³.

levando-me até as ciências da anatomia e filosofia da natureza. Por essa razão, limitar-me-ei aqui àquelas outras impressões que denominei secundárias e reflexivas, por surgirem das impressões originais ou de suas idéias.” (2009, p. 310).

¹⁷² Nesse sentido, Hume expõe que “eu gostaria de perguntar por que o incesto na espécie humana é um crime, e por que a mesma ação e as mesmas relações, quando ocorrem nos animais, não apresentam a menor depravação ou deformidade moral. Se me responderem que essa ação é inocente nos animais porque estes não têm razão suficiente para descobrir sua torpeza, mas que, como o homem é dotado dessa faculdade, a qual deveria restringi-lo a seu dever, a mesma ação instantaneamente se torna criminosa para ele; se isso me for respondido, replicarei que há aqui evidentemente uma argumentação circular. Pois antes que a razão possa perceber essa torpeza, a torpeza tem de existir; por conseguinte, ela é independente das decisões de nossa razão, sendo mais propriamente seu objeto que seu efeito. De acordo com esse sistema, portanto, todo animal dotado de sentido, apetite e vontade, isto é, todo animal, tem de ser suscetível exatamente das mesmas virtudes e vícios que nos levam a elogiar ou censurar as criaturas humanas. Toda a diferença consiste em que nossa razão superior pode servir para descobrir o vício ou a virtude, aumentando assim a censura ou o elogio. Mas mesmo essa descoberta supõe uma existência separada dessas distinções morais, existência essa que depende somente da vontade e do apetite, e que, tanto em pensamento como na realidade, é possível distinguir da razão. Os animais, entre si, são suscetíveis das mesmas relações que a espécie humana e, portanto, também seriam capazes da mesma moralidade, se a essência da moralidade consistisse nessas relações. O fato de não possuírem um grau suficiente de razão pode impedi-los de perceber os deveres e obrigações da moral, mas nunca poderia impedir esses deveres de existir, uma vez que, para serem percebidos, eles têm de existir previamente. A razão deve encontrá-los, mas não pode nunca produzi-los. Esse argumento merece ser levado em conta, pois, em minha opinião, é inteiramente decisivo.” (2009, p. 507-508).

¹⁷³ Fato também percebido por Adorno nos idos da década de 1970 quando afirmou que “aquela tese – de que em época totalitária as massas agem contra seu próprio interesse – dificilmente é toda a verdade e, em todo caso, vale apenas *ex post facto*. As ações individuais, a que os seguidores são impelidos e cuja passagem a um delírio apresenta somente um valor limite, sempre garantem inicialmente satisfações antecipadas. A decepção só ocorre quando se apresenta a conta. ***In actu, as ações totalitárias parecem tão racionais ao agente quanto irracionais a seus concorrentes.***” (2015, p. 94, negrito nosso).

Partindo de uma passagem de um artigo escrito por David Rieff (1992)¹⁷⁴, Rorty observou que os processos atrozes contra outros seres humanos sempre estão fortemente envolvidos por um viés psicológico-cultural onde àqueles que sofrem as atrocidades são não-humanos ou humano-animais. Ou seja, que “[a] moral que podemos extrair das histórias de Rieff é que os assassinos e estupradores sérvios não se consideravam violadores dos direitos humanos, pois não estavam fazendo essas coisas com seres humanos, mas com *muçulmanos*.” (RORTY, 2005, p. 199-200, itálico do autor), pois “[o]s sérvios acham que estão agindo em nome dos interesses da verdadeira humanidade ao eliminarem a pseudo-humanidade e purificarem o mundo.” (RORTY, 2005, p. 200). Essa racionalidade deturpada toma que:

[p]ara eles, essa fronteira separa, na verdade, alguns bípedes implumes de outros: existem animais andando por aí em formas humanoides. Nós e esses que são como nós consistem em casos paradigmáticos de humanidade, enquanto os outros, muito diferentes de nós no comportamento ou nos costumes, são na melhor das hipóteses, casos duvidosos. (RORTY, 2005, p. 200).

O que também ocorreria junto a terceiros que se veem acima tanto dos agressores, quanto das vítimas. Enquanto uns seriam bestas sanguinárias – humano-animais – que não atingiram a sabedoria das nações e povos avançados, as vítimas seriam seres fracos, presas incapazes de afastar seus agressores, logo, também humano-animais. Como se trataria de uma luta entre humano-animais, não competiria aos povos civilizados se envolver em disputas entre tais seres inferiores¹⁷⁵.

Todos os seres humanos tem alguma noção que é errado matar. Sabem que cada ser humano merece algum respeito, ou ao menos, percebe em si mesmo espelhado alguma dignidade que eventualmente pode espelhar junto a outros indivíduos. Pode até não se incomodar com o sofrimento de estranhos, sobretudo onde essa dor e sofrimento for

¹⁷⁴ Na referida passagem de Rieff, este cita que “um muçulmano e Bosanski Petrovac, [...], disse a um oficial de campo da U.N.H.C.R. que ele havia sido forçado por seus captores a morder o pênis de um companheiro muçulmano. [...]. Se você disser que um homem não é humano, mas o homem se parece com você e a única maneira de identificar esse demônio é fazê-lo baixar as calças - os muçulmanos são circuncidados e os da Sérvia não - provavelmente é apenas um pequeno passo, psicologicamente, para cortar seu pau.” (RIEFF, 1992, p. 94, tradução nossa)”.
¹⁷⁵ Essa dupla via do preconceito é esclarecida quando Rorty afirma que “[a] distinção humano-animal, no entanto, é apenas um de três modos principais por meio dos quais nós, humanos paradigmáticos, distinguimos nós próprios dos casos duvidosos. O segundo modo consiste em invocar a distinção entre adultos e crianças. Costumamos dizer que pessoas ignorantes e supersticiosas são como crianças; elas só atingirão a verdadeira humanidade se forem educadas adequadamente. Se são incapazes de passar por esse tipo de educação isso mostra que realmente não são um ser como nós, pessoas educadas. Os negros, segundo costumavam dizer os brancos nos Estados Unidos e na África do Sul, são como crianças, ou seja, é apropriado chamar negros de qualquer idade de “garoto”. As mulheres, diziam os homens, são eternas crianças; por isso, é apropriado não gastar nenhum dinheiro para educá-las e recusar-lhes o poder.” (2005, p. 201).

conhecida de forma indireta. Mas independente de tudo isso, temos por nós que não desejamos causar dor e sofrimento a outras pessoas. Ocorre que, independente desses preceitos vigentes no senso comum. Matamos, torturamos e estupramos aos milhões ao longo de nossa história. Tudo que é proibido e repudiado no âmbito interno e junto aos sistemas normativas dos Estados é violado em números alarmantes junto aos “estranhos”, os “diferentes” e os “estrangeiros”.

A médio prazo as imagens dos campos de concentração nazistas podem ter orientado à humanidade, mas certamente não foram suficientes para impedir que situações similares se repetissem. A constância de guerras tribais na história recente da África pode tentar explicar as atrocidades do Burundi e de Ruanda, cujas diferenças e costumes tribais poderiam justificar o grau de crueldade e mortandade. Contudo, como é possível compreender o estupro sistematizado de mais de 20 mil mulheres na Bósnia-Hezergóvina entre os anos de 1992 a 1995 no coração da Europa a uma distância de pouco menos de 700 km de Roma. Como se explica as cenas levantadas no Tribunal Penal Internacional para Antiga Iugoslávia, cujo grau de crueldade não se encontra em filmes hollywoodiano de baixo orçamento?

Ocorre que, se tentamos entender essas condutas com base na razão não há resposta satisfatória. Contudo, se tomamos os rumos dados por Hume¹⁷⁶ ou algo próximo a esse desiderato como tendo certa realidade nos nossos processos cognitivos, torna-se possível ao menos entender as “razões” por trás de um massacre. Algo muito mais próximo e influente em nós do que as teorias racionalistas admitem, pois apesar dos ideais racionalistas, no dia a dia da vida somos mais propensos a agir do que necessariamente a raciocinar. Conduziríamos nosso dia a dia do mesmo modo com que conduzimos uma bicicleta ou um carro, apesar de o racionalismo idealizar uma calculadora binária que decide cada passo em um fluxo contínuo.

Assim, apesar de a ilusão racionalista afirmar que estaríamos sempre decidindo cada ação, de fato a maioria das ações que realizamos se daria de forma quase automática. Em uma semiconsciência. Apoiando-se em farto levantamento experimental Haidt (2020) observou que “[o]s processos automáticos governam a mente humana, da mesma forma que administram a mente dos animais há 500 milhões de anos;” (2020, p. 48). O que o fez concluir que haveria uma distinção importantíssima “entre dois tipos diferentes de cognição:

¹⁷⁶ “Entendo pelo termo impressão, portanto, todas as nossas percepções mais vívidas, sempre que ouvimos, ou vemos, ou sentimos, ou amamos, ou odiamos, ou desejamos ou exercemos nossa vontade. E impressões são distintas das idéias, que são as percepções menos vívidas, das quais estamos conscientes quando refletimos sobre quaisquer umas das sensações ou atividades já mencionadas.” (HUME, 2004, p. 34). Logo, seriam essas impressões que serviriam de fundamento para decisões coletivas eliminacionistas.

intuição e raciocínio.” (HAIDT, 2020, p. 48). Em que as intuições seriam necessariamente morais, mas não necessariamente irracionais, pois representariam um processo cognitivo subliminar agindo diuturnamente na vida dos indivíduos morais. Logo, “[a]s emoções são um tipo de processamento de informações. Contrastar emoções com cognição é, portanto, tão inútil quanto constatar a chuva com o clima ou carros com veículos.” (HAIDT, 2020, p. 47-48, *itálicos do autor*). Além disso, o que entenderíamos por razão, um instrumento mental distinto das emoções, seria uma ferramenta subordinada às emoções e não o contrário.

Nossos raciocínios morais seriam juízos *ad hoc*, pois em vez de procurar raciocinar uma decisão apartada das emoções e do mundo, os homens – por serem seres morais e socialmente determinados – estariam primariamente buscando sempre “justificativas” para uma decisão já dada por nossos processos cognitivos automáticos. Os valores que já estariam impressos em nossas mentes morais nos dariam “intuições” de como agir no contexto onde nossa “racionalidade” entende como válidos determinados critérios de certo e errado¹⁷⁷.

Partindo-se do pressuposto que as pessoas “têm fortes pressentimentos sobre o que é certo e errado, e lutam para construir justificativas *post hoc* para esses sentimentos.” (HAIDT, 2020, p. 53), nossos processos cognitivos seriam primariamente morais e não necessariamente racionais no sentido de processos cognitivos isolados. Daí a afirmação do autor que dá nome a sua obra sobre termos “mentes morais” e não necessariamente racionais.

Há ainda decisões, mas a sua quase totalidade são decisões pautadas em contextos e vivências anteriores. Somos seres pré-moldados e continuamente moldados, mas não tendemos a agir contrariando àquilo que já entendemos como certo ou errado. Agimos como acreditamos que devemos agir, bem como agimos como acreditamos que devemos agir em conformidade com aquilo vigente junto a nossa coletividade. E essa perspectiva não teria passado despercebida junto a um dos fundadores da Teoria Crítica, Theodor W. Adorno em *Estudos Sobre a Personalidade Autoritária* (2019) ao dispor que:

[a]demais, tem-se tornado cada vez mais claro que as pessoas muito frequentemente não se comportam de modo a promover seus interesses materiais, mesmo quando está claro para elas quais são esses interesses. [...]. É como se ele estivesse pensando em termos de uma identificação com um grupo maior, como se seu ponto de vista fosse determinado mais pela sua necessidade de apoiar esse grupo e de suprimir

¹⁷⁷ Haidt afirma que “[o] raciocínio moral faz parte da nossa luta ao longo da vida para conquistar amigos e influenciar pessoas. É por isso que digo que “primeiro vêm as intuições, depois o raciocínio estratégico. Você não conseguirá compreender o raciocínio moral se pensar nele como algo que as pessoas fazem sozinhas para descobrir a verdade.” (2020, p. 53).

grupos opostos do que pela consideração racional de seus próprios interesses. (2019, P. 84-85).

Com isso em mente, e ainda nos apoiando em Haidt, ele esclarece que apesar de sermos previamente determinados pelos nossos raciocínios *ad hoc*, podem ocorrer situações onde nossos julgamentos “racionais” podem contrariar concepções de certo e errado previamente estabelecidas. O que permitiria, inclusive, que realizássemos um julgamento independente. O que ocorre, pois somos de fato livres. Porém, tratar-se-ia de um livre arbítrio moderado, pois nossos processos cognitivos teriam uma “camada de mentalidade de colmeia”, que limitaria nossa capacidade de agir contra um sistema normativo que já julgamos correto.

Assim, é muito mais comum, possível e, sobretudo, real que a influência de outras pessoas seja muito mais importante em alterar ou manter nossas decisões do que o idealismo de acreditar que seríamos capazes de reformar nossos valores de forma isolada. Na maioria dos eventos seríamos influenciados pelo meio social a que pertencemos. Meio esse que pode, inclusive, nos fazer agir contra conceitos previamente estabelecidos, desde que essa mudança não acarrete nenhuma resposta emocional muito forte e imediata. Ideologias religiosas e políticas se estruturam com base nessa realidade, o que explica a dificuldade dos indivíduos em contrariarem às afirmações dos grupos a que pertencem, mesmo quando percebem que estão sendo levados a contrariar seus valores individuais. Aliás, Haidt dispõe que:

[m]uitos de nós acreditam que seguimos uma bússola moral interna, mas a história da psicologia social demonstra ricamente que outras pessoas exercem uma força poderosa, capaz de fazer a crueldade parecer aceitável e o altruísmo parecer inadequado, sem nos darmos quaisquer razões ou argumentos. (2020, p. 51).

A fim de explicar seu modelo cognitivo humano, Haidt constrói a metáfora de que nossa mente seria dividida em duas partes. Uma maior e mais forte responsável pela maioria dos processos cognitivos, aqueles intuitivos e em grande medida automáticos, que ele chama de “elefante”. Ela seria responsável por aproximadamente 90% dos processos cognitivos. A outra parte, menor e responsável pelos 10% dos processos cognitivos plenamente conscientes, ele denomina como “ginete”. A metáfora é importante tanto nos seus elementos, quanto nos seus efeitos, pois o “ginete” não teria a força de mudar a direção do “elefante”. Ao menos não de forma imediata, pois o “elefante” não vai para onde não quer ir. O “ginete” deve fazer com que o “elefante” deseje ir para tal direção. Isto é, para que nosso raciocínio haja de forma eficiente sobre nossas intuições morais ela deveria alterar as determinações “automáticas”.

Daí a importância e a relevância de instituições como a cultura, a religião, a ideologia política, a educação, etc. em orientar ou reorientar a fundamentação moral do indivíduo. Ao se moldar (ou remoldar) as bases morais do indivíduo, o “elefante” passa a agir de acordo com essa fundamentação “ad hoc”. As críticas a qualquer forma de doutrinação seriam algo temerário para qualquer sociedade. Sobretudo, onde houver alguma diferenciação social, pois nesse cenário a doutrinação moral aproveitará a diferenciação que já existe e injetará valores morais tornando a diferenciação um antagonismo propriamente dito. Porém, esses valores influenciarão a racionalidade moralista dos indivíduos, o que fará com que o elefante não se sensibilize com os “outros”. Essa é a estrutura de uma ideologia eliminacionista melhor compreendida com a ideia de “crença eliminacionista”, já citada.

Esse modelo nos permite compreender a “racionalidade-irracional” de vários atos de opressão e crueldade que ocorreram e ocorrem ao longo de nossa história e que não se apoiam em conclusões tais como a de ser fruto da ignorância, discriminação, pobreza e doença. Os atos coletivos de extermínio, bem como os atos isolados que o acompanham ocorrem pautados na decisão de pessoas isoladas concordando em matar, torturar, estuprar e, enfim, exterminar. Isso não leva a cegueira total, pois há muitos que discordam em agir de tal modo e de fato agem contra tais condutas, mas infelizmente há muitos que acabam concordando. E para que um massacre ocorra, basta que alguns poucos o realizem e ninguém os impeçam. E já mencionamos que nos massacres de Ruanda cerca de 10 mil pessoas teriam sido as responsáveis pelo massacre de centenas de milhares. E em outros massacres esses percentuais se repetem.

Greene (2018) vincula a realidade dessas decisões que denominamos “racionalis-irracionalis” junto à “tragédia da moralidade do senso comum”. Com o destaque que “a tragédia da moralidade do senso comum é real. É a tragédia da vida moderna, a tragédia mais profunda por trás dos problemas morais que nos dividem.” (GREENE, 2018, p. 14). O conceito demonstra a dificuldade que comunidades multifacetadas (religião, ideologia política, nacionalidade, etc.) têm para conviver. Inclusive por questões banais levando, como torcer para o time de futebol x, ser motivo para um assassinato brutal. Algo que se repete no assassinato de homossexuais, transexuais, e outros “diferentes”. Assim, ele esclarece que:

[d]uas tragédias morais ameaçam o bem-estar humano. A tragédia original é a dos comuns. É a tragédia do egoísmo, da incapacidade dos indivíduos de colocarem o “nós” acima do “eu”. A moralidade é a solução da natureza para esse problema. A nova tragédia [não tão nova assim a nosso ver], a tragédia moderna, é a moralidade

do senso comum, o problema dos novos pastos. Aqui, a moralidade é indubitavelmente parte da solução, mas também do problema. Na tragédia moderna, o próprio pensamento moral que permite a cooperação no interior dos grupos mina a cooperação entre eles. (GREENE, 2018, p. 35-36).

Seríamos seres “tribais”, mas de um tribalismo voltado a contextos exclusivos, pois “nossas discordâncias tribais não são necessariamente entre tribos individualistas e tribos coletivistas, mas entre tribos que são mais e tribos que são menos tribais, mais ou menos inclinadas a ver o mundo em termos de “nós” *versus* “eles””. (GREENE, 2018, p. 20). Greene reforça muito do que já dialogamos ao longo deste estudo quando ele afirma que:

[b]iologicamente falando, os seres humanos foram projetados para a cooperação, *mas somente com algumas pessoas*. Nosso cérebro moral evoluiu para a cooperação *no interior de certos grupos*, e talvez somente no contexto dos relacionamentos pessoais. Ele não evoluiu para a cooperação *entre grupos* (ao menos *todos* os grupos). (2018, p. 33, itálicos do autor).

Somos naturalmente altruístas, mas esse altruísmo é moderado. De maneira que os mesmos fundamentos que nos levam a possibilidade/realidade do altruísmo são também propensos a nos levar à ruína da crueldade e da opressão. Isto é:

[n]em sempre somos hipócritas egoístas. Também temos a capacidade, sob circunstâncias especiais, de bloquear nossos eus mesquinhos e nos tornar células em um organismo maior, ou abelhas em uma colmeia, trabalhando para o bem do grupo. Essas experiências frequentemente estão entre as mais valiosas de nossas vidas, embora nosso comportamento de grupo possa nos cegar para outras questões morais. **Nossa natureza de abelha favorece o altruísmo, o heroísmo, a guerra e o genocídio.**

[...]

As pessoas se conectam a grupos políticos que compartilham de suas narrativas morais. Uma vez que aceitam essa narrativa específica, elas se tornam cegas para mundos morais alternativos. (HAIDT, 2020, p. xx, negrito nosso).

A partir de uma perspectiva mais moral de nossos processos cognitivos podemos dispor de forma mais detalhada de teorias sobre a mente que explicam a opressão e a crueldade e que nos permitirão expor que a possibilidade de crenças eliminacionistas no seio da humanidade pode ocorrer e germinar com grande rapidez e efetividade. Tema de nosso próximo tópico, pois vamos tentar conceituar alguns fatores que podem levar à violência, explicando-a, sem que com isso ela possa ser justificada, tendo em vista que não há um determinismo operante de forma categórica.

4.1 PROGNÓSTICOS RECENTES SOBRE A VIOLÊNCIA

Contrapondo-se aos extremos de Hobbes e Rousseau, temos que “[e]ntregues a si próprios, os seres humanos não cairão em um estado de cooperação pacífica, mas eles tampouco têm uma sede de sangue que precisa ser periodicamente saciada.” (PINKER, 2013, p. 651). Oscilamos entre os dois extremos, pois ambos se realizam de alguma forma. Logo:

[a] natureza humana abriga motivos que nos impelem para a violência, como a predação, a dominação e a vingança, mas também outros que – nas circunstâncias corretas – nos impulsionam para a paz, como a compaixão, a equidade, o autocontrole e a razão. (PINKER, 2013, p. 651).

Assim, não deveríamos pensar na violência como algo totalmente externo à nossa humanidade comum. E com cada nova geração somos obrigados a educa-los e socializa-los em um contexto social que repudia a violência, mas da qual eles fazem uso sem terem a noção de que seus atos merecem reparo. Orientações recebidas da sociedade e que em alguns casos se oporiam a uma atitude hostil construída naturalmente.

Se apoiando em estudos sobre o tema, Pinker (2013) esclarece que a pior fase do indivíduo humano para lidar com impulsos violentos e agressivos não é, em contraposição ao senso comum, a adolescência, mas o período por volta dos dois anos de idade. Tremblay & Nagin (2005) esclarecem que alguma forma de violência e agressividade tem início no primeiro ano de vida, quando surge a ideia de posse, sofrendo um ligeiro aumento a partir dos 15 meses de idade, mas em sentido causal, pois surge como resposta a algo que lhe incomode, ou do desejo de manter a posse do que lhe interessa¹⁷⁸. O que nos permite referenciar um conceito de agressividade sob duas óticas: de uma **agressividade hostil** ou **instrumental**. Assim, “[s]e o objetivo maior de uma pessoa é fazer mal a uma vítima, seu comportamento é qualificado como agressividade hostil. A agressividade instrumental descreve aquelas situações em que uma pessoa causa dano à outra como um meio para atingir outra finalidade.” (SHAFFER & KIPP, 2012, p. 637).

Para Tremblay & Nagin (2005) teríamos o contexto de uma agressividade instrumental junto aos infantes, enquanto que, a partir dos 2 anos de idade, particularmente, com os meninos, haveria um aumento substancial em respostas violentas e agressivas, sobretudo entre os “amiguinhos”. Período que Hay (2005)¹⁷⁹ e Dionne (2005)¹⁸⁰ referenciam como sendo os “2 anos terríveis” para todos os pais.

¹⁷⁸ TREMBLAY and NAGIN, 2005, p. 90-91.

¹⁷⁹ HAY, 2005, p. 118

¹⁸⁰ DIONNE, 2005, p. 335.

Mas apesar de concordarem que é a partir do primeiro ano de vida que a alguma agressividade surge junto ao indivíduo humano, Shaffer & Kipp (2012) especulam que na primeira idade haveria primeiro uma agressividade hostil e que:

[e]mbora as crianças de 2 anos tenham tantos (ou mais) conflitos em função dos brinquedos quanto as crianças de 1 ano, elas são mais propensas do que as de 1 ano a resolver as disputas por meio de negociação e compartilhamento em vez de fazê-lo por meio de brigas, especialmente quanto há pouca quantidade de brinquedos.” (2012, p. 637).

Propensão a diminuir as respostas violentas que se mantém entre os 2 e 3 anos, bem como 3 e 5 anos. Contudo, ao mesmo tempo em que a agressividade hostil e a instrumental diminuem ao longo desse período, no auge desse processo, por volta dos 5 anos, um novo tipo de agressividade hostil esporádica se faz presente, a **agressividade retaliadora**. Uma conduta que os autores ressaltam que as crianças por volta dos primeiros quatro anos do fundamental não veem como errada, pois se trata de uma resposta a uma agressão anterior¹⁸¹. O que chega a ser interessante como uma forma primitiva e natural de vingança ou da necessidade de agir contra um agressor se mostra naturalmente em nossos processos cognitivos de inserção social.

Apesar dessas inferências, disso não se segue que haja uma natureza humana naturalmente agressiva. O que os autores ressaltam é que de acordo com a idade alguns tipos de agressividade são mais propensos a ocorrer, do mesmo modo que elas podem emergir de forma esporádica junto a indivíduos adultos.

Entretanto, apesar de não devermos concluir por uma estrutura naturalmente agressiva, não devemos tomar o indivíduo humano, mesmo na infância como uma criatura dócil. Mesmo as meninas, tidas como pacíficas, nas primeiras idades e, particularmente, na adolescência também manifestam uma forma indireta de agressividade que Shaffer & Kipp (2012) denominam de **relacional**, entendida como “atos de desdenhar, excluir, não aceitar o outro ou espalhar boatos que objetivam prejudicar a autoestima, as amizades ou o status social do adversário.” (2012, p. 640).

¹⁸¹ Nesse sentido, Shaffer & Kipp informam que “durante os anos da média infância, a incidência moral de agressões física e verbal diminui à medida que as crianças aprendem a resolver de modo amigável a maioria das disputas (Dodge et al., 2006, Loeber e Stouthamer-Louber, 1998; Shaw et al., 2003). Contudo, a agressividade hostil aumenta um pouco, mesmo quando a agressividade instrumental se torna menos comum (Hartup, 1974). Por quê? Provavelmente, porque as crianças mais velhas tornam-se mais hábeis para reconhecer quando alguém está tentando prejudicá-las e elas, às vezes, revidam contra aquele que as prejudica (Coie et al., 1991; Hartup, 1974). De fato, nos primeiros quatro anos do ensino fundamental, **as crianças relutam em reprovar essa agressividade retaliadora, consideram o “contra-ataque” uma reação normal** (embora necessariamente moral) às provocações (Astor, 1994; Coie et al., 1991, negrito nosso).” (2012, p. 638-639).

Tais remissões são importantes, pois apesar de os homens serem certamente bem mais propensos à violência, sobretudo a direta, mulheres também se inserem em tais ações, bem como em ações genocidas. No interesse de tentar explicar a proporções entre os gêneros junto à condutas criminosas Dana M. Britton, com base em dados levantados junto ao FBI, demonstrou que essa proporção giraria em torno de 3 por 1. Isto é, para cada 3 criminosos homens haveria 1 mulher cometendo ilícitos diversos¹⁸². Havendo, obviamente alguma preponderância entre os gêneros de acordo com cada ilícito, pois enquanto mulheres seriam mais propensas à fraudes e outros ilícitos sem o uso da violência, roubos e crimes violentos seriam majoritariamente realizados por homens¹⁸³.

De fato, não é demais citar que apesar de a liderança nazista ser ocupada por homens, a participação das mulheres em vários processos segregacionistas, violentos e até mesmo genocidas não deve ser esquecido. E nesse sentido, Wendy Lower (2014) realizou um amplo estudo sobre as “*As Mulheres do Nazismo*”, citando que seu estudo:

focaliza as transformações individuais de mulheres nos trabalhos internos e nos cenários externos do Holocausto, nos escritórios, entre a elite ocupacional, nos campos de morte. Muitas vezes, as que pareciam menos prováveis de perpetrar os horrores do Holocausto se tornavam as mais envolvidas e encantadas. (2014, P. 21).

Daí que, “[u]ma geração de jovens mulheres também tomou parte no genocídio, não na direção, mas como operadoras da máquina.” (LOWER, 2014, p. 28). Assim, “[p]elo menos 35 mil mulheres [terem sido] treinadas como guardas de campos de concentração, [...]” (LOWER, 2014, p. 33), e “muito poucas ostentavam uma atitude humana com relação as prisioneiras. As guardas do campo de Neuengamme eram famosas por seus gritos estridentes, bofetões e espancamentos.” (LOWER, 2014, p. 33-34). E como mães e educadoras as mulheres alemãs foram também as responsáveis pela germanização e assimilação forçada de 50 a 200 mil crianças sequestradas em todo o leste europeu. Ao passo que, “[e]sse aspecto do genocídio nazista não teria sido possível sem o envolvimento de administradoras e mães alemãs.” (LOWER, 2014, p. 49). Contudo:

[d]e todas as profissões, foi a enfermagem que trouxe o maior número de alemãs diretamente para a guerra e o genocídio, pois as enfermeiras tinham uma variedade

¹⁸² Nesse sentido, Britton afirma que “[é] significativo que 93% dos presos sejam homens, ou que os homens tenham três vezes mais chances de serem presos do que as mulheres.” (2011, p. 141, tradução nossa).

¹⁸³ Para tanto, “[c]omo uma compreensão da construção de gênero nos leva a esperar, os homens dominam entre os criminosos violentos graves, e as maiores proporções de mulheres são presas por crimes não violentos contra a propriedade. Este é um padrão bem estabelecido que tem sido consistente ao longo de muitos anos.” (BRITTON, 2011, p. 143, tradução nossa).

de papéis, tradicionais e novos, nos desenvolvimento do Estado racial. [...]. Nos territórios do Leste, elas cuidavam dos soldados e testemunhavam a privação e o assassinato dos prisioneiros de guerra soviéticos e dos judeus. Trabalhavam nas enfermarias dos campos de concentração. (LOWER, 2014, p. 55).

Assim, apesar de a agressividade representar uma palavra forte que suscita controvérsias, a possibilidade de hostilidades é real junto à estrutura humana e não meramente estabelecida pelo meio social. Diferente do que o humanismo de orientação rousseauiano pretende. Destacando-se, ainda, que o mapeamento genético, aliado a uma maior compreensão dos processos biológicos e mentais já nos permite ao menos entender e especular uma “anatomia da violência”, conforme exposto por Raine (2015). Onde partes do nosso cérebro, tais como o córtex pré-frontal, a amígdala, o hipocampo, o tálamo e o mesencéfalo são regiões onde processos agressivos se desenvolvem.

Mesmo não sendo possível uma compreensão detalhada da “neuroquímica” da violência, tais considerações são reais e já começam a impactar decisões judiciais em pontos isolados do mundo como é o caso dos genes que afetam a produção da enzima monoamina oxidase A (MAOA), “uma enzima que metaboliza vários neurotransmissores envolvidos em controle dos impulsos, atenção e outras funções cognitivas, incluindo a dopamina, a noradrenalina e a serotonina.” (RAINE, 2015, p. 49). Com destaque à serotonina que age diretamente sobre o comportamento agressivo, bem como sobre o humor como um todo¹⁸⁴.

A influência na produção de monoamina oxidase A já foi apresentada em ao menos 11 processos criminais, conforme exposto por McSwiggan, Elger & Appelbaum (2016), tendo sido aceito como meio de prova para diminuir a pena em 2 casos reportados na Itália. Isso gera obviamente temores juntos aos criminalistas, conforme exposto por Raine (2015), pois remete os temores da retomada das teses de Lombroso e Garofalo¹⁸⁵ nos primórdios da criminologia e que em alguma medida serviram de fundamento para a eugenia defendida

¹⁸⁴ Aqui lembramos o leitor da citação de António R. Damásio (2012) sobre um outro domínio do corpo que influencia a mente ser a corrente sanguínea através dos hormônios e demais agentes que impactam os processos cognitivos da mente.

¹⁸⁵ Os temores se referem a ideia de que haveria criminosos natos. Que seguia entre outros fundadores as teses de Lombroso e Garofalo (com destaque para o primeiro ao publicar *L'Homo Delinquente* em 1876), os dois principais nomes na fundação do positivismo criminológico, conforme exposto por Natasha Alves de Oliveira (2019). Corrente que foi muito influente no final do Século XIX e início do Século XX. A ideia de criminoso nato se daria do seguinte modo: “Cesare Lombroso (1835-1909) - Considerado o pai da criminologia, o médico italiano, criador da disciplina antropologia criminal e defensor do determinismo biológico no campo criminal, publicou, em 1876, a obra *L'Uomo Delinquente* (o homem delinquente), desenvolvendo, sob a influência da fisionomia e da frenologia, a concepção de criminoso nato a partir do estudo da anatomia dos criminosos e da identificação de seus traços atávicos simiescos (reprodução de características do homem primitivo e de animais inferiores), que explicariam seu comportamento selvagem.” (OLIVEIRA, 2019, p. 73).

pelos nazistas. Mas esses temores não afastam a realidade demonstrável que nosso corpo não é uma máquina dominada única e exclusivamente por nossa razão separada do corpo, conforme nos esclareceu Damásio (2012).

Dessa realidade, e sem nos aprofundar em todos os seus caracteres, podemos dispor de uma reconstrução dos motivos e/ou a fundamentação por trás da decisão individual ou coletiva de ser cruel, agressivo, etc. Isto é, o que fundamenta a violência.

4.1.1 As dimensões da violência

Entender ou, ao menos, melhor compreender a “violência” é necessário. A qual não se resume à violência física propriamente dita, que Galtung (1998) define como violência direta, podendo ser tanto física, quanto mental. Esta última seria a opressão, mas com o destaque que a violência direta seria aquela facilmente percebível por agir “diretamente” sobre os indivíduos. É a agressão expressa, fisicamente ou não, mas de onde haja um evento singularmente identificável. Em contraposição à violência direta, Galtung (1998) dispõe sobre formas “indiretas” de violência, que ele denomina de **violências estruturais e culturais**.

A primeira reflete as distinções sociais, políticas, econômicas entre vários elementos de um grupo onde se nota certa hierarquia no uso e não-uso de vantagens e desvantagens na sociedade, não havendo necessariamente a característica de que seja intencional. Uma forte desigualdade social entre determinadas regiões da comunidade já seriam exemplos de uma violência estrutural, bem como que determinadas camadas da sociedade tenham dificuldades estruturais crônicas de ascenderem economicamente. No cenário nacional teríamos a dificuldade de afrodescendentes e indígenas de ascenderem economicamente como um tipo de violência estrutural, mas não pelo motivo de uma eventual segregação racista, mas porque elementos desses grupos historicamente são oriundos das camadas economicamente menos favorecidas. E por serem oriundos de famílias pobres ao longo de várias gerações, isso acarretaria uma dificuldade distinta daquela que sofre um caucasiano com o mesmo nível econômico desfavorecido. A violência estrutural é um processo não perceptível e não intencional dissolvido na história social e econômica de uma comunidade.

As violências culturais seriam mais profundas, pois manifestariam uma hierarquia efetiva dentro de uma coletividade, onde determinados grupos seriam mais ou menos que outros, bem como teriam expressamente mais ou menos vantagens sociais que outros. Em certa medida, serviriam de fundamento para as violências diretas, e indiretas estruturais. A segregação racial nos EUA que começou a ser suplantada na segunda metade do século XX, bem como o *Apartheid* da África do Sul são exemplos dessa tipologia indireta da violência. Logo, as violências culturais manifestam uma linguagem, um *ethos* que legitima uma realidade de dominação de uns sobre outros. Junto à violência cultural teríamos conceitos como: ideologia, religiosidade, militarização, etc.. Todas não inclusivas, isto é, exclusivas.

Esses três vértices deveriam ser entendidos, pois comporiam o que Galtung (2003b, 1998) denomina de “Triângulo da Violência”. E sua compreensão tornaria possível desenvolver uma ciência da paz eficiente em se contrapor a cada uma dessas violências.

Essa tipologia constrói a metáfora de um triângulo similar a um iceberg, pois apesar de uma violência direta se fazer perceptível, haveria uma dimensão imensa, velada e não perceptível diante dos olhos de todos, onde as formas diretas se apoiariam. Essa construção ressalta a importância de devermos agir sobre as fundações estruturais e culturais da violência, mas sem se esquecer da necessidade de agir contra as formas diretas. Sobretudo diante da imediatez que isso impõe. Este estudo se pauta na necessidade de uma paz positiva direta eficiente contraposta a violências extremas, onde a única ação possível para impedir o derramamento de sangue extremo seria a intervenção. Entretanto, sem que ela se manifeste como uma forma velada de violência estrutural e/ou cultural por parte daqueles que interveem.

Apesar de haver a necessidade de instituições eficientes contra formas de violência direta, são também necessários instrumentos contrários à violência estrutural construídos respeitando uma legitimidade inter e plurisubjetiva que reconheça o direito das vítimas, bem como dos próprios perpetradores, além de dever abandonar construções idealistas que podem subverter o instituto. Ou seja, instrumentos de uma paz positiva estrutural, com políticas públicas e internacionais pautadas no desenvolvimento econômico, na igualdade, coexistência cultural, manutenção do meio ambiente, etc. E de encontro à violência cultural, há necessidade de uma paz positiva cultural, fundada na valorização dos direitos humanos, em políticas democráticas, ideologias pluralistas e multiculturais, bem como em uma

religiosidade imanente tolerante. Ambas seriam incruentas, tais como as violências estruturais e culturais.

Mas salientamos que a paz estrutural e cultural deveriam ser “positivas” em distinção a um sentido negativo em que a paz negativa seria a inércia diante do agressor. Logo, a paz positiva deveria agir de forma ativa. Essa diferenciação Galtung (2003b) toma de Gandhi e no movimento de independência da Índia. Que ele denomina como “paz positiva”. Não que ela devesse ser desprezada, muito pelo contrário, pois como o movimento de Gandhi, houve outros movimentos de paz positiva que foram relativamente bem-sucedidos, como a campanha de Martin Luther King Jr nos EUA, os movimentos contra a guerra no Vietnã, dentro e fora dos EUA, as Mães da Praça de Maio em Buenos Aires, etc¹⁸⁶.

Aliás, ações afetas a uma paz negativa são eficientes em cenários onde o “adversário” em teoria não pode impor a “solução final” contra aquele que age de forma negativa. Ao se manter uma postura de não violência, qualquer conduta do “adversário” passa a reverberar contra ele, reafirmando a sua “imoralidade”. Logo, não se trata de um procedimento “moral” como o defendido por Jesus, mas uma “ação política” contra o perpetrador de uma violência¹⁸⁷. Em cenários onde haja liberdade de expressão, um jornalismo livre capaz de propagar a informação pode afetar a imagem externa dos perpetradores, o que pode fazer com que mudanças ocorram. Mas se esse risco não existe ou os perpetradores não se preocupam com ela, certamente a paz negativa só garantirá vítimas mais dóceis.

De fato, a paz positiva deveria ser sempre a primeira política pública a ser aplicada diante de qualquer forma de violência (direta, estrutural e cultural). Mas disso não se segue uma total inocência diante de uma violência, onde haveria a necessidade de agir de forma

¹⁸⁶ GALTUNG, 2003, p. 163.

¹⁸⁷ PINKER esclarece essa diferenciação ao dispor que "Martin Luhter King imediatamente compreendeu que a teoria de Gandhi sobre a resistência não violenta não era uma afirmação moralista de amor, tal como o fora a não violência nos ensinamentos de Jesus. Longe disso, era o estabelecimento de táticas atiladas para prevalecer sobre o adversário mais por passar-lhe a perna do que tentar aniquilá-lo. Um tabu sobre a violência, deduziu o pastor, previne um movimento de ser corrompido por valentões e esquentados atraídos pela aventura do tumulto. Ele preserva o moral e o foco dos seguidores quando o movimento sofre derrotas temporárias. Ao retirar do inimigo qualquer pretexto para retaliações legítimas, mantém o movimento do lado positivo da contabilidade moral aos olhos de terceiros, enquanto atrai o inimigo para o lado negativo. Pelo mesmo motivo, divide o inimigo, distanciando simpatizantes que se sentem cada vez mais desconfortáveis por se identificarem com uma violência unilateral. Sempre consegue impor sua agenda, fazendo de si um tormento por meio de concentrações, greves, demonstrações. **A tática obviamente não funciona com todos os inimigos, mas pode funcionar com alguns.**" (2013, p. 647, negrito nosso).

ativa em determinados contextos de violência direta¹⁸⁸, bem como em contraposição às violências estruturais e culturais, a ação deve ser positiva. E o pacifismo de Gandhi, que em teoria serve de modelo para a paz positiva de Galtung, não foi silente a essa possibilidade. Isto é, a doutrina da não-violência idealizada por ele previa a possibilidade de ações com o uso da força – cruentas, inclusive –, mas que na sua concepção não se trataria de violência, mas de não-violência, praticada pelos fortes.

De fato, se contraponto a violência e sintetizando a doutrina do *Satyagraha*, a resistência não-violenta, haveria três possibilidades: a não-violência dos fortes; a não-violência dos bravos; e a não-violência dos covardes. Sobre a não-violência dos fortes, tratar-se-ia daqueles que diante de uma violência tem a possibilidade de enfrentá-la e impedir o seu curso. Já a não-violência dos fracos seria a realidade dos indianos e muçulmanos diante da ocupação inglesa, cuja postura deveria ser a de uma “resistência passiva”, sendo essa a possibilidade de não-violência assumida no movimento por direitos de Martin Luther King. Por sua vez, a não-violência dos covardes representaria a atitude daqueles que fogem de um conflito inevitável por pura covardia ou mesmo por egoísmo. Logo, a não-violência dos fortes tratar-se-ia de uma “resistência ativa”, cuja síntese dessa possibilidade é referenciada por Gandhi quando esclarece, em repúdio à doutrina da espada, que:

[e]u acredito que onde há apenas uma escolha entre covardia e violência eu aconselharia a violência. Assim, quando meu filho mais velho me perguntou o que ele deveria ter feito, se ele estivesse presente quando eu fui quase fatalmente agredido em 1908, se ele deveria ter fugido e me visto morto ou se ele deveria ter usado sua força física que ele podia e queria usar, e me defendeu, eu disse a ele que era seu dever me defender mesmo usando violência. Foi por isso que participei da Guerra dos Bôeres, da chamada rebelião Zulu e da Guerra tardia. Por isso também defendo o treinamento em armas para aqueles que acreditam no método da violência. Prefiro que a Índia recorra às armas para defender sua honra do que, de maneira covarde, tornar-se ou permanecer uma testemunha impotente de sua própria desonra. (2001, p. 132, tradução nossa)¹⁸⁹.

¹⁸⁸ Galtung em referência à doutrina de Gandhi dispõe que "Deve-se lembrar que para Gandhi o melhor comportamento numa luta era sempre a não-violência dos bravos. Porém, o segundo melhor era a violência dos bravos, e isso certamente abrange não só os militares, que lutam corajosamente por causas justas, mas também os revolucionários. Na base dessa graduação gandhiana estava a não-violência covarde. Deve-se notar que ele não falou em "bravos", mas sim em "fortes". (2003a, p. 43). Em outra passagem é dito também que "quero dizer que a promoção de algum tipo de defesa combinada, na qual a coragem militar e a não-militar possam atuar lado a lado se alinha inteiramente com o pensamento de Gandhi para o movimento de paz." (2003a, p. 53).

¹⁸⁹ I do believe that where there is only a choice between cowardice and violence I would advise violence. Thus when my eldest son asked me what he should have done, had he been present when I was almost fatally assaulted in 1908, whether he should have run away and seen me killed or whether he should have used his physical force which he could and wanted to use, and defended me, I told him that it was his duty to defend me even by using violence. Hence it was that I took part in the Boer War, the so-called Zulu rebellion and the late War. Hence also do I advocate training in arms for those who believe in the method of violence. I would rather

E argumentando essa afirmação ele expõe que “[m]as acredito que a não-violência é infinitamente superior à violência, o perdão é mais vigoroso do que a punição” (GANDHI, 2001, p. 133, tradução nossa)¹⁹⁰. E nesse sentido, esclarece “[q]ue eu não seja mal interpretado. A força não vem da capacidade física. Vem de uma vontade indomável.” (GANDHI, 2001, p. 133, tradução nossa)¹⁹¹. Enfim:

[e]u não sou um visionário. Eu afirmo ser um idealista prático. A religião da não-violência não se destina apenas a *rishis* e santos. Também é destinado às pessoas comuns. A não-violência é a lei da nossa espécie como a violência é a lei dos brutos. O espírito está adormecido no bruto e ele não conhece nenhuma lei além da força física. A dignidade do homem requer obediência a uma lei superior – à força do espírito.

Aventurei-me, portanto, a colocar diante da Índia a antiga lei do auto-sacrifício. Para Satyagraha e suas ramificações, a não cooperação e a resistência civil nada mais são do que novos nomes para a lei do sofrimento. Os *rishis*, que descobriram a lei da não-violência em meio à violência, eram gênios maiores que Newton. (GANDHI, 2001, p. 133-134, tradução nossa)¹⁹².

Daí que Gandhi diferencia entre soldados alinhados à violência (soldados da guerra) e a não-violência (soldados da não-violência). Com isso, assinala que:

[o] soldado violento será treinado no uso da violência sendo ensinado a atirar. O soldado não violento não terá tempo para este passatempo. Ele obterá todo o seu treinamento cuidando dos doentes, salvando aqueles em perigo com risco de sua própria vida, patrulhando lugares que possam estar com medo de ladrões e bandidos e dando sua vida, se necessário, dissuadindo-os de propósito. Até os uniformes dos dois serão diferentes. O homem violento usará uma cota de malha para sua proteção, e seu uniforme será tal que pode deslumbrar as pessoas. O uniforme do homem não violento será simples, conforme a vestimenta do pobre, e denotando humildade. (GANDHI, 2001, p. 92, tradução nossa)¹⁹³.

have India resort to arms in order to defend her honour than that she should in a cowardly manner become or remain a helpless witness to her own dishonour. (GANDHI, 2001, p. 132).

¹⁹⁰ But I believe that non-violence is infinitely superior to violence, forgiveness is more manly than punishment (GANDHI, 2001, p. 133).

¹⁹¹ Let me not be misunderstood. Strength does not come from physical capacity. It comes from an indomitable will. (GANDHI, 2001, p. 133).

¹⁹² I am not a visionary. I claim to be a practical idealist. The religion of non-violence is not meant merely for *rishis* and saints. It is meant for the common people as well. Non-violence is the law of our species as violence is the law of the brute. The spirit lies dormant in the brute and he knows no law but that of physical might. The dignity of man requires obedience to a higher law—to the strength of the spirit.

I have therefore ventured to place before India the ancient law of self-sacrifice. For Satyagraha and its offshoots, non-co-operation and civil resistance, are nothing but new names for the law of suffering. The *rishis*, who discovered the law of non-violence in the midst of violence, were greater geniuses than Newton. (GANDHI, 2001, p. 133-134).

¹⁹³ The violent soldier will be trained in the use of violence by being taught to shoot. The non-violent soldier will have no time for this pastime. He will get all his training through nursing the sick, saving those in danger at the risk of his own life, patrolling places which may be in fear of thieves and dacoits, and in laying down his life, if necessary, in dissuading them from their purpose. Even the uniforms of the two will differ. The violent man will wear a coat of mail for his protection, and his uniform will be such as can dazzle people. The

Por tais considerações que a noção de paz positiva, apesar de poder ser cruenta, não tomaria a mesma dimensão de uma ação cruenta relacionada à violência nas dimensões idealizadas por Galtung (direta, estrutural e cultural), pois no âmbito da paz positiva, o agressor, o perpetrador da violência não é um inimigo que deve ser derrotado, muito menos morto. Ele é alguém que deve reconhecer que aquele que sofre em suas mãos é um titular de garantias, tal como ele. A violência do perpetrador deve ser impedida, mas disso não se segue que ele se trataria de alguém que deveria ser morto, muito menos exterminado.

Disso se segue que seria oportuno compreender também que a violência tem uma dimensão **proativa** e **reativa**. Sendo que só a primeira deveria de fato ser entendida como "maldade", sobretudo, por envolver a decisão e a consciência hostil sobre um "outro". Assim, "[o]s indivíduos proativos planejam com bastante antecedência. Eles são equilibrados, controlado e movidos por recompensas que são externas e materiais ou internas e psicológicas." (RAINE, 2015, p. 74), enquanto a "[a]gressão reativa é muito mais emocional e não controlada." (RAINE, 2015, p. 75). E ambas ocorrem tanto a nível individual, quanto ao nível coletivo. Na dimensão coletiva a teoria da psicologia das massas é um exemplo, particularmente em crimes violentos de ocasião. Mas particularmente sobre a política eliminacionista, o extermínio político dos indesejados é uma violência "proativa". Não acontecem de surpresa. Há premeditação.

Temos assim, que essas três dimensões da violência podem ser ainda melhor esclarecidas em suas várias fundamentações possíveis. E a evidenciação de classificações comuns permitiria a construção de uma "taxonomia da violência".

4.1.2 Taxonomia da violência

Entre as raízes da violência, Baumeister (1997) cataloga quatro principais. A saber: a **predação**, envolvendo motivações como a ambição, a luxúria e o egoísmo; o **egotismo**, a propensão de só considerar a sua própria realidade e negar a dos outros, que Baumeister relaciona com a **vingança**, no sentido de que como meu "eu", singular ou coletivamente considerado foi lesionado, isso me permitiria (ou mesmo deveria) me dar o "direito" de agir sobre o agressor; o **idealismo** por impor uma visão onde sacrifícios são necessários para que o

uniform of the non-violent man will be simple, in conformity with the dress of the poor, and betokening humility. (GANDHI, 2001, p. 92).

ideal seja alcançado; e, por fim, o **sadismo**, tanto individual quanto coletivo, quando o “outro” é tão desumanização que o seu sofrimento é motivo de alegria e autossatisfação.

Apesar dessa diferenciação quaternária, concordamos com Pinker (2013) de que o egotismo se diferencia da vingança, bem como esta é mais bem compreendida como uma fundamentação própria. Inclusive, se levamos em consideração que apesar de a vingança depender de um desejo de supremacia do “eu” que sofreu, há também um desejo de causar a mesma dor ao perpetrador que faz com que a vingança dialogue com o sadismo. O que reforça a necessidade de diferenciação. Com o destaque que a teórica da guerra justa se estrutura sobremaneira com a vingança (bem como com a ideologia sob a égide da dimensão moral).

O que todas essas classificações guardam em comum é que todas, até mesmo o sadismo, são meios para um fim. Fim esse que não é a violência, mas algo a ser alcançado: os bens, prazeres e demais vantagens materiais possíveis no mundo; a demonstração efetiva da preponderância do “eu” sobre o “outro”; a imposição do “mal” que “eu” sofreu ao perpetrador do “meu” sofrimento; a realização prática dos ideais construídos por mim ou por aqueles que professam os mesmos ideais; e, por fim, a alegria que o sofrimento alheio me causa.

4.1.2.1 Predação

A **predação**, a primeira raiz da violência, é uma ação instrumental por excelência. É um recurso utilizado para alcançar certos fins tais como dinheiro, prazer e poder. E esses objetivos não são ruins, o problema é quando o desejo por eles não coloca limites nos meios através dos quais eles são alcançados. Ou seja, quando meios violentos ou tidos como impróprios são utilizados para satisfazer esse interesse. Daí que Baumeister (1997), menciona condutas como o roubo, o furto, o tráfico de drogas, os assassinatos políticos (isolados), a tortura e, sobretudo, a guerra como ações violentas (maléficas) utilizadas como meios para se alcançar determinado fim. Em nenhum desses casos a violência ou a ação realizada é um fim em si mesmo. O objetivo do roubo e do furto é a vantagem pecuniária a ser alcançada, não a subtração do bem X da pessoa A ou B. No tráfico não há o desejo de trazer malefícios à saúde ou a sociedade, mas auferir uma vantagem financeira substancial. Bem como na guerra (aqui tomada com restrições e, particularmente, no seu viés político) não se busca a violência contra o adversário, mas a imposição da vontade de um grupo sobre o outro através do uso da força, a fim de se alcançar a vantagem político-econômica desejada.

Disso se segue que “[a] predação também pode ser denominada violência utilitária, instrumental ou prática.” (PINKER, 2013, p. 685). O que nos leva a concordar que:

[a] primeira categoria da violência na verdade nem mesmo uma categoria é, pois seus perpetradores não tem um motivo destrutivo como o ódio ou a raiva. Eles simplesmente usam a via mais curta para algo que desejam, e ocorre de um ser vivo estar no meio de seu caminho. (PINKER, 2013, p. 685).

Salientamos que o viés utilitário e instrumental da predação guarda um cenário de competição entre indivíduos e/ou grupos distintos. Isso faz com que ela envolva também uma noção de violência defensiva e preventiva, onde o ataque inicial a um inimigo eventual dita também a fundamentação de uma violência. E o senso comum em muitos casos concorda com isso (ou concordava até a repulsa à violência ter se tornado mais comum em nossa comunidade contemporânea). Em um cenário internacional de disputas com poucas regras, a doutrina da dissuasão é o passo anterior a um ataque preventivo. Pinker afirma que “[a] violência predatória pode ser o mais extraordinário e desconcertante fenômeno da paisagem moral humana precisamente por ser tão prosaica e explicável.” (2013, p. 686), pois a maioria concorda que não há mal algum em atacar primeiro aquele que está em vias de me atacar.

Ocorre que a racionalidade instrumental dos processos cognitivos que decidem uma ação negativa (defensiva/preventiva) não dialogam sempre com a base moral dos indivíduos. Isto é, “[a] psicologia da violência predatória consiste na capacidade humana de raciocinar conforme o binômio meios-fins e no fato de que nossas faculdades de constrangimento moral não entram em ação automaticamente nas relações com qualquer ser vivo.” (PINKER, 2013, p. 687-688). Mesmo porque, “[e]mbora a violência predatória seja puramente prática, a mente humana não se atém a ela por muito tempo. Ela tende a reincidir em categorias já evolutivamente preparadas e emocionalmente carregadas.” (PINKER, 2013, p. 688). Daí, a importância de entender a racionalidade em duas bases: morais e racionais, pois a raciocínio citado por Pinker (2013) é aquele mais intuitivo que nos orienta a utilizar os meios necessários para satisfazer nossos interesses ou que possui justificativas para agir.

4.1.2.2 Egotismo/Dominação

Conforme esclarecimento de Baumeister (1997) a simbologia do egotismo é a imagem do “badass”, do “fodão”. Algo que qualquer criança e adolescente entende muito

bem. Essa fundamentação para a violência se caracteriza pela necessidade de se impor sobre os outros, a fim de demonstrar a sua supremacia e dominação.

Talvez seja um dos instintos mais primitivos, sobretudo, nos machos. De onde o segmento masculino seja um exemplo marcante, mas de onde o segmento feminino não se afasta tendo em vista particularidades de como a agressividade age sobre elas, quando ocorre.

Por si só, a realidade do binômio egotismo/dominação só frutifica em um meio social onde essa diferenciação se mostre possível. Em anos não tão distantes onde a posição das mulheres diante de seus maridos era distinta essa diferenciação fundamentava a supremacia do homem sobre a mulher. Daí a liberdade do marido para agir violentamente sobre sua esposa, algo ainda permitido em várias realidades sociais. Dominação que escondia uma violência ao não reconhecer que os maridos poderiam “estuprar” suas esposas.

O âmbito familiar também revela a realidade dessa raiz quando os pais reeducam a conduta de seus filhos rebeldes através de castigos físicos que seus filhos não podem se defender. Tudo mais imbricado em uma cultura da violência que deve ser superada.

Em termos simples, Baumeister afirma que “a violência é uma ferramenta para tomar o poder.” (BAUMEISTER, 1997, p. 120, tradução nossa)¹⁹⁴, bem como para mantê-lo. Por isso, que essa raiz não se resume às relações entre indivíduos, mas está também no cerne de vários contextos de opressão dentro de uma comunidade fechada, bem como na relação entre povos. O segredo é que a violência com fundamento no egotismo/dominação, dentro do viés instrumental de cada fundamentação da violência, garante uma vantagem evidente. Ou seja, a violência compensa como meio de se alcançar e manter o poder sobre os outros. Assim:

[a] violência, inclusive a mera ameaça de violência, é uma das principais formas pelas quais as pessoas assumem o poder. A violência não dá às pessoas os fins materiais que elas desejam, mas ajuda a criar e manter um padrão de relações interpessoais marcadas por poder e dominação que pode produzir um fluxo desejável de benefícios menores. O poder compensa e a violência produz poder. BAUMEISTER, 1997, p. 123, tradução nossa)¹⁹⁵.

Mas essa tomada de poder pela violência requer mais violência. De modo que o opressor deverá manter um fluxo contínuo de violência, a fim de manter o poder consolidado de forma violenta. Porém, se a tomada de poder for suficientemente forte não há esse

¹⁹⁴ violence is a tool for taking power. (BAUMEISTER, 1997, p. 120).

¹⁹⁵ Violence, including even the mere threat of violence, is one of the main ways that people take power. Violence does not get people the material ends that they want, but it does help create and sustain a pattern of interpersonal relationships marked by power and dominance that can produce a desirable stream of minor benefits. Power pays, and violence produces power. (BAUMEISTER, 1997, p. 123)

transtorno. E se não for, pode se tornar, como os *Gulag* e os *Laogai*, e outros nos ensinaram. Mas aquelas onde a violência não é total, tais como a segregação racial norte-americana e o *Apartheid* sul-africano, com o transcurso do tempo elas tendem a ruir.

O egotismo/dominação na teoria dos jogos é um processo de soma zero, tal como os demais. Mas diferente dos outros há uma disputa pelo poder entre os envolvidos, pois “se alguém sobe a cotação, alguém tem que baixar.” (PINKER, 2013, p. 694). Não há divisão igualitária pelo poder.

Pinker ressalta algo interessante também, particularmente se contrapondo a teoria de que construções como a do nacionalismo se filiariam ao “idealismo” como fundamentação para a violência. Ele argumenta que “[o]s adversários eram as aldeias, clãs e tribos da mesma raça. O que se agiganta na mente das pessoas não é a raça, mas a *coalizão*; ocorre apenas que atualmente muitas coalizões (vizinhanças, gangues, países) coincidem com raças.” (PINKER, 2013, p. 704, itálico do autor). Ou seja, não é o ideal da nação ou de uma ideia de nação ou de povo que dá forma ao nacionalismo como fundamentação para a violência, mas a noção psicológica de um ente despersonalizado que se sobrepõe aos indivíduos, unindo-os. Assim:

[o] fenômeno do *nacionalismo* pode ser compreendido como uma interação entre psicologia e história. Ele consiste na fusão de três coisas: o impulso emocional por trás do tribalismo; uma concepção cognitiva de "grupo" enquanto um povo que partilha uma linguagem, um território e uma ancestralidade; e o aparato político do governo. (PINKER, 2013, p. 704, itálico do autor).

Mas mesmo o nacionalismo não é algo ruim, pois é natural a nossa espécie se identificar com um grupo. O problema é quando o nacionalismo é combinado com o narcisismo sócio-cultural (daí a conexão com o egotismo/dominação) que postula uma proeminência imerecida sobre a outra. Nessa combinação, temos:

um fenômeno moral que os cientistas políticos chamam "ressentiment" ("ressentimento" em francês): a convicção de que uma nação ou civilização tem um direito histórico de grandeza, apesar de seu status modesto, o que só pode ser explicado pela perversidade de um inimigo interno ou externo. (PINKER, 2013, p. 704)¹⁹⁶.

Enfim, Pinker expõe que “[a] dominação é uma adaptação da anarquia, e não serve a qualquer propósito em uma sociedade que empreendeu um processo civilizador, ou em um

¹⁹⁶ Aqui se repete também os três componentes da atitude social: o impulso emocional por trás do tribalismo (afetivo); uma concepção cognitiva de "grupo" enquanto um povo que partilha uma linguagem, um território e uma ancestralidade (cognitivo); e o aparato político do governo (reforçando e valorizando a dimensão comportamental).

sistema internacional regulado por acordos e normas.” (2013, p. 710). E a razão disso é que um processo civilizador deve necessariamente repudiar a violência. E acordos e normas representam um sistema que busca estabelecer uma relação minimamente igualitária, ordenada e pacífica. Quanto mais uma comunidade se torna igualitária, mais processos de dominação internos e externos sofreriam uma redução perceptível - obviamente que sem a mesma intensidade -, mas ainda assim em alguma medida. Mesmo porque, apesar de decididas por seus governos, guerras são ainda praticadas por pessoas. Algo que pode mudar em uma realidade bem mais próxima do que imaginamos quando guerras passarem a praticadas por IA previamente programadas¹⁹⁷.

4.1.2.3 Vingança

Muito mais será dito sobre a vingança neste estudo (particularmente nos capítulos 6 e 7), porém, aqui ressaltamos a formatação moral, pois vingança é um desejo, isto é, “[a] vingança é, literalmente, uma ânsia.” (PINKER, 2013, p. 713). Mesmo porque, “[a] vingança não está restrita aos estouvados políticos e tribais, sendo facilmente acionada no cérebro de cada um.” (PINKER, 2013, p. 713). Daí a importância de lembrarmos as citações à psicologia infantil e da idealização das crianças no início do ensino fundamental de verem com certa naturalidade agressão contra aqueles que teriam lhes agredido primeiro. Pinker afirma que:

apesar de toda a sua inutilidade, a ânsia de vingança é uma causa primordial de violência. A vingança de sangue é explicitamente endossada por 95% culturas do mundo, e um dos grandes motivos onde quer que se travem guerras tribais. A vingança é o motivo de 10% a 20% dos homicídios em todo o mundo e de uma ampla porcentagem de tiroteios em escolas e de bombas privadas. (2013, p. 712).

Dentre as formas proativas e reativas, vige a máxima de que “a vingança é um prato que se come frio”. Isto é, como uma forma comumente proativa, pois é imposta após o evento causador inicial e mediante um plano anterior da antiga vítima e agora perpetrador de uma

¹⁹⁷ Aqui não estamos fazendo alusão a ficções científicas iniciadas na década de 80, mas uma realidade militar que provavelmente será iniciada pelos EUA. Essa nação está muito avançada em *drones* de solo, aeronaves e embarcações, bem como equipamentos militares que agem sem a intermediação humana. Identificados os alvos o máximo que se requer dos humanos, conforme programação, é a autorização para atirar. Mas aqui essa autorização é mera programação, pois há processos automáticos para determinados e eliminar alvos de forma automática. Esses sistemas receberam o nome de *Aided Threat Recognition from Mobile Cooperative and Autonomous Sensors* (ATR-MCAS), ou simplesmente, Reconhecimento de Ameaças Ajudada por Sensores Autônomos e Cooperativos Móveis. Aliás, na guerra de nagorno-karabakh de set. 2020 a nov. 2020 o fiel da balança foram os drones do Azerbaijão, fabricados pela Turquia, que destruíram de forma substancial os blindados da autoproclamada República de Artsakh e da Armênia.

nova violência. Quem nega a influência da vingança deveria refletir sobre qual seu interesse no final de um filme onde ao longo de 2/3 do filme o vilão é sempre bem-sucedido em causar dano a suas vítimas inocentes. Se o vilão não é punido seria uma boa história? Ou pior, você gastaria o dinheiro do ingresso e da pipoca para ver um filme onde o vilão vence, sobretudo, causando as maiores barbaridades às vítimas inocentes? A necessidade de punição e retribuição é algo impresso em nossas mentes morais. Com isso a naturalidade com que aceitamos a vingança. Há como que uma ordem moral para punir o malvado.

E novamente, a história de atrocidades nos ensina muito, pois conforme já mencionado, a vingança dos *hutus* contra os *tutsis* foi uma das principais fundamentações para os massacres de 1994. Do mesmo modo, os excessos dos bósnios entre 1992 e 1995 eram também vistos entre os muçulmanos, mas estes sofreram mais, pois não dispunham dos números e do poder que os primeiros já tinham no mesmo período.

Além disso, uma limpeza étnica que ocorreu ao longo do término da II GM foi antes de tudo um efeito determinado pela vingança. Estamos nos referindo aos mais de 2 milhões de civis alemães mortos no expurgo dessa étnica do leste europeu. Algo detalhado por Alfred M. de Zayas (1994). Inclusive, com vários testemunhos pessoais.

Tudo isso é importante para refletir, pois não há muitos inocentes em vários cenários de violência extrema, salvo as próprias vítimas envolvidas em um turbilhão de violência entre grupos¹⁹⁸. Aliás, a força da vingança em nossos imperativos morais tem nos obrigado a deixar de considerar uma imensa limpeza étnica que ocorreu logo depois da vitória dos aliados na II GM, sobretudo, no leste europeu. Uma limpeza étnica que esteve também envolvida por um forte apelo da vingança.

Alfred-Maurice De Zayas (1994) se debruçou sobre a vingança imposta à etnia alemã no leste europeu, classificando-a como uma limpeza étnica, onde está correto, enquanto podemos citar também Keith Lowe (2017) expondo não só a violência contra os alemães que se seguiu ao término da II GM, mas também contra todos os apoiadores dos alemães na

¹⁹⁸ E a história de Marie Neumann reportada por De Zayas (1994, p. 50-61) demonstra o flagelo dessa mulher, cuja realidade de agressões, estupros, fome, etc. durou de 4 maio de 1945 a 8 novembro daquele ano. Marie Neumann superou todas as adversidades que a limpeza étnica do leste europeu impôs à etnia alemã, sobrevivendo e constituindo uma nova família depois de travessar o Rio Óder. Porém, diferente dela, há uma enormidade de vítimas civis que não eram soldados, não eram políticos, não eram nazistas. Enfim, eram homens e mulheres comuns que em muitos casos sua descendência retroagia aos século XIV na região, como foi o casos dos moradores da Pomerânia, Silésia e Prússia Oriental. Vítimas de uma vingança contra os atos praticados pelos alemães contra todos os povos que foram expulsos de suas casas entre 1939 e 1944, ou que foram obrigados à escravidão, a fim de auxiliar a máquina de guerra alemã, entre outras violência do regime nazista.

europa, bem como resolvendo conflitos anteriores, como foi o caso da violência que os Soviéticos impuseram aos húngaros, conforme foram avançando na região. Um período de 1944 a 1950 que Keith Lowe denominou de “*Continente Selvagem*” e que serviu de título para seu livro.

Keith Lowe cita que: “[o] desejo de vingança era talvez a resposta inevitável a algumas das maiores injustiças jamais perpetradas pelo homem. Os soldados que levaram essas atrocidades eram motivados por uma amargura profunda e frequentemente pessoal.” (2017, p. 96); “imediatamente após a Segunda Guerra Mundial, a ameaça ou promessa de vingança permeava tudo.” (2017, p. 96); “[d]e todos os temas abordados em estudos sobre o período imediatamente posterior à guerra, a vingança é provavelmente o mais universal.” (2017, p. 97); e “[a] vingança é uma parte fundamental da base sobre a qual a Europa do pós-guerra foi reconstruída.” (2017, p. 98). Com o destaque que o ímpeto vingativo não era somente dos homens que teriam sofrido nas mãos dos alemães, mas também de mulheres e crianças. Lowe (2017) menciona que após a libertação, uma criança judia de dez anos que teria perdido a sua família para os nazistas começou a matar um nazista atrás do outro.

Assim, nos momentos finais da II GM na Alemanha e no leste europeu e nas semanas e meses que se seguiram a derrota alemã, tivemos um dos piores momentos de nossa história. E extermínio de pessoas foi só uma parcela da vingança imposta, pois como Keith Lowe informa, “[n]a Alemanha como um todo, estima-se que quase 2 milhões de mulheres alemãs tenham sido estupradas depois da guerra.” (2017, p. 74). Violência também sofrida pelos aliados dos alemães, pois “[e]stimativas grosseiras baseadas em registros hospitalares sugerem que entre 50 a 200 mil mulheres húngaras foram estupradas por soldados soviéticos.” (2017, p. 74). Um estado de exceção onde “[o] principal motivador especialmente no pós-guerra imediato, foi a vingança – mas permitiu-se que o problema saísse do controle devido a falhas institucionais por parte de cada um dos exércitos beligerantes.”¹⁹⁹ (LOWE, 2017, p. 70).

Assim, tal como apresentado por Baumeister (1997) a vingança é o lado negro da regra de ouro. Nesse sentido, “[a] vingança é o outro lado da regra de ouro de fazer aos outros o que você gostaria que fizessem a você. A vingança faz a alguém o que ele já fez a você.”

¹⁹⁹ Importante ressaltar que apesar de o leste europeu ter sido o pior local no pós-guerra se tratando do estupro das mulheres dos derrotados e aliados tendo os soviéticos como seus principais perpetradores, Keith Lowe esclarece que “[o] exército dos Estados Unidos, por exemplo, é acusado de ter estuprado 17 mil mulheres civis no norte da África e na Europa ocidental entre 1942 e 1945.” (2017, p. 74). O que reforça a bestialidade em contextos onde a moralidade e a juridicidade foram abandonados ou desguarnecidos.

(1997, p. 157, tradução nossa)²⁰⁰. Eu não queria agredir, mas como fui agredido dou aquilo que recebi na mesma proporção, pois a vingança é uma relação de equidade entre a vítima e o perpetrador. Ocorre que há “diferença de magnitude” nas percepções das vítimas e dos perpetradores, o que causa uma espiral ascendente de violência e que pode levar a guerra, ou pior a um eliminacionismo vingativo e sanguinário como Ruanda nos ensinou.

De fato, a vingança tem também a particular capacidade de refletir no delinquente a culpa tanto pela violência que praticou, quanto também da violência que aqueles que o punem vão fazer uso. Isso tem o efeito de aplacar os freios morais dos “vingadores” que veem no delinquente a responsabilidade por tudo. Mesmo porque, eles seriam os portadores da justiça.

E isso acarreta outro viés relacionado à crença de que a maldade merece retribuição. A distinção é tênue, mas o sadismo vingativo é o desejo de ver o sofrimento do antigo perpetrador. Não é somente impor a retribuição, mas ansiar pelo sofrimento do primeiro agressor. Teoricamente tentamos nos afastar dessa afirmação, particularmente na contemporaneidade onde reprovamos publicamente a violência. Mas mesmo no Brasil contemporâneo não é difícil encontrar tentativas de linchamento ou mesmo consumações desses atos. E talvez a realidade quase consensual do que sabemos que um estupro sofrido em um presídio também seja um sinal nessa direção.

Esse desejo de retribuição é o germen do sadismo diluído no senso comum de que o malvado deve ser punido. E a realidade dessa afirmação é muito simples, fazer o delinquente sofrer ou ser punido "não vai fazer a dor da violência sofrida anteriormente sumir". Uma pessoa que foi morta por um assassino condenado à prisão perpétua não vai voltar à vida. Uma criança que foi abusada sexualmente não vai se esquecer dessa violência. Porém questiona-se, a retribuição é má? A nosso ver não, mas não como retribuição pelo mal causado, mas pela necessidade de a sociedade ter meios para se proteger daqueles que agiram e agem contra os demais.

No paradigmático *O Espírito das Leis* Montesquieu afirma que "[t]oda pena que não derive da necessidade é tirânica." (2000, p. 323), e dessa afirmação Beccaria argumenta que “[t]odo ato de autoridade de homem para homem que não derive da absoluta necessidade é tirânico. Eis, então, sobre o que se funda o direito do soberano de punir os delitos: **sobre a necessidade de defender o depósito da salvação pública das usurpações particulares.**”

²⁰⁰ Revenge is the flip side of the golden rule of doing unto others as you would have them do unto you. Revenge does unto someone what he has already done unto you. (BAUMEISTER, 1997, p. 157).

(1999, p. 28, negrito nosso). Não é só sobre a necessidade de compor os prejuízos que a imposição da pena deve ser aplicada, mas também como forma de prevenção e de impedir o ímpeto subjetivo em detrimento dos interesses comuns da coletividade.

A pena deve se entrelaçar à justiça. Porém, Beccaria tem o cuidado de afastar a justiça do costume de se desejar reconstruir o mundo real a um estado anterior à violação. A justiça almeja antes de tudo a garantia da paz social, o que manifesta a utilidade da pena, pois "[p]or *justiça* entendo o vínculo necessário para manter unidos os interesses particulares, que, do contrário, se dissolveriam no antigo estado de insociabilidade. Todas as penas que ultrapassarem a necessidade de conservar esse vínculo são injustas pela própria natureza." (BECCARIA, 1999, p. 29).

Se a pena exerce uma função social na comunidade, não há sequer a possibilidade de qualquer consideração à vingança. A *vindicta* é totalmente isolada e extirpada do âmbito do *Ius Puniendi* com o fito de se garantir a manutenção da paz social. Essa é a essência do Direito Penal moderno, mais do que vingar as injúrias, a punição ambiciona a paz social, pois "o fim das penas não é atormentar e afligir um ser sensível, nem desfazer o delito já cometido. [...] O fim da pena, pois, é apenas o de impedir que o réu cause novos danos aos seus concidadãos e demover os outros de agir desse modo." (BECCARIA, 1999, p. 52).

Rico em teoria, *Dos Delitos e das Penas* realizou uma verdadeira reviravolta no entendimento até então consolidado através das eras sobre o direito de punir o delinquente. Sobretudo, por demonstrar a necessidade de se abandonar a vingança, tanto a privada quanto a pública, pois haveria outros objetivos primários mais importantes para a manutenção da integridade social. Inclusive com o objetivo de garantir um maior influxo do Direito no seio da sociedade. Seguindo as diretrizes de Beccaria, citamos também Jeremias Bentham – o precursor do utilitarismo –, pois este acabou por dar maior estrutura à questão da função social da pena junto à sociedade ao reprimir condutas e impor certo *status quo* no meio social.

O Utilitarista afirma que apesar de todo ato de vingança ser um castigo, disso não se segue que todo castigo é necessariamente uma vingança. Esse argumento é exposto ao afirmar que "[s]e houve de minha parte, ou da parte dos meus, algum ato real ou presumido, que te escandalizou; e que no mal, que me fazes, não tens em vista mais do que o prazer de me veres mortificado, o teu ato é de vingança." (BENTHAM, 1970, p. 15-16). Por sua vez, relacionando a pena e o Direito como instituição social interessada em imprimir determinada realidade prática, o mesmo cita logo a seguir que, "[s]e o mal, que me fazes, tem por único

objeto embaraçar o exercício das minhas faculdades relativamente a certos atos, que da minha parte te desagradam sem motivo, ou teu ato é *prevenido*, ou de *prevenção*." (BENTHAM, 1970, p. 16). A pena se torna um fator de prevenção de condutas indesejadas, portanto "[s]egundo o princípio da utilidade, *as penas Legais são males, que devem recair acompanhados de formalidades jurídicas sobre indivíduos convencidos de terem feito algum ato prejudicial, proibido por lei, e com o fim de prevenirem semelhantes ações para o futuro*." (BENTHAM, 1970, p. 17).

Reparem que em vez de vingança, a pena/sanção passa então a ser vista dentro do escopo da prevenção social. Mais do que a vingança, deseja-se a prevenção de condutas. Isto é, se justiça é paz, ordem e harmonia, injusto é tudo aquilo que afeta essa ordem e harmonia, e a pena tenta reprimir tudo aquilo que afeta esses objetivos. Ou seja, a pena tem por objeto afastar os perigos que existem na sociedade. Logo:

[o] perigo mais imediato vem do criminoso; este é o primeiro objeto, a que se deve acudir, mas ainda resta o perigo de que outro qualquer, pelos mesmos motivos e com a mesma facilidade, não venha a fazer o mesmo. Sendo isto assim, há dois modos de atalhar o perigo: um particular, que se aplica ao réu; e outro geral, que se aplica a todos os membros da sociedade sem exceção. (BENTHAM, 1970, p. 19).

Com esses conceitos em voga no final do Século XVIII se inicia o período humanitário do Direito Penal²⁰¹ – a escola clássica –, onde a composição dos danos e a vingança que motivava os *Ius Puniendi* são superados em detrimento de uma política sócio-criminal que apesar de reconhecer a pessoa do delinquente como um perigo para a sociedade, via de regra, não lhe negava a personalidade jurídica como um membro daquela mesma sociedade. Isto é, da delinquência não se seguiria de imediato a compreensão de que o criminoso era um inimigo da sociedade, apesar de ainda representar um perigo. Tanto por si mesmo, quanto pelo exemplo negativo que sua conduta refletiria na sociedade.

Depois das críticas de Beccaria, a própria pessoa do delinquente começaria a ser analisada de forma concomitante à conduta. Isso tinha por objetivo distinguir aqueles que poderiam ser reinseridos na sociedade, daqueles cuja periculosidade impediria o seu retorno. Sem representar um sistema perfeito, muito pelo contrário, Foucault identificou esse

²⁰¹ Já no século XIX, em conformidade com o movimento reformulação da pena, podemos citar ainda Francesco Carrara, ao afirmar que "não se pode admitir a reparação denominada vingativa, que consistiria na satisfação atribuída ao ofendido, de ver sofrer o seu ofensor, apenas para o desafogo de sua paixão e independentemente de qualquer reparação do dano experimentado em sua pessoa, honra ou bens. [...]. A grande vantagem da justiça civil é justamente a de que, subtraída a medida das penalidades da balança das paixões privadas para ser entregue à balança da razão, é verdadeiramente justiça e não mais vingança." (2002, p. 375).

movimento como um "projeto dos juristas reformadores, [onde] a punição é um processo para requalificar os indivíduos como sujeitos de direito; [...]" (2004, p. 108)²⁰². Reformadores, pois revisaram o próprio projeto de Beccaria, ao ultrapassarem a relação entre o delito e a pena e buscarem a finalidade da pena dentro do tecido social.

Mas mesmo a humanidade do delinquente é rascunhada quando Beccaria disserta que "[a] pena de morte não é, portanto, um direito, já que demonstrei que isso não ocorre, mas é a guerra da nação contra o cidadão, que ela julga útil ou necessário matar. Se, no entanto, eu demonstrar que a morte não é útil nem necessária, terei vencido a causa da humanidade." (1999, p. 90). O Italiano não poderia em sem tempo, negar em absoluto a imposição da penal capital. Mas restringiu seu uso às situações onde a sobrevivência da nação estivesse em risco. Situações excepcionais e que não condizem com a normalidade do Estado²⁰³.

A vingança é moral e impressa na nossa racionalidade moralista. Mas é necessário que o "ginete" domestique essa imposição natural do "elefante". Porém, disso não se segue que as comunidades dos homens, nacional e internacionalmente, não estabeleça instrumentos contra a delinquência. Onde, naquilo que nos interessa, não basta que a conduta de um assassinato em massa seja tipificada junto ao Direito Penal Internacional, há necessidade de que a conduta criminosa seja, impedida e dessa garantia, seus perpetradores sejam punidos. Entretanto, não com fundamento na vingança, mas no Direito.

Mas aqui podemos citar uma natureza das intervenções humanitárias que ultrapassa a sua distinção com a vingança e a doutrina da guerra justa. Mais do que vingança e a necessidade de punir os assassinos em massa, a Intervenção Humanitária deve buscar "salvar". Intervenções que se dizem humanitárias, mas se pautam na *vindicta* não seriam intervenções humanitárias, mas guerras justas (ou injustas, conforme o caso) disfarçadas.

4.1.2.4 Ideologia

²⁰² Foucault (2004) esclarece que entre o final do século XVIII e início do Século XIX houveram várias tentativas de construir sistemas de execução penais que levavam em consideração a pessoa do apenado, sobretudo o pressuposto de ressocialização do delinquente. Com destaque para o modelo da Filadélfia que unia a prisão ao trabalho, bem como a uma forma singela de acumulação de capital pelo preso, a fim de auxiliá-lo na reinserção à comunidade após o cumprimento da pena.

²⁰³ Assim, disserta Beccaria que "[a] morte de um cidadão não pode ser necessária a não ser por dois motivos: o primeiro, quando, também privado da liberdade, ele tenha ainda relações e poder tais que possam afetar a segurança da nação; o segundo, quando sua existência possa produzir perigosa revolução para a forma de governo estabelecida. A morte do cidadão torna-se assim necessária, quando a nação recupera ou perde a liberdade, ou, em época de anarquia, quando as próprias desordens tomam o lugar das leis, [...]. (1999, p. 90-91).

A ideologia talvez seja um das principais raízes da violência, sobretudo, daquela que se realiza de forma coletiva. E não só isso, pois é através dela que muitos bons homens fizeram muito mal, pois a ideologia dialoga sobremaneira com nossa racionalidade moralista. Daí que o "elefante" é influenciado com muita facilidade e qualquer reação do "ginete" é facilmente subjugada. Não que ela seja capaz de cegar a todos, mas em um contexto favorável ela é capaz de convencer aqueles necessários para que a violência contra os inimigos dos "ideais" sejam vencidos, abusados e, enfim, destruídos. Ou seja:

[n]ão faltam motivos egoístas para a violência dos indivíduos. Mas as contagens de cadáveres realmente grandes na história se empilham quando um grande número de pessoas assume um motivo que transcende cada um deles: uma ideologia. Como a violência predatória ou instrumental, a violência ideológica é um meio e um fim. Mas em uma ideologia o fim é idealista: a concepção de um bem maior. (PINKER, 2013, p. 746).

A doutrina da "Guerra Justa", mas de fundamentação moral é um exemplo, pois a partir de uma perspectiva ideal-moralista busca-se, entre outros objetivos, conforme exposto por Lider (1987): o aperfeiçoamento do ser humano; o aprimoramento da raça humana; o aprimoramento da cultura humana; o aprimoramento do Estado (nação); e a força motriz da guerra como instrumento de uma vontade transcendental que almeja o aprimoramento de toda a realidade. Nesse sentido: a melhoria do ser humano como indivíduo partiria em grande medida de perspectivas religiosas, onde o sacrifício em combate pelos ideais professados garantiria uma além-vida paradisíaca; a visão de uma melhor raça humana, em parte de fundamentações darwinistas, daria lastro a uma seleção natural entre as "raças", onde os ideais nazistas são só mais um exemplo ao longo de toda a nossa história; a ênfase na cultura só altera a perspectiva de uma raça para uma cultura, onde tanto a democracia, quanto as ideologias socialistas andam de mãos dadas, apesar de as democracias serem bem menos excludentes no sentido de poderem conviver com culturas diferentes²⁰⁴; a proeminência do Estado-nação é outro viés, mas com o destaque que pode também ser interpretado sob a ótica do egotismo/dominação. A perspectiva torna-se ideológica quando a imagem de um povo, de um Estado e, sobretudo, de tais ideias transcendem sobremaneira os próprios indivíduos, anulando-os; e, por fim, a ideologia da guerra como exercício da vontade da divindade é um reflexo reforçado e totalizante das perspectivas religiosas onde Estados, povos e indivíduos

²⁰⁴ Mas disso não se segue que as democracias seriam mais pacíficas que as autocracias.

são peças que podem ser movidas pela divindade e sacrificadas a fim de se punir os inimigos da divindade e/ou garantir a vitória de seus servos.

Aliás, a própria razão serviria de fundamento e instrumento para o idealismo como afirma Horkheimer ao dispor que “[q]uanto mais emasculado se torna o conceito de razão, mais facilmente se presta à manipulação ideológica e à propagação das mais clamorosas mentiras.” (2002, p. 29). E junto a essa crítica estaria a própria ideia de democracia da maioria, a qual poderia acabar por representar uma ditadura da maioria sobre uma minoria ou minorias, como foi o caso, em certa medida, do movimento nazista que teria se iniciado de forma democrática²⁰⁵. Daí que em crítica a ideologia que se construiu sobre a razão, Horkheimer afirma que:

[o] crime dos intelectuais modernos contra a sociedade não reside tanto em seu distanciamento, mas no sacrifício que fazem das contradições e complexidades do pensamento, imolando-os às exigências do chamado senso comum a mentalidade habilmente manipulada deste século conserva a hostilidade do homem da caverna em relação ao estranho. Isso se manifesta não só no ódio por aqueles que têm uma pele de cor diferente ou usam uma espécie diferente de roupa, mas também pelo pensamento estranho e fora do comum, ou melhor, pelo próprio pensamento em si mesmo, quanto este segue a verdade além das fronteiras delimitadas pelas exigências de uma determinada ordem social. O pensamento hoje é compelido a justificar-se apenas quanto ao seu uso por determinado grupo estabelecido e não quanto à sua verdade. Mesmo quando se pode descobrir a revolta contra a miséria e a frustração como um elemento em toda a obra coerente de pensamento, a instrumentalidade para levar a efeito a reforma não é um critério de verdade. (2002, p. 90-91).

Logo, a razão seria tomada como um instrumento, e como tal, a própria violência sob a dimensão do idealismo. Assim, o idealismo, como as demais raízes da violência, toma a opressão e a crueldade como instrumentos, mas especialmente para retirar os obstáculos que impedem a realização dos ideais postulados. E, conforme exposto por Baumeister (1997)²⁰⁶, o idealismo teria uma particular facilidade em tornar a violência bem mais brutal do que aquelas que seriam realizadas com base na Predação e/ou Egotismo/Dominação, pois ao se fundar em

²⁰⁵ Assim, um dos precursores da teoria crítica afirma que “[o] princípio da maioria, na forma de veredictos populares sobre todo e qualquer assunto, implementado por toda espécie de escrutínios e modernas formas de comunicação, tornou-se a força soberana à qual o pensamento tem de prover. É um novo deus, não no sentido em que os arautos das grandes revoluções o conceberam, isto é, como um poder de resistência à injustiça existente, mas como um poder de resistência a qualquer coisa que não se acomode. Quanto mais o julgamento do povo é manipulado por toda espécie de interesses, mais a maioria é apresentada como árbitro na vida cultural.” (HORKHEIMER, 2002, p. 35).

²⁰⁶ Baumeister, 1997, p. 174.

princípios elevados, o idealismo acaba por reduzir a possibilidade de que haja alguma justiça no lado do adversário²⁰⁷.

E não só isso, o idealismo tem também a possibilidade de dar a "licença, o direito para odiar", pois conforme exposto por Baumeister (1997). O adversário não é mais alguém que deve ser derrotado, mas alguém que deve ser eliminado, pois ele se torna a encarnação da não-essência, o não-ser contrário aos ideais defendidos. A sua existência coloca em risco a própria essência da verdade, do ser postulado nos ideais defendidos. O conflito se torna total e absoluto. Em grande medida são esses os temores de Carl Schmitt, conforme será relatado. Mas, por sorte, a nossa racionalidade moralista não é exclusivamente moralista.

A base social do gênero humano tem reflexos no idealismo como raiz da violência. E isso ocorre dentro da perspectiva de que os perpetradores idealistas não agem como indivíduos, mas como *longa manus* de seus respectivos grupos organizados entorno do ideal. Isso é capaz de afastar as críticas racionais e moralistas que ações brutais acarretariam à vontade do indivíduo que faz a mesma conduta, mas com fundamento em seus desejos pessoais. Baumeister (1997) menciona que isso gera certa "distância" entre o perpetrador e a vítima, pois o ideal do grupo é o fim, e sacrifícios são necessários, tanto dele, quando das próprias vítimas.

Obviamente que o argumento sobre uma cegueira social (ignorância pluralista), em um raciocínio de manada ou mesmo em uma espiral de silêncio onde todos os perpetradores do grupo deixam de questionar o que eles acreditam ser errado não explica sobremaneira os excessos que uma ideologia como raiz da violência é capaz de alcançar. Daí que Pinker (2013) propõe que o juízo moral, sob a influência do idealismo, contra-argumenta a violência praticada através de cinco contrapartidas.

A primeira é o **eufemismo** no sentido de que o ideal se mostra como algo perfeito, utópico, enfim, transcendente, cujos sacrifícios se mostram pequenos diante de tantas benesses. Logo, 20 milhões de judeus é um sacrifício pequeno para a construção de uma Alemanha pujante, bem como outros tantos milhões de capitalistas contrários aos ideais do

²⁰⁷ Baumeister esclarece que "[f]azer o mal pelo mal traz à tona o mito do mal puro, e esse é um aspecto importante não apenas da demonização dos judeus, mas também dos antagonismos idealistas em geral. Os idealistas, talvez em proporção à sua paixão ideológica, tendem a assimilar seus inimigos nesse mito. Como já disse, idealistas e utópicos não podem reconhecer facilmente que seus oponentes têm uma reivindicação legítima e aceitável de serem bons, porque fazer isso seria indeterminada sua própria reivindicação de estar do lado do bem." (1997, p. 185, tradução nossa).

comunismo, aliado também a tantos outros milhões de comunistas pelas democracias periféricas aos EUA durante a Guerra Fria são um preço pequeno para algo "melhor".

Mas esse sacrifício não pode ser feito de imediato. As dezenas de milhões de sacrifícios não podem ser realizadas ao mesmo tempo. Daí a importância de um **gradualismo** onde caminhões de judeus espalhados entre vários campos de concentração é uma boa forma de diluir o impacto. E nossa moralidade não se sensibiliza com números em uma prancheta, mas certamente com a imagem de milhões mortos ao mesmo tempo e aos olhos nus.

Um terceiro mecanismo proposto por Pinker (2013) é a **transferência ou turvação da responsabilidade**. Isto é, a culpa é das vítimas em não perceberem que o seu modo de vida, a sua crença religiosa ou política imperfeita são incapazes de alcançar as benesses do "ideal". Com isso, pela sua incapacidade, é sua a culpa pelo sua própria morte. A todos haveria a possibilidade de se converter ou quando isso não fosse possível, a saída do território da raça superior. Como foi o caso dos judeus na Alemanha, pois as Leis de Nuremberg de 1933 já demonstraram que eles não eram bem vindos, e mesmo depois de vários sinais de repúdio, só teria restado aos nazistas a “solução final”²⁰⁸.

Já foi dito sobre o efeito do **distanciamento**, mas ele tem também correlação com o gradualismo quando um sacrifício extraordinário é realizado ao mesmo tempo. Pinker (2013) cita os pilotos do *Enola Gay* que certamente estavam cientes que haveria a morte de centenas de milhares de pessoas com o detonar da *Little Boy* sobre Hiroshima. E certamente se negariam a matar as mais de 100 mil incineradas uma por uma. Mas uma imagem a quilômetros de altitude não tem o mesmo impacto moral.

O quinto mecanismo que permite ao idealismo como raiz da violência reprimir os juízos morais dos indivíduos é a demonização e a desumanização do grupo rival. Ao **aviltar a vítima** e seu grupo eu reforço a propensão natural de construir juízos morais de "nós" e "eles". E o aviltamento idealista leva isso aos extremos da desumanização e da demonização. Essa diferenciação foi esclarecida quando dispomos sobre a crença eliminacionista.

Por fim, afirmar que o idealismo é naturalmente mal é algo impróprio. Não há vício em acreditar, mesmo porque somos propensos a isso, mas o idealismo é um mal quando é extremista e, sobretudo, exclusivo em vez de ser tolerante e inclusivo. Não há e talvez nunca haja uma verdade absoluta. A tolerância e o direito de ser diferente talvez sejam a primeira

²⁰⁸ Aliás, acredita-se que o nome não seja por acaso.

afirmação apodítica ao encerrar um princípio de dialogicidade. Meio para a construção de universais de uma vida em comum que é imanente.

4.1.2.5 Sadismo

Baumeister (1997) e Pinker (2013) propõe o sadismo, uma forma de satisfação em causar sofrimento, como uma raiz da violência. Óbvio que isso não é uma regra presente em todas as situações onde haja violência. De fato, o sadismo como desejo isolado de impor dor e sofrimento é uma exceção. Conforme estudos de Baumeister algo por volta de 5% ou 1 a cada 20 perpetradores de alguma forma de violência extraí satisfação da dor alheia²⁰⁹.

O sadismo é mais constante como um efeito secundário e complementar a outras raízes da violência. Como é o caso da vingança, posto nossa propensão natural à retribuição, e do idealismo que além de permitir o ódio, coloca a vítima como um inimigo que deve ser vencido e destruído. Daí a sua derrota é sempre uma vitória do agente propagador do “ideal”. Da relação entre a vingança e o sadismo podemos também lembrar o estupro generalizado sofrido pelas alemãs e demais mulheres dos grupos perseguidos no pós-guerra. Contexto onde podemos citar Lowe mencionado o caso de:

Alaine Polcz, uma húngara de vinte anos da Transilvânia, [...]. Ela foi estuprada repetidamente durante um período de muitas semanas e várias vezes ela perdeu a conta do número de homens que a atacaram ao longo de uma noite. “Isso não teve nada a ver com abraços ou sexo”, ela escreveu mais tarde. “Não teve nada a haver com nada. Foi simplesmente – percebo agora, enquanto escrevo, que a palavra é precisa: agressão. Isso é o que foi.” Ela também se angustiava por saber “que isso estava ocorrendo em todo o país.” (2017, p. 72).

Por sua vez, também não é incomum o sadismo se fazer presente em ações coletivas relacionadas com condutas predatórias e de dominação, como foi o caso dos alemães tanto contra os hereró, quanto contra os judeus. Uma história citada por Goldhagen (2010) de soldados alemães chutando um bebê hereró de menos de 1 ano de idade como se fosse uma bola de futebol antes de jogá-lo para o alto e atravessá-lo com a baioneta do rifle não pode ser outra coisa que puro sadismo²¹⁰.

A efetividade do sadismo, sobretudo nas raízes da violência que sofrem a influência da dimensão moral refletem o caráter pluridimensional da sensibilidade humana. Isto é:

²⁰⁹ BAUMEISTER, 1997, p. 232-233.

²¹⁰ GOLDHAGEN, 210, p. 197-198.

[o] ponto principal é que essa sensibilidade empática parece ser seletiva. As pessoas podem sentir muita coisa em algumas situações e em relação a alguns alvos, mas parecem não ter muito em outras. E as pessoas são surpreendentemente flexíveis em sua capacidade de sentirem-se sensíveis e empáticas para com alguns e não para com outros. (BAUMEISTER, 1997, p. 223, tradução nossa)²¹¹.

E a fim de impor a necessidade de reflexão Baumeister (1997) menciona que o símbolo da maldade humana, Adolf Hitler, além de ser vegetariano era taxativamente contrário à caça e a crueldade animal! Ou seja, será que indivíduos maus são bestas de fato bestas malignas e ensandecidas? Daí o viés seletivo da empatia e da sensibilidade. Algo compreensível dentro da dimensão da racionalidade moralista que argumentamos.

Pinker argumenta que "[o] desenvolvimento do sadismo requer duas coisas: motivos para ter prazer no sofrimento dos outros; e uma remoção das inibições que normalmente impedem as pessoas de agir assim." (2013, p. 737). Algo que se realiza quando o sadismo é um meio para um fim. Reiterado na esfera degenerada da política e do processualismo jurídico como instrumento para aterrorizar os alvos (adversários políticos, criminosos, bruxas, etc.); bem como ao se vincular como forma de punição religiosa e criminal (as Ordenações Filipinas que vigeram no Brasil previam a morte e a morte cruel, a segunda com a imposição de dor e sofrimento extremo antes da aplicação da morte).

Enfim, das 5 fundamentações primárias da violência, predação e egotismo/dominação são fartamente reconhecidas como fundamentações para a guerra. Contudo, vingança e ideologia acabam por se relacionar também com a guerra, porém junto à doutrina da guerra justa. Particularmente, junto a dimensão moral inerente a essa doutrina. Mas antes de avançar nessa exposição, urge evidenciar os temores de uma moralização dos conflitos. Tema de nosso próximo capítulo.

²¹¹ The key point is that this empathic sensitivity seems to be selective. People may feel a great deal in some situations and toward some targets, but they seem to lack it utterly in others. And people are surprisingly flexible in their capacity to feel sensitive and empathic toward some and not toward others. (BAUMEISTER, 1997, p. 223).

5 OS TEMORES DA HUMANIZAÇÃO DOS CONFLITOS

Ao se fundamentar a necessidade de intervir estamos falando de valores, isto é, valores transformados em um poder-dever de agir. Com isso, teríamos a moral fundamentando a ação coletiva contra outra coletividade. Contexto e temores que estiveram bem presentes no edifício teórico de Carl Schmitt, cujas críticas foram bem contundentes e pertinentes se analisarmos as intervenções do Kosovo de 1999 e do Iraque em 2003.

Entretanto, antes de dispormos sobre os temores de Carl Schmitt e que de certa maneira encontraram realidade nas intervenções supracitadas, é salutar destacar que a dimensão moral dos Direitos Humanos não é ainda um assunto resolvido no mundo, debate que fragiliza a dimensão da legitimidade dos Direitos Humanos sobre a realidade jurídica e política de todos os povos do mundo.

5.1 A DIMENSÃO MORAL DOS DIREITO HUMANOS, UM TEMA EM DEBATE

A figura dos indivíduos deve passar a ter relevância na esfera internacional, tal como passou a ser tratada no âmbito dos Tribunais Penais Internacionais a partir da década de 1990. O que Antônio Augusto Cançado Trindade (2015) denomina como sendo a construção de uma “Consciência Jurídica Universal”. O jurista disserta sobre essa teoria dispondo que ela “provem [d]o reconhecimento de sua dimensão verdadeiramente universal e da necessária prevalência de *valores* fundamentais, com base em um sentido de *justiça objetiva*, assim como a formação da *opinio juris communis* nas últimas décadas.” (TRINDADE, 2015, p. XIII).

Partindo da ideia de “Consciência Jurídica Universal”, citamos Rawls (2004), pois um caráter importante da Sociedade dos Povos seria a sua “falta de sensibilidade com as diferenças culturais [...], pois para Rawls a Sociedade dos Povos pode aceitar certo pluralismo, desde que não se distancie de forma significativa dos princípios do liberalismo” (RICOBOM, 2010, p. 90). Algo de acordo com um “pluralismo ético” presente no internacionalismo de Rawls, pois “contanto que as instituições básicas de uma sociedade não-liberal cumpram certas condições específicas de direito, política e justiça, e levem seu povo a honrar um Direito razoável e justo para a Sociedade dos Povos, um povo liberal deve **tolerar** e aceitar essa sociedade.” (2004, p. 78, negrito e sublinhado nosso). Porém, da mesma forma

que Rawls nos dá subsídios para uma crítica, ele também nos municia de valores que devem ser reconhecidos. Isto é, princípios que devem ser adotados pela comunidade mundial, mas obviamente por meio de um consenso, e não através de uma hipervalorização de uma corrente, tal qual a liberal, a democracia e, sobretudo, a ocidental.

Com Rawls acessamos um arcabouço principiológico afeto a Sociedade dos Povos, onde os fundamentos e limites morais se mostram mais claros. Princípios esses que denotam não só uma ideia ou dever-imperfeito, mas um dever-ser das nações com fundamento em um valor normativo *erga omnes*, desde é claro, se respeitado certo formalismo interno e externo entre os membros da comunidade mundial. Assim:

[p]rocedendo de maneira análoga ao processo de Uma teoria da justiça, examinemos primeiramente princípios tradicionais de justiça entre povos livres e democráticos:

1. Os povos são livres e independentes, e a sua liberdade e independência devem ser respeitadas por outros povos.
 2. Os povos devem observar tratados e compromissos.
 3. Os povos são iguais e são partes em acordos que os obrigam.
 4. Os povos sujeitam-se ao dever de não-intervenção.
 5. Os povos tem o direito de autodefesa, mas nenhum direito de instigar a guerra por outras razões que não a autodefesa.
 6. **Os povos devem honrar os direitos humanos.**
 7. Os povos devem observar certas restrições específicas na conduta da guerra.
 8. **Os povos têm o dever de assistir a outros povos vivendo sob condições desfavoráveis que impeçam de ter um regime político e social justo e decente.**
- (RAWLS, 2004, p. 47-48, negrito nosso).

Concordando com Rawls, não estamos fazendo críticas a políticas totalitárias ou similares, mas ressaltando que a política liberal é atualmente a majoritária no mundo ocidental moderno. Porém, uma cultura política mais fechada apesar de minoritária é tão válida quanto a liberal. O elo mínimo é tão somente a garantia dos direitos humanos. O direito à diferença é algo que deve também ser ressaltado. De fato, conforme mencionado, a humanidade que se mostra a nós é uma coletividade mundial multifacetada e recortada por inúmeras culturas, etnias e religiões.

Disso se segue que uma expansão daquilo que se tem convencionado como sendo “Direitos Humanos” tem esbarrado com concepções e modelos de “vida boa” de comunidades africanas, asiáticas, bem como muçulmanas diante do modelo “ocidental”. Aliás, Bettati na construção de sua ideia de “Direito de Ingerência” mencionou expressamente as limitações asiáticas da escola da Singapura sobre o universalismo dos Direitos Humanos e que certamente se repetem em outras comunidades autocráticas do período e existentes. Nesse sentido, dispõe sobre a Escola de Singapura que:

[e]la afirma que o núcleo duro autenticamente universal dos direitos do homem é bastante mais restrito do que o pretendem os Ocidentais. Ela adere ao consenso relativo à interdição do genocídio, da tortura, dos assassinios políticos ou da escravatura, mas não vai muito além. Para Kausikan, “a Declaração Universal dos Direitos do Homem não é uma Tábua da Lei, que Moisés teria trazido da montanha: ela foi estabelecida por seres mortais. Todas as normas internacionais devem evoluir tendo em conta as diferentes concepções que se criam no mundo.” (1996, p. 34).

E Habermas é um autor sensível a tais considerações, quando disserta que:

é verdade que os direitos humanos oferecem o único fundamento de legitimação dentro todos os reconhecidos para a política da comunidade dos povos; quase todos os Estados adotaram o teor dos direitos humanos da ONU (entretanto aperfeiçoada). No entanto, a validade universal, o conteúdo e a precedência dos direitos humanos permanecem controversos. O discurso acerca dos direitos humanos, baseado em argumentos normativos, é inclusive acompanhado da dúvida fundamental se acaso a forma de legitimação política nascida no Ocidente seria de um modo geral aceita sob as premissas de outras culturas. De modo radical, intelectuais ocidentais defendem mesmo a afirmação segundo a qual por trás da reivindicação de validade [Gültigkeit] universal dos direitos humanos esconde-se apenas uma pérfida reivindicação de poder [Macht] do Ocidente. (2001, p. 150-151).

Logo, com base em debates que ocorreram na Conferência sobre os Direitos Humanos de Viena de 1993, Habermas cita que:

[a]s objeções voltam-se essencialmente contra o talhe individualista dos direitos humanos. A crítica – que recorre aos “valores” locais das culturas do Extremo Oriente marcadas pelo confucionismo – vai em três direções. Ela (1) põe em questão o princípio da primazia dos direitos em relação às obrigações, (2) põe em jogo uma certa “hierarquia” comunitária dos direitos humanos e (3) queixa-se dos efeitos negativos de uma ordem jurídica individualista sobre a coesão social da comunidade. (2001, p. 155).

Obviamente que Habermas tem o cuidado de refutar tais críticas, porém a própria existência dessas críticas já é motivo de reflexão. O que nos leva a assumir que o viés humanitário a fim de justificar uma intervenção – sobretudo armada – deveria ser tão restrito quanto for o reconhecimento efetivo de Direitos Humanos. Mesmo porque, conforme estudos de Shweder *et al* em *Os “Três Grandes” da Moralidade (Autonomia, Comunidade e Divindade) e as “Três Grandes” Explicações sobre o Sofrimento* (1997)²¹² a dimensão da moralidade junto à racionalidade humana não é uniforme.

5.1.1 As três dimensões da moral (individualidade, comunidade e divindade)

²¹² Tradução nossa.

Nesse estudo, publicado por Shweder *et al*, argumenta-se que os fundamentos do sofrimento humano seriam de três ordens: interpessoal; biomédica; e moral. Mas a realidade de cada uma dessas ordens e, sobretudo, a interrelação entre elas varia de acordo com o viés moral predominante na comunidade do indivíduo. Afirmar o predomínio da autonomia do indivíduo seria a dimensão vigente no Ocidente. Porém, isso não teria o mesmo impacto no indivíduo da comunidade indiana e muçulmana, ou naqueles do leste asiático (China, Coreias, Japão, etc.). Em detalhes e através de coleta experimental, Shweder *et al* (1997) esclarecem a existência de ao menos três dimensões morais mundo, cada uma predominando uma dimensão.

Eles explicam a realidade de três sistemas éticos baseados: na autonomia dos indivíduos; na comunidade em detrimento dos primeiros; e, por fim, sistemas com preponderância do divino sobre o secular. Todos representando dimensões morais que impactam a concepção de realidade e valor junto aos indivíduos, bem como influenciando concepções de vida e bem-estar a nível coletivo. Daí seu inter-relacionamento com a explicação e a compreensão da noção de sofrimento. O qual varia em alguma medida dentro de cada um desses sistemas, mas sem que o indivíduo fosse simplesmente ignorado ou mesmo a comunidade fosse esquecida nos outros sistemas em que ela não fosse uma prioridade.

Em síntese, eles explicam que: na **ética da autonomia** o objetivo é proteger uma esfera de discricionariedade dos “indivíduos” e promover o exercício da vontade individual de acordo com preferências pessoais. Nesse tipo de sistema ético vige como ideal a valorização do “individualismo”, bem como conceitos como lesão, direitos e justiça, mas predominando a dimensão do indivíduo sobre a coletividade; na **ética da comunidade** há conceitos regulativos como dever, hierarquia, interdependência. Busca-se proteger a integridade moral das várias estruturas que constituem a “sociedade” ou “comunidade”, que são compreendidas com identidades, valores, histórias e reputações próprias; e, por fim, a **ética da divindade** seria regida por conceitos regulativos como ordem sacra, ordem natural, tradições, santidade e poluição. Tendo como meta a proteção da alma, do espírito, além de pressupor uma “natureza” propensa à degeneração que pode ser salva.

Tais ponderações são pertinentes, sobretudo por terem relação com o problema dos Direitos Humanos. De tal modo, demonstram que: tanto a moralidade tem dimensões distintas entre alguns povos; quanto que, conforme a comunidade em questão, as aceções de certo e errado, bem como de vida boa são distintas. Daí que a construção de uma juridicidade

universal fundamentada unicamente na moral seria temerária. O que impõe a necessidade de um consenso *ad hoc*, a fim de construir essa eventual juridicidade.

Logo, para fins de fundamentação de uma Intervenção Humanitária (militar e armada) de conotação penal há necessidade de critérios vigentes dentro dessa dimensão multifacetada. Isto é, pautando-se na necessidade de coerção e ação, a fim de proibir uma conduta pré-determinada como tal, ela deveria se assentar na *Convenção para a Prevenção e a Repressão do Crime de Genocídio* e não na *Declaração Universal dos Direitos Humanos*, pois certamente esta última prevê uma realidade que não foi alcançada e/ou reconhecida por vários povos da coletividade mundial. Daí a necessidade, para fins de uma intervenção armada, fundamentá-la em critérios efetiva e concretamente reconhecidos.

Nesse sentido, a própria igualdade entre os sexos apresentada na Declaração de 1949 é ainda um tabu para as comunidades muçulmanas. A *Declaração Islâmica Universal dos Direitos Humanos* de 1980 demonstra que o conceito, amplitude e efetividade dos Direitos Humanos não estão suficientemente reconhecidos de forma universal pela comunidade mundial. Porém, acredita-se que haja certa unanimidade, ao menos em teoria, de que assassinatos em massa e crimes de genocídio deveriam ser impedidos. Devendo ser a partir desse mínimo que a ideia de intervenções como ações de polícia deveriam ser construídas, sob pena de a moralização da intervenção acabar por estar em conformidade com a noção de alguns em detrimento de outros. Algo que foi muito bem considerado por Carl Schmitt.

5.2 CARL SCHMITT E A BESTIALIDADE DA MORAL BELICISTA

É imperioso destacar que Carl Schmitt estrutura uma “história filosófica” ao conceber um trajeto da história humana permeado por períodos, regidos por ideias e conceitos fundamentais e distintos. Conforme esclarece Kervégan (2006)²¹³, essa tese já estaria presente na *Teologia Política* de 1922²¹⁴.

²¹³ O estudioso de Schmitt e Hegel afirma que “como a *Théologie politique* já sugeria, as representações que uma época concebe de seu ser político e do mundo se organizam em torno de um setor dominante (*Zentralgebiet*), que constitui, ao mesmo tempo, o objeto privilegiado dessas representações e seu princípio de coerência e de inteligibilidade.” (KERVÉGAN, 2006, p. 89).

²¹⁴ Afirmação correta, pois nesse texto Schmitt afirma que: “a sociologia do conceito de soberania daquela época mostra é que a existência histórico-política da monarquia correspondia ao conjunto da consciência da humanidade europeia ocidental daquela época, e a constituição jurídica dessa realidade histórico-política pode encontrar um conceito cuja estrutura concordava com a estrutura de conceitos metafísicos. Assim, a monarquia tinha, para a consciência daquela época, a mesma evidência que a democracia para uma época posterior. O

5.2.1 O ambiente de luta no pensamento de Carl Schmitt

O pensamento sobre os “conceitos” elementais de cada período é desenvolvido na *Era das Neutralizações e das Despolitizações*, um texto anexo ao *Conceito de Político*. Nesse texto ele argumenta que existiram níveis ou fases onde “o espírito europeu dos últimos quatro séculos se movimentou, e das diferentes esferas espirituais nas quais ele encontrou o centro da sua existência humana.” (SCHMITT, 2015, p. 141-142). Afirma também que “[s]ão quatro grandes passos simples, seculares. Eles correspondem aos quatro séculos e vão do **teológico** ao **metafísico**, daí ao **humanitário-moral** e, finalmente, ao **econômico**.” (SCHMITT, 2015, p. 142, negrito nosso). Mas ele salienta que essa reconstrução mental não deveria ser tomada de forma ampla, tão pouco universal (pois não valeria para a China, por exemplo). Tratar-se-ia de um recurso mental para auxiliar na compreensão dos movimentos e transformações que a mentalidade europeia sofreu entre os séculos XV e XX.

Nesse pensamento haveria um “processo de progressiva neutralização dos âmbitos da vida cultural” (SCHMITT, 2015, p. 156). Com sucessivos “âmbitos de combate” onde “[c]om base no novo campo, tido à partida como neutral, desenrola-se logo, com uma nova intensidade, a contraposição dos homens e interesses, e isso com tanto mais força quanto mais firmemente se toma posse do novo âmbito de coisas.” (SCHMITT, 2015, p. 151). Do que se segue que “[a] humanidade europeia sempre se transfere de um âmbito de combate para um âmbito neutral, e sempre logo o âmbito neutral adquirido de novo volta a ser âmbito de combate e se tornam necessárias novas esferas neutrais.” (SCHMITT, 2015, p. 151)

O que chamaríamos de “progresso”, não seria nada mais do que o constante movimento dialético de revelação, estabilização e superação de um “âmbito central”, mas sempre ditado por um anseio da comunidade europeia de neutralizar as lutas que se desenvolvem em cada “âmbito central-cultural”. Ele argumenta que “[s]ob a grande impressão deste processo estão todas as “leis” universalizantes da história da humanidade” (SCHMITT, 2015, p. 150). Em conformidade com o conceito de político, ele sintetiza que:

pressuposto para esse tipo de sociologia de conceitos jurídicos é, portanto, uma conceitualidade radical, quer dizer, uma consequência que se estende até o metafísico e o teológico.” (SCHMITT, 1996a, p. 115-116).

[m]as aquilo que é essencial parece-me encontrar-se em que aquilo que foi até agora o âmbito central, a teologia, é abandonado por ser um âmbito de luta, e em procurar-se um outro âmbito neutral. Aquele que é até agora o âmbito central é neutralizado ao deixar de ser âmbito central, e do solo do novo âmbito central espera-se encontrar o mínimo de concórdia e premissas comuns que possibilita segurança, evidência, entendimento e paz. Com isso, a direção rumo à neutralização e minimalização estava tomada e estava aceite a lei de acordo com a qual a humanidade europeia tinha “entrado” para os séculos seguintes e tinha formado o seu *conceito de verdade*. (SCHMITT, 2015, p. 150-151, itálicos do autor).

O “âmbito central”, os valores de cada momento da história, é melhor esclarecido quando Schmitt argumenta que:

todos os conceitos e representações da esfera espiritual – Deus, liberdade, progresso, as representações antropológicas acerca da natureza humana, aquilo que é a esfera pública, o racional e a racionalização, por fim, tanto o conceito de natureza como o conceito da própria cultura –, tudo isso adquire o seu conteúdo histórico concreto a partir da situação do âmbito central e só a partir daí pode ser concebido. (2015, p. 148).

Na exposição desses momentos, afirma que é “[c]lara e particularmente nítida, [...], é a passagem da teologia do século XVI para a metafísica do século XVII, [...], a autêntica era dos heróis do racionalismo ocidental.” (SCHMITT, 2015, p. 144). Nesse momento todos os conhecimentos teriam sido construídos dentro de um ““grande sistema metafísico” ou “natural”, todos os pensadores eram metafísicos de grande rasgo, e mesmo a superstição características do tempo estava, de um modo cósmico-racionalista, na forma da astrologia.” (SCHMITT, 2015, p. 144). Seria como se a divindade que teria determinado os rumos do viver e pensar até o século XVI fosse suplantada por uma razão metafísica e transcendental.

Apesar de Schmitt não ter esclarecido os motivos por trás da necessidade de neutralização desse “momento metafísico”, referenciamos o descobrimento das Américas. No período havia uma tendência a se buscar certa unidade da razão humana permitindo a construção de estruturas ideias uniformes. Porém, a descoberta de culturas autóctones e, sobretudo, desenvolvidas como a dos Astecas, Maias e Incas jogou por terra toda racionalidade nesse sentido. A *Apologética História Sumária das Índias* de Bartolomeu de Las Casas (1909) escrita em meados de 1550 demonstra a necessidade de compreender os ameríndios com base em seus próprios conceitos e não simplesmente com fundamento nos vigentes no continente europeu. Logo, é compreensível que o racionalismo do final do século XVI e vigente ao longo do século XVII não se sustentaria sem a necessária humanização da

razão de forma universalista e assumindo mais que a realidade europeia. O que poderia ter determinado a necessidade de superação para o modelo metafísico-transcendental.

Assim, no período de uma “metafísica racionalista” passasse a construir um novo “*pathos* específico do século XVIII é o da “virtude”, a sua palavra mítica é *vertu*, dever.” (SCHMITT, 2015, p. 144). Logo, o “que se seguiu pôs de lado a metafísica, com a ajuda das construções de uma filosofia deísta, e foi uma vulgarização de grande rasco, iluminismo, apropriação literária dos grandes acontecimentos do século XVII, humanização e racionalização.” (SCHMITT, 2015, p. 144). Tratar-se-ia de um período denominado humanismo-moral:

[u]ma expressão característica deste século é o conceito de Deus de Kant, em cujo sistema Deus, como se disse de maneira algo tosca, já só aparece como um “parasita da ética”; cada palavra na junção de palavra “crítica da razão pura” – crítica, pura e razão – dirige-se polemicamente contra dogma, metafísica e ontologismo. (SCHMITT, 2015, p. 144-145)

Esse momento acabaria por se tornar um novo ambiente de luta, pois “faz parte da dialética de um tal desenvolvimento que, precisamente através do deslocamento do âmbito central, se crie constantemente um novo ambiente de combate.” (SCHMITT, 2015, p. 151). Logo, o século XIX acabaria sendo um estágio de ligação e estruturação, impondo a necessidade e realidade de um “âmbito central” pautado no econômico. E, sobretudo, servindo de ligação para aquele que se manifestaria no início do século XX, o período do tecnicismo.

Destacamos, entretanto, que tecnicismo não é o mesmo que cientificismo. Este estaria relacionado à cientificidade da natureza do século XVII que não teria sido capaz de suplantar as guerras de religião do período. Porém, o tecnicismo se mostraria como um sistema de “satisfação” em estreita relação com a visão economicista do século XIX, mas com ele não se identifica. Aliás, a ele se contrapõe, pois o viés economicista parte naturalmente de uma necessidade de se mostrar como ideia dominante, como aquela realizada no âmbito do Estado Soviético. Sobre o tecnicismo, ele argumenta que:

[e]m contraste com as questões teológicas, metafísicas, morais e mesmo econômicas, sobre as quais se pode lutar eternamente, os problemas puramente técnicos tem algo de refrescantemente objetivo; eles conhecem soluções lúcidas e pode-se compreender que se se procure salvar da problemática inextricável de todas as outras esferas da tecnicidade. Aqui todos os povos e nações, todas as classes e confissões, todas as idades humanas e sexos parecem poder unir-se rapidamente, pois todos se servem com igual obviedade das vantagens e comodidades do conforto técnico. (SCHMITT, 2015, p. 152)

Argumenta Schmitt que sempre houve o anseio de se neutralizar a esfera do político e todos os âmbitos de combate que se estabeleceram desejaram alcançar uma esfera de neutralidade onde a paz se realizasse. E Schmitt seria cético quando a neutralização da esfera política e dos “âmbitos de combate” através do tecnicismo, pois “a neutralidade da técnica é algo diferente da neutralidade de todos os âmbitos que tiveram lugar até agora.” (SCHMITT, 2015, p. 152). A “técnica permanece ela mesma, se assim me é permitido dizer, culturalmente cega.” (SCHMITT, 2015, p. 153).

A neutralização do político através da técnica negaria a própria cultura, a vida vivida, pois “um puro nada-senão-técnica não se pode retirar nem uma das consequências que, de outro modo, são extraídas dos âmbitos centrais da vida espiritual [...]” (SCHMITT, 2015, p. 153). O “espírito da tecnicidade” torna-se então capaz de “[d]epois de se ter abstraído da religião e da teologia, depois da metafísica e do Estado, parecia-se agora ter abstraído de tudo o que é cultural em geral e ter alcançado a neutralidade da morte da cultura.” (SCHMITT, 2015, p. 154). E esse espírito da tecnicidade não poderia ser demonizado ou divinizado, pois:

[e]le é a convicção de uma metafísica activista, a fé num poder e domínio ilimitado do homem sobre a natureza, e mesmo sobre a physis humana, a fé num ilimitado “retroceder dos limites naturais”, nas ilimitadas possibilidades de mudança e de felicidade da existência natural dos homens no aquém. (SCHMITT, 2015, p. 155)

Em todos os momentos anteriores haveria intensidade e diversidade na vida cultural. As diferenças seriam ressaltadas. Muitas vezes até mesmo alçadas ao nível da divindade como foi o patriotismo que se consolidou no século XIX, ou mesmo a ideia de ser humano e, sobretudo, de razão que perfilou o século XVIII com o Iluminismo. Apesar dos “âmbitos de combate”, a esferal cultural da diferença era mantida. Contudo, quando o espírito do tecnicismo alcança o nível do político o “âmbito de combate” toma uma força motriz extraordinária. Impondo a uniformização irreal da esfera da técnica sobre a vida vivida.

Porém, não se trataria do próprio “espírito da tecnicidade”, pois ele seria isento de qualquer diferenciação. Bem e mal, guerra e paz e, principalmente, amigo-inimigo não representam nenhum valor para o espírito da tecnicidade. Ele simplesmente acompanha aqueles que conseguem angariar os corações e a estrutura onde ele se encontra diluído²¹⁵.

²¹⁵ Isso fica evidente quando Schmitt afirma que “[a]s grandes massas dos povos industrializados agarram-se hoje ainda a uma vaga religião da tecnicidade, pois elas, como todos os homens, procuram a consequência radical e acreditam inconscientemente que aqui foi encontrada a absoluta despolitização que se procura há séculos, e com a qual a guerra termina e começa a paz universal. No entanto, a técnica nada pode

Manifesta-se uma idealidade absoluta. Ao passo que “[a] guerra da inimizade absoluta não conhece cerceamento. A execução consequente de uma inimizade absoluta confere-lhe seu sentido e a sua justiça.” (SCHMITT, 2009b, p. 201).

O ímpeto uniformizante viria a impor, de forma universal, valores preestabelecidos. Desvalorizando todos aqueles que estivessem em desacordo com a “ideologia dos valores”, tornando-os sem-valor. O que seria uma contradição, pois o sem-valor seria justamente aquele que ainda teria em si a vida cultural distinta da vida desprovida de essência do tecnicismo.

5.2.2 A desvalorização do imoral

Na contradição sobre os valores, remetemos aos temores de Carl Schmitt. Sobretudo, em *A Tirania dos Valores* de 1967 (2009a), pois está em conformidade com as críticas à humanização dos conflitos armados que se seguiu ao término da I GM e, principalmente, da II GM. Algo citado em *O Conceito do Político*, e de forma mais contundentes em *Nullum Crimen, Nulla Poena Sine Lege*. Da problemática de uma política militar pautada em valores, ele afirma que:

a doutrina do valor celebra seu verdadeiro triunfo ao elucidar a questão da guerra justa. Isso reside na natureza da coisa. Todo respeito pelo adversário cai, pois certamente se torna um sem valor quando a luta contra este adversário é uma luta por valores supremos. O não valor não tem direito ao valor e nenhum preço é muito alto para a imposição do valor mais alto. Conseqüentemente, existem apenas aniquiladores e aniquilados aqui. Todas as categorias do direito clássico da guerra, do *Ius Publicum Europeum* – justo inimigo, justa razão da guerra, moderação dos meios de combate e comportamento ordeiro, *debitus modus* – tornam-se inevitavelmente vítimas dessa falta de valor. O impulso para a imposição de valor aqui se torna uma coerção para a execução imediata de valor. (SCHMITT, 2009a, p. 143-144, tradução nossa)²¹⁶.

Diz ainda que, “sabemos que hoje a guerra mais terrível só é levada a cabo em nome da paz, a mais temível opressão em nome da liberdade, e a mais terrível desumanidade em

fazer senão potenciar a paz ou a guerra, ela está pronta para ambas do mesmo modo, e o nome e a invocação da paz nada altera nesse ponto.” (2015, p. 156).

²¹⁶ la doctrina del valor celebra su auténtico triunfo en la elucidación de la cuestión de La guerra justa. Eso reside en la naturaleza de la cosa. Todo miramiento para con el adversario cae, se convierte por cierto en un no-valor cuando la lucha contra este adversario es una lucha por los valores supremos. El no-valor carece de derechos frente al valor y ningún precio es demasiado elevado para La imposición del valor más elevado. En consecuencia, aquí solo hay aniquiladores y aniquilados. Todas las categorías del derecho clásico de la guerra, del *Ius Publicum Europeum* - enemigo justo, razón justa de guerra, moderación de los medios de combate y comportamiento ordenado, *debitus modus* - se convierten irremediabilmente en víctimas de esta ausencia de valor. El impulso hacia la imposición del valor se convierte aquí en una coerción a la ejecución inmediata del valor. (SCHMITT, 2009a, p. 143-144).

nome da humanidade.” (SCHMITT, 2015, p. 156). O tempo de prisão e os julgamentos que presenciou em Nuremberg (1945-1947) afetaram Schmitt, pois para ele até meados da II GM não havia nenhum tipo penal impondo qualquer sanção a pessoas ou Estados que cometessem o denominado pelos aliados como “crimes de guerra de agressão”.

Mesmo com essas críticas, replicadas na *Tiranía dos Valores*, Carl Schmitt tem o cuidado de afirmar que a sua teoria quanto ao *Nullum Crimen, Nulla Poena Sine Lege*, tem por objeto os julgamentos praticados pelos “aliados” pelo cometimento de “crimes contra a humanidade” na decretação e manutenção de uma guerra de agressão pelas autoridades alemãs, bem como pelos militares da *Wehrmacht*. Pretensões normativas que não encontravam amparo no vigente até aquele período, sobretudo, se considerarmos a teoria do *Ius Publicum Europaeum*. Possibilidade que não era repudiado pelas nações europeias até a II GM. Schmitt chega a alegar, inclusive, que a falta de interesse das nações europeias de abandonar o *Ius Publicum Europaeum* foi o motivo de o Pacto de Kellogg-Briand não ter alcançado a efetividade em proibir a guerra como instrumento de política externa²¹⁷.

Sustenta que o princípio *Nullum Crimen, Nulla Poena Sine Lege* deveria ser o suficiente para afastar a punibilidade dos responsáveis pela guerra a partir de Setembro de 1939. Assim, “se vigora a força do princípio “*crime nullum, nulla poena sine lege*”. Esta não é apenas uma frase do direito positivo vigente, mas também uma máxima do direito moral e natural à qual o cidadão, que não participou das **atrocidades**, pode apelar incondicionalmente. (SCHMITT, 2006, p. 214, tradução e negrito nosso)²¹⁸.

Tais atrocidades são exatamente aquelas que foram descobertas e denunciadas no âmbito do holocausto. Ações de extrema gravidade que deveriam ser tratadas como “*mala in*”, ou seja, como um mal em si que necessita de punição. Em distinção ao “*mala in*”, haveria os “*mala prohibita*”, e os “crimes de guerra de agressão” deveriam ser classificados nesse grupo, pois tais proibições dependem de uma norma, tratado ou lei previa declarando a conduta proibida, e a punição que se segue a sua transgressão. O “mal em si”, não necessitaria dessa declaração, pois em teoria seria autoevidente²¹⁹.

²¹⁷ Análise que, de certo modo, foi correta.

²¹⁸ se vigoriza la fuerza del principio “*nullum crimen, nulla poena sine lege*”. Esta es no sólo una frase del derecho positivo vigente, sino también una máxima moral y de derecho natural a la que el ciudadano, que no ha participado en las atrocidades, puede apelar incondicionalmente. (SCHMITT, 2006, p. 214).

²¹⁹ Mais especificamente, “em um “*mala in*”, o caráter revelador do precedente é simplesmente claro. Aqui não se cria um novo crime, mas se caracteriza como tal algo que, para qualquer sã consciência jurídica, foi sempre e em todos os momentos um crime, embora a situação pareça nova e inédita.” (SCHMITT, 2006, p. 42, tradução nossa)

Desse modo, os crimes de guerra de agressão tratar-se-iam de um novo tipo penal internacional, pois “[n]em o direito internacional, nem o direito penal até agora vigente, um ato de guerra de agressão, como tal, foi ameaçado com uma pena.” (SCHMITT, 2006, p. 33, tradução nossa)²²⁰. E se não havia um crime precedente, não haveria pena no consequente. Contexto diferente daquele relacionado à possibilidade do cometimento de um crime “*mala in*”, pois argumenta que “[f]alo aqui, como já disse, não dos outros tipos de crimes de guerra, mas exclusivamente de um novo crime de guerra de agressão no direito internacional, como o “crime internacional”.” (SCHMITT, 2006, p. 36, tradução nossa)^{221 222}.

O objetivo de punir o crime de guerra de agressão seria um terceiro tipo de crime de guerra na argumentação de Schmitt, cujas atrocidades do regime nazista seriam do segundo tipo. Este seria aquele relacionado às “atrocidades, em um sentido específico, assassinatos planejados e crueldades desumanas, cujas vítimas eram seres humanos indefesos.” (SCHMITT, 2006, p. 23, tradução nossa)²²³. Isto é:

[a] brutalidade e bestialidade desses crimes transcendem a capacidade humana normal de compreensão. São componentes e fenômenos de um monstruoso "*scelus infandum*", no sentido pleno da palavra. Eles quebram o quadro de todas as medidas consuetudinárias em vigor, o direito internacional e o direito penal. Esses crimes banem o perpetrador em todos os sentidos, colocando-o fora da lei e tornando-o um fora da lei. (SCHMITT, 2006, p. 24-26, tradução nossa)²²⁴.

Tais condutas deveriam ser punidas, mas sem poder se basear em normas preexistentes, pois elas não existiam em meados de 1945. A possibilidade de condenação deveria se fundamentar no direito penal, pois não deveria ser criado um “novo precedente” no

²²⁰ Ni en el derecho internacional, ni en el derecho penal hasta ahora vigente, una actuación de guerra de agresión, como tal, fue amenazada con una pena. (SCHMITT, 2006, p. 33).

²²¹ hablo aquí, como he dicho, no de los otros tipos de crimen de guerra, sino exclusivamente de un nuevo crimen de guerra de agresión en derecho internacional, como "international crime". (SCHMITT, 2006, p. 36).

²²² De fato, além de os crimes de guerra e de agressão se tratarem de novos crimes e levando em consideração a teoria do “*malan in*”, os crimes contra a humanidade e de genocídio, como posteriormente se convencionaria, foram inicialmente considerados no âmbito do Direito Internacional somente a partir do Tribunal de Nuremberg. Nesse sentido, Joannisval Brito Gonçalves afirma que “[g]rande inovação do Tribunal [de Nuremberg], este encargo tratava de novos delitos penais, considerados a partir de então e em virtude de tudo que ocorrera naqueles anos de dor e sofrimento, e que seriam basilares para futuras considerações a respeito de “direitos humanos” e de um novo termo, tratado posteriormente e Convenção da Organização das Nações Unidas: “genocídio”, extermínio em massa.” (2004, p. 135-136).

²²³ las atrocities, en un sentido específico, matanzas planificadas y crueldades inhumanas, cuyas víctimas fueron seres humanos indefensos. (SCHMITT, 2006, p. 23).

²²⁴ La brutalidad y bestialidad de estos crímenes trascienden la normal capacidad humana de comprensión. Ellas son componentes y fenómenos de un monstruoso "*scelus infandum*", en el pleno sentido de esta palabra. Ellas rompen el marco de todas las medidas consuetudinarias en vigor, del derecho internacional y del derecho penal. Tales crímenes proscriben al autor en todo sentido, poniéndolo fuera del derecho y convirtiéndolo en um *outlaw*. (SCHMITT, 2006, p. 24-26).

âmbito do Direito Internacional, tal como esclarece em nota ao texto *Nullum Crimen, Nulla Poena Sine Lege* escrita em 25 de agosto de 1945²²⁵. Porém, por se tratar de um “*scelus infandum*”²²⁶, haveria a necessidade e a possibilidade de punição dos responsáveis pelo holocausto. Isto é, a política externa não deveria ser inundada por questões de ordem penal, sobretudo por “valores”.

Argumentação que buscava impedir a hipervalorização de determinados pressupostos, ao ponto de tornar o contrário ao valor alguém externo ao próprio valor. Logo, essa problemática estaria inserida no pensamento de Schmitt, na essência do político, a distinção entre “amigo-inimigo”. Mesmo porque, “o pensamento político e o instinto político comprovam-se, na teoria e na prática, na capacidade de diferenciação amigo e inimigo.” (SCHMITT, 2015, p. 120).

Habermas estaria ciente da tese de Carl Schmitt sobre os crimes relativos às atrocidades dos nazistas, ao afirmar que “[n]ão foi a criminalização dos crimes contra a humanidade que evocou seu protesto irônico.” (HABERMAS, 2018, p. 257), cujo argumento se refere a criminalização da guerra de agressão. Porém, critica-o:

[d]epois da Segunda Guerra Mundial, Schmitt pôde salvar a consistência de uma **argumentação que procede de uma maneira puramente jurídica** ao colocar entre parêntesis os crimes de massa cometidos durante o período nacional-socialista como se fossem uma categoria especial, para, por essa via, assegurar ao menos a aparência

²²⁵ Para maior elucidação do leitor, a nota de 25 de agosto de 1945, naquilo que ora nos interessa, é a seguinte: “Nem é preciso dizer que - no final desta segunda guerra mundial - a humanidade é obrigada a pronunciar uma sentença contra Hitler e seus cúmplices “*scelus infandum*”. [...].

Além disso, é evidente que o “*scelus infandum*” de Hitler e especialmente as atrocidades monstruosas da SS e da Gestapo não podem ser classificadas em sua real essência pelas regras e categorias do direito positivo usual. [...].

[...]. Acima de tudo, o problema internacional geral da guerra de agressão como um crime internacional deve ser distinguido de outros crimes do regime de Hitler. [...]. A declaração de que em setembro de 1939 Hitler recorreu a uma guerra de agressão no sentido do Protocolo de Genebra ou do Pacto de Kellogg, evidentemente não é idêntica à tarefa muito maior e específica de marcar e condenar abertamente o nazismo e a SS e todas as suas atrocidades. Esses dois itens não são idênticos. [...]. Hitler e seus cúmplices seriam abrangidos por regras e noções que abliteram o que torna única a abnormidade e a monstruosidade de suas ações.

Um “*scelus infandum*” não deve, de forma alguma, se tornar um precedente. Um termo como “crime” pertencente ao direito penal evoca o uso de termos do direito penal, tais como princípios e acessórios, ajudas e cúmplices, cumplicidade, dissimulação, etc., termos que, aplicados em ações de política externa - e. g. a partição da Polônia em Setembro de 1939 -, implicam novas questões de consequências inauditas.” (SCHMITT, 2006, p. 215-217, tradução nossa).

²²⁶ Em notas à tradução argentina do texto *Nullum Crimen, Nulla Poena Sine Lege* que é utilizado neste estudo, Helmut Quaritsch esclarece que o termo “*scelus infandum*” é uma forma de neologismo latino de Carl Schmitt. Para tanto, ele uniu o termo “*scelus*”, que deve ser entendido como um ato abominável, um crime especialmente grave, ao termo “*infandus*”, que consiste em algo repugnante, indescritível. Ou seja, “*scelus infandum*” tem um sentido superlativo, ou melhor, se trata na verdade de uma hipérbole se levarmos em consideração a língua portuguesa.

de neutralidade moral para a guerra como tal. (HABERMAS, 2018, p. 328, negrito nosso).

Habermas vê nos argumentos de Schmitt, mais do que uma reflexão teórica consistente, mas uma estratégia de Schmitt para se distanciar do juízo de Nuremberg. Seja dele ou dos alemães defendidos por ele²²⁷. Os pontos de incongruência de Schmitt citados por Habermas se evidenciam quando este cita e argumenta sobre Schmitt que:

[o] que é um crime “contra a humanidade”? Existem crimes contra o amor?”. E demonstra dúvidas se, nesse caso, se trata de fatos jurídicos, já que os “objetos de proteção e de ataque” de tais crimes não podem ser circunscritos de modo suficientemente preciso: “genocídios, assassinatos de povos, um conceito comovente; vivenciei um exemplo no próprio corpo: eliminação do funcionalismo público prussiano-alemão em 1945”. Essa complicada compreensão do genocídio leva Schmitt à seguinte conclusão: “Crime contra a humanidade” é somente a cláusula mais geral de todas as cláusulas gerais para exterminar o inimigo”. Logo, em outro lugar, afirma: “há crimes contra e crimes a favor da humanidade. Os crimes contra a humanidade foram cometidos pelos alemães. Os crimes a favor da humanidade foram cometidos nos alemães.” (HABERMAS, 2018, p. 329).

Se levarmos a crítica de Habermas em consideração, vemos que haveria duas dimensões teóricas no pensamento de Schmitt. A do Filósofo e do Advogado, pois enquanto aquele se mantinha atrelado à força diferenciadora da relação amigo-inimigo, o último tateava a busca por uma harmonia incerta. Harmonia que não poderia ser alcançada de fato, pois a sua metafísica é combativa, fruto de um estado de beligerância natural influenciada pela teoria hobbesiana, bem como maquiavélica tendo em vista que a relação entre os povos estaria sempre as margens do “estado de natureza”. A ideia de um Direito Cosmopolita seria de fato uma fantasia sob a ótica de Schmitt, pois a vida era necessariamente política, e a política é, sobretudo, a luta pelo poder. Os Estados e povos das décadas de 1930-40 negavam essa realidade moral multifacetada ao hipervalorizarem um modo de vida em particular²²⁸.

Zaffaroni faz uma observação importante sobre a teoria de Schmitt ao argumentar que “a teoria da política de Schmitt, embora sustente a sua famosa polaridade, não se ocupa

²²⁷ Nesse sentido, “[e]m 1945, no parecer emitido para Friedrich Flick réu em Nuremberg, Schmitt faz a distinção, de maneira consequente, entre os crimes de guerra e aquelas *atrocities* que, como “manifestações características de uma determinada mentalidade inumana” ultrapassam as capacidades de compreensão humana: “a ordem dada por um superior não pode justificar tais atrocidades”. **O sentido puramente tático e processual dessa distinção**, que Schmitt propõe aqui como advogado, surge como uma clareza brutal, alguns anos mais tarde, em seus diários. Nesse “glossário”, fica claro que Schmitt pretendia ver descriminalizadas não apenas a guerra de agressão, mas também a ruptura civilizacional representada pelo extermínio de judeus.” (HABERMAS, 2018, p. 328, negrito nosso).

²²⁸ Mais especificamente, Schmitt argumenta que “[a] propaganda mundial dos anglo-saxões e do presidente americano Wilson logram encenar uma moderna “cruzada pela democracia”, a qual dirigem contra a Alemanha aquelas energias morais que se deixam mover em nome da luta contra o “maquiavelismo”.” (2008, p. 170, tradução nossa).

do amigo nem da amizade, sendo praticamente uma *teoria do inimigo*. A *amizade* seria só o resultado da união frente ao *inimigo*, algo assim como a *amizade de trincheira*.” (2019, p. 139). Algo pertinente, pois a teoria de Schmitt responde muito sobre a inimidade – de fato, podemos tomá-la como uma metafísica do realismo político –, mas não diz nada sobre a amizade. Se há um inimigo, um *hostis*, como se dá, ou como deveria se dar uma relação pautada na amizade?

Se não houver a amizade, ou uma noção de “união”, tudo é desunião e a própria dicotomia entre amigo-inimigo perde o seu sentido, pois só haveria a inimidade. Com isso em mente há necessidade de desconstruir a ideia de inimidade como algo natural, o que por sua vez também desconstrói a ideia de “mal”. Essa condensação valorativa seria de fato o ímpeto humano em diferenciar todos aqueles que não são reconhecidos. Da mesma forma que há um princípio de unidade diante da natural sociabilidade humana, há também um princípio de desunião. Mas de certo modo isso está além da maior parte do pensamento de Carl Schmitt.

No texto a *Die Wendung zum Diskriminierenden Kriegsbegriff* (2011), *A Mudança para o Conceito Discriminatório de Guerra*, Carl Schmitt desconstrói teorias jurídicas atreladas a uma visão cosmopolita de mundo regida juridicamente. Schmitt rejeitou a possibilidade de um Direito entre os Estados, pois isso necessitaria de uma Constituição, algo que só seria alcançado na unidade da superação da relação amigo-inimigo. Algo impossível entre Estados e povos diferentes. Resumindo essa idealidade impossível, ele cita Georges Scelle que hipervalorizava a importância dos indivíduos em detrimento dos Estados. Uma imagem de um mundo pós-nacional encarada com ceticismo pelo pensador alemão. Sobretudo se levarmos em consideração que a sua noção de constituição envolvia ao menos duas acepções: a constituição de um povo como momento de um autoreconhecimento sócio-histórico-cultural; e a constituição normativa que serve de substrato para um ordenamento jurídico²²⁹.

Retomando a dimensão de uma história filosófica no pensamento de Carl Schmitt, é coerente a reconstrução da história europeia realizada por Schmitt com base em um paradigma. Fazendo remissão à Kuhn (1978), as conexões do âmbito central de cada momento seriam como que “paradigmas”. Logo, é razoável pensarmos um mundo ditado pelo princípio teológico, metafísico, moral, econômico e, por fim, tecnicista. Contudo, sobretudo com base nos efeitos da II GM e das diversas atrocidades que se seguiram após o seu término,

²²⁹ Tais diferenciações são eluciadas na *Teoria da Constituição* de 1928 (1996b).

o mundo passou a evidenciar um constante movimento em direção a um “mundo do Direito”, um “mundo juridicizado”. Não só Direitos Humanos, mas também um necessário movimento consensual e normativo sobre temas de ordem global. Além das questões humanitárias, revestem de importância o meio ambiente, bem como a pandemia de coronavírus de 2020 nos estapeou demonstrando que problemas de saúde pública são também de interesse global. Apesar dos Estados se manterem como os atores principais no cenário internacional, a humanidade, através de cada um dos seus indivíduos peticiona respeito, bem como por direitos.

Há uma sociedade civil global em ebulição e construção. Sociedade essa que apesar de precária, com o desenvolvimento das comunicações e transportes permitiu o germinar de uma “opinião pública mundial”. Tudo funcionando como alicerce de um “mundo do Direito”. É esse mundo que Carl Schmitt como jurista não foi capaz de perceber, a não ser em seu último texto, *A Revolução Legal Mundial: Superlegalidade e Política* de 1978 (1997), onde tanto a ideia de um sistema normativo mundial é analisado de forma superficial, como também uma noção de humanidade pode, inclusive, ir de encontro ao seu “Conceito de Político”. E é esse mundo ditado pelo paradigma do “Direito” que requer a instituição das Intervenções Humanitárias.

5.2.3 A “humanidade” do último Carl Schmitt

Conforme citado, a teoria de Carl Schmitt foi, sobretudo, uma teoria da inimizade diferenciadora no sentido de se estruturar em uma dialética do “nós” e “eles”, cuja possibilidade da guerra se dá no atrito entre realidades “exclusivas”. Porém, em seu último texto publicado, *A revolução Legal Mundial: Superlegalidade e a Política* (1997) de 1978 Carl Schmitt disserta sobre a superlegalidade junto à revolução legal mundial que se descortinava naquela época. Para tanto, ele diferenciava entre a Legalidade, “quer dizer [a] fórmula de obediência e disciplina” (1997, p. 100), e a Legitimidade, “quer dizer [a] fórmula da identidade e auto-representação moral, ideológica e filosófica de uma ordem estatal.” (1997, p. 101). Daí que ele cita que a superlegalidade “significa validade reforçada de certas normas frente a normas simples ou normais.” (1997, p. 101). Por conseguinte, ele esclarece que:

[a] superlegalidade é concebida como uma noção especificamente jurídico-constitucional. No entanto, presta-se facilmente a aplicações e interpolações polêmicas (isto é, políticas). As palavras com o prefixo *super* promovem esse tipo de usos. A legitimidade aparece então como uma espécie de legalidade superior, e se transforma também num método de forçar a obediência. (1997, p. 102).

Ou seja, a superlegalidade seria alcançada através de uma forma de união entre a legalidade e a legitimidade, dando maior validade, efetividade, eficácia, bem como menor possibilidade de modificação. O que torna manifesto de ela comungar com determinações ideológicas e filosóficas, dentre outras, conforme citado. Porém, dentre todas as revoluções legais em direção à superlegalidade, a revolução mundial legal sobreeleva-se. Sendo inclusive admitido por Carl Schmitt essa possibilidade. Assim:

para poder criar uma unidade política da humanidade, uma revolução legal mundial teria que basear-se no que Hauriou e Perroux chamaram *patriotisme de l'espèce*. Isto significa, literalmente, um patriotismo do gênero humano. A expressão evoca o sistema universalista da filosofia de Auguste Comte, a quem Hauriou admirava criticamente. (1997, p. 113-114).

Em nota à expressão “patriotismo do gênero humano” Carl Schmitt, cita com relação à ONU que:

[b]em feitas as contas, a atual organização mundial da ONU chama-se a si própria Nações Unidas e não Estados Unidos, sem considerar o que são realmente os diversos membros admitidos. Impõe-se a pergunta de se a ONU, em toda a sua existência, produziu alguma espécie de “patriotismo”. (1997, p. 114).

Mas independente disso – e vem aqui a passagem mais intrigante desse texto tardio de Carl Schmitt –, ele dá lastro a uma ideia de “humanidade”, cujo conceito e efeitos são os seguintes:

[a] humanidade como tal e como conjunto não tem inimigos neste planeta. Cada homem pertence à humanidade. Mesmo o assassino, enquanto viver, deve ser tratado como um homem. Se está tão morto como sua vítima, então já não existe. Mas até então, bom ou mau, continuará sendo um homem; vale dizer, portador dos direitos humanos. “Humanidade” converte-se assumem uma contra-noção assimétrica. Quando se discrimina dentro da humanidade, quando se retira a qualidade de homem ao nocivo, ao negativo, ao perturbador, então o homem julgado dessa maneira se converte em não-homem, em não pessoa, e sua vida já não é o valor supremo. Sua vida converte-se em um des-valor que deve ser destruído. Noções como a de homem contêm, pois, a possibilidade da desigualdade mais profunda e torna-se “assimétricas”.

[...]

Quando um homem combate contra outro, sem margem para dúvidas considera a si mesmo como uma forma mais elevada da humanidade e o seu adversário como algo menos humano. Em sua auto-compreensão o homem que luta contra o homem se vê em face de um objeto indubitavelmente inferior, e ele mesmo se destaca tanto mais puro como o verdadeiro homem. (SCHMITT, 1997, p. 116).

Daí que num tom cético, encerra fazendo referência a um conto do Século XIX onde “um soberano moribundo em seu leito seu pai espiritual pergunta: “Você perdoa os seus inimigos?” E o soberano responde, com a melhor consciência do mundo: “Não tenho inimigos; matei-os todos.” (SCHMITT, 1997, p. 116-117). Ou seja, há necessidade de intervir, mas antes de tudo deveríamos superar a inimizade que nos compõe. Talvez estejamos sendo muito idealistas junto ao último Carl Schmitt, mas que é no mínimo desconcertante que em seu último texto a ideia de humanidade tome algum sentido dentro de uma ordem normativa mundial é algo relevante. Não assume a dimensão cosmopolita, mas reconhece indícios de uma superlegalidade ultrapassando de alguma forma as determinações da dialética do amigo-inimigo através de uma ordem jurídica fruto de uma revolução legal mundial.

Porém, apesar das mudanças presentes no último Carl Schmitt, seus temores não se mostraram como uma ilação imprópria. Muito pelo contrário, pois houve a desvirtuação dos fins, bem como a mal-versação da fundamentação moral da necessidade de intervir. Mesmo porque, o *Conceito do Político* de Carl Schmitt, apesar de repudiado por muitos, faz mais do que construir uma teoria política, mas acaba reconstruindo a forma como os seres humanos agiram e ainda agem diante daqueles vistos como diferentes. Logo, teorizou a realidade da infelicidade do mundo. O “ser” sem máscaras ou ideais e não o “dever-ser”.

5.3 A REALIDADE “PARCIAL” DO “CONCEITO DO POLÍTICO”

A racismo diferenciador inerente ao programa nazista é o que comumente tem sido impresso à teoria de Carl Schmitt. Particularmente a sua concepção de amigo-inimigo junto ao “conceito do político”. Porém, ela não é só política, mas também uma questão de fato, pois conforme expresso por ele próprio, no prefácio de 1963 ao dispor que seu trabalho se trata, “principalmente, da relação e da posição contraposta dos conceitos *estatal* e *político*, por um lado, **guerra e inimigo, por outro.**” (SCHMITT, 2015, p. 30, negrito nosso). No cerne desse conceito há de fato uma ideia essencial de “diferenciação”²³⁰, cuja extremo do racismo encontrou amparo e realidade. Porém, no que se refere à diferenciação política é dito que:

²³⁰ Schmitt argumenta que “o político tem os seus critérios próprios, os quais se tornam actantes, de um modo peculiar, em relação aos diferentes âmbitos de coisas, relativamente autônomos, do pensar e do agir humanos, em particular em relação ao moral, ao estético, ao econômico. Daí que o político se tenha de encontrar em diferenciações últimas que lhe são próprias, às quais se pode reconduzir todo o agir político em sentido específico. Assumamos que, no âmbito do moral, as diferenciações últimas são bom e mau; no estético, belo e feio; no econômico, útil e nocivo ou, por exemplo, rentável e não-rentável. A questão é, então, se também há

[a] diferenciação especificamente política, à qual se podem reconduzir as acções e os motivos políticos, é a diferenciação entre *amigo* e *inimigo*. Ela fornece uma determinação conceptual no sentido de um critério, não como uma definição definitiva ou um resumo. [...]. **A diferenciação entre amigo e inimigo tem o sentido de designar o mais extremo grau de intensidade de uma ligação ou separação, de uma associação ou dissociação**; ela pode existir em teoria e na prática sem que, ao mesmo tempo, tenham de ser aplicadas todas aquelas diferenciações morais, estéticas, económicas ou outras. O inimigo político não precisa de ser moralmente mau, não precisa esteticamente feio; não tem de surgir como concorrente económico e até talvez possa parecer vantajoso fazer negócios com ele. Ele é, precisamente, o outro, o estrangeiro, e é suficiente, para a sua essência, que ele seja existencialmente, num sentido particularmente intensivo, algo outro e estrangeiro, de tal modo que, em caso extremo, sejam possíveis conflitos com ele que não possam ser decididos nem por uma normatização geral que possa ser encontrada previamente, nem pela sentença de um terceiro “não participante” e, portanto, “apartidário”. (SCHMITT, 2015, p. 50-52, negrito nosso).

Daí que, para explicar o carácter factual dessa diferenciação cita também que “[o]s conceitos amigo e inimigo são para tomar no seu sentido concreto, existencial, e não como metáforas ou símbolos [...]” (SCHMITT, 2015, p. 54). Assim, “do conceito de inimigo faz parte a **eventualidade** de um combate, que se encontra no domínio do real.” (SCHMITT, 2015, p. 61, negrito nosso). De maneira que:

[o] inimigo não é, portanto, o concorrente ou o opositor em geral. O inimigo também não é o opositor privado que se odeia com sentimento de antipatia. O inimigo é, apenas, uma totalidade de homens pelo menos eventualmente *combatente*, isto é, combatente segundo uma possibilidade real, a qual se contrapõe a uma totalidade semelhante. O inimigo é apenas o inimigo *público*, pois tudo aquilo que tem relação com uma tal totalidade de homens, em particular com todo um povo, se torna por isso público. O inimigo é *hostis*, não *inimicus* em sentido mais amplo; (SCHMITT, 2015, p. 56).

Entretanto, Carl Schmitt ressalta que o conceito de político “não é nem belicista ou militarista, nem imperialista, nem pacifista.” (2015, p. 63). Mesmo que “[a] guerra resulta da inimizade, pois esta é a negação conforme ao ser de um outro ser. **A guerra é a apenas a mais extrema realização da inimizade**²³¹.” (SCHMITT, 2015, p. 62, negrito nosso). Aliás, em a *Teoria do Partisan* de 1963 (2009) – portanto, em teoria afastado do ímpeto nazista –, Carl Schmitt ressalta que o “[i]nimigo não é algo que deve ser eliminado por algum motivo

uma diferenciação particular, certamente não semelhante nem análoga àquelas outras diferenciações, mas no entanto, uma diferenciação independente em relação a elas, autónoma e, enquanto tal, elucidativa sem mais enquanto critérios simples do político, e em que é que ela consiste.” (SCHMITT, 2015, 49-50).

²³¹ Algo que estamos desejamos demonstrar que não é o necessariamente o caso, pois a nossa realidade histórica tem demonstrado que há “algo pior que a guerra”, por ser mais extremo que a guerra na questão da inimizade.

qualquer e ser exterminado por causa de seu desvalor. O inimigo situa-se no meu próprio patamar.” (2009, p. 235). Reforçando, por sua vez, sobre a guerra que:

[a] guerra, enquanto mais extremo meio político, manifesta a possibilidade desta diferenciação entre amigo e inimigo, que se encontra subjacente a toda a representação política, e, por isso, só tem sentido enquanto esta diferenciação na humanidade estiver presente ou for, pelo menos, realmente possível. Ao invés, uma guerra feita a partir de motivos “puramente” religiosos, “puramente” morais, “puramente” jurídicos ou “puramente” econômicos seria absurda. (SCHMITT, 2015, p. 67).

A guerra seria a possibilidade última dessa diferenciação, onde o conflito como disputa com o diferente seria a realidade da vida entre os comuns com os não-comuns. Sendo que, a unidade política, o Estado, seria “a unidade paradigmática, independentemente de quais sejam as forças de que retira os seus motivos psíquicos últimos. Ela existe ou não existe.” (SCHMITT, 2015, p. 80). Ao passo que “o *Estado* é uma unidade, e a unidade paradigmática, baseia-se no seu caráter político.” (SCHMITT, 2015, p. 80). De maneira, enfim, que:

[o] Estado transforma-se simplesmente numa associação que concorre com outras associações; ele torna-se uma sociedade junto de e entre outras muitas sociedades, as quais existem dentro ou fora do Estado. Isso é o “pluralismo” desta teoria do Estado, da qual toda a perspectiva se volta contra as anteriores hipervalorizações do Estado, contra a sua “autoridade” e sua “personalidade”, contra o seu “monopólio” da unidade suprema, enquanto aquilo que ainda deverá ser a unidade política em geral permanece doravante obscuro. (SCHMITT, 2015, p. 83).

Salientamos, contudo, que é aqui, na noção de Estado que as perspectivas de Carl Schmitt começam a degradingolar, pois a sua concepção de Estado requer que o político seja superado internamente, a fim de a realidade do Estado se consolidar. Isso já fica referenciado quando ele dispõe que:

[a] partir do conceito do político resultam, no entanto, [...], consequências pluralistas, mas não no sentido de que dentro de uma e da mesma unidade política, no lugar do agrupamento paradigmático amigo-inimigo, pudesse surgir um pluralismo sem que, com a unidade, também o próprio político fosse destruído. (SCHMITT, 2015, p. 83).

Porém, como “[a]o Estado, enquanto unidade essencialmente política, pertence o *jus belli*, isto é, a possibilidade real de, num caso dado, determinar-se o inimigo em virtude de uma decisão própria e combatê-lo” (SCHMITT, 2015, p. 83), temos que, “o Estado, enquanto unidade política, enquanto existir, determine a partir de si também o “inimigo interno”. (SCHMITT, 2015, p. 85). Logo, na concepção de Carl Schmitt não haveria a possibilidade de unidade com os diferentes, sejam eles internos ou externos. Disso se segue que “[o] mundo

político é um *pluriversum*, não um *universum*²³².” (SCHMITT, 2015, p. 96), pois “[a] unidade política, segundo a sua essência, não pode ser universal no sentido de uma unidade que abarque toda a humanidade e a Terra inteira.” (SCHMITT, 2015, p. 96-97).

Ocorre que, apesar das críticas que tais considerações nos levam a refutar. Em certa medida as afirmações de Carl Schmitt – sobretudo, ao considerarmos a realidade do mundo que se mostra aos nossos olhos – representam um prognóstico que se realiza na prática. E sem abraçarmos a possibilidade da guerra em si e a intensidade da dialética entre amigo-inimigo, a diferenciação dos seres humanos entre si já foi analisada por inúmeros teóricos.

Logo, não se discorda de Schmitt, mas se critica a compreensão de que essa dialética seja imutável, mesmo porque, o inimigo de ontem é o irmão, esposa, amigo de amanhã. Mas mesmo assim, a desumanização e, sobretudo, a demonização do estranho é o lado escuro de uma teoria da qual um conflito fundamentado com ótimos motivos pode acabar se mostrando como uma violência contra os então perpetradores; ou pior, contra inocentes que só estariam do lado errado de uma disputa da qual não podem se libertar. Ou no caso dos colonos alemães, por estarem do lado errado do Rio Oder, após a derrota dos alemães.

A questão é que, ao postularmos pela essência sociável dos seres humanos, disso não se segue uma sociabilidade imediata com todos os outros seres humanos. Contudo, mesmo esse prognóstico de Carl Schmitt pode ser considerado no extremo dessa diferenciação, pois, por exemplo, junto à psicanálise de Freud e a sua metáfora sobre os princípios motivadores de *Eros* e *Thanatos* essa diferenciação estaria na essência dos próprios indivíduos entre si e não necessariamente entre as coletividades. Mas conforme expomos na introdução, indivíduos e as coletividades que constroem não representam dimensões estanques, mas se interpenetram e se influenciam.

5.3.1 O *Homo homini lúpus* freudiano

Seguindo essa premissa, a psique humana na teoria de Freud – que em grande medida poderíamos considerar como sendo uma forma de Filosofia da Mente –, é reconstruída sob a égide de que os seres humanos seriam impulsionados por suas pulsões. Haveria um instinto que teria por objetivo a propagação da espécie, a união e expansão do espectro humano. Sendo aquilo que impulsiona a cultura humana na ótica de Freud.

²³² Logo, uma totalidade (soma) e não uma universalidade (unidade).

E a esse instinto de vida e propagação da espécie estaria se contrapondo um instinto de morte que seria um “instinto de destruição voltado para o mundo externo e outras formas de vida.” (FREUD, 2011, p. 51). Assim, o homem não seria “uma criatura branda, ávida de amor, que no máximo pode se defender, quando atacado, mas sim que ele deve incluir, entre seus dotes instintuais, também um forte quinhão de agressividade.” (FREUD, 2010b, p. 76). E de fato, quando ela se revela surge um “ser humano como uma besta selvagem que não poupa os de sua própria espécie.” (FREUD, 2010b, p. 77). Onde:

o próximo não constitui apenas um possível colaborador e objeto sexual, mas também uma tentação para satisfazer a tendência à agressão, para explorar seu trabalho sem recompensá-lo, para dele se utilizar sexualmente contra a sua vontade, para usurpar seu patrimônio, para humilhá-lo, para infligir-lhe dor, para torturá-lo e matá-lo. *Homo homini lupus* (O homem é o lobo do homem). (FREUD, 2010b, p. 77-78, itálico do autor).

Ele conclui que o sentido da evolução cultural é a “luta entre Eros e a morte, instinto de vida e instinto de destruição” (FREUD, 2010b, p. 90-91) e “[e]ssa luta é o conteúdo essencial da vida” (FREUD, 2010b, p. 91). Sendo, portanto, natural. Onde se impõe à cultura, a “tarefa capital [...], sua verdadeira razão de ser, [...] nos defender contra a natureza.” (FREUD, 2015, p. 56). Cujos perigos naturais são oriundos do próprio homem e da natureza em si (desastres naturais, dificuldades de moradia, alimentação, etc.). Sendo que, por cultura humana deveríamos entender:

tudo aquilo em que a vida humana se elevou acima de suas condições animais e se distingue da vida dos bichos; [...]. Ela abrange, por um lado, todo o saber e toda a capacidade adquiridos pelo homem com o fim de dominar as forças da natureza e obter seus bens para a satisfação das necessidades humanas e, por outro lado, todas as instituições necessárias para regular as relações dos homens entre si e, em especial, a divisão dos bens acessíveis. (FREUD, 2015, p. 36-37).

Para Freud a cultura deveria também enfrentar a natureza humana, pois o homem selvagem e bárbaro nunca teria sido superado, pois, “os estados primitivos sempre podem ser restabelecidos; o que é primitivo na alma é imperecível no mais pleno sentido.” (2010b, p. 225-226). Afirma Da Silva (1941), em imediata remissão à Freud, que “a imagem mais próxima desse animal ignorado, que foi o homem, estampa-se nitidamente em cada criança que nasce, sendo por isso a criança o símbolo do homem primevo.” (1941, p. 10).

E a prova cultural da força desse impulso à destruição surge em mandamentos como o do “Não matarás”, pois “[u]ma proibição tão forte pode se dirigir apenas a um impulso igualmente forte. O que nenhuma alma humana cobiça não é necessário proibir, exclui-se por

si mesma.” (FREUD, 2010a, p. 241). Ou seja, “o homem da pré-história continua a viver inalterado em nosso inconsciente.” (FREUD, 2010a, p. 241).

Assim, esse “eu” selvagem nunca poderia ser dominado, mas haveria esperança em um processo cultural que levasse em consideração tanto o intelecto quanto os instintos. O fato dos processos culturais tentarem negar em absoluto esses instintos seria o motivo para ininterruptos rompantes de agressividade. Far-se-ia por necessário um processo onde essa pulsão destrutiva fosse convertida em energia construtiva. Algo feito pela cultura:

[o] que sucede nele, que torna inofensivo o seu gosto de agredir? Algo bastante notável, que não teríamos adivinhado e que no entanto se acha próximo. A agressividade é introjetada, internalizada, mas é propriamente mandada de volta para o lugar de onde veio, ou seja, é dirigida contra o próprio Eu. Lá é acolhida por uma parte do Eu que se contrapõe ao resto como Super-eu, e que, como “consciência”, dispõe-se a exercer contra o Eu a mesma severa agressividade que o Eu gostaria de satisfazer em outros indivíduos. À tensão entre o rigoroso Super-Eu e o Eu a ele submetido chamamos consciência de culpa; ela se manifesta como necessidade de punição. A civilização controla então o perigoso prazer de agredir que tem o indivíduo, ao enfraquecê-lo, desarmá-lo e fazer que seja vigiado por uma instância no seu interior, como por uma guarnição numa cidade conquistada. (FREUD, 2010b, p. 91-92).

Mas isso não bastaria. Os laços entre os homens deveriam ser ampliados, pois “[t]udo que produz laços emocionais entre as pessoas têm efeito contrário à guerra.” (FREUD, 2010b, p. 430). E os laços emocionais poderiam ser de dois tipos: o primeiro de cunho amoroso, diretamente relacionado àqueles mais próximos, o que poderíamos chamar de “família”. Mas o que nos interessa são as de outro tipo, a ligação emocional da “identificação” que “estabelece importantes coisas em comum entre as pessoas produz esses sentimentos comuns, essas identificações. Nelas se baseia, em boa parte, o edifício da sociedade humana.” (FREUD, 2010b, 430-431). Ou seja, tratar-se-ia da busca de uma forma de unidade com fundamentos em preceitos comuns mesmo na realidade pluralista da humanidade permeada de diferenciações.

E o interessante na construção e valorização dessa ligação é a teoria através da qual Freud a realiza, que é pela morte. Ele explica que para o homem a morte sempre foi um sentimento ambivalente. Ignoramos, ou melhor, não acreditamos em nossa própria morte, salvo quando ela se mostra derradeira. Além de sermos também indiferentes à morte daqueles que desconhecemos, pois a morte de desconhecidos não nos toca. Porém:

[h]avia um caso em que as duas atitudes opostas perante a morte se chocavam e entravam em conflito, e esse caso tornou-se muito significativo e rico em consequências de vasto alcance. Sucedia quando o homem primevo via morrer um

dos seus, sua mulher, seu filho, seu amigo, que ele sem dúvida amava como aos nossos, [...]. (FREUD, 2010a, p. 236).

Foi a dor de perder um ente querido que fez com que a morte passasse a ter importância para o homem, bem como a realidade das ligações humanas passasse a ser algo tangível à psique do homem primitivo. A superação da guerra e do instinto de morte se daria na ampliação do círculo de afetação do instinto de Eros, em que Thanatos não seria ignorado, mas superado por aquele que unicamente é capaz de lhe contrapor. O único que o íntimo destrutivo humano admite submissão: isto é, Eros.

Ocorre que: se a agressividade fosse de fato intrínseca ao homem, como ela ainda não teria sido capaz de destroçar a humanidade mesmo diante do impulso repressor da cultura? Principalmente se considerarmos a família primitiva descrita no *Totem e Tabu* (2012), fundada no medo e no ódio ao pai primitivo, além do desejo incestuoso pela mãe e irmãs!?

Bem, acreditamos que o instinto de morte mesmo sendo primitivo, não poderia ter precedência a Eros, pois seria este que daria sustentação à família original. Além de a natureza impor que uma vida em associação é necessária à espécie diante da fragilidade de nossos recém-nascidos. Declinando parte dessas críticas Freud afirma que:

[a]pós o homem primitivo descobrir que estava em suas mãos – literalmente – melhorar sua sorte na Terra mediante o trabalho, não podia lhe ser indiferente o fato de alguém trabalhar com ele ou contra ele. O outro indivíduo adquiriu a seus olhos o valor de um colaborador, com o qual era útil viver. Ainda antes, em sua pré-história antropeide, ele havia adotado o hábito de construir famílias; os membros da família foram provavelmente os seus primeiros ajudantes. (FREUD, 2010b, p. 61).

Disso se segue que “Eros e Ananke [a necessidade] tornaram-se os pais da cultura humana” (FREUD, 2010b, p. 63). Ou seja, Thanatos pode até mesmo ser cooriginário a Eros, mas nunca teria precedência em absoluto, salvo de forma episódica. Daí que referenciado as teses de Freud ao conceito da insociável sociabilidade idealizada por Kant, teríamos que esse conceito tratar-se-ia de fato de uma sociabilidade insociável. Isto é, teríamos a pulsão primeira de nos socializar com aqueles próximos à nos e, infelizmente, de nos mostrarmos mais propensos à insociabilidade com aqueles estranhos à nós²³³.

²³³ Diferenciações que Marcuse (2021) argumenta que estão relacionadas com o princípio da necessidade e o princípio da realidade junto a metapsicologia de Freud.

5.3.2 A sociável insociabilidade e a diferenciação interno/externo

De acordo com Fromm (1979), a teoria de Freud, apesar de sedutora, por permitir ao homem “civilizado” ter preponderância sobre o primitivo, não ocasionou grandes reviravoltas acadêmicas na primeira metade do Século XX. Isso se a tomamos como ciência, cujo processo indutivo através da qual sua teoria foi construída se sustentasse diante da elaboração de críticas, que certamente foram inúmeras. Porém, toda a elaboração de Freud é antes de tudo uma metáfora. Ou melhor, Uma ilação racional através da qual se deseja elaborar um conceito racional que permite tentar compreender uma determinada realidade perceptível. Logo, trata-se de uma reflexão de matiz filosófica. E nesse sentido, Herbert Marcuse afirma que “Freud desenvolveu uma teoria do homem, uma “psicologia” no sentido mais estrito do termo. Com essa teoria, Freud coloca-se na grande tradição da Filosofia e ao abrigo de critérios filosóficos.” (2021, p. 4). Enfim:

[a] **metapsicologia** de Freud é uma tentativa sempre renovada para desvendar e investigar a terrível necessidade da vinculação íntima entre civilização e barbarismo, progresso e sofrimento, liberdade e infelicidade – uma vinculação que se revela, fundamentalmente, como uma relação entre Eros e Thanatos. (MARCUSE, 2021, p. 14, negrito nosso).

Ocorre que, tanto Freud, quanto Carl Schmitt não especulam sobre o domínio do dever-ser, mas do ser. Isto é, teorizam a nossa realidade concreta. Construindo seus conceitos através de um processo indutivo, a fim de construir afirmações universais. Porém, obviamente, sem o rigor científico, pois, sobretudo, Carl Schmitt não se propôs à construir uma teoria científica, mas necessariamente filosófica, em dissonância de Freud, tendo em vista que este tinha pretensões mais científicas do que filosóficas.

Contudo, o problema é que em suas afirmações há uma fumaça oriunda de uma chama não totalmente compreensível, mas que incomoda. É incômoda, pois eles tentam reconstruir a realidade perceptível e ela, infelizmente, não é tão bela quanto nossos ideais costumam afirmar. E além disso, acontece que parcela dessas chamas acabam tomando forma em outras teorias bem mais sólidas que essas primeiras. Ou seja, proposições como as citadas não são a verdade ou representam uma realidade que deve ser considerada insofismável, mas servem como que abrindo uma “caixa de pandora”, cuja esperança deve ser retomada. Mas antes dessa esperança ser alcançada, o interesse de melhor compreender esse flagelo se seguiu às considerações de Freud.

E na esteira de teorias construídas com o fito de tentar explicar um eventual instinto humano em direção à agressão temos a obra de Konrad Lorenz, *A Agressão* (2001) de 1963 que retoma o instintivismo da agressividade humana, esclarecendo-o através de um interessante processo de analogia com outras espécies sociais. O instintivismo é citado quando ele afirma que a “agressão intra-específica é milhões de anos mais antiga do que a amizade pessoal e o amor.” (LORENZ, 2001, p. 244).

Assim, Lorenz foi o precursor do que se denominou “**etologia**”, um corrente doutrinária que foi particularmente relevante entre as décadas de 1950-1970, pois ao fundamentar a possibilidade da agressão através da analogia com outras espécies estava dando uma dimensão “biológica” à possibilidade da violência. E essa corrente foi tão influente que mereceu críticas até mesmo de Hannah Arendt²³⁴, quando ela afirmou que:

[a] fim de saber que os povos lutarão por sua pátria, não precisaríamos ter descoberto instintos de “territorialismo grupal” em formigas, peixes e macacos, e a fim de aprender que a superpopulação resulta em irritação e agressividade, dificilmente precisaríamos tê-lo experimentado em ratos. Um dia passado nas favelas de qualquer grande cidade teria sido suficiente.” (ARENDR, 2014, p. 77).

Porém, os estudos de Konrad Lorenz, apesar de merecer críticas, representou uma outra dimensão da tentativa de explicar a violência humana, pois através desse estudo surge a ideia de que o conflito **intraespecífico** – isto é, entre os membros de uma mesma espécie, mas pertencentes a comunidades distintas – é muito mais forte e destrutivo entre as espécies sociais. Dentre elas, a agressividade intraespécie dos seres humanos se mostraria muito mais destrutiva, mas não pelo grau de agressividade ser maior, mas pelo refinamento e criatividade que os seres humanos imprimem nos seus conflitos em contraposição aquele entre as demais espécies sociais. E mesmo que incomodas, os relatos de sobreviventes de ações genocidas

²³⁴ E não só de Hannah Arendt, pois a necessidade de refutar a tese quanto a possibilidade de uma agressividade humana natural impôs que na segunda metade do Século XX um grande número de cientistas se visse obrigado a compilar a *Declaração de Sevilha sobre a Violência* (1986)²³⁴, posteriormente adotada pela UNESCO em 1989. Essa declaração se consolidou em cinco proposições: “É cientificamente incorreto dizer que herdamos de nossos antepassados, os animais, uma propensão para fazer guerra. [...]. É cientificamente incorreto dizer que a guerra ou qualquer outra forma de comportamento violento está geneticamente programado na natureza humana. [...]. É cientificamente incorreto dizer que no decorrer da evolução humana se operou uma seleção a favor do comportamento agressivo sobre outros tipos. Em todas as espécies bem estudadas, a capacidade para cooperar e cumprir funções adaptadas à estrutura de um grupo determina a posição social de seus membros. [...]. É cientificamente incorreto dizer que os homens têm cérebro violento; embora nosso aparato neurológico nos permita atuar com violência, não se ativa de maneira automática por estímulos internos ou externos. [...]. É cientificamente incorreto dizer que a guerra é um fenômeno instintivo ou que responde a um único motivo. O surgimento da guerra moderna é o ponto de um caminho que, começando por fatores emocionais, às vezes, qualidades instintivas, desembocou em fatores cognoscitivos. [...]. (ADAMS et al, 1986, n.p.).

demonstram muito mais brutalidade que aquelas vistas em muitas guerras. Nesse desiderato o ódio, vingança e até mesmo a ideologia são ingredientes amargos junto à nossos conflitos que não se repetem na natureza.

Assim, as ponderações de Lorenz (2001) obviamente devem e foram criticadas em vários pontos. Porém, o conceito inerente a um conflito interespecie toma relevo se deixamos de a considerar como uma realidade determinante. Logo, a compreendendo como uma possibilidade mais perceptível no sentido de que os freios existentes – sejam eles biológicos, culturais, políticos ou mesmo jurídicos – não tem a mesma intensidade que aqueles presentes no âmbito interno de uma coletividade reconhecida como da mesma “espécie”.

De tal modo, é pertinente compreender em qual sentido uma agressão intraespecífica tem significado dentro do gênero humano. E a “**sociobiologia**” de Edward Wilson – um doutrina construída da amálgama entre a sociologia e a biologia²³⁵ – argumenta que a questão do conflito entre os grupos é um reflexo do que ele chama de **etnocentrismo**. Melhor esclarecendo:

[a] força sustentadora da maioria das políticas belicistas é o **etnocentrismo**, a lealdade irracionalmente e exagerada dos indivíduos a seus parentes e companheiros tribais. Em geral, os homens primitivos dividem o mundo em duas partes tangíveis: o ambiente próximo, constituído pelo lar, aldeias locais, parentes, amigos, animais domesticados e bruxas, e o universo distantes das aldeias vizinhas, aliados intertribais, inimigos, animais selvagens e fantasmas. Essa topografia elementar torna mais fácil a distinção entre inimigos, que podem ser atacados e mortos, e amigos, que não podem. O contraste é enfatizado reduzindo-se os inimigos a um status repugnante e mesmo subumano. (1981, p. 111, negrito nosso).

Esse etnocentrismo gera uma forte conexão entre aqueles próximos, mas é inversamente proporcional aos estranhos. Podendo, inclusive, vir a impor um temor para com

²³⁵ A dimensão biológica da teoria de Edward Wilson se filia sobremaneira à teoria da evolução das espécies de Darwin. Daí a dimensão da sobrevivência e da evolução fundamentada em um cenário de disputa entre as espécies que se repetiria dentro das próprias espécies fruto, em parte, das diferenças sedimentando noções, em teoria intransponíveis, entre o interno e o externo. Assim, particularmente sobre os seres humanos Darwin afirma que “resulta da guerra da Natureza, da fome e da morte, o objeto mais elevado que somos capazes de conceber, qual seja, a aparição dos animais superiores.” (2018, p. 479). É o notório naturalista tenta conectar essa tese à evolução humana, vinculando-a ao mundo do século XVIII e XIX que lhe era particular. Logo, haveria uma função evolutiva da guerra na construção dos povos civilizados, pois “[p]odemos ver que nos estágios mais rudes da sociedade, os indivíduos mais sagazes, aqueles que inventavam ou usavam as melhores armas ou estratégias e que estavam mais bem aparelhados para defender-se, podiam aumentar em número e suplantam outras tribos. [...] Quando uma tribo toma impulso para o desenvolvimento e sai vitoriosa, muitas vezes é ainda mais incrementada pela absorção de outras tribos. [...] Tudo o que sabemos acerca dos selvagens ou que podemos deduzir das suas tradições ou dos monumentos antigos, cuja história dos habitantes atuais esqueceram completamente, demonstra que desde os tempos mais remotos as tribos mais dotadas suplantavam as outras. [...] Atualmente, por toda parte as nações civilizadas estão suplantando as bárbaras, com exceção dos lugares em que o clima opõe uma barreira mortal; e conseguem sobretudo êxito, embora não exclusivamente, graças às suas técnicas, produtos da inteligência.” (DARWIN, 1974, p. 155-156).

o externo. Uma aversão agressiva ao diferente que se for reforçada pode levar a levantes de xenofobia. Uma consciência que chancelaria ao ser humano – seja o primitivo ou mesmo ao homem “civilizado” – um “direito” a fazer guerra com o outro, com o estranho ou mesmo de segregá-lo sob a égide de uma aparente racionalidade da diferença.

No âmbito da psicologia humana, particularmente no que se refere à teoria da formação da identidade humana – seja em sentido individual, quanto também no coletivo – Erikson (1976) também nos dá algumas respostas que podem ser agregadas a uma possível compreensão da realidade do conflito e da guerra. Em seus estudos Erikson afirma que o gênero humano tem uma propensão natural a construir a ideia de pertencimento a algo maior que ele. Em um processo sadio da formação da identidade não há inconvenientes, mesmo porque, “[s]er de um tipo especial, [...], é um importante elemento na necessidade de identidades pessoais e coletivas – todas, num certo sentido, pseudo-espécies.” (ERIKSON, 1976, p. 242).

A problemática é quando esse processo toma ares de totalidade em vez de globalidade. Onde ele esclarece esses dois conceitos do seguinte modo:

globalidade parece implicar uma reunião ou montagem de partes, mesmo que sejam diversificadas, que entram em proveitosa associação e organização. Como uma *Gestalt*, portanto, globalidade realça uma sólida, orgânica e progressiva mutualidade entre funções e partes diversificadas, dentro de uma inteireza, cujas fronteiras são abertas e fluidas. **Totalidade**, pelo contrário, sugere uma *Gestalt* em que são enfatizados os limites absolutos: dado um certo delineamento arbitrário, nada do que pertence ao lado de dentro deve ficar de fora, nada do que deve estar fora pode ser tolerado dentro. Uma totalidade é tão absolutamente inclusiva quanto exclusiva – quer a categoria do que é para ser absoluto seja uma categoria lógica ou não e quer as partes constituintes tenham realmente uma afinidade mútua ou não. (ERIKSON, 1976, p. 80, negrito nosso).

Porém, a noção de totalidade não poderia ser banida, pois ela se formaria no ser humano que se vê na natureza em uma posição de superioridade. O “pseudo” se dá no ser humano, pois é um “animal mentiroso justamente porque tenta ser o único verdadeiro; [pois], para ter estilo, deve acreditar que ele próprio é a coroa do universo.” (ERIKSON, 1976, p. 242).

É fácil compreender como essa autoilusão é prejudicial, além de explicar o grau de degradação ambiental que nossa espécie tem imposto a Terra, nossa verdadeira pátria-mãe. Mas isso acaba também ultrapassando de forma negativa os limites da comunidade, viciando o processo de construção da identidade e da personalidade. Assim:

[o] homem, como espécie, tem sobrevivido pelo fato de estar dividido no que chamamos **pseudo-espécies**. Primeiro, cada horda ou tribo, classe e nação mas, depois, também cada associação religiosa, converteu-se em a espécie humana, considerando todos os outros uma invenção extravagante e gratuita de alguma deidade irrelevante. Para reforçar a ilusão de ser a eleita, cada tribo reconhece uma criação própria, uma mitologia e, ulteriormente, uma história; assim se garantiu a lealdade a uma determinada ecologia e moralidade. Nunca se faz uma ideia exata de como as outras tribos nasceram mas, já que existem, elas são uteis, pelo menos, como uma tela de projeção para as identidades negativas que são a contraparte necessária, se bem que sumamente incômodas, das identidades positivas. **Essa projeção, em conjunto com a sua territorialidade, proporcionou aos homens uma razão para se chacinarem mutuamente in majorem gloriam.** (ERIKSON, 1976, p. 40, itálico do autor, negrito nosso).

Ao ter sua identidade construída por processos de globalidade e totalidade: aquela seria **inclusiva**, isto é, estaria propensa a inserção de novos membros e conexões, em referência à Freud, tratar-se-ia de uma influência de *Eros*; ao passo que a totalidade seria propensa a ser **exclusiva**, endurecendo a possibilidade de reconhecimento de indivíduos estranhos ao grupo, logo, em conformidade com o instinto metafórico de *Thanatos*. Isso nos permite afirmar que não haveria uma propensão natural à agressividade e a violência junto ao gênero humano, mas uma tendência a construir blocos de **relacionamentos exclusivos**.

Considerações que só puderam ser melhor compreendidas através da reflexão sobre a possibilidade da violência através de uma dimensão psicologia, biológica e sociológica^{236 237}. Teses que acabariam compondo o que se convencionou como **“Psicologia Social”** uma ciência propriamente dita que entre seus objetivos, busca explicar a possibilidade da violência²³⁸. Nesse sentido, “os psicólogos sociais, de um modo geral, fazem severam restrições às teorias instintivistas ou pulsionais, o que não significa dizer que neguem

²³⁶ Sobre a necessidade de integração, podemos citar também Adorno ao afirmar que “[a] verdade do todo reside na unilateralidade, não na síntese pluralista: uma psicologia que nada quer saber da sociedade e que insiste idiossincraticamente no indivíduo e em sua herança arcaica exprimi mais da fatalidade social do que uma que se integra à não mais existente *universitas literarum*, através da consideração de “fatores” sociais ou através de uma “wholistic approach” [abordagem holística].

A unificação de psicologia e teoria social através do emprego de conceitos iguais em diferentes níveis de abstração leva necessariamente, no âmbito do conteúdo, à harmonização. (2015, p. 75).

²³⁷ Ainda sobre a integração, Adorno reafirma que “[a] separação entre sociologia e psicologia é incorreta e correta ao mesmo tempo. Incorreta, ao endossar a renúncia ao conhecimento da totalidade, que também impõe a separação; correta, na medida em que registra de forma não reconciliada a ruptura realmente consumada, em vez da unificação apressada no conceito.” (2015, p. 90)

²³⁸ Aliás, as críticas as afirmações de teóricos como Freud, Konrad Lorenz, Edward Wilson e até mesmo Carl Schmitt é que em grande medida eles estão construindo teorias sobre acepções que se repetem em várias dimensões do senso comum. Seja esse senso comum algo a se valorizar ou desprezar. Porém, na atualidade são essas mesmas considerações que se diluem no tecido social de seres humanos que vivem vidas comuns que servem de substrato através da qual a “Psicologia Social se utiliza do senso comum, mas, a partir da pesquisa científica, vai mais além e nos permite sistematizações do conhecimento existente e predição de conhecimento novo.” (RODRIGUES, ASSMAR & JABLONSKI, 2015, p. 27).

qualquer influencia de base biológica na deflagração de atos agressivos.” (RODRIGUES, ASSMAR & JABLONSKI, 2015, p. 330). Disso se segue que:

[a]s teorias de base biológica e psicológica, até então discutidas, buscam entender por que as pessoas são capazes de agredir, mas não dão conta de explicar como essa capacidade é implementada e em que circunstâncias o indivíduo acaba por agir de forma agressiva com os demais. Nesse sentido, **um terceiro tipo de abordagem psicológica propõe-se a oferecer a resposta a essa indagação geral, partindo do pressuposto de que há uma série de condições pessoais, sociais e ambientais que aumentam a probabilidade de comportamentos agressivos.** (RODRIGUES, ASSMAR & JABLONSKI, 2015, p. 333, negrito e sublinhado nosso)

Logo, o comportamento agressivo seria um entre vários comportamentos possíveis aos seres humanos. Ao passo que as causas de todos os comportamentos seriam de ordem multidimensional. Isto é, causas internas e/ou externas, estáveis e/ou instáveis, e controláveis e/ou incontroláveis como bem esclarecem Rodrigues, Assmar & Jablonski (2015)²³⁹. Sendo que todo comportamento social se apoiaria em um pensamento social construído ao longo do processo de socialização dos indivíduos e por toda a vida e que daria forma a uma “atitude” isto é, os “sentimentos pró ou contra pessoas ou objetos com que entramos em contato [...]” (RODRIGUES, ASSMAR & JABLONSKI, 2015, p. 160). Ao passo que, uma **atitude social** seria “como uma organização duradoura de crenças e cognições em geral, dotada de carga afetiva pró ou contra um objeto social definido, que predispõe a uma ação coerente com as cognições e afetos relativos a este objeto.” (RODRIGUES, ASSMAR & JABLONSKI, 2015, p. 161). E conforme exposto pelos professores de psicologia social

[a]s definições de atitude, embora divirjam nas palavras utilizadas, tendem a caracterizar as atitudes sociais como sendo integradas por três componentes claramente discerníveis: (a) o **componente cognitivo**; (b) o **componente afetivo**; e (c) o **componente comportamental**. (RODRIGUES, ASSMAR & JABLONSKI, 2015, p. 161).

Assim, elucidando tais componentes: o **componente cognitivo** representaria a forma, a imagem, isto é, o conceito vigente – como se conhece ou reconhece – sobre a pessoa, coletividades e/ou determinados objetivos junto ao indivíduo e à coletividade a que pertenceria; o **componente afetivo**, por sua vez, refere-se aos sentimentos que emergem no indivíduo e, por conseguinte, em seu grupo sobre os objeto referente à atitude. Daí que

²³⁹ Explicando essas causas os professores Rodrigues, Assmar & Jablonski sintetizam que “as causas de nossos comportamentos podem ser classificadas em **internas** (localizadas em nós mesmos) ou **externas** (localizadas fora de nós mesmos), **estáveis** (duradouras e pouco suscetíveis à mudança) ou **instáveis** (temporárias e cambiáveis), e **controláveis** (sob o controle de alguém) ou **incontroláveis** (totalmente aleatórias), noção esta de acordo com o senso comum, leva-nos a predições e a sistematizações que vão muito além do mero conhecimento baseado no senso comum.” (2015, p. 27, negrito dos autores).

Rodrigues, Assmar & Jablonski afirmam que “[n]ão há dúvida de que o componente mais nitidamente característico das atitudes é o afetivo.” (2015, p. 162); e, por fim, o **componente comportamental** seria o “componente ativo, instigador de comportamentos coerentes com as cognições e os afetos relativos aos objetos atitudinais.” (RODRIGUES, ASSMAR & JABLONSKI, 2015, p. 163). Logo, o componente comportamental representaria algo como que uma consequência, cujas causas seriam de ordem cognitiva e afetiva. Porém, tais consequências representariam um efeito esperado no âmbito da coletividade da qual, em teoria não se espera que o indivíduo em conformidade com os demais componentes haja em dissonância com eles.

De tal modo, para o que nos interessa neste estudo, é cediço que os indivíduos – no que se refere aos preconceitos que eventualmente permitem a diferenciação interno/externo – encontram-se determinados pelos componentes cognitivos e afetivos. Porém, o componente comportamental é também uma atitude social esperada e que, de certa maneira, retroalimenta os outros dois componentes. Isto é, indivíduos e as coletividades a que pertencem estariam imersos em um ciclo.

Assim, age-se acreditando em algo (positivo ou negativo), algo que gera em nós emoções (positivas ou negativas), ao passo que tais crenças e emoções nos levam a uma ação que, por sua vez, é esperada pela coletividade. Mesmo porque, se essa atitude é desejada ela é reforçada junto aos indivíduos. E esse reforçamento sedimenta tais crenças, bem como tais emoções, o que reinicia o ciclo. Com o destaque que esse ciclo é o mesmo para a formação social tanto de objetivos positivos, quanto negativos. Ou seja, aquilo que levaria a realidades extremas tratar-se-ia da malversação dessa estrutura. Daí a relevância dos governos e lideranças para o bem e para o mal. Mas disso não se segue que os homens e mulheres que decidem em agir para o bem e para o mal sejam inocentes, mas certamente um ambiente que favoreça a iniquidade frutificara aquilo que germina. E em muitos casos o fruto malfadado já está sendo colhido. O que impõe a necessidade de agir

Enfim, Freud e Carl Schmitt – e outros citados – se alinham dentro da dimensão de um pessimismo junto ao gênero humano. Pessimismo, cuja posição paradigmática deve retroagir à Hobbes, pois sua visão pessimista serviu de fundamentação para afirmar doutrinas filosóficas que partilhavam da mesma visão, bem como um modelo que deveria ser refutado, mas não em sua totalidade, pois muito daquilo que os pessimistas afirmam não está muito distante do que compõe os seres humanos como espécie.

5.3.2.1 *A natureza paradoxal dos seres humanos*

O pessimismo hobbesiano se manifesta quando afirma que “os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros (e sim, pelo contrário, um enorme desprazer), quando não existe um poder capaz de intimidar a todos.” (HOBBS, 2014, p. 108). Mostra de um narcisismo. Do império do “eu” em que “cada um pretende que o seu companheiro lhe atribua o mesmo valor que ele se atribui a si próprio [...]” (HOBBS, 2014, p. 108). Porém, seriam as paixões humanas, intrínsecas a sua natureza, que os levariam ao conflito. Assim:

na natureza do homem encontramos três causas principais de discórdia. Primeiro, a competição; segundo, a desconfiança; e terceiro, a glória. A primeira leva os homens a atacar os outros tendo em vista o lucro; a segunda, a segurança; e a terceira, a reputação. Os primeiros usam a violência para se tornarem senhores das pessoas, mulheres, filhos e rebanhos dos outros homens; os segundos, para defenderem-nos; e os terceiros, por ninharias, como uma palavra, um sorriso, uma opinião diferente, e qualquer sinal de desprezo, quer seja diretamente dirigido às suas pessoas, quer indiretamente aos seus parentes, amigos, nação, profissão ou ao seu nome. (HOBBS, 2014, p. 108)

A despeito dessa insociabilidade e da realidade das paixões, Hobbes constata também que os homens são iguais. Igualdade, sobretudo na fragilidade de seus corpos, pois “quanto à força corporal o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, quer por secreta maquinação, quer aliando-se com outros que se encontrem ameaçados pelo mesmo perigo.” (HOBBS, 2014, p. 106). Assim, “a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que um deles possa com base nela reclamar algum benefício a que outro não possa igualmente aspirar.” (HOBBS, 2014, p. 106). Com isso, “[d]esta igualdade quanto à capacidade deriva a igualdade quanto a esperança de atingirmos os nossos fins. Portanto, se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo que é impossível de ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos.” (HOBBS, 2014, p. 107).

Ressaltamos que a “esperança” citada é o desejo, a crença de ser capaz de alcançar a vantagem, o bem desejado e que não pode ser partilhado com o outro. Mostra-se manifesto que o egoísmo é uma poderosa força motriz do gênero humano na ótica de Hobbes. Porém, esse egoísmo e esse desejo adstrito a uma igualdade entre os homens nos leva à competição e isso leva à guerra. Ou melhor, a um estado de não paz, pois “a natureza da guerra não consiste na luta real, mas na conhecida disposição para tal, durante todo o tempo em que não há garantia do contrário. Todo o tempo restante é de paz.” (HOBBS, 2014, p. 109).

Dessa constatação, Hobbes comenta sobre o “estado de natureza”, um estado onde não haveria um poder intermediando as relações entre os homens. Vigem o poder de cada um contra todos, mas não há nenhum poder de todos contra um, pois todos estariam divididos, segregados em suas individualidades. Esse estado que levaria a “uma guerra de todos os homens contra todos os homens. Pois a GUERRA não consiste apenas na batalha ou no ato de lutar, mas naquele lapso durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida.” (HOBBS, 2014, p. 109). Aliás, essa realidade de disputa e conflito tem muita afinidade com o conceito de político idealizado por Carl Schmitt.

A necessidade fundada no egoísmo e no amor-próprio (narcisismo) refletido em cada indivíduo os levaria a se submeter a um poder externo aos membros da comunidade. Mas fundamentado no medo da morte, pois de boa-fé os homens não se submeteriam a ninguém. Nesse sentido, afirma que “as paixões que levam os homens tenderem para a paz são o medo da morte, o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida de confortável e a esperança de as conseguir por meio do trabalho.” (HOBBS, 2014, p. 111). Seriam as paixões que impulsionariam os homens a paz, regras da razão relacionadas as leis da natureza, pois:

[u]ma lei da natureza (*Lex Naturalis*) é um preceito ou regra geral, estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir a sua vida ou privá-lo dos meios necessários para a preservar, ou omitir aquilo que pense melhor contribuir para a preservar. (HOBBS, 2014, p. 112).

Tais regras se manifestariam em dois movimentos da razão: o primeiro determinando que o homem deveria buscar a paz, pois isso é imprescindível para a sua sobrevivência; enquanto o segundo orientando-o a formular um pacto, um contrato, com os demais, a fim de poder proteger a sua vida do risco que os demais lhe impõe, e desse pacto estabelecer um Poder acima de cada um e que fosse capaz de intermediar e garantir a paz entre os indivíduos. É desse movimento que ocorre “a geração daquele grande LEVIATÃ, ou antes (para falar em termos mais reverentes) daquele Deus mortal, ao qual devemos abaixo do Deus imortal, a nossa paz e defesa.” (HOBBS, 2014, p. 147). A besta, invocada pelos homens, se levanta dos mares e devora a realidade caótica de *Behemoth*, impondo a paz, o Direito e a justiça.

O Leviatã toma a espada das mãos dos homens, empunhando-a em nome de todos, pois, “pactos sem a espada não passam de palavras, sem força para dar segurança a ninguém.” (HOBBS, 2014, p. 143). Desconstrói o “estado de natureza” dentro do contexto de que:

[d]esta guerra de todos os homens contra todos os homens também isto é consequência: que nada pode ser injusto. As noções de certo e de errado, de justiça e

injustiça, não podem ai ter lugar. Onde não há poder comum não há lei, e onde não há lei não há injustiça. (HOBBS, 2014, p. 111).

Mas apesar de tudo, para Hobbes o homem não seria diabólico, o seu pessimismo se resume a classificá-lo como egoísta e narcisista. Porém, não se trataria de uma visão metafórica, a fim de abandonar o estado de natureza, mas uma realidade possível, cujas características básicas estariam presente em tribos primitivas das Américas. Nesse sentido:

[p]oderá porventura pensar-se que nunca existiu um tal tempo, nem uma condição de guerra como esta, e acredito que jamais tenha sido geralmente assim, no mundo inteiro; mas há muito lugares onde atualmente se vive assim, porque os povos selvagens de muitos lugares da América, com exceção do governo de pequenas famílias, cuja concórdia depende da concupiscência natural, não possuem nenhuma espécie de governo, e vivem nos nossos dias daquela maneira brutal que antes referi. (HOBBS, 2014, p. 110).

Estudos histórico-antropológicos posteriores à Hobbes desconstruíram tais conclusões. Sem que sejamos levados a concordar com uma visão otimista e ideal do gênero humano em um estado primitivo e anterior à constituição do Estado, como aquele idealizado por John Locke e Jean Jacques-Rousseau. Onde aquele postula a realidade de Direitos Naturais anteriores ao Estado e este último idealiza um “bom selvagem”, cujos erros na interpretação, mesmo que metafórica²⁴⁰, deveriam recair nele próprio²⁴¹.

Rousseau argumenta que “os selvagens não são maus justamente por não saberem o que é serem bons, pois não é nem o desenvolvimento das luzes, nem o freio da lei, mas sim a calma das paixões e a ignorância dos vícios que os impedem de proceder mal.” (ROUSSEAU, 1999, p. 189). E não está de todo errado, pois noções de certo e errado, bem e mal ficam subordinados aos valores vigentes em cada comunidade. Mas daí para as conclusões que seguem, há de fato muito do que se discordar. Nesse sentido, afirma Rousseau que:

[p]ortanto, é certo que a piedade é um sentimento natural que, moderando em cada indivíduo a atividade do amor de si, concorre para a conservação mútua da espécie. É ela que nos leva a socorrer, sem refletir, aqueles que vemos sofrer; é ela que, no estado de natureza, substitui leis, costumes e virtude, com a vantagem de ninguém

²⁴⁰ Sobre o sentido metafórico das afirmações de Rousseau, este dispõe que “[n]ão devem tomar as pesquisas que se podem realizar sobre esse assunto por verdades históricas, mas somente por raciocínios hipotéticos e condicionais, mas apropriados para esclarecer a natureza das coisas do que para lhes mostrar a verdadeira origem, e semelhantes aos que fazem, todos os dias os nossos físicos sobre a formação do mundo.” (ROUSSEAU, 1999, p. 161).

²⁴¹ O romantismo de Rousseau do “bom selvagem” parte de uma idealização do próprio autor, ao afirmar que “[o]h, homem, de qualquer terra que sejas, quaisquer que sejam tuas opiniões, escuta: eis tua história, tal como acreditei lê-la, não nos livros de teus semelhantes, que são mentirosos, mas na natureza que jamais mente. Tudo o que vier dela será verdade; só haverá erro no que eu, sem querer, houver introduzido de meu.” (ROUSSEAU, 1999, p. 162).

ficar tentado a desobedecer-lhe a doce voz; é ela que tolherá qualquer selvagem robusto de tirar de uma criança franca, ou de um velho enfermo, sua subsistência adquirida a duras penas, se ele mesmo espera poder encontrar a sua em outro lugar; é ela que em vez desta máxima sublime da justiça ponderada: faze ao próximo o que queres que te façam, inspira a todos os homens esta outra máxima de bondade natural, bem menos perfeita, porém talvez mais útil do que a precedente: alcança teu bem com o menor mal possível para o próximo. (1999, p. 192-193).

Não se questiona que as comunidades primitivas não seriam capazes de sacrifício, auxílio mútuo. Ao que modernamente compreendemos como altruísmo e virtudes comunitárias. O problema do romantismo rousseauiano é a afirmação quanto a uma bondade geral e irrestrita e a realidade antropológico-histórica demonstra que há um princípio de conservação nos povos primitivos, mas isso se restringe aos membros da comunidade. Apesar de haver um princípio de hospitalidade, mas que não se propaga àqueles vistos, interpretados e, principalmente, reconhecidos como “inimigos”.

A história demonstrou que a “pseudo-espécie” de Erik Erikson e o “etnocentrismo” de Wilson estão mais próximas da realidade. Isto é, de que “somos bons” e “afetuosos”, “mas com os nossos”. E “nossos” seriam todos aqueles que reconhecemos como pertencentes ao mesmo grupo, a mesma cor, a mesma etnia, a mesma orientação sexual, a mesma situação financeira.

Enfim, os estranhos, os diferentes, os estrangeiros sempre estiveram em uma situação aquém quando comparados com aqueles preconcebidos como sendo os iguais, os conacionais, etc. E essa dualidade estaria, inclusive, no cerne da noção de altruísmo como nos ensinam os professores Rodrigues, Assmar & Jablonski (2015) em remissão aos estudos de Ronald Cohen (1972) que tentaram explicar o fenômeno do “**altruísmo paradoxal**”. Isto é, a realidade concreta de indivíduos serem bons, afetuosos e amigáveis com alguns, ao mesmo tempo que seria mal, agressivo e manifestamente hostil com outros²⁴².

²⁴² Essa observação se remete a uma vivência coletada por Cohen ao dispor que: “[a]lguns anos atrás, alojei-me com um alemão que havia sido designado em sua primeira missão durante a Segunda Guerra Mundial para um campo de concentração - um fenômeno que ele não acreditava plenamente existir até chegar lá. Uma noite ele contou sobre um estranho evento no acampamento que quase o deixou louco. Outro guarda mais velho e mais experiente estava designando cada décimo pessoa para morrer. Quando ele chegou a um determinado décimo, em vez de lhe dizer para dar um passo à frente para a execução, o guarda ergueu as sobrelhas quase imperceptivelmente e escolheu o décimo primeiro. O décimo, explicou mais tarde, que era um *Landsmann* da mesma cidade e eles se conheciam antes do período de Hitler. Em outras palavras, enquanto zelosamente engajado no assassinato em massa, o guarda foi misericordioso e evidentemente simpatizante com um membro específico do grupo vitimado.” (1972, p. 39, tradução nossa). E dentre as conclusões do autor sobre o fenômeno do altruísmo paradoxal ele afirma que “[f]inalmente, e quanto ao paradoxo altruísta? Como uma pessoa pode às vezes ser gentil e cruel ao mesmo tempo? A resposta que eu daria agora é um tanto etnocêntrica. Em muitas culturas, meu amigo alemão teria menos dificuldade em selecionar um conhecido anterior para execução. Sua capacidade de empatia e simpatia seria simplesmente desenvolvida com menos intensidade. O homem ocidental

Porém, a fim de não nos afastarmos do mundo que se mostrava aos olhos de Rousseau – particularmente a crença em uma natureza humana intrinsecamente boa –, é possível mencionar a visão de Adam Ferguson que, por ser um historiador naturalista teve contato com povos ameríndios, o que lhe permitiu conclusões mais condizentes com a realidade observável. Mesmo porque, é categórico ao afirmar que “[o] historiador da natureza reconhece que sua obrigação é coletar fatos, não oferecer conjecturas.” (FERGUSON, 2019, p. 28). Afirmação em direta contradição as propostas de Hobbes²⁴³ e Rousseau²⁴⁴.

Sobre o estado de natureza ela afirma que “[o] homem se acomoda tão bem às cavernas quanto ao casebre ou ao palácio.” (FERGUSON, 2019, p. 35). Observa em seguida que “[s]e o palácio for contrário à natureza, o casebre também será; e os mais avançados refinamentos políticos e morais não são mais artificiais do que as primeiras operações do sentimento e da razão.” (FERGUSON, 2019, p. 36). Ou seja:

[s]e admitimos que o homem é passível de aperfeiçoamento e que há nele um princípio de progressão e um desejo de perfeição, por que deveríamos afirmar que ele abandonou o estado de natureza logo que começou a progredir ou que atingiu um estágio ao qual não estava destinado, se, a exemplo das outras criaturas, ele apenas obedece a uma predisposição natural e emprega os poderes que recebeu da natureza? (FERGUSON, 2019, p. 36).

As afirmações de Ferguson são mais coerentes com a natureza do gênero humano, pois mesmo diante de grande progresso, não deixamos para trás a realidade de massacres por

produziu condições familiares e tradições culturais que deixam potencialmente grandes lacunas entre o indivíduo, seus sentimentos e as exigências gerais do sistema social. Disto surge a possibilidade de graves conflitos entre o indivíduo e a sociedade que, a meu ver, são de maior frequência e intensidade quando uma tradição altruísta completa está presente. O paradoxo altruísta, acredito, enobrece o homem e reflete uma verdade profunda: não somos servos instintivos da sociedade e da cultura. Podemos mudar nosso ambiente sociocultural e nossas tradições de altruísmo. Como vimos, outras condições (como a baixa taxa de divórcio e a família nuclear) realmente produzem e variam essa tensão entre os indivíduos egoístas e o altruísmo ensinado pela cultura – que por sua vez produz tensão, conflito e, finalmente, a capacidade de grandeza.” (COHEN, 1972, p. 55-56, tradução nossa).

²⁴³ Em remissão à Hobbes podemos observar uma citação de Ferguson de que “[e]ntre os autores que procuram distinguir as qualidades originais do caráter humano apontando para os limites entre natureza e arte, alguns representaram os homens em sua condição primeira como dotados de mera sensibilidade animal, desprovidos do exercício das faculdades que os distingue dos animais selvagens, sem união política, incapazes de expressar sentimentos, privados de todas as apreensões e paixões que a voz e os gestos exprimem. Para tanto, o estado de natureza consistiu na guerra perpétua, incitada pela competição por domínio e posse, em que cada indivíduo luta contra os de sua espécie, sendo a presença de um semelhante um sinal de combate.” (FERGUSON, 2019, p. 28).

²⁴⁴ O Romantismo de Rousseau é contrariado por Ferguson, ao dispor que “[d]essa maneira, o progresso do gênero humano, desde uma suposta animalidade até o uso da razão e da linguagem e ao hábito em sociedade, é pintado por uma imaginação tao vivaz e reconstituído, em cada um de seus passos, por uma inventiva tão robusta, que somos tentados a adotar sugestões fantasiosas como matéria histórica e a aceitar como modelo do estado original de nossa natureza animais que só se assemelham a nós quanto ao aspecto.” (FERGUSON, 2019, p. 32).

mãos humanas. O século XX refutou a tese de uma bondade natural, sem sermos levados à demonicidade. As atrocidades da Bósnia-Hezergovina, de Ruanda e de Darfur estão aí.

O homem do século XXI é o mesmo que exterminou culturas autóctones no século XVI. É o mesmo que permitiu a escravidão de toda uma etnia por cinco séculos. Mesmo porque, violações existem e existiram em todas as comunidades, tempos e contextos, mas a construção de núcleos de amizade e de inimizade são características de nossa espécie que se repetem, tal como a razão²⁴⁵. Logo, não houve mudança física ou mental significativa no espaço de três milênios. O que mudou foi o mundo onde os seres humanos se encontram, suas instituições.

Nossa história – para o bem e para o mal –, sempre foi escrita em coletividade. Vários acontecimentos possuem seus arquitetos: mentes e líderes por trás de decisões marcantes; mas são coletividades de homens e mulheres que as constroem. Com isso em mente concordamos com que, “[o] gênero humano sempre perambulou ou se assentou, concordou ou disputou em tropas e companhias. A causa de sua reunião, como quer que ela se dê, **é um princípio de aliança ou união.**” (FERGUSON, 2019, p. 45, negrito nosso).

Esse princípio de aliança e união acaba causando um paradoxo, pois “os homens são, uns para os outros, objeto de medo e amor” (FERGUSON, 2019, p. 46). Afetando diversas concepções, sobretudo os valores. Aristóteles argumenta que “em termos gerais, toda a justiça está vinculada ao amigo, pois a justiça envolve certos indivíduos cuja relação é a de membros de uma comunidade, e o amigo é tal membro ou na família ou na vida.” (2014, p. 280)²⁴⁶. Isto é, o conflito e a guerra, relaciona-se diretamente com a sociabilidade humana.

“Nós” e “Eles” sempre esteve impresso ao longo de nossa história, pois:

“[n]o promíscuo convívio entre os homens, não é preciso mais que uma oportunidade para que escolhamos aqueles com quem sentimos mais afinidade e rejeitemos os que nos repelem. Somos afeitos a distinções; cultivamos as oposições e, sob a bandeira de uma facção ou partido, entramos em disputa sobre questões irrelevantes.” (FERGUSON, 2019, p. 52).

²⁴⁵ Nesse sentido, Ferguson afirma que, “[r]elatos de todas as épocas e de todas as partes da Terra concordam em representar o gênero humano reunido em bandos ou em companhia e o indivíduo ligado por afeto a um grupo, ao mesmo tempo que em oposição a outro, dedicado ao exercício da memória e da antevisão, inclinado a comunicar os próprios sentimentos e a prescrutar os dos outros. Parece que encontramos aí um solo no qual é possível fundar nossos raciocínios sobre o homem. **A predisposição mista à amizade e à inimizade, o uso da razão, a linguagem e os sons articulados, a figura e a postura ereta de seu corpo, tudo isso tem de ser considerado como atributos de sua natureza** que devem entrar em sua descrição, assim como, na história natural dos diferentes animais.” (2019, p. 29-30, negrito nosso).

²⁴⁶ *Ética a Nicômaco*, VII, 1242a1.

É na realidade do conflito e de um princípio da discórdia em oposição a um princípio de união e aliança que Ferguson afirma que “[q]uem nunca lutou contra seu semelhante desconhece metade dos sentimentos humanos.” (2019, p. 56). Estaríamos diante de um ser abençoado, tocado somente por metade da natureza humana, o amor. Mas ele pode odiar.

Tais considerações são claramente desconfortáveis. Elas vão de encontro a nossas aspirações de grandeza humana. Porém, é exatamente contra essas idealizações que o tratado de Ferguson é construído. O homem não é nenhum ser angelical, mas também não pode ser alocado ao lado de idealizações demoníacas. É na esfera das dialéticas amigo/inimigo, amizade/inimizade, cidadão/estrangeiro, etc. que a nossa natureza humana se manifesta.

Mas essa dialética não deve ser absoluta no sentido da relação amigo/inimigo só permitir duas cores, há vários tons entre cada extremo. Mas quanto mais distante for a esfera do reconhecimento/não-reconhecimento, nos tornamos mais propensos a descarregar o ímpeto da pulsão de *thanatos*. A violência dos nazistas na “solução final” mostrou isso. Representou o extremo do que Ferguson denominou de princípio da “discórdia”, uma perspectiva bem similar àquela assumida pelos europeus diante dos “selvagens”, conforme relatos de Ferguson e da qual a escravidão em si mesma seria outro exemplo.

Daí que não devemos conceber os seres humanos como páginas em branco que podem ser moldados ao total alvedrio dos grupos dominando a coletividade. Não que a manipulação das massas não ocorra. A questão é que essa manipulação se apropria de uma formatação inerente aos seres humanos. Isto é, da sua natureza dual que não é exclusivamente racional, mas também emocional, bem como moral. Tudo inerente à nossa natureza sociável.

Aliás, pensar nos seres humanos como “corpos e mentes vazias” preenchidas pelos valores, ideias, conceitos, etc. é o que se denomina “teoria da tabula rasa”, e na atualidade há discordância à essa teoria. Na obra *Tabula Rasa: a Negação Contemporânea da Natureza Humana* de Steven Pinker (2004) expõe detalhadamente que a corrente que postula a “tabula rasa” deixa de considerar que há determinações primitivas anteriores à socialização. António R. Damásio, por sua vez, disserta “que a mente não está vazia no começo do processo de raciocínio. Pelo contrário, encontra-se repleta de um repertório variado de imagens, originadas de acordo com a situação enfrentada e que entram e saem de sua consciência [...]” (2012, p. 161). De tal modo, em crítica ao dogma da “tabula rasa”, Pinker disserta que:

a negação da natureza humana não apenas corrompeu o mundo dos críticos e intelectuais mas também prejudicou a vida de pessoas reais. A teoria de que os pais

podem moldar os filhos como argila impingiu aos pais métodos de educação que são antinaturais e às vezes cruéis. Distorceu as escolhas que se ofereciam às mães quando tentavam equilibrar suas vidas e multiplicou a angústia de pais cujos filhos acabaram não correspondendo às expectativas. [...]. A ideia romântica de que todo mal é produto da sociedade justificou a libertação de perigosos psicopatas que logo em seguida assassinaram pessoas inocentes. **E a convicção de que a humanidade poderia ser reestruturada por gigantescos projetos de engenharia social gerou algumas das maiores atrocidades da história.** (2004, p. 13-14, negrito nosso).

Damos ênfase à parte final da transcrição, pois se refere aos projetos de engenharia social, tais como: os *Gulag* soviéticos; os *laogai* chineses; as cooperativas do Camboja; e os *kwanliso* da Coreia do Norte. Os quais não estão muito distantes dos campos de concentração nazistas, pois enquanto estes últimos eram fábricas de morte, os outros não negavam esse evento se os objetivos de conversão e/ou produção não fossem alcançados. Tudo mais reforçando que há problemas piores que a guerra inerentes à nossa realidade paradoxal demonstrando que as considerações de Carl Schmitt são mais profundas que a fundamentação do político, mas reverberam em nossa dimensão como seres humanos.

Seriam esses blocos exclusivos e não permeáveis os quais podemos relacionar com as teses de Schmitt sobre o conceito de o político versar basicamente sobre a dialética amigo-inimigo. Disso se segue que o autoritarismo que redundou no nazismo pode estar diluído em sociedades que se julgam “democráticas” e “humanitárias” como bem ressaltou Adorno²⁴⁷ ao demonstrar que pretensões autoritárias similares àquelas que foram levadas ao extremo no regime nazista também ocorriam nos Estados Unidos entre as décadas de 1940-50. Assim, para ele (Adorno), do mesmo modo que competiria à educação e demais instrumentos da formação sócio-cultural de uma comunidade a consolidação ou não de comportamentos preconceituosos, autoritários e etnocêntricos²⁴⁸, competiria à educação, como atribuição principal, impedir que a realidade de Auschwitz se repetisse.

Assim, no ideal haveria a necessidade de reconstruir a comunidade mundial tendo por pressuposto uma maior conformidade com a preservação humana. Buscando-se uma forma imperfeita, mas possível, de paz e ordem na realidade concreta do mundo. Porém,

²⁴⁷ *Estudos sobre a Personalidade Autoritária* (2019).

²⁴⁸ Nesse sentido, entre outras considerações, Adorno afirma que “[a] exigência que Auschwitz não se repita é a primeira de todas para a educação. De tal modo ela precede quaisquer outras que creio ser possível nem necessário justificá-la. Não consigo entender como até hoje mereceu tão pouca atenção. Justificá-la teria algo de monstruoso em vista de toda monstruosidade ocorrida. Mas a pouca consciência existente em relação a essa exigência e as questões que ela levanta provam que a monstruosidade não calou fundo nas pessoas, sintoma da persistência da possibilidade de que se repita no que depender do estado de consciência e de inconsciência das pessoas. Qualquer debate acerca de metas educacionais carece de significado e importância frente a essa meta: que Auschwitz não se repita. Ela foi a barbárie contra a qual se dirige a educação.” (2020, p. 129).

apesar de haver a necessidade de ampliar a nossa noção de gênero humano, ampliando o domínio de nosso *ethos*, essa universalização da humanidade acabaria por esbarrar na miríade de contextos sócio-histórico-culturais que em sua imensa maioria se consolidaram no âmbito interno das fronteiras nacionais. Daí que de certa maneira, as fronteiras além de serem fontes de conflitos – tendo uma conotação negativa –, são também fontes de paz social entre as comunidades, pois as diferenças entre os seres humanos não desaparecem de imediato. Não sendo possível afirmar que o simples desaparecimento das fronteiras levaria à harmonia entre seres humanos. Muito pelo contrário, pois acreditados que tal medida só reforçaria o conflito e a necessidade de intervenção.

Mas mesmo que as fronteiras não possam ser desfeitas de imediato, bem como a formação das futuras gerações de todas as comunidades não possam se adequar aos ideais de tolerância e valorização da dignidade humana, esse ideal requer – mesmo que de forma intermediária – a realização pragmática de uma “justiça” entre os seres humanos. Uma justiça partilhada por todos, mas levando em consideração uma questão de interesse da sociedade mundial (ou de boa parte, em tese).

Logo, não podemos idealizar a realidade de um novo deus mortal acima do Leviatã, não é essa a nossa realidade possível. Ao menos não no mundo que se mostra. Porém enquanto o ideal não se realiza, haveria a necessidade de se construir uma realidade onde fosse possível alguma “justiça”. Daí a realidade e o imperativo contemporâneo de um “mundo jurídico” supraestatal. Inclusive, a fim de garantir a possibilidade de imputação subjetiva e a criminalização de condutas, pois no “estado de natureza” entre os Estados e os povos não haveria a possibilidade de responsabilização pelo cometimento de “crimes contra a humanidade”. E a doutrina de Hobbes não alcança esse tipo de contexto, mas é um ponto inicial na construção dessa realidade.

Enfim, deveríamos lutar contra a possibilidade/realidade da iniquidade humana que tem se repetido ao longo das eras. E diante da impossibilidade de instrumentos incruentos para a limitar tais possibilidades, aliado à massacres em curso, competiria à humanidade fazer valer o que se convencionou como sendo proibido. Isto é, chancelaria-se uma guerra justa contra um “mal” em curso. Uma ideia que apesar de sedutora guarda perigos que acabam por reforçar a dimensão da diferenciação.

5.4 GUERRA E A FUNDAMENTAÇÃO MORAL

Conforme exposto, a partir da década de 1990 houve alguma movimentação concreta, a fim de buscar soluções junto às crises humanitárias que reiteradamente surgiam. De tal modo, vários contextos e realidades sobre a questão das intervenções humanitárias passaram a ser discutidas na contemporaneidade. Entretanto, além de organizações como a Médico Sem Fronteiras questionar o *status quo* relativo às crises humanitárias, no âmbito teórico a justificação da guerra com fins humanitários – logo, justificando a intervenção – se descortinava na década de 1970 através de uma obra até hoje paradigmática sobre assunto. Estamos nos referindo à obra *Guerras Justas e Injustas: Uma Argumentação Moral com Exemplos Históricos* de Michael Walzer, cuja primeira edição data de 1977.

5.4.1 A dimensão moral das guerras justas e injustas

Dentre os primeiros argumentos de Walzer na obra em questão está o interesse de desconstruir o senso comum de que a guerra estaria em um limbo normativo isendo de justificações. Daí que ele inicia afirmando que:

[d]esde que os homens e mulheres começaram a falar sobre a guerra, sempre foi em termos do certo e do errado. E quase todo esse tempo houve quem ridicularizasse esse tipo de conversa, considerando o assunto um exercício vazio, insistindo que a guerra está além (ou aquém) da apreciação moral. A guerra situa-se numa outra realidade, na qual a própria vida está em jogo, a natureza humana é reduzida a suas formas elementares e prevalecem o interesse pessoal e a necessidade. Nessas circunstâncias, homens e mulheres fazem o que precisam fazer para salvar a si mesmos e a suas comunidades; e não há lugar nem para a moral nem para a lei. *Inter armas silente leges*: em tempos de guerra, cala-se a lei. (WALZER, 2003, p. 3).

Porém, logo em seguida o autor nos lembra que a guerra entre tantas facetas da humanidade se encontra atrelada a dimensão das justificações. De tal modo:

[f]idelidade, devoação, castidade, vergonha, adultério, sedução, traição, agressão, legítima defesa, apaziguamento, crueldade, desumanidade, atrocidade, massacre – todas essas palavras correspondem a julgamentos, e julgar é uma atividade humana tão comum quanto amar ou lutar. (2003, p. 4).

Disso se segue que, em grande medida, a busca por justificações sempre esteve presente junto às guerras. Ressaltando-se que a guerra, como uma empreitada moral pautada em justificações, sempre esteve atrelada ao “ponto de vista moral [que] deriva sua legitimidade da perspectiva do agente. Quando fazemos julgamentos de cunho moral,

procuramos essa perspectiva.” (WALZER, 2003, p. 13). Isto é, a busca não se daria em uma moral universal, elevada e transcendental, mas pautado naquilo vigente junto aquele que decide pela ação. Mesmo porque:

[u]ma guerra chamada de injusta não é, parafraseando Hobbes, uma guerra desprezada; ela é uma guerra desprezada por motivos específicos, e qualquer pessoa que faça a acusação deve obrigatoriamente apresentar tipos específicos de provas. Da mesma forma, se alego que estou lutando com justiça, devo também alegar que fui atacado (“levado a isso” como os habitantes de Melos), ou ameaçado de ataque; ou ainda que vim auxiliar uma vítima do ataque de um terceiro. (WALZER, 2003, p. 19).

Ressaltando-se que “a realidade moral da guerra não é fixada pelas atividades reais dos soldados, mas pelas opiniões da humanidade. Isso significa, em parte, que ela é fixada pela atividade de filósofos, advogados, publicitários e divulgadores de todos os tipos.” (WALZER, 2003, p. 24). Isto é, a dimensão da moralidade da guerra que anseia por justificações é anterior à guerra e dada em sua maioria por aqueles que não irão empunhar as armas que serão usadas contra o adversário eventualmente injusto. Uma perspectiva que mesmo com a proibição da guerra, conforme expresso na Carta das Nações Unidas, encontra terreno fértil na atualidade diante das várias dimensões que o conflito armado passou a assumir na contemporaneidade. Consolidando-se a teoria da agressão que em grande medida, “reafirma a antiga doutrina da guerra justa: ela explica quando a luta constitui crime e quando é admissível, talvez até mesmo desejável em termos morais.” (WALZER, 2003, p. 99). E da qual se segue que:

[o] Estado vítima da agressão luta em legítima defesa, mas ele não está defendendo exclusivamente a si mesmo, pois a agressão é um crime contra a sociedade como um todo. ele luta em nome da sociedade e não apenas em seu próprio nome. Outros Estados podem legitimamente unir-se à resistência da vítima. Sua guerra tem o mesmo caráter da guerra da vítima, ou seja, esses outros Estados têm o direito não só de repelir o ataque, mas também de puni-lo. (WALZER, 2003, p. 99).

E essa dimensão moral que julga e busca justificações para a ação armada é feita antes e durante o conflito. Isto é, “[a] realidade moral da guerra é dividida em duas partes. A guerra é sempre julgada duas vezes: primeiro, com referência aos motivos que os Estados têm para lutar; segundo, com referência aos meios que adotam.” (WALZER, 2003, p. 34). Logo em seguida o autor esclarece que:

[o] primeiro tipo de julgamento é de natureza adjetiva: dizemos que uma guerra determinada é justa ou injusta. O segundo é de natureza adverbial: dizemos que a guerra é travada de modo justo ou de modo injusto. Escritores medievais tornaram a

diferença uma questão de preposições, fazendo a distinção entre *jus ad bellum*, a justiça do guerrear, e *jus in bello*, a justiça no guerrear. [...]. Os dois tipos de julgamento são independentes em termos lógicos. É perfeitamente possível que uma guerra justa seja travada de modo injusto e que uma guerra injusta seja travada em estrita conformidade com as normas. [...]. O dualismo de *jus ad bellum* e *jus in bello* está no cerne de tudo o que é mais problemático na realidade moral da guerra. (2003, p. 34-35).

Do exposto, nota-se que Michael Walzer reinaugura os debates do *Ius ad Bellum* na contemporaneidade ao retomar um estudo que se fez presente ao longo de boa parte da Idade Média e Moderna, bem como na antiguidade junto aos estoicos. Entretanto, as considerações de Walzer não se fundamentavam em nenhuma tese idealista. De fato, o seu pensamento era realista (partia da realidade dos fatos empiricamente considerados), e foi influenciado por um viés legalista concatenada no “paradigma legalista” de uma teoria da agressão. Com base nessa corrente, um conflito armado estaria justificado quando fossem confirmadas as seguintes proposições:

1. Existe uma sociedade internacional de Estados independentes. [...].
2. Essa sociedade internacional tem uma lei que estabelece os direitos de seus membros – acima de tudo, os direitos da integridade territorial e da soberania política. [...].
3. Qualquer uso da força ou ameaça iminente de uso da força por parte de um Estado contra a soberania política ou a integridade territorial de outro Estado constitui agressão e é um ato criminoso. [...].
4. A agressão justifica dois tipos de reação violenta: uma guerra em legítima defesa por parte da vítima e uma guerra para fazer vigorar a lei por parte da vítima e qualquer outro membro da sociedade internacional. [...].
5. Nada a não ser a agressão pode justificar a guerra. [...].
6. Uma vez militarmente repellido o Estado agressor, ele também poderá ser punido. [...]. (WALZER, 2003, p. 102-105).

Todavia, apesar de influenciado, a ela não se resumiu, pois não era nada mais que “um mundo de papel, que em pontos cruciais não corresponde ao mundo no qual nos ainda vivemos.” (WALZER, 2003, p. XXVI). Isto é, haveria um descompasso entre teoria e prática. E essas críticas não eram direcionadas somente aos juristas desejosos de consolidar um sistema legal dos conflitos armados, mas à própria ONU, ao dispor que “às vezes [ela] finge que já é o que mal começou a ser, seus decretos não inspiram respeito moral nem intelectual – salvo entre os juristas positivistas cuja função é interpretá-los.” (WALZER, 2003, p. XXVI).

Walzer (2003) ressaltou que a proposta legalista seria a tentativa de manutenção dos princípios da não intervenção entre os Estados e da soberania. Assim, a não intervenção seria a regra, onde exceções seriam possíveis, mas em situações específicas e previamente estabelecidas, ou decididas *a posteriori* pela organização competente. Mas seria junto dessas

organizações que os objetivos *a priori* não se realizariam. Sobretudo quando estivéssemos diante de uma necessidade de intervir com fins humanitários, pois apesar de haver justificativas, “[a] intervenção humanitária “pertence ao terreno não da lei, mas da escolha moral, que as nações, como indivíduos, precisam as vezes fazer.” (FRANCK e RODLEY *apud* WALZER, p. 181-182). E de certo modo Walzer criticava essa perspectiva, pois:

as escolhas morais não são simplesmente feitas. Elas também são julgadas. Portanto, é preciso que haja critérios para o julgamento. Se esses critérios não estiverem previsto pela lei, ou se a disposição legal se esgotar em certo ponto, mesmo assim eles estão contidos em nossa moral comum, que não se esgota, e que ainda precisa ser esclarecida depois que os juristas tiverem encerrado sua atuação. (WALZER, 2003, p. 182).

Contudo, mesmo com remissão a necessidade de fundamentação legal, no que se refere à intervenção humanitária, ela “é justificada quando é uma reação (com razoáveis expectativas de sucesso) a atos “que abalam a consciência moral da humanidade”.” (WALZER, 2003, p. 183). Premissas inerentes ao “Novo Humanismo Militar” e da revisão do princípio da não intervenção, bem como do princípio da soberania que deveria passar a ser visto como um valor secundário diante dos “valores da vida individual e da liberdade da comunidade, valores os quais a soberania é meramente uma expressão.” (WALZER, 2003, p. 184). Mesmo porque, a proteção exacerbada à Soberania acabou se manifestando como um empecilho a mais quando houvesse a necessidade de impedir carnificinas em curso, aliado a impossibilidade de ações unilaterais até então negadas pela postura legalista. Ao passo que, a “moral, pelo menos, não é um obstáculo à ação.” (WALZER, 2003, p. 182). Sendo, portanto, um fundamento para agir.

Assim, seguindo a interpretação de Ricobom (2010), em linhas gerais a tese moral de Walzer se apoiaria em uma forma de legítima defesa, que em uma linguagem jurídica representaria uma legítima defesa de terceiro. Tal qual a situação individual, não há um dever de agir, mas um poder onde qualquer “Estado capaz de impedir a carnificina tem o direito, no mínimo, de tentar reagir.” (WALZER, 2003, p. 184).

Aliás, essa posição de Walzer guarda certa “discricionariedade” quanto a possibilidade da intervenção, algo em conformidade com a inação da coletividade mundial diante, por exemplo, da realidade do Ruanda. Daí representando o que os formuladores da teoria da “responsabilidade de proteger” denominaram como teoria tradicional do “direito de intervir (algo que teceremos alguns comentários na parte final do Capítulo 7).

Apesar das ponderações de Walzer, fortemente apoiadas em um humanismo universal, sua tese mostrou a sua fraqueza na ausência de normas. Isto é, de critérios claros e objetivos. Particularmente, com a segunda invasão do Iraque, repudiada pelo autor, que reforçou os perigos que o subjetivismo moral tem na hora de decidir sobre situações extremas, pois essa invasão mostrou que o argumento moral é também um “cheque em branco” que o realismo político preenche quando bem lhe convêm.

5.3.1.1 *Intervenções humanitárias e as fragilidades da motivação moral*

Do exposto, apesar dos problemas inerentes à motivação moral, Walzer ressalta no texto original escrito em 1977 que haveria “compromissos com os direitos humanos que são profundos e valiosos, se bem que difíceis e problemáticos em sua aplicação” (2003, p. 184). Porém, já em 1992, no prefácio da 3ª Edição, ele deixa claro que:

[o] problema geral é que a intervenção, mesmo quando justificada, mesmo quando necessária para impedir crimes terríveis, mesmo quando não representa nenhuma ameaça para a estabilidade regional ou global, é um dever imperfeito – um dever que não cabe a nenhum agente em particular. Alguém deveria intervir, mas nenhum Estado específico na sociedade dos Estados está moralmente obrigado a tal. (2003, p. XVII).

Em *Guerra em Debate* (2004) essa ponderação se mostrou bem mais sólida. Principalmente, quanto à possibilidade de intervir ser realizada de forma unilateral e entre os povos circunvizinhos ao Estado onde as atrocidades estão sendo realizadas. Fundamentando essa conclusão, tanto pela proximidade dos vizinhos com os povos envolvidos (o que lhes garantiria certa familiaridade), quanto também pelo interesse de manter suas fronteiras tranquilas. Assim, sobre o questionamento do porque intervir, Walzer nos lembra que:

todos os estados têm interesse na estabilidade global e, até, na humanidade global e, no caso de estados ricos e poderosos como é o nosso, a este interesse junta-se uma obrigação. Não há dúvida de que o mundo “civilizado” é capaz de viver com comportamentos grosseiramente incivilizados em lugares como, por exemplo, o Timor-Leste – isolados e escondidos. Mas se um comportamento deste tipo não for contrariado tende a se alastrar, a ser imitado ou repetido. Quando se paga o preço moral do silêncio e da indiferença não demora a ter de se pagar o preço político dos tumultos e das ilegalidades mais perto da nossa porta. (2004, p. 92).

Não se tratou de uma defesa categórica à intervenção unilateral. Contudo, cita e ressalta como exemplos, a intervenção da Índia no Paquistão Oriental (Bangladesh), da Tanzânia em Uganda e a do Vietnã no Camboja. Suas afirmações partem na verdade da

incapacidade da ONU e de outras associações multilaterais, de alcançar a vontade geral inerente à necessidade de intervir. Assim, suas análises levaram-no a concluir, que “[o] multilateralismo não é garantia de coisa nenhuma.” (WALZER, 2004, p. 95). Daí a possibilidade de um Estado e de um povo bem-intencionado intervirem fundamentados na moral e em uma ordem normativa internacional imperfeita que dá valor a Direitos humanos.

Sobre a invasão do Iraque em 2003 ele ratificou que haveria a necessidade de intervir, mas essa necessidade não lhe furtou de afirmar que “[a] guerra da América é injusta. Embora o desarmamento do Iraque seja um objectivo legítimo, moral e politicamente, é um objectivo que poderíamos certamente ter atingido sem recorrer à guerra em larga escala.” (WALZER, 2004, p. 174). Na realidade ambos os lados seriam injustos e passados os anos, sabemos que os motivos da invasão foram fundamentados em “mentiras”.

Ressalta-se que Walzer não seria contra a intervenção humanitária, porém ela dependeria de um sistema normativo e legal, que desembocaria em um intrincado sistema de burocracias e pior, de interesses particulares. Tudo mais acarretando a ineficiência em se impedir o sofrimento de milhares ou até milhões no tempo e na forma necessária para impedir o massacre. Ao se aguardar despachos e ofícios, milhões de vidas se perderiam. É daí que acreditamos que o seu realismo tem um viés moral servindo de pano de fundo. O que faz seu *Jus ad Bellum* humanitário ser de viés mais moral do que jurídico.

Seria um realismo moralista que fundamentaria a necessidade de agir ao longo de seu pensamento. Realismo pautado no sofrimento concreto e real de milhões, cuja dor não poderia mais passar despercebida. Bósnia, Ruanda e Kosovo escancararam à sociedade mundial que a necessidade de intervir não poderia ficar restrita à teoria, tão pouco ficar ao alvedrio da retórica particular dos políticos, consolidada na forma através da qual o Conselho de Segurança da ONU costuma decidir sobre a necessidade ou não de intervir (sobretudo seus membros permanentes). Postura da qual a OTAN também não se furta, sobretudo, ao fundamentar suas intervenções na dimensão moral da necessidade de agir tendo em vista não dispor da mesma juridicidade que a Carta da ONU dá às decisões do Conselho de Segurança.

Porém, tudo mais eivado de critérios marcadamente discricionários. Disso se segue, então, que não haveria deveres na decretação ou não de uma intervenção diante de uma ação eliminacionista em curso, mas o poder. Consolidando, então, o que a *Comissão Internacional*

*sobre Intervenção e Soberania Estatal (ICISS)*²⁴⁹ entende como “direito de intervir” junto a interpretação tradicional sobre o tema, onde a comissão esclarece que:

[a] linguagem tradicional do debate soberania-intervenção – em termos de “direito de intervenção humanitária” ou “direito de intervir” – é inútil em pelo menos três aspectos principais. Em primeiro lugar, necessariamente concentra a atenção nas reivindicações, direitos e prerrogativas dos estados potencialmente intervenientes muito mais do que nas necessidades urgentes dos potenciais beneficiários da ação. Em segundo lugar, concentrando-se estreitamente no ato de intervenção, a linguagem tradicional não leva em conta adequadamente a necessidade de esforço preventivo prévio ou assistência de acompanhamento subsequente, ambos frequentemente negligenciados na prática. E em terceiro lugar, embora este ponto não deva ser exagerado, o familiar à linguagem opera efetivamente para superar a soberania com intervenção no início do debate: ela carrega os dados em favor da intervenção antes mesmo de o argumento começar, tendendo a rotular e deslegitimar a dissidência como anti-humanitária. (ICISS, 2001, p. 16, tradução nossa)²⁵⁰.

Seria em contraposição a essa visão tradicional sobre a intervenção, fundada em um “direito de intervir” de ordem discricionária, entre outros fundamentos que a ICISS construiria a “Responsabilidade de Proteger”. Do qual, ao nosso ver, em contextos comprovadamente eliminacionistas dando lastro a realidade de um genocídio, haveria a necessidade de critérios mais impositivos junto à ideia da “necessidade de intervir”. Mas independente dessas concepções, o “direito de intervir” guardaria também a possibilidade de a pretensão humanitária ser hipervalorizada ou, simplesmente, desvirtuada. Consolidando-se em guerras humanitárias.

5.4.2 A guerra humanitária

Apesar de a década de 1990 ter vislumbrado a elevação do instituto das Intervenções Humanitárias como algo importante junto à efetividade mundial dos Direitos Humanos, já mencionamos que ocorreram excessos. Aliás, vige aqui o núcleo de uma necessária

²⁴⁹ *International Commission on Intervention and State Sovereignty*.

²⁵⁰ The traditional language of the sovereignty–intervention debate – in terms of “the right of humanitarian intervention” or the “right to intervene” – is unhelpful in at least three key respects. First, it necessarily focuses attention on the claims, rights and prerogatives of the potentially intervening states much more so than on the urgent needs of the potential beneficiaries of the action. Secondly, by focusing narrowly on the act of intervention, the traditional language does not adequately take into account the need for either prior preventive effort or subsequent follow-up assistance, both of which have been too often neglected in practice. And thirdly, although this point should not be overstated, the familiar language does effectively operate to trump sovereignty with intervention at the outset of the debate: it loads the dice in favour of intervention before the argument has even begun, by tending to label and delegitimize dissent as anti-humanitarian. (ICISS, 2001, p. 16).

diferenciação para melhor entender as Intervenções Humanitárias, pois guerras denominadas “guerras justas” foram declaradas sob a roupagem de se tratarem de Intervenções Humanitárias. Isto é, mesmo que houvesse a necessidade de intervir, disso não se segue que determinadas operações militares consolidadas com fins humanitários possam receber de fato a denominação de “intervenções humanitárias”. E o nosso estudo, ao se fundamentar nas críticas, busca o aprimoramento do instituto. Onde reafirmar os pontos positivos seria a postura comum e reiterada.

Dentro dessa perspectiva, temos que a deturpação dos objetivos humanitários recebeu a designação de “novo humanismo militar” junto a Noam Chomsky (2002). Apesar de Danilo Zolo chamar tais operações de verdadeiras “guerras humanitárias” (2007), ou seja, guerras de agressão que de forma mais crítica representariam um verdadeiro “terrorismo humanitário” (2011). Salientamos, inclusive, que esse humanismo militar não teria passado despercebido a Habermas, pois citando Ulrich Beck, ele mencionou sobre “uma nova mistura de altruísmo e lógica imperial da força” (BECK *apud* HABERMAS, 1999, p. 85). Assim, sobre esse termo, Beck esclarece que “o humanismo militar do Ocidente é fundado em um monopólio mundial não questionado de poder e moralidade [...]” (2000, p. 85, tradução nossa)²⁵¹. Porém, complementa que:

[n]inguém sabe realmente o que representa o maior perigo: o mundo destituído de sujeitos soberanos do direito internacional que há muito perderam sua inocência, ou a mistura indistinta de instituições supranacionais e organizações que atuam em um nível global, mas permanecem dependentes da boa vontade de estados e alianças poderosas, ou uma potência hegemônica autoproclamada “defendendo” os direitos humanos em territórios estrangeiros sob a bandeira do “humanismo militar”. (2000, p. 83, tradução nossa)²⁵².

E um exemplo mais marcante desse “Novo Intervencionismo” teria sido a Guerra de Kosovo, pois teria sido recebido com muita empolgação pela comunidade internacional e por intelectuais e estudiosos do Direito. Tendo sido saudado e proclamado como sendo:

[u]ma nova era em que os “Estados iluminados” poderão, pelo menos, usar a força nos casos em que a “considerem justa”, ignorando “as antigas e restritivas leis” e obedecendo a “modernas noções de justiça” que modelam à sua própria maneira.

²⁵¹ the military humanism of the West is founded on an uninterrogated world monopoly of power and morality [...]. (BECK, 2000, p. 85).

²⁵² No-one really knows which poses the greater danger: the dis-appearing world of sovereign subjects of international law who have long since lost their innocence, or the indistinct mix of supranational institutions and organizations which act on a global level but remain dependent on the goodwill of powerful states and alliances, or a self appointed hegemonic power “defending” human rights on foreign territory under the banner of “military humanism”. (BECK, 2000, p. 83).

[...]. Libertos das grilhetas da Guerra Fria e das restrições antiquadas da ordem mundial, os Estados iluminados podem finalmente dedicar-se com todo o vigor à missão de defesa dos direitos humanos e de levar a justiça e a liberdade aos povos em sofrimento, em qualquer parte do mundo, até mesmo pela força, se tal for necessário. (CHOMSKY, 2002, p. 13).

Danilo Zolo (2007) esclarece que com o término da Guerra Fria se iniciou um movimento político e acadêmico mundial sobre a necessidade de intervir com fins humanitários. Porém, junto aos EUA estava em construção a ideia de uma política internacional que foi denominada de “Nova Ordem Mundial”. Uma garantia dada ao vitorioso da guerra incruenta que havia se encerrado. Isso lhe permitiria desenhar os princípios e as regras que deveriam vigor no mundo a partir daquela data. Assim, os:

Estados Unidos têm em mãos a "extraordinária possibilidade" de construir um sistema internacional justo e pacífico, inspirado nos valores da liberdade, do Estado de Direito, da democracia e da economia de mercado. A construção da nova ordem mundial deve ser baseada em um sistema de "segurança global" que leve em conta a crescente interdependência em escala planetária de fatores econômicos, tecnológicos e informacionais. Este sistema de segurança global requer uma cooperação estreita entre os países que pertencem às três maiores áreas industriais do planeta: América do Norte, Europa e Japão. (ZOLO, 2007, p. 68, tradução nossa²⁵³).

Ocorre que esse projeto só seria eficiente se as potências industriais tivessem a possibilidade de intervir nos Estados marginais ou Estados delinquentes, a fim de fazer valer os princípios e regras determinadas no âmbito da ideologia vitoriosa. Danilo Zolo afirma que:

este é o ponto decisivo, a estratégia de segurança global exige que as grandes potências, responsáveis pela ordem mundial, considerem superado o antigo princípio westfaliano de não ingerência na jurisdição interna dos Estados-nação. Devem exercer e legitimar um direito-dever de “intervenção humanitária” (*humanitarian intervention*) nos casos em que seja necessário intervir com força para resolver as crises internas de um Estado, nomeadamente para prevenir ou reprimir graves violações dos direitos humanos. (2007, p. 70, tradução nossa)²⁵⁴.

²⁵³ Estados Unidos tiene al alcance de la mano la “extraordinaria posibilidad” de construir un sistema internacional justo y pacífico, inspirado em los valores de la libertad, del estado de derecho, de la democracia, de la economia de mercado. La construcción del nuevo orden mundial debe basarse em un sistema de “seguridade global” que tenga em cuenta la creciente interpedencia em escala planetária de los factores económicos, tecnológicos e informáticos. Este sistema de global security exige uma estrecha cooperación entre los países que pertenecen a las tres grandes áreas industriales del planeta: América del Norte, Europa y Japón. (ZOLO, 2007, p. 68).

²⁵⁴ es éste el punto decisivo, la estrategia de la global security exige que las grandes potencias, responsables del orden mundial, den por superado ya el antiguo principio westfaliano de la no injerencia em la domestic jurisdiction de los Estados-nacionales. Ellas deberán ejercitar y legitimar um derecho-deber de “injerencia humanitária” (*humanitarian intervention*) em los casos em los que sea necessário intervenir com la fuerza para resolver crisis internas de um Estado, particularmente para prevenir o reprimir graves violaciones de los derechos humanos. (ZOLO, 2007, p. 70).

E as ponderações de Zolo não devem ser totalmente refutadas se levarmos em consideração a orientação política dos Estados Unidos no início da década de 1990 exarada na *Estratégia Nacional de Segurança para os Estados Unidos (National Security Strategy of the United States)* publicado pela Casa Branca em Agosto de 1991. Nesse documento, sob o título de *Uma Nova Ordem Mundial (A New World Order)* o então Presidente Bush (o pai) declarou ao povo americano que:

[u]ma nova ordem mundial não é um fato; é uma aspiração – e uma oportunidade. Temos ao nosso alcance uma possibilidade extraordinária que poucas gerações desfrutaram – **de construir um novo sistema internacional de acordo com nossos próprios valores e ideais**, à medida que velhos padrões e certezas desmoronam ao nosso redor.

[...]

Ainda, a crise do Golfo mostrou do que a comunidade mundial agora é capaz por seus próprios meios de enfrentar esse desafio. A comunidade mundial se fortaleceu. Espero que a história registre que a crise do Golfo foi o cadinho da nova ordem mundial.

Cabe a nós – nossa geração nos Estados Unidos e no mundo – concretizar essas possibilidades extraordinárias. **E ao fazer isso, a liderança americana é indispensável.** Esse é o nosso desafio.

Nossa resposta, delineada neste Relatório, é moldada pelo que somos como povo, **pois nossos valores são o elo entre nosso passado e nosso futuro, entre nossa vida doméstica e nossa política externa, entre nosso poder e nosso propósito.** É nossa mais profunda convicção que todas as nações e povos buscam liberdade política e econômica; que os governos devem basear sua autoridade legítima no consentimento dos governados e devem viver em paz com seus vizinhos. O colapso da ideia comunista mostrou que nossa visão dos direitos individuais – uma visão embutida na fé de nossos Fundadores – fala com as esperanças e aspirações duradouras da humanidade. (BUSH *apud* WHITE HOUSE, 1991, p. v, negrito e tradução nossa)²⁵⁵.

Foi no âmbito dessa mudança de perspectiva que teria se criado um ramo do Direito Internacional denominado “Direito Internacional Humanitário”. Doutrina que deveria adaptar os princípios do *Bellum Justum* a realidade contemporânea e secular, cuja intervenção não se

²⁵⁵ A new world order is not a fact; it is an aspiration - and an opportunity. We have within our grasp an extraordinary possibility that few generations have enjoyed -to build a new international system in accordance with our own values and ideals, as old patterns and certainties crumble around us.

[...]

Yet, the Gulf crisis showed what the world community is now capable of, and in the very act of meeting that challenge the world community strengthened itself. I hope history will record that the Gulf crisis was the crucible of the new world order.

It is up to us – our generation in America and the world – to bring these extraordinary possibilities to fruition. And in doing this, American leadership is indispensable. That is our challenge.

Our response, outlined in this Report, is shaped by what we are as a people, for our values are the link between our past and our future, between our domestic life and our foreign policy, between our power and our purpose. It is our deepest belief that all nations and peoples seek political and economic freedom; that governments must rest their rightful authority on the consent of the governed, and must live in peace with their neighbors. The collapse of the Communist idea has shown that our vision of individual rights – a vision imbedded in the faith of our Founders – speaks to humanity's enduring hopes and aspirations. BUSH *apud* WHITE HOUSE, 1991, p. v).

resumiria ao extremo militar, mas a uma ampla gama de intervenções de ordem política e econômica, e até mesmo culturais. Disso se seguiu a construção teórica e prática do caráter multidimensional das intervenções humanitárias, cujos agentes e operações de intervenção passaram a ser compreendidos:

[...] como um instituidor da paz [*peacemaker*] facilitando um tratado de paz entre as partes; como um defensor da paz [*peacekeeper*] ao monitorar o acantonamento e desmobilização das forças militares, reinstalação de refugiados, e supervisionar as autoridades civis transitórias; como um construtor da paz [*peace-builder*] acompanhando, em alguns casos, organizando a implementação dos direitos humanos, eleições democráticas nacionais e a reabilitação econômica; e em última instância e em um discreto, cuidadosamente limitado e de forma imparcial como um executor da paz [*peace-enforcer*]. (DOYLE, 2001, p. 225, tradução nossa)²⁵⁶.

Porém, a própria nomenclatura das intervenções demonstra a sua relação com a paz (*peacemaker*, *peacekeeper*, *peace-builder* e *peace-enforcer*) contrapondo-se à guerra. Daí um relacionamento contraproducente com a doutrina da “guerra justa”, pois, particularmente junto as intervenções contra assassinatos em massa em curso, a doutrina da guerra justa acaba por peticionar por um inimigo injusto, cujo imperativo moral de agir pode transformar em uma “cruzada”, uma intervenção suficientemente justificada diante da realidade de crimes contra a humanidade em curso.

Para tanto, a partir da década de 1990, conforme exposição de Michael Ignatieff (2001), a noção de “Direito Humanos” teria começado a se mostrar como um modelo, um ídolo a ser perseguido e idolatrado. Uma religião secular tal qual o cristianismo e o islamismo, pois teria também o seu texto sagrado, a *Declaração Universal dos Direitos Humanos* como esclarece Ignatieff (2001)²⁵⁷, bem como um ídolo, o ser humano. E não haveria dificuldades em reconhecer o ser humano como algo sacro, pois já era uma crença junto ao cristianismo e islamismo. E essa nova religião secular teria um nome, Humanismo.

Aliás, mesmo havendo divergências nas três maiores fontes culturais de identificação do gênero humano (o islamismo ressurgente, o comunitarismo do leste asiático e o individualismo ocidental), particularmente a não concordância de que haveria de fato direitos

²⁵⁶ as a *peacemaker* facilitating a peace treaty among the parties; as a *peacekeeper* monitoring the cantonment and demobilization of military forces, resettling refugees, and supervising transitional civilian authorities; as a *peacebuilder* monitoring and, in some cases, organizing the implementation of human rights, national democratic elections, and economic rehabilitation; and in the last resort and in a discrete, carefully constrained, and impartial manner as a *peace-enforcer*. (DOYLE, 2001, p. 225)

²⁵⁷ Michael Ignatieff expõe que “Os direitos humanos se tornaram o principal artigo de fé de uma cultura secular que teme não acreditar em outra coisa. Tornou-se a língua franca do pensamento moral global, assim como o inglês se tornou a língua franca da economia global.” (2001, p. 53, tradução nossa).

universais, todos os povos do mundo concordam que algo junto ao ser humano permite lhe deferir alguma proteção²⁵⁸. Destacamos que as afirmações de Michael Ignatieff (2001) não são contrárias a necessidade de se proteger o gênero humano, tão pouco é contrário aos Direitos Humanos, mas constrói críticas ao extremo que essa valorização pode alcançar. Algo em direta relação com os perigos da ideologia que já mencionamos. Assim:

os direitos humanos fazem da humanidade a medida de todas as coisas e, do ponto de vista religioso, isso é uma forma de idolatria. A idolatria humanista é perigosa por três razões evidentes: primeiro, porque coloca as demandas, necessidades e direitos da espécie humana acima de qualquer outra e, portanto, corre o risco de legitimar uma relação inteiramente instrumental com outras espécies; segundo, porque autoriza a mesma relação instrumental e exploradora com a natureza e o meio ambiente; e finalmente, porque carece das reivindicações metafísicas necessárias para limitar o uso humano da vida humana, em casos como o aborto ou experimentação médica. (IGNATIEFF, 2001, p. 82-83, tradução nossa)²⁵⁹.

E como é cediço, a idolatria é a elevação de um princípio, valor, ideia, imagem, etc., acima de todas as coisas. Tornando-a absoluta e inquestionável. O que se trataria, obviamente de uma metáfora junto à humanidade, pois não adoraríamos de fato o ser humano e seu texto sagrado, a *Declaração Universal dos Direitos Humanos*, mas acabaríamos por agir tal como os demais adoradores de um ídolo. Isto é, os Direitos Humanos acabariam por se mostrar como um “trunfo”, uma alegação através da qual não haveria debate ou tergiversação, logo, tratar-se-ia de um “dogma”. Um valor incontestável inerente a todas as religiões, da qual a secular religião do humanismo não poderia se furtar. Por isso que na ótica de Ignatieff os Direitos Humanos deveriam representar um ponto de tangenciamento entre as diversas culturas no interesse de identificar, legitimar e proteger um valor comum junto ao gênero humano que fosse de fato unânime entre todos, ou o mais próximo disso.

E nessa hipervalorização dos Direitos Humanos o conflito em Kosovo seria o primeiro evento de uma “cruzada” contra criminosos perpetradores de “crimes contra a humanidade”²⁶⁰. Algo que não partiria exclusivamente dos Estados com responsabilidade pela ordem mundial, mas da própria ONU através de seu Secretário-Geral. Danilo Zolo argumenta então que:

²⁵⁸ Ideia em conformidade com a teoria dos Universais Humanos de BROWN (1991), já citado.

²⁵⁹ human rights makes humanity the measure of all things, and from a religious point of view this is a form of idolatry. Humanist idolatry is dangerous for three evident reasons: first, because it puts the demands, needs, and rights of the human species above any other and therefore risks legitimizing an entirely instrumental relation to other species; second, because it authorizes the same instrumental and exploitative relationship to nature and the environment; and finally, because it lacks the metaphysical claims necessary to limit the human use of human life, in such instances as abortion or medical experimentation. (IGNATIEFF, 2001, p. 82-83).

²⁶⁰ Apesar que os alicerces dessa doutrina teriam sido lançados na primeira guerra do Iraque.

em vez de reivindicar, como era seu dever, as prerrogativas institucionais das Nações Unidas, como detentoras de um monopólio absoluto no uso legítimo da força internacional, Kofi Annan insistiu na preponderância da proteção dos direitos humanos e no papel declinante de Estados-nação na era da globalização. Em essência, as Nações Unidas, por meio de seu Secretário-Geral, legitimaram a guerra de agressão porque os agressores a justificaram como uma “guerra humanitária”. (ZOLO, 2007, p. 73, tradução nossa)²⁶¹.

O conceito por trás desse tipo de intervenção é a necessidade de dar efetividade ao ídolo mencionado por Ignatieff (2001). Argumentando-se que questões formais deveriam ser desconsideradas em prol da proteção a vidas humanas. E as afirmações de Jürgen Habermas no texto *Bestialidade e humanidade: uma guerra no limite entre direito e moral* (1999) não estariam muito distantes desse modo de pensar tendo em vista a necessidade primária de proteger vidas humanas. A questão é que para ele, tinham sido cumpridos os requisitos mínimo dentro de um sistema internacional imperfeito.

Citando Antonio Cassese (1999), esse jurista argumenta que a intervenção através de organizações como a OTAN, depois de certa inércia da ONU, deveria se tornar a regra da nova ordem mundial em distinção ao Direito Internacional vigente²⁶². Esclarecendo que a estrutura vigente da comunidade internacional estaria fundamentada em três pilares: paz; Direitos Humanos; e autodeterminação. Todavia, no conflito entre esses três valores dar-se-ia preponderância à paz. Porém, pautando-se em um conceito de “paz positiva” o valor principal deveria se alterar para a proteção dos Direitos Humanos. Exatamente por isso que sobre a intervenção em Kosovo ele afirma que o uso de forças armadas estaria justificada com base em um ponto de vista ético²⁶³. Salientando-se que a legitimidade seria alcançada *a posteriori*, daí a utilização da expressão latina *ex injuria ius oritur* (o direito surge da injustiça) empregada por Antonio Cassese no título de seu artigo para reinterpretar o princípio do Direito Internacional do *ex injuria jus non oritur* (direito não surge da injustiça).

²⁶¹ en vez de reivindicar, tal como era su deber, las prerrogativas institucionales de Naciones Unidas, en quanto titulares de un monopólio absoluto en el uso legítimo de la fuerza internacional, Kofi Annan insistió en la preponderancia de la protección de los derechos humanos y en la declinante función de los Estados nacionales en la era de la globalización. em esencia, Naciones Unidas a través de su secretario general, legitimaron la guerra de agresión porque los agresores la justificaron como “guerra humanitária”. (ZOLO, 2007, p. 73).

²⁶² Entre as afirmações de Jürgen Habermas no texto citado e as conclusões de Cassese o ponto de divergência seria o caráter extraordinário para legitimar as intervenções realizadas por organizações supraestatais como a OTAN na ótica Habermas. Ao passo que, conforme citado, para Cassese esse tipo de intervenção deveria assumir uma posição subsidiária concreta perante a ONU.

²⁶³ CASSESE, 1999, p. 25.

Antonio Cassese constrói a teoria de que a intervenção da OTAN cumpria os seis requisitos necessários para legitimar essa medida extrema. E desses, dá-se ênfase ao primeiro, pois dispõe que “é um **truísmo** que hoje os direitos humanos não são mais uma preocupação exclusiva do estado particular onde podem ser violados. Os direitos humanos estão se tornando cada vez mais a principal preocupação da comunidade mundial como um todo.” (1999, p. 26, **negrito nosso**, tradução nossa)²⁶⁴. Observem a utilização do termo “truísmo”, que conforme esclarece o dicionário Aurélio se trata de uma “verdade trivial, tão evidente que não é necessário ser enunciada” (FERREIRA, 2010, p. 2095). Assim, reforçando a ideologia autoevidente dos Direitos Humanos que em combinação com os requisitos dois e três²⁶⁵ consolidam o poder/dever de intervir, mas sob a égide de uma intervenção legítima, ou melhor, de uma guerra justa fundamentada em valores últimos, os Direitos Humanos.

Obviamente que havia a necessidade intervenção em Kosovo. Do mesmo modo que havia a necessidade de intervir no Iraque diante do extermínio dos curdos empreendido por Saddam Hussein e seu séquito. Porém, em ambos os casos a forma como a intervenção foi realizada denunciam que o objetivo primário – isto é, o “interesse” que fundamentou as autodeclaradas intervenções – não era a salvaguarda de vidas, mas a coerção das lideranças para que agissem em conformidade com as decisões dos interventores. A força não era aplicada para proteger, mas para coergir e impor. E depois foi possível identificar com clareza outros interesses em curso além dos objetivos altruístas declarados.

No caso do Iraque não há necessidade de maiores detalhes, os recursos petrolíferos, bem como a posição estratégica diante do Irã demonstram a importância da intervenção. Ao passo que junto à Kosovo é possível questionar o quão bem intencionado os EUA estavam tendo em vista a rapidez com que construiu a base de Camp Bondsteel, atual sede da OTAN e

²⁶⁴ it is a truism that today human rights are no longer of exclusive concern to the particular state where they may be infringed. Human rights are increasingly becoming the main concern of the world community as a whole. (CASSESE, 1999, p. 26).

²⁶⁵ Sobre os requisitos dois e três, Cassese afirma que: “[e]m segundo lugar, agora é comumente aceito o conceito de que as obrigações de respeitar os direitos humanos são *erga omnes* e, correlativamente, qualquer estado, individual ou coletivamente, tem o direito de tomar medidas (reconhecidamente, sem força) para atingir tal respeito. Terceiro, está surgindo na comunidade internacional a ideia de que atrocidades sistemáticas e em grande escala podem dar origem a uma forma agravada de responsabilidade do Estado, à qual outros Estados ou organizações internacionais podem ter o direito de responder recorrendo a contramedidas diferentes das previstas para crimes responsabilidade.” (1999, p. 26, tradução nossa).

com um dos maiores efetivos militares na Europa, cujo terreno utilizado foi praticamente tomado pela OTAN em junho de 1999 após a intervenção²⁶⁶.

Disso se segue que, Danilo Zolo, fundamentando-se no conceito de terrorismo sedimentado na doutrina de Antonio Cassese, cita que uma organização terrorista seria toda aquela que “atua por motivos ideológicos, religiosos ou políticos e se caracteriza pelo uso indiscriminado de violência contra uma população civil com a intenção de provocar pânico e coagir um governo ou uma autoridade política internacional.” (2011, p. 39, tradução nossa)²⁶⁷. Mas haveria também um ponto chave atinente ao conceito de “terrorismo” relativo a uma convenção de 1937 que não foi ratificada. Assim, foi estabelecido que se compreende como um ato terrorista “qualquer ato criminoso realizado para criar um estado de terror nas mentes das pessoas particulares, de um grupo de pessoas ou do público em geral.” (ZOLO, 2011, p. 42-43, tradução nossa)²⁶⁸. Particularmente se tratando da intervenção no Kosovo, foram 78 dias de bombardeio ininterrupto, com mais de 10 mil missões de ataque realizadas por aproximadamente mil aeronaves que lançaram mais de 23 mil bombas e mísseis. Porém, apesar de vários alvos militares terem sido atingidos, muitos alvos não militares foram também destruídos. Noam Chomsky destaca, inclusive que:

Washington compreendeu desde o início que “a demonização de Milosevic era necessária para manter os ataques aéreos”. Em conformidade com esta posição, os ataques contra alvos civis foram interpretados como “Ataques às Propriedades da Elite Sérvia”. [...] “A ideia”, afirmou um oficial superior norte-americano, “é instilar medo em todos aqueles cuja situação econômica depende do Sr. Milosevic”. (2002, p. 155).

E essa situação fica particularmente preocupante quando o próprio povo sérvio começou a ser atacado e demonizado sob o argumento de que Milosevic e os demais líderes sérvios teriam sido eleitos democraticamente (mesmo que através de um processo criticável). Logo, o povo sérvio partilhava dos mesmos interesses e objetivos de seu líder, assim, deveria ser demonizado tal como seu líder. Um movimento que já estaria disseminado nos EUA, pois conforme cita Chomsky (2002), no período foi publicado um artigo no *New York Times* com o título de *O que Seria Necessário para Limpar a Sérvia*, cuja “limpeza” compreendia “acabar

²⁶⁶ Danilo Zolo afirma (2011) que esse teria sido o objetivo primário dos EUA, tendo em vista a posição estratégica da base: próxima do oriente médio, do Cáucaso e da Rússia.

²⁶⁷ obra por motivos ideológicos, religiosos o políticos y se caracteriza por el uso indiscriminado de la violencia contra una población civil con la intención de provocar el pánico y coaccionar a um gobierno o a uma autoridade política internacional. (ZOLO, 2011, p. 39).

²⁶⁸ cualquier acto criminal encaminado a crear un estado de terror en las mentes de personas particulares, de un grupo de personas o del público en general. (ZOLO, 2011, p. 42-43).

com a doença e erradicar o nacionalismo extremista sérvio, de preferência através da ocupação militar imediata, tal como acontecera após a Segunda Guerra Mundial.” (CHOMSKY, 2002, p. 160). E nesse idealismo Chomsky coleta alguns pronunciamentos de autoridades norte-americanas e de seus aliados:

Clinton informou a nação de que “estamos a defender os nossos valores, a proteger os nossos interesses e a fazer progredir a causa da paz”. “Não podemos responder a tragédias semelhantes em todo o mundo, mas quando um conflito étnico se transforma numa limpeza étnica deveremos tentar ajudar, nos casos em que o pudermos fazer, e esse é, claramente, o caso do Kososo.” Se tivéssemos vacilado” naquilo a que o título do discurso de Clinton designa como **“Uma Guerra Justa e Necessária”**, “o resultado teria sido um desastre moral e estratégico. Os kosovares albaneses teriam sido transformados num povo sem pátria, que viveria em condições difíceis em alguns dos países mais pobres da Europa...” [...]. A Secretária de Estado, Madeleine Albright, já tinha feito soar o alarme ao declarar, a 1 de Fevereiro de 1999, que “não podemos tolerar estas situações; em 1999 não é possível assistir-se a este género de limpeza étnica. É inevitável que as democracias se ergam contra **este género de maldade.**”

Os aliados europeus de Clinton concordaram. Sob o título **“Uma Nova Geração Define os Limites”**, o Primeiro-Ministro Tony Blair, declarou que este era **um novo género de guerra em que se lutava “por valores”**, por “uma nova internacionalização em que a repressão brutal de grupos étnicos não será tolerada”, “por um mundo em que os responsáveis por esses crimes não poderão esconder-se”. “Lutamos por um mundo em que os ditadores não possam infligir punições terríveis ao seu próprio povo de forma a manterem-se no poder”. Entramos “num novo milénio em que os ditadores sabem que não podem vencer com limpezas étnicas ou com a repressão exercida sobre o seu povo e continuarem impunes”. O Ministro alemão dos Negócios Estrangeiros, Joschka Fischer, “tornou-se um defensor daquilo que Ulrich Beck, um intelectual alemão designou por “novo humanismo militar da NATO” – noção defendida pela Secretária de Estado Madeleine K. Albright, de que **“a defesa dos direitos humanos é uma forma de missão.**” (2001, P. 12-13, negrito nosso).

E com base em valores, outras “intervenções” teriam sido decretadas no início do Século XX. Assim, Chomsky cita que:

os exemplos mais importantes importantes de “intervenção humanitária” foram o ataque do Japão sobre a Manchúria, a invasão da Etiópia por Mussolini e a ocupação de Hitler de algumas partes da Checoslováquia, todas elas acompanhadas por uma retórica humanitária elevada e por justificações factuais. O Japão pretendia estabelecer um “paraíso na terra” ao mesmo tempo que defendia os habitantes da Manchúria dos “bandidos chineses” com o apoio de um importante nacionalista chinês, uma figura mais credível do que qualquer outra imaginada pelos EUA durante o seu ataque ao Vietname do Sul. Mussolini pretendia libertar milhares de escravos enquanto precedia à missão de civilização ocidental. Hitler anunciou a intenção da Alemanha de por fim às tensões étnicas e à violência, e “salvaguardar a individualidade nacional dos povos alemão e checo”, numa operação “repleta do mais profundo desejo de servir os verdadeiros interesses dos povos que vivem naquela área”, de acordo com a vontade destes. Como medida adicional de legitimação, o Presidente eslovaco solicitou a Hitler que declarasse a Eslováquia como um protectorado. (CHOMSKY, 2002, p. 127-128).

E se tais exemplos não fossem suficientes, Noam Chomsky cita também as declarações do 26º Presidente Norte Americano, Theodore Roosevelt, que por servir de exemplo da problemática da visão política norte-americana merece transcrição em seu original. Desse modo, no volume VI da obra *A Conquista do Oeste*²⁶⁹ Theodore Roosevelt afirma que:

[a] mais justa de todas as guerras é uma guerra com selvagens, embora também possa ser a mais terrível e desumana. **O colono rude e feroz que expulsa o selvagem da terra coloca toda a humanidade civilizada em dívida para com ele.** Americano e indiano, bôer e zulu, cossaco e tártaro, neozelandês e maori – em cada caso, o vencedor, por mais horríveis que sejam seus feitos, lançou as bases para a futura grandeza de um povo poderoso.

[...]

No entanto, as próprias causas que tornam essa luta entre a selvageria e a áspera linha de frente da civilização tão vasta e elementar em suas consequências para o futuro do mundo, também tendem a torná-la, de certa forma, peculiarmente revoltante e bárbara. É uma guerra primitiva, e é travada como a guerra foi travada nas idades do bronze e do ferro. Toda a humanidade misericordiosa que até a guerra ganhou durante os últimos dois mil anos está perdida. É uma guerra onde nenhuma piedade é mostrada para os não-combatentes, onde os fracos são atormentados sem compaixão e os vencidos maltratados com ferocidade implacável. **Uma característica triste e maligna de tal guerra é que os brancos, os representantes da civilização, afundam rapidamente quase ao nível de seus inimigos bárbaros, em ponto de brutalidade hedionda.** (1905, p. 56-57, tradução e negrito nosso)²⁷⁰.

Do que se vê, apesar de alterar os objetos, o idealismo norte-americano não esteve muito distante de ações realizadas por governos totalitários. Citando Carl Schmitt, sua política sempre dividiu amigos de inimigos. E uma vez identificado o inimigo, ele deveria ser derrotado. Duas bombas nucleares e a morte de mais de 200 mil civis reforçam essa ideologia, bem como os adversários da vez, Milosevic e o povo sérvio, demonstraram que a ideologia da “guerra justa” sempre esteve presente nas fundamentações norte-americanas.

²⁶⁹ *The Winning of the West* (1905).

²⁷⁰ The most ultimately righteous of all wars is a war with savages, though it is apt to be also the most terrible and inhuman. The rude, fierce settler who drives the savage from the land lays all civilized mankind under a debt to him. American and Indian, Boer and Zulu, Cossack and Tartar, New Zealander and Maori,—in each case the victor, horrible though many of his deeds are, has laid deep the foundations for the future greatness of a mighty people.

[...]

Yet the very causes which render this struggle between savagery and the rough front rank of civilization so vast and elemental in its consequence to the future of the world, also tend to render it in certain ways peculiarly revolting and barbarous. It is primeval warfare, and it is waged as war was waged in the ages of bronze and of iron. All the merciful humanity that even war has gained during the last two thousand years is lost. It is a warfare where no pity is shown to non-combatants, where the weak are harried without ruth, and the vanquished maltreated with merciless ferocity. A sad and evil feature of such warfare is that the whites, the representatives of civilization, speedily sink almost to the level of their barbarous foes, in point of hideous brutality. (ROOSEVELT, 1905, p. 56-57).

E a ideologia dos EUA reverberou na OTAN, cuja conduta da intervenção do Kosovo acabaria por unir todo o povo Sérvio contra a OTAN e os albanos-kosovares como esclarece Chomsky citando a província de Vojvodina. Essa região era favorável a um modo de vida mais ocidental e tolerante, logo, favorável aos partidos democráticos da Sérvia. Porém, sem a região ter apresentado nenhum apoio ou mesmo participado de alguma ação contra o Kosovo, ela e sua capital, Novi Sad, foram levadas à ruína total, pois se tratava de um dos maiores centros agrícolas da Sérvia e responsável por quase metade do PIB da Sérvia. E o “valor estratégico” do ataque a essa região foi esse potencial agrícola e industrial, cujas vítimas diretas não foram militares, mas o povo de Vojvodina. Difícil não concluir que a população local em vez de criticar as lideranças, viram nas forças da OTAN o inimigo que destruía suas casas e locais de trabalho sem justificativa alguma. Ou seja, “os sérvios estão “unidos graças aos céus – devido às bombas e não a Deus.” (CHOMSKY, 2002, p. 219), bem como “[a]gora, graças à NATO, a Sérvia transformou-se de um dia para o outro num Estado totalitário que vive um frenesim de mobilização para a guerra.” (CHOMSKY, 2002, p. 219).

Havia problemas na Sérvia e em Kosovo, e parcela dos problemas foi fruto de organizações extremistas de albanos-kosovares em busca da autonomia e independência negada nas secessões da antiga Iugoslávia que se encerrou em 1995. E certamente a intervenção era necessária. Mas em vez de resolver os problemas na região, a intervenção do EUA e aliados ampliaram os problemas no local. Assim, Chomsky argumenta que:

[q]uando se verifica uma crise humanitária, os intrusos têm três opções:
(I) agir para provocar a escalada da catástrofe
(II) não fazer nada
(III) tentar mitigar a catástrofe.
O Kosovo insere-se na categoria (I), Timor-Leste em 1999 na categoria (II). (2002, p. 84).

A natureza e legitimidade de uma intervenção classificada como humanitária estaria junto a “(III) tentar mitigar a catástrofe. E se no século XX teve alguma intervenção próxima desse objetivo, Chomsky cita somente as intervenções da Índia em Bangladesh e do Vietnã no Camboja. Intervenções que aos olhos dos iluminados norte-americanos foi ilegal, conforme ressaltado por Chomsky (2002). No caso do Vietnã, foram invadidos pela China com o apoio dos EUA, bem como os líderes do Khmer Vermelho que foram expulsos pelo Vietnã, antigos aliados de Pol Pot, foram recebidos no EUA como o governo legítimo e oficial titular da continuidade do governo deposto?! Do mesmo modo que a Índia foi ameaçada pelos EUA por ter agido contra o Paquistão nos conflitos de Bangladesh.

Enfim, ao mesmo tempo que houve o reconhecimento da necessidade de intervir, o realismo político capitaneado pelos EUA sob a roupagem de um idealismo pautado no valor inegociável dos Direitos Humanos retomou a doutrina da guerra justa. Mas consolidou essa retomada com parcela dos mesmos vícios evidenciados em Francisco de Vitória, conforme iremos demonstrar. Kosovo, Iraque e agora Afeganistão demonstraram que:

[é] pura verdade e serve mais uma vez de demonstração do princípio do Novo Humanismo, e dos seus distintos predecessores: o mundo é governado pela força, sob o manto do objetivo moral elaborado pelas classes educadas que, ao longo da história, pregam eloquentemente sobre “um marco nas relações internacionais”, uma “nova era” de justiça e rectidão sob a corajosa liderança dos Estados iluminados, que, por acaso, são os seus próprios Estados. (CHOMSKY, 2002, p. 207).

Mas se houve vícios nos casos citados, tais vícios não alcançam a realidade de que a intervenção foi necessária em todos esses casos. Mesmo porque, houve, há e, infelizmente, haverá algo pior que a guerra que peticona a intervenção. Urge a construção de uma ordem normativa cosmopolita que além de proibir a guerra de agressão, proteja as vidas humanas da iniquidade dos seus governos, bem como da bestialidade que eventualmente pode se fazer presente nas disputas internas pela autodeterminação dos povos por si mesmos considerados.

Do exposto, vemos que a problematização junto à necessidade de intervir com fins humanitários, quando ditada por um tom agressivo, relaciona-se com a guerra. O que nos leva novamente à Habermas, que em distinção a Walzer e outros, não se deixa levar por um idealismo/realismo que acaba por esquecer que a guerra é um inferno. Mesmo porque, com todo o desenvolvimento tecnológico, todo treinamento e preparação envolvida, a metáfora de Hume e citada por Kant é muito válida ao dispor que:

[q]uando agora (diz ele) vejo as nações em guerra umas com as outras, é como se visse dois indivíduos ébrios espancando-se com cacetes numa loja de porcelanas. Pois não só levarão muito tempo a curar-se das moxas que fazem um ao outro, mas devem ainda pagar todos os prejuízos que causaram. (1993, p. 112).

Assim, apesar de Habermas ter sido favorável a Guerra do Kosovo – mesmo sem a aprovação da ONU –, seus fundamentos foram bem claros. A saber: uma autorização de socorro pautada em princípios *erga omnes*, possíveis de serem vinculados à Carta das Nações Unidas; e, principalmente, o fato de ter sido tomado em conjunto. Membros da comunidade europeia e que participavam da OTAN “justificaram sua participação na intervenção do Kosovo. Na espera pela aprovação posterior por parte do Conselho de Segurança, eles entenderam essa intervenção como “antecipação” de um efetivo direito cosmopolita.”

(HABERMAS, 2016, p. 127). Os Estados europeus interventores – sobretudo os continentais – tinham por si que estariam a “um passo do caminho que vai do direito internacional clássico ao “Estado Cosmopolita” apontado por Kant, em que a proteção jurídica é concedida aos cidadãos mesmo contra seu próprio governo criminoso.” (HABERMAS, 2016, p. 127).

Ou seja, em tom de crítica, apesar de a fundamentação moral estar contida em “nossa moral comum, que não se esgota,” (WALZER, 2003, p. 182), a decisão que se toma é sobre uma guerra, em que “a superpotência faz desses objetivos o conteúdo declarado publicamente de uma política que não se refere mais ao direito, mas a valores éticos próprios e a convicções morais próprias.” (HABERMAS, 2016, p. 147). Logo, as potências acabam por colocar “as próprias justificações normativas no lugar de procedimentos prescritos pelo direito.” (HABERMAS, 2016, p. 147). De modo que, “mesmo o *hegemon* mais bem-intencionado não pode ter certeza de que ele entende e leva os interesses e a situação dos demais participantes em consideração.” (HABERMAS, 2016, p. 147).

É pertinente o questionamento de Habermas à temeridade da fundamentação moral, pois “se um dia a aliança militar de outra região – da Ásia, digamos – exercer uma política armada dos direitos humanos que se baseie em uma interpretação totalmente diferente, precisamente a sua, do direito internacional ou da Carta das Nações Unidas?” (HABERMAS, 1999, p. 85). A indagação demonstra a fragilidade da argumentação moral para intervir, sem refutar a própria necessidade de intervir que deve ser alcançada de algum modo.

De tal modo, além da questão da eventual agressividade envolta na intervenção com fins humanitários, haveria também a questão dos critérios de “justiça” que justificariam a necessidade de intervir, os quais deveriam repousar em uma fundamentação jurídica que, infelizmente, não está suficientemente desenvolvida. Logo, o que deve ser revisto são seus fundamentos, onde as ponderações de Walzer são válidas, mas o recurso “jurídico” e “legalista” não deve ser desconsiderado, mesmo em situações críticas.

Com isso, se Walzer representa um polo de ponderação, de certo modo, Habermas representa o outro ponto de nossas intenções ao dispor que “não existem mais guerras justas ou injustas, mas só guerras legais ou ilegais, ou seja, **guerras legítimas ou ilegítimas do ponto de vista do direito das gentes.**” (HABERMAS, 2016, p. 146, negrito nosso). Contudo, sem assumir tais proposições em sua integralidade, pois, conforme exposto, há inconvenientes em pensar a necessidade de intervir em conformidade com a teoria do *Ius ad Bellum*. Daí que devemos subordiná-lo e reinterpretá-lo junto a um direito supranacional. Um Direito distinto

do Direito Internacional vigente, pois neste há preponderância dos Estados em detrimento dos indivíduos. Enquanto que seriam esses os titulares de direito ainda desguarnecidos por uma ordem jurídica eficiente.

Mas o *Ius ad Bellum* nos dá ainda a possibilidade de analogias. Assim, as articulações referentes à natureza adjetiva e adverbial das guerras justas citadas por Walzer (2003) e referenciando-as com a questão das intervenções humanitárias, vemos que há também a necessidade de critérios justificantes da intervenção nessas duas dimensões. Logo, a dimensão adjetiva da justificação da intervenção peticiona por critérios previamente estabelecidos, a fim de legitimar essa ingerência internacional, cuja realidade de contextos de assassinatos em massa deve ser o fundamento primeiro. Ao passo que, critérios relacionados à dimensão adverbial da justificação da intervenção reverberam no sentido de a guerra moralmente determinada dever ser evitada. Com o destaque que os vícios adverbiais do modo através da qual uma intervenção se realizada podem estar presentes desde a decretação da intervenção quando o reconhecimento pretérito do inimigo injusto já estiver consolidado no contexto da decisão de intervir.

Portanto, haveria a necessidade de as motivações morais da intervenção serem decantadas em prol de motivações juridicamente predeterminadas. Contudo, há necessidade de melhor compreender a guerra e, sobretudo, as particularidades da Doutrina da Guerra Justa em junto a seus fundadores. Com o destaque que aquilo que julgamos coerente deve estar mais próximo dos ditames de Cícero do que da dimensão moral que a doutrina cristã trouxe à teoria, cuja ideologia manifestar-se-ia o seu principal perigo.

Além disso, o próximo capítulo tem também o caráter de reforçar a tese schmittiana quanto diferenciação, cuja noção interno/externo tem relevância, tanto quanto a diferenciação amigo/inimigo (mesmo porque, esta última poderia se dar no âmbito interno de uma coletividade). Ao passo que o estranho, o diferente, enfim, o adversário, poderia sofrer as agruras da ideologia inerente à doutrina da guerra justa sob a dimensão de uma moralidade exclusiva.

6 GUERRAS, INTERESSES E AS FUNDAMENTAÇÕES DA GUERRA JUSTA

Um dos conceitos mais clássicos para a guerra é de Clausewitz ao afirmar que “a guerra não é somente um ato político, mas um verdadeiro instrumento político, uma continuação das relações políticas, uma realização destas por outros meios.” (2010, p. 27). Dispondo a seguir que “a intenção política é o fim, enquanto a guerra é o meio, e não se pode conceber o meio independentemente do fim.” (2010, p. 27). Afeto à ideia de *Jus Publicum Europaeum*, o argumento de Clausewitz dispõe que a “guerra nada mais é que um duelo em uma escala mais vasta.” (2010, p. 7). Onde, “[a] guerra é pois um ato de violência destinado a forçar o adversário a submeter-se à nossa vontade.” (CLAUSEWITZ, 2010, p. 27).

Na esteira de melhor compreender essa noção de *Jus Publicum Europaeum*, coerente com a realidade europeia entre os séculos XV até a derrocada dessa visão com o término da II GM, Carl Schmitt expõe que:

[o] direito das gentes europeu pós-medieval, da época interestatal do século XVI ao século XX, busca restringir a *justa causa*. O critério formal para determinar a guerra justa não é mais a autoridade da Igreja nos termos do direitos das gentes, mas a *soberania dos estados em igualdade de direitos*. A ordem do direito das gentes interestatal parte agora do *justus hostis*, em vez da *justa causa*, e considera toda guerra interestatal que envolva soberanos em igualdade de direitos como uma guerra em conformidade com o direito. [...].

Nesses dois pontos reside o passo decisivo do direito das gentes medieval para o direitos das gentes moderno, de um sistema de pensamento teológico-eclesiástico para um sistema de pensamento jurídico-estatal. (2014, p. 126).

É clássica também a abordagem da guerra com um ato que tem por agentes e objetivos as forças militares, cujo “combate, em guerra, não é o combate de um indivíduo contra outro, é um todo organizado e composto de numerosas partes.” (CLASEWITZ, 2010, p. 40). Combate esse que teria por objetivo desarmar o adversário. Os planos de guerra, em teoria, teriam sempre por pressuposto “destruir as forças militares.” (CLAUSEWITZ, 2010, p. 31), pois “o esforço tendente ao aniquilamento das forças inimigas, é o filho legítimo da guerra.” (CLASEWITZ, 2010, p. 47). Na beligerância dos povos através de seus Estados haveria “muitas maneiras de atingir as finalidades da guerra, isto é, o seu objetivo político, mas que o único meio de alcançá-la é o combate, e que por conseguinte tudo está submetido a essa lei suprema que é a decisão pelas armas.” (CLAUSEWITZ, 2010, p. 46).

O viés cruento da guerra não poderia ser esquecido. Mesmo porque:

a verdadeira essência da guerra consiste não apenas em um grupo matando outro, mas na prontidão de seus membros para serem mortos em troca, se necessário. Consequentemente, a única maneira de alcançar a paz perpétua seria de alguma forma erradicar a vontade do homem, até mesmo a ansiedade, de correr riscos de todos os tipos, incluindo a morte. (CREVELD, 1991, p. 221, tradução nossa)²⁷¹.

Ocorre que tais concepções reducionistas da guerra são deficitárias, pois partem do pressuposto que em todas as realidades os povos estariam passíveis a tergiversar seus respectivos objetivos. Concebem como se todas as guerras levassem ao extremo o interesse por “objetivos disponíveis” que poderiam ser discutidos por meio da política²⁷². Como se todas as guerras se dessem com fundamento em fins político-econômicos. Assim, apesar de a maioria dos contextos bélicos levar em consideração o viés político-econômico, há muitos outros em que há mais em jogo do que um duelo para determinar quem tem razão. De fato, em várias situações haveria interesses “indisponíveis” para discussão.

Daí que Martin Van Creveld (1991) esclarece que o modelo apresentado por Clausewitz remete à guerra convencional. Um modelo que vai de encontro às pretensões de Iluministas como Montesquieu e Kant, mas que estaria em total conformidade com a *realpolitik*. Entretanto, Creveld (1991) afirma que a “a visão da guerra como uma continuação da *Politik*, quanto mais a *Realpolitik* é, de certa forma, uma invenção moderna.” (1991, p. 126, tradução nossa)²⁷³. E faz essa afirmação com base em Clausewitz e nos esforços iluministas dos séculos XVIII e XIX ao tentarem colmatar a ideia de guerra: ou na irracionalidade, banindo-a em absoluto; ou aceitando-a, mas dando uma formatação racional como foi a pretensão de Clausewitz servindo de paradigma para a *realpolitik*.

Apesar dos ideais do Iluminismo, houve a supremacia da *realpolitik*, que construiu outra falácia sobre a guerra: a crença de que somente Estados seriam titulares de fato da guerra. Algo que teria sido construído entre os séculos XVII e XIX, particularmente no Congresso de Viena (1814-1815) após o fim das guerras contra a França napoleônica²⁷⁴.

²⁷¹ To repeat, the true essence of war consists not just of one group killing another but of its members' readiness to be killed in return if necessary. Consequently the only way to bring about perpetual peace would be to somehow eradicate man's willingness, even eagerness, to take risks of every kind up to, and including, death. (CREVELD, 1991, p. 221).

²⁷² Martin Van Creveld sintetiza que “[u]m resultado lógico de tal visão era que a alta condução da guerra deveria estar sujeita, se não aos políticos, pelo menos às considerações políticas. A segunda era que a guerra deveria ser travada apenas por razões políticas; um terceiro, que a política deveria constituir o critério mais importante pelo qual o resultado da guerra seria julgado e o próximo passo seria preparado.” (1991, p. 125, tradução nossa).

²⁷³ [...] the view of war as a continuation of *Politik*, let alone *Realpolitik*, is in some ways a modern invention. (1991, p. 126).

²⁷⁴ CREVELD, 1991, p. 39-40.

Como a guerra havia se tornado total, em teoria, não haveria outros capazes de contestar um Estado, a não ser outro Estado. Mesmo a guerra civil seguiria esse modelo, pois os envolvidos, apesar de não serem Estados de fato, seriam Estados em potência.

Toda a doutrina de Clausewitz foi construída sob a égide desse modelo, dispondo que haveria uma trindade na guerra entre o Governo, as Forças Armadas e o Povo. E como um duelo, a guerra teria sempre leis mínimas que seriam respeitadas em alguma medida pelos beligerantes. Outra concepção da guerra convencional que as novas guerras do século XX jogaram por terra, mas que já tinham sido várias vezes abandonadas ao longo da história²⁷⁵. Rompimento esse que entenderíamos na contemporaneidade como ações terroristas, mas que em grande medida são ações entre beligerantes em posições assimétricas de poder.

Diante dessas particularidades e de uma análise mais criteriosa sobre os objetivos da guerra, Creveld concebe uma formulação mais simples, em que os povos, em vez de fins políticos, através do esforço armado e violento, buscam a satisfação de "interesses". Apesar que, "dizer que os povos vão à guerra por seus "interesses" e que "interesse" compreende tudo o que qualquer sociedade considera bom e útil para si mesma, é tão evidente quanto banal." (CREVELD, 1991, p. 217, tradução nossa)²⁷⁶. Daí que ele revisita outros objetivos para a guerra onde o viés político-econômico não é predominante ou mesmo discutido.

²⁷⁵ Fugindo do modelo de uma luta entre Estados e seus respectivos governos, nas novas guerras "as distinções entre barbárie externa e civilidade interna, entre o combatente como legítimo portador das armas e o não-combatente, entre o soldado ou policial e o criminoso, são distinções que estão desaparecendo." (KALDOR, 2001, p. 20, tradução nossa). Distinção, aliás, que tem o condão de ampliar os danos causados aos não combatentes, pois além deles serem usados como "escudos" pelas milícias dos guerrilheiros combatentes das novas guerras, os soldados convencionais, bem como seus armamentos tem dificuldades de garantir a efetiva diferenciação entre combatentes e não-combatentes. O que já representa um fator preponderante para enormidade de baixas civis no cenário bélico do século XX. As novas guerras também se diferenciam das guerras convencionais – ou "velhas guerras", conforme denominação de Kaldor (2001) –, pois seus objetivos "estão relacionados à política de identidade, ao contrário dos objetivos geopolíticos ou ideológicos de guerras anteriores." (KALDOR, 2001, p. 21, tradução nossa). Ela esclarece que por "política de identidade, quero dizer a reivindicação de poder com base em uma identidade concreta, seja ela nacional, clã, religiosa ou linguística." (KALDOR, 2001, p. 21, tradução nossa). Portanto, "[o]s objetivos políticos das novas guerras estão relacionados com a reivindicação do poder a partir de identidades aparentemente tradicionais: nação, tribo, religião." (KALDOR, 2001, p. 93, tradução nossa). Logo, "[a]s novas formas de luta pelo poder podem se disfarçar de nacionalismo tradicional, tribalismo ou comunalismo, mas permanecem fenômenos contemporâneos, tendo causas contemporâneas e possuindo novos traços." (KALDOR, 2001, p. 94, tradução nossa). Pela sua dimensão interna a maioria das "novas guerras" acabam sendo consideradas "guerras civis". Porém, em remissão à Van Creveld (1991), apesar de interesses políticos e econômicos serem evidentes em vários contextos bélicos, há também em vários conflitos uma luta pela existência ou pior, o interesse velado de negar a existência de outros através da roupagem de uma "guerra civil". Mas Mary Kaldor ressalta que "[e]m termos políticos, a expressão "guerra civil" implica a não intervenção." (2010, p. 18, tradução nossa).

²⁷⁶ to say that peoples go to war for their "interests," and that "interest" comprises whatever any society considers good and useful for itself, is as self-evident as it is trite. (CREVELD, 1991, p. 217).

Assim, ele nos lembra que guerras foram travadas com fundamento em critérios de justiça. Aqui tanto sob uma dimensão mais relacionada com o Direito (da qual Cícero seria um precursor); bem como outra de cunho mais moral (tendo por modelo a corrente cristã, mas da qual outras religiões construíram seus próprios modelos). Logo, guerras não-políticas sob a égide da busca pela "justiça" seriam declaradas como "guerras justas". Onde em certos casos a autoridade responsável seria a secular em afinidade com os juristas, enquanto em outros seriam às autoridades eclesiásticas. Em ambos os casos haveria uma fundamentação normativa, mas a *causa belli* seria uma busca por justiça contra um inimigo injusto.

Creveld ressalta que guerras justas, mesmo aquelas com uma dimensão moral afeta às decisões eclesiásticas não deveriam ser consideradas guerras religiosas, pois estas deveriam de fato ser denominadas como "guerras santas". As quais poderiam tomar duas formas distintas tomando por fundamento as diretrizes vigentes no Antigo Testamento. Na primeira haveria de fato uma guerra de extermínio (como foi àquela declarada por Deus contra os seus inimigos, com destaque àquela declarada contra os Amalequitas). Na segunda vigeria um objetivo holístico ou mesmo escatológico relacionado com dádivas que seriam garantidas pela divindade ao povo eleito (como foi o caso da promessa de uma terra que emana leite e mel consolidada no território de Israel).

Martin Van Creveld tem o cuidado de separar a dimensão da guerra justa da guerra santa, pois haveria distinções. Particularmente certa inevitabilidade e imprescindibilidade da guerra como o único meio para alcançar os fins da divindade, algo bem distinto da busca da justiça no *Ius ad Bellum* clássico. Compreensão que relacionada com a dimensão da ideologia como raiz da violência nos permite melhor compreender as conclusões desse estudioso. Mesmo porque, como demonstraremos, a teoria da guerra justa tem mais afinidade com a vingança, bem como com a ideologia como raízes da violência, com certa preponderância da primeira, mas da qual a ideologia não deve ser desconsiderada.

Portanto, haveria outra dimensão da guerra que se afastaria do domínio da política que remeteria a própria existência de um dos beligerantes. E é aqui que várias incongruências se deram junto a vários cientistas políticos que tentaram interpretar vários conflitos armados. Tanto aqueles que ocorrem a nível nacional, quanto internacional. Desse modo, apesar de a guerra por excelência ser um jogo de soma-zero, onde para que alguém ganhe outro tem que perder, haveria vários conflitos onde a derrota de um dos lados beligerantes representaria o fim de um modo de vida, de sua existência. Nesse sentido:

[n]ossa análise até agora assumiu que as guerras são travadas por algo; isto é, assumiu como certa a distinção de Clausewitz entre guerra, os meios e quaisquer que sejam seus fins. Ao longo da história, os fins pelos quais as pessoas lutaram foram extremamente diversos. Eles incluíram todo tipo de “interesse” secular, como expansão territorial, poder e lucro; mas também compreenderam ideais abstratos como lei, justiça, “direitos” e a maior glória de Deus, todos servidos em várias combinações entre si e com os interesses seculares. **Embora os critérios acima sejam úteis até certo ponto, paradoxalmente eles deixam de fora o que talvez seja a mais importante forma de guerra em todas as épocas. Isso, é claro, é uma guerra pela existência da comunidade.** Diante de tal guerra, mesmo os conceitos mais fundamentais de estratégia tendem a ruir, revelando sua própria inadequação como ferramentas de análise e compreensão. (CREVELD, 1991, p. 142, tradução nossa, negrito e sublinhado nosso)²⁷⁷.

Esse seria um dos maiores lapsos no melhor entendimento da guerra, pois a luta pela existência pode representar uma luta até o último homem, mulher ou criança, pois a derrota representaria a morte de todos ou a supressão de seu “genos”. Aqui em estrita referência ao genocídio, pois a relação é evidente. Evidente, pois em muitos casos esse seria exatamente o objetivo de um dos beligerantes. Sem nos avançarmos na história, a guerra dos alemães empreendida na Europa Oriental seguia essa premissa, bem como aquela empreendida pelos sérvios e croatas contra as comunidades muçulmanas em seus respectivos territórios, sobretudo, na Sérvia entre os anos de 1992-1995. Em nenhum dos casos haveria a possibilidade de uma vida comum após a vitória, seja dos alemães ou dos sérvios. Alemães e sérvios não “desejavam” como objetivo primário o extermínio, mas esse era um meio para alcançar seus objetivos “a terra prometida”. Porém, para os muçulmanos da Bósnia e judeus e eslavos das Terras de Sangue, essa luta era uma luta pela existência da comunidade histórica. A guerra não seria resolvida com a derrota, mas com o extermínio dos derrotados. Disso se segue a dimensão ideológica junto a tais guerras, que na ótica dos perpetradores tomaria ares de uma “guerra santa” em busca da realidade escatológica concebida.

Daí a limitação da abordagem política sobre a guerra, nesses e em outros casos. O que nos permite abordar a ideia de guerra através de seus interesses, os quais têm afinidade com as raízes da violência citadas no Capítulo 4. E que nos permitirão demonstrar que a

²⁷⁷ Our analysis so far has assumed that wars are fought for something; that is, it has taken for granted the Clausewitzian distinction between war, the means, and whatever its ends might be. Over history, the ends for which people have fought have been extremely diverse. They have included every kind of secular “interest,” such as territorial expansion, power, and profit; but they have also comprised abstract ideals such as law, justice, “rights,” and the greater glory of God, all served in various combinations with each other and the secular interests. While the above criteria are useful up to a point, paradoxically they leave out what is perhaps the most important single form of war in all ages. This, of course, is war for the community’s existence. When faced by such a war, even the most fundamental concepts of strategy tend to break down, thus revealing their own inadequacy as tools for analysis and understanding. (CREVELD, 1991, p. 142).

natureza das intervenções humanitárias é, ou deveria ser, distinta da natureza das guerras justas.

Cabendo aqui uma última observação relacionada a um conceito de guerra, aliado à importância do interesse, que é a perspectiva kantiana de estado de natureza, pois para Kant o estado de natureza é antes de tudo um estado onde vige às determinações subjetivas em detrimento de uma perspectiva universal. Isto é, um estado onde as subjetividades agem e decidem com fundamento unicamente em si mesmos. Logo, sem qualquer consideração com o outro ou a uma solução universal das controvérsias²⁷⁸. Disso se segue que, *guerra é o exercício violento dos meus interesses sem considerar a realidade daqueles que sofrem as consequências da minha decisão de agir e das minhas ações*.

6.1 GUERRA COMO FATO

É inegável que a época dos primeiros assentamentos humanos haveria conflitos. Isso é um fato, pois o mundo era brutal e alguma forma de conflito era inevitável. Se o conflito era um fato, é mais coerente que ele se desse pelas necessidades da sobrevivência e não pela agressividade como vontade de dominação. A luta pela sobrevivência seria a primeira e mais primitiva origem da beligerância. Mas o mundo seria uma imensidão para os primeiros membros de nossa espécie e com algum esforço as necessidades da vida seriam satisfeitas sem a necessidade de entrar em conflito com os outros. É provável que os contatos entre os grupos espalhados fossem mínimos, logo, seriam também esparsos os conflitos coletivos.

²⁷⁸ Já tratamos desse assunto em *A “Ideia” de Estado de Natureza na Filosofia Kantiana* (MARTINS, 2020), mas em apertada síntese nossas conclusões e argumentos se iniciaram em uma passagem da *Crítica da Razão Pura* em que Kant afirma que “a razão está como que no estado de natureza, e só pode fazer valer ou assegurar suas afirmações e pretensões através da guerra. A crítica, pelo contrário, que extrai todas as decisões das regras fundamentais de sua própria instituição, cuja reputação não pode ser questionada, nos proporciona a tranquilidade de um estado sob leis, em que só podemos levar uma controvérsia adiante através do processo. O que encerra as ações no primeiro estado é a vitória, de que ambas as partes se gabam, e na maioria das vezes o que se segue a ela é somente uma paz insegura, instituída pela autoridade que se interpõe às partes; no segundo estado, porém, é a sentença que, chegando à fonte das controvérsias, tem de garantir uma paz perpétua. [...]; como afirma Hobbes, o estado de natureza é um estado de injustiça e violência, e se deveria necessariamente abandoná-lo para submeter-se à coerção legal, que só limita nossa liberdade à coexistência com todas as demais liberdades e, justamente por isso, à coexistência com o bem comum.” (KANT, 2015b, p. 553-554. *KrV*, B 780). O qual deve ser interpretado em consonância com o princípio universal do Direito presente na *Metafísica dos Costumes* e expresso na Lei Universal do Direito que determina: “aja externamente de tal modo que o uso de seu arbítrio possa coexistir com a liberdade de cada um segundo uma lei universal, [...]” (KANT, 2013a, p. 37. MS, 06:231). Ou seja, presente como disposição originária, mas que pode ser negada pela propensão originária para o mal.

Estudiosos do conflito como Dawson (2001) especulam que ao nível dos bandos humanos²⁷⁹ de 13 mil a.C os conflitos seriam de pouca intensidade. Seriam, “genuinamente pacíficos, em que a guerra e o culto ao guerreiro não desempenha um papel rotineiro em sua cultura e evitavam a todo custo o conflito armado com os vizinhos.” (2001, p. 51-52)²⁸⁰.

Elman R. Service afirma também que “em todo o caso, a guerra é relativamente rara e, usualmente, não é sangrenta.” (1971, p. 82). E complementa que “não existe um importante estímulo econômico para a guerra em grande escala.” (1971, p. 83), isto é, “não há grande coisa a lucrar pelo saque na sociedade dos caçadores e coletores. Todos os bandos são pobres em bens materiais [...]” (1971, p. 83). Sanders dispõe que “bandos não produzem homens de combate que são guerreiros pela nossa definição.” (2008, p. 2434, tradução nossa)²⁸¹. Enquanto que, logo depois, esclarece que as “tribos eram mais efetivamente organizadas para a guerra do que os bandos.” (*Ibid*, 2008, p. 2434, tradução nossa)²⁸².

Igualmente, Mumford afirma que “à parte algumas poucas e dúbias pinturas em cavernas, de homens com arcos retesados defrontando-se, não há provas tão remotas a sugerir que os caçadores fizessem presa de outros caçadores.” (2004, p. 29). E ele conclui que “[a] guerra primeva de “cada um contra todos” é uma história de fadas: o belicoso homem primitivo de Hobbes tem realidade histórica ainda menor que o bom selvagem de Rousseau.” (MUMFORD, 2004, p. 32). Ou seja:

[h]á muitas razões para não se esperar que uma guerra seja intensa, sangrenta ou mesmo prolongada entre os bandos de caçadores e coletores, mas a falta de uma sólida organização deve ser um dos mais importantes fatores. A guerra é um negócio perigoso e correr o risco de morte é contrário às tendências biológicas básicas. Na ausência de uma organização que possa mobilizar ou recrutar guerreiros, conduzi-los e dar-lhes razões para a luta não se deve esperar que ocorram batalhas realmente sérias. (SERVICE, 1971, p. 83).

Mas é importante destacar que a tese da tangibilidade da agressividade dos bandos de caçadores-coletores não é unânime, há divergências, mas que não representam a maioria.

²⁷⁹ Seguimos a reconstrução político-social de Elman R. Service em a *Organização Social Primitiva* (1970), pois além de ser seguida por historiadores como Doyne Dawson e Martin Van Creveld (2004) ela se adequa perfeitamente com o surgimento do Estado e com as guerras decretadas em nome dele: as guerras por “razões de estado”. A teoria de Service é também importante, pois tem por fundamento as características e a intensidade da integração social entre as comunidades primitivas. Onde as de menor integração, complexidade e rigidez social seriam os bandos de caçadores-coletores, enquanto no outro extremo estaria o Estado, cuja característica mais marcante seria a exclusividade do poder social nas mãos do Estado e daqueles que o comandam.

²⁸⁰ [...] genuinely peaceful[s], in that warfare and the cult of the warrior play no routine part in their culture and they avoid armed conflict with neighbours at all costs. (DAWSON, 2001, p. 51-52).

²⁸¹ Bands do not produce fighting men who are warriors by our definition. (SANDERS, 2008, p. 243).

²⁸² Tribes were more effectively organized for warfare than were bands. (SANDERS, 2008, p. 243).

Otterbein (2004), cita que há correntes que afirmam que a belicosidade humana já estaria presente desde o surgimento dos primeiros hominídeos a 2 milhões de anos. Enquanto outros, como os citados acima, destacam que isso só passou a ser determinante por volta de 10 mil a.C. Otterbein (2004), a seu turno propõe uma teoria moderada afirmando que enquanto havia as grandes feras, como o mamute, a beligerância entre o gênero humano era alta a fim de manter a exclusividade das áreas de caça, diminuindo com o desaparecimento desses animais e retornando com o surgimento dos primeiros Estados e impérios por volta de 3 mil a.C.

Apesar dessas observações, somos forçados a concordar com os demais, pois o mais concreto é que apesar de faltar de provas da beligerância em grande escala antes de 10 mil a.C., a partir dessa data essas provas começam a se amontoar, conforme levantamento realizado. Enfim, não havia porque guerrear. E não há porque pensar neles como indivíduos voltados para a agressão, muito pelo contrário, sua motivação primeira se daria com base na cooperação. Mesmo porque:

[u]ma criatura tão fraca e tão pobremente dotada quanto o homem não podia caçar com êxito, isoladamente, os enormes e ferozes animais que desde cedo constituíram um item importante da dieta. Alguma organização social, além da família simples (no moderno sentido europeu da palavra), tem de ser postulada, mas a sua constituição é desconhecida. (CHILDE, 1986, p. 64-65).

Necessidade de cooperação e de reciprocidade entre os primeiros humanos era imprescindível, pois no dia a dia a vida de cada um dependeria daquele que estivesse ao seu lado. A “cooperação e a reciprocidade na divisão dos poucos recursos alimentares disponíveis nos terrenos pertencentes aos vários grupos é uma questão de vida ou morte para a comunidade como um todo.” (ROSE, 1968, p. 204, tradução nossa)²⁸³. Daí que a ideia de reciprocidade positiva se manifesta como um princípio fundamental. Service (1971) em estudo detalhado dos bandos de caçadores-coletores denominou essa reciprocidade como sendo generalizada em distinção com a reciprocidade equilibrada e a negativa. Estas duas últimas mais comuns a partir do surgimento de relações econômicas de troca propriamente dita. Nesse sentido:

[a] reciprocidade generalizada é uma forma de troca baseada na suposição de que as retribuições se equilibrarão a longo prazo. Tão sólida é essa expectativa que, quando alguma coisa é dada ou feita a outrem, a questão de retribuição não é especificada – habitualmente, nem mesmo sugerida.

[...]

²⁸³ cooperation and reciprocity in the division of the few available food resources on the tracts of land owned by the various groups is a matter of life and death for the community as a whole. (ROSE, 1968, p. 204).

A reciprocidade equilibrada, por outra parte, implica uma troca direta e explícita que é (idealmente) satisfatória para ambas as partes, em termos de bens ou atos. [...], a reciprocidade negativa implicaria nenhuma reciprocidade ou o oposto da reciprocidade – o roubo ou a posse de bens pela força. (SERVICE, 1971, p. 27-28).

E o antropólogo explica que a palavra “presente” tem conotações de caridade, não de reciprocidade” (*Ibid*, 1971, p. 29), pois “[p]resentear” ou “dar” sugere espontaneidade, impulso, até favoritismo ou, talvez, o domínio pessoal do que dá.” (*Ibid*, 1971, p. 30). E conclui que “[u]m homem reparte simplesmente porque é a coisa certa a fazer; poderá receber mais tarde, e isso também será o seu direito.” (*Ibid*, 1971, p. 30). Talvez seja inclusive interessante citar um diálogo de outro estudioso com um caçador esquimó citado por Service:

[c]erta vez, um caçador esquimó entregou alguma carne a Peter Freuchen, que correspondeu ao gesto agradecendo com palavras de gratidão. O caçador afastou-se com ar deprimido e Freuchen foi prontamente corrigido por um velho: Você não deve agradecer a sua carne; é um direito seu receber uma parte. Neste país ninguém deseja depender de outros. Portanto, não há ninguém que faça ou receba presentes, pois se isso acontecer fica-se dependente. **Com dádivas você faz escravos, tal como com chicotadas se fazem cães.** (FREUCHEN *apud* SERVICE, 1971, p. 29, negrito nosso).

Mas em algum momento de nossa história entre o Paleolítico Superior e o Neolítico esse equilíbrio equidistante entre as comunidades humanas começou a ser desfeito. Guilaine e Zammit (2005) observam, por exemplo, que com a ampliação das sociedades humanas – iniciando a saída do nível dos bandos – tornou-se possível o levantamento de provas concretas de uma violência do ser humano contra o ser humano.

Começam a surgir as provas, citadas anteriormente, da beligerância humana interespecie. Com ênfase em passar a ser realizada contra mulheres e crianças. Em algum momento anterior à agricultura as determinações do conflito ultrapassaram a necessidade da natureza e vieram a ser determinadas por valores humanos. O ser humano passou a matar e a destruir por algo mais que viver e se reproduzir.^{284 285}

²⁸⁴ Entre as primeiras provas cita-se o massacre de Talheim materializada em uma cova escavada entre 1983-84 nas proximidades de Baden-Württemberg. No local foram localizados os restos mortais de 34 indivíduos (18 adultos, em sua maioria mulheres, e 16 crianças) empilhados e com claras marcas de uma morte violenta que ocorreu por volta de 7 mil a.C. Ou seja, comprovam um ataque com ares de extermínio, onde uma visão da guerra para fins de competição não é capaz de dar solução, pois ao menos crianças não representam risco algum aos guerreiros da tribo inimiga. E esse é um fato que passa a demonstrar que a guerra – e a beligerância em sentido amplo – passou a ser determinada por caracteres culturais, denotando um modo de vida, um costume, algo mais que as determinações biológicas.

²⁸⁵ Outra prova do início da beligerância interespecie entre o Paleolítico Superior e o Neolítico são as pinturas que passaram a surgir nesse período. Nesse sentido: “[e]vidências diretas de morte intraespecífica entre *Homo sapiens* ocorrem no Paleolítico Superior tardio no Velho Mundo e no Arcaico no Novo Mundo. Consiste em duas pinturas rupestres na Europa Ocidental e no norte da Austrália composto de sinais de projéteis de dardos

Além de cooperação e reciprocidade, as culturas primitivas eram “culturas pronunciadamente familiares; [...] igualitárias” (SERVICE, 1970, p. 154). Admitiam “apenas exceções, dadas desigualdades pessoais de *stata* de família, tais como jovem/velho, varão/fêmea.” (SERVICE, 1970, p. 125). Não havia hierarquia, ela só surgia em momentos de necessidade, e motivados pelo carisma e pela capacidade de certos indivíduos reconhecida pelos demais. O surgimento da figura do guerreiro e a sua valorização é um exemplo disso.

Conforme exposto por Guilaine e Zammit (2005), o surgimento da figura do guerreiro acarretaria a primeira diferenciação efetiva dentro das comunidades humanas, pois romperia a igualdade entre os sexos, e dali em diante entre os próprios homens. Mas isso não foi imediato, pois os homens seriam caçadores em tempo de paz e guerreiros em tempo de guerra. Mas quando se tornaram guerreiros em tempo integral, a hierarquia e a desigualdade entre os sexos se estabeleceu, pois a “combinação tripartite, arco/adaga/machado, formava a base e a visível expressão do simbólico domínio masculino.” (GUILAINE e ZAMMIT, 2005, p. 159, tradução nossa)²⁸⁶.

Da diferenciação interna, amplia-se a diferenciação externa, que já era natural. Aliás, acredita-se que não seja por acaso que aí tem início um dos principais flagelos da humanidade. Contudo, em sua forma mais primitiva e reconhecida, a guerra da vingança de sangue, pois não haveria certa discricionariedade por parte dos primeiros homens, mas uma obrigação real, se compreendemos a sua noção de mundo.

Enquanto tomamos o mundo espiritual em distinção com o material, junto aos nossos antepassados, matéria e espírito teriam unidade, prejudicada somente pela incapacidade dos vivos de perceber a realidade espiritual circundante. Não haveria a morte como cessação da vida, mas sim como transição entre o mundo físico e o espiritual. Como não haveria a cessação da vida os mortos estariam vivos, mas “são vivos de uma espécie diferente da nossa, para os quais certas participações são rompidas ou enfraquecidas, mas que apenas pouco a pouco deixam de pertencer a seu grupo social.” (LÉVY-BRUHL, 2008, p. 58).

O indivíduo primitivo não distinguia entre o físico e o além. Ele via essas duas realidades lado a lado e conectadas. Assim, “com os espíritos invisíveis e com as forças

ou flechas alojadas em ossos. Em conjunto, a arte e os ossos fornecem evidências de que o *Homo sapiens* matou outros *Homo sapiens* no Paleolítico Superior e no Arcaico.” (OTTERBEIN, 2004, p. 71, tradução nossa).

²⁸⁶ tripartite bow/dagger/axe combination formed the basis and visible expression of the symbolic masculine domain. (GUILAINE and ZAMMIT, 2005, p. 159).

impalpáveis. Essas realidades são, para ele, as mais reais.” (LÉVY-BRUHL, 2008, p. 20). E essa religiosidade primitiva envolvia a sua forma de ver o mundo, sua mentalidade. Destarte:

[a] atitude do espírito primitivo é muito diferente. A natureza no meio da qual ele vive se lhe apresenta sob um aspecto totalmente diferente. Todos os objetos e todos os seres nela estão implicados em uma rede de participações e de exclusões místicas: são elas que fazem sua textura e apenas elas que a reterão. Se ele estiver interessado por um fenômeno, se ele não se limitar a percebê-lo, por assim dizer, passivamente e sem reagir, ele sonhará logo, como que por uma espécie de reflexo mental, com uma potência oculta e invisível, da qual esse fenômeno é manifestação. (LÉVY-BRUHL, 2008, p. 23-24)

Na contemporaneidade veríamos tais concepções de mundo como uma forma de irracionalidade, ou como uma mentalidade aquém da possuída pelos homens modernos. Obviamente que isso é um absurdo. E Lévy-Bruhl dispõe que:

se ela [a mentalidade primitiva] se abstém de raciocinar e de refletir, não é por impotência de ultrapassar aquilo que os sentidos lhe oferecem, da mesma forma que não é por causa de uma ligação exclusiva com um pequeno número de objetos, todos materiais. (LÉVY-BRUHL, 2008, p. 20).

Nossos antepassados teriam a mesma capacidade possuída por nós na atualidade. A diferença está nas instituições que nos acompanham, frutos de uma cultura que está em contínua transformação e construção. Enquanto para nós muitas das respostas são dadas pelas ciências, para eles as respostas surgiam da relação dialética entre o mundo material e o espiritual. Nada do que ocorria no mundo físico poderia se afastar do sobrenatural. Acontecimentos do mundo físico seriam sempre consequências de algum ato sobrenatural, sem exceção.

Burns afirma que os povos do Neolítico “[n]ão reconhecem milagres porque, para eles nada é impossível ou absurdo.” (1966, p. 21). Portanto, “[s]e uma criança cai no fogo é que alguém lhe lançou um feitiço, e os pais não descansarão enquanto não encontrarem o culpado.” (BURNS, 1966, p. 21-22). O mundo mágico e sobrenatural era tão real, quando tudo aquilo visto a olhos nus. E seria possível extrair parte dessa força através da magia e de diversos rituais. Os próprios desenhos feitos nas paredes, hoje vistos como obras de arte primitiva, eram, na verdade, representações dessa magia²⁸⁷.

²⁸⁷ Nesse sentido, “[p]ara o homem paleolítico a arte era um assunto muito sério. A verdadeira finalidade de quase toda ela não era agradar aos sentidos, mas, ao que parece, tornar mais fácil a luta pela existência aumentando o suprimento de animais usados na alimentação. O próprio artista não era um esteta, mas um mágico, e sua arte era uma forma de magia destinada a promover o êxito do caçador. Nesse objetivo reside a sua verdadeira significação e o fundamento de quase todas as suas qualidades características. [...] os propósitos

6.2 A GUERRA PRIMITIVA

Com essas observações sobre a racionalidade primeva, apesar de denominarmos a vingança normalmente pelo viés do desejo e da vontade, diante de um mundo onde vivos e mortos não se diferenciam em totalidade, havia muito mais que desejo de reciprocidade junto vingança de sangue. A melhor forma de entender a vingança de sangue, além de outras dimensões já apresentadas, era que ela se fundava no medo entre as primeiras civilizações. A reciprocidade como ódio foi um tempero posteriormente agregado ao fel da desgraça humana.

O medo se dava na inevitabilidade e na supremacia do espírito sobre a matéria. Bem como na crença de uma causalidade inafastável sobre tudo que acontecia no mundo. Sempre haveria culpados, conforme já citamos²⁸⁸.

Pela realidade do mundo sobrenatural, aqueles que morrem sempre seriam vítimas de algum malefício. Assim, por terem sido atacados por alguma feitiçaria estariam envolvidos por uma ira extrema. Ira que deveria, inclusive, ser aplacada pelos seus conterrâneos não só por uma eventual obrigação costumeira ou moral, mas, sobretudo por medo desse espírito raivoso e do mal que ele poderia causar à comunidade se sua ira não fosse acalentada.

Há necessidade de vingar os parentes, inclusive aqueles citados à noite nas estórias contadas pelos anciãos deveriam ser vingados, e essa obrigação seria um **tabu**. E os tabus seriam o “mais antigo código de leis não escritas da humanidade.” (FREUD, 2012, p. 43).

Nesses tempos primitivos o conceito de “justo” não tinha nenhuma conotação jurídica ou política. A justificação era muito mais forte e se ligava às concepções de mundo das quais eles não poderiam se furtar sob pena deles próprios se tornarem um tabu, pois “quem faz o proibido, quem viola o tabu, torna-se ele mesmo tabu.” (FREUD, 2012, p. 61). E a violação do tabu seria o deixar de lado a satisfação dos interesses do sobrenatural.

mágicos explicam em grande parte o gênio espetacular do artista, pois acreditava-se que a própria existência da comunidade dependia da competência com que ele cumprisse as suas obrigações.” (BURNS, 1966, p. 14-15).

²⁸⁸ Lévy-Bruhl dispõe que “[d]a doença e da morte para os simples acidentes, a transição é insensível. Dos fatos que precedem resulta que os primitivos, em geral, não veem diferença entre a morte que sobrevém por velhice ou por doença e a morte violenta. Não que eles sejam insensatos, conforme a expressão de Bentley, a ponto de não observar que em um caso o doente morre mais ou menos lentamente no meio dos seus, e que no outro o homem perece repentinamente, devorado por um leão, por exemplo, ou ferido por um golpe de lança. Mas essa diferença não tem interesse aos olhos deles, pois nem a doença, de um lado, nem o animal feroz ou o golpe de lança, do outro, são as verdadeiras causas da morte, mas estão simplesmente a serviço da força oculta que quis essa morte e que, para chegar a seus fins, também poderia ter escolhido um outro instrumento.” (2008, p. 32).

Lembrando que como a guerra tinha uma função de integração e reforçamento da solidariedade comunal, a morte do inimigo era uma forma de reafirmamento da pertença à sua comunidade. Tudo isso envolvido nas crenças e na moralidade de seus antepassados.

Os espíritos dos mortos estariam sempre presentes e em estado de irá pelo sortilégio que lhe atingiu fruto de alguma feitiçaria lançada por um inimigo da tribo. E a morte de qualquer membro de uma aldeia atingia toda a comunidade tribal pelos vínculos fraternos que os uniam. Apesar disso não ser fruto de uma pulsão para a destruição, haveria uma determinação sócio-cultural à beligerância. É claro que haveria escolha, mas a inação da tribo à necessidade da vingança faria com que se tornassem alvo das forças sobrenaturais, que eram invencíveis. Logo, seria mais racional enfrentar alguém que pudesse ser derrotado – as tribos inimigas –, do que aguardar o inevitável e mortal ataque do sobrenatural.

A fim de verificar essa realidade não precisamos ir muito longe, o Brasil colonial nos dá ótimos exemplos entre nossos silvícolas. Assim, aqui damos ênfase aos Tupinambá analisados em seus costumes guerreiros dos Séculos XVI e XVII por Florestan Fernandes (2006). Os tupinambá do período se adéquam a todas as nuances de uma tribo, principalmente o caráter guerreiro e a identidade entre o caçador em tempo de paz e guerreiro na guerra, pois, o “caçador” e o “guerreiro” coexistiam de fato nos tipos de personalidade masculina cujo status fosse de “homem adulto.” (FERNANDES, 2006, p. 49). Além de demonstrar a identidade exclusiva da comunidade tribal em evidente distinção com as demais etnias.

Mas apesar de toda a beligerância dos Tupinambá, eles não praticavam a guerra pela guerra. A guerra não era forma de violência com o objetivo de causar dor e sofrimento a outros, mas a manutenção de um “tabu”, cuja vingança do sangue não podia ficar sem resposta. A “vingança de sangue fornecia o fundamento cultural objetivo e consciente das guerras tribais.” (FERNANDES, 2006, p. 63). Além de representar uma forma de integração social²⁸⁹ no sentido que reforçava os laços de solidariedade social não só entre os membros vivos da comunidade, mas também entre aqueles que agora viviam no mundo espiritual, pois, “[a] obrigação da “vingança” se projetava no horizonte mental dos Tupinambá como uma

²⁸⁹ Elman R. Service (1970) fala em uma “sodalidade pan-tribal”. Assim, ele argumenta que “[é] provável que as mais comuns das sodalidades pan-tribais sejam os clãs, [...]” (1970, p. 124). E ele ressalta, ainda, que o “desenvolvimento das sodalidades pan-tribais é o traço emergente que eleva os bandos até o novo nível de integração sociocultural, por conseguinte um novo tipo de cultura.” (*Ibid*, 1970, p. 127).

prestação de serviços e uma satisfação de honra devidas ao companheiro morto.” (FERNANDES, 2006, p. 395)²⁹⁰.

A questão da justificação primitiva da guerra é manifesta em diálogos citados por Fernandes (2006). Por exemplo: “sim, fala o matador, aqui estou eu, quero matar-te, pois tua gente também matou e comeu muitos dos meus amigos.” (STADEN *apud* FERNANDES, 2006, p. 53). Da mesma forma:

– Erima, erima, tupinambá conominassú, tã, tã, etc., o que quer dizer: “não, não, gente da minha nação, poderosos e rijos mancebos, não é assim que devemos proceder; devemos ir procurar os inimigos ainda que morramos todos e sejamos devorados, mas vinguem os nossos pais. (FERNANDES, 2006, p. 65, *itálico do autor*).

Apesar dessas afirmações, havia ordem naquilo que nós ocidentais e civilizados poderíamos entender como uma desordem. E tais práticas não eram exclusivas dos tupinambá. A necessária consulta ao mundo dos espíritos representa parcela de um ritualismo adstrito à ideia de que tais ações eram parte do “tabu” por trás das guerras primitivas, um tabu temporário, conforme exposto por Freud (2012), mas ainda sim um “tabu”.

Mas mesmo diante da importância da ideia de vingança na psique dos Tupinambá, Fernandes (2006) foi capaz de identificar outros fatores que determinavam o estado de beligerância. No entanto, estes não eram necessariamente percebidos pelos nossos silvícolas.

Assim, ele cita que as comunidades silvícolas do período eram eminentemente extrativistas. Com o esgotamento dos recursos de uma determinada área se iniciava um processo sazonal de movimento das tribos – que, aliás, ocorria com os demais povos. Mas de todos os povos do litoral brasileiro, os Tupinambá eram os mais aguerridos, portanto, mais propensos a entrar em choque com as demais etnias. Cita, também, uma crença diluída entre os Tupinambá de uma terra idílica uma “terra sem males, ou o paraíso terreal, (...), e na possibilidade de ele ser alcançado pelos seres humanos” (FERNANDES, 2006, p. 61).

Mesmo se a guerra fosse fundada na vingança de sangue, haveria por trás, no pano de fundo da realidade sensível, a competição entre os povos. Dawson cita que “[t]odas as teorias

²⁹⁰ E mais especificamente, “[...] a obrigação da “vingança” punha em efervescência sentimentos coletivos muito profundos e intensos, para que interferências de qualquer espécie se repetissem com frequência, se generalizassem ou pudessem ser toleradas. A sociedade se defendia contra os perigos de desintegração dessa ordem, elevando a guerra à esfera das obrigações morais com fundamentos sagrados. Isso comprova que a guerra fazia parte do conjunto de fatores que construíam e mantinham o equilíbrio social na sociedade tupinambá, sendo ela própria uma expressão da necessidade de impedir que as flutuações do estado de equilíbrio ultrapassassem certos limites. Em suma, a guerra tinha por função, nessa sociedade: preservar o equilíbrio social e o padrão correspondente de solidariedade social.” (FERNANDES, 2006, p. 421-422, *itálicos do autor*).

sobre a guerra primitiva reconhecem que, seja ou não inato na natureza humana o comportamento guerreiro, ele tem de ser deflagrado pela competição.” (1999, p. 58), o que nos permitiria dar um pouco de fôlego à Darwin e à visão política da guerra. Mas isso é aparente, pois mesmo que o gatilho seja a competição ambiental, tais atos não são instintivos, tão pouco conscientes, mesmo que determinados de forma animista. Há razão e escolha, há submissão ao ambiente imaterial, há crenças, e principalmente, há desejo de destruir (mesmo que como forma de sacrifício). Todavia, não havia tanta escolha assim, pois a vingança do sangue para os povos primitivos era uma guerra pela existência. Os espíritos seriam mais perigosos que os vivos.

Mas ocorreria de as guerras ultrapassarem as determinações da competição e da vingança. Acomodando-se aos interesses e à cultura dos agressores. Dawson ao afirmar que “[a] guerra é essencialmente uma invenção cultural, mas não é “só” uma invenção.” (1999, p. 53). Haveria uma complexidade muito maior que a pretensão a uma agressividade humana.

E outro povo silvícola brasileiro demonstra que até mesmo entre os povos primitivos havia muito mais no conflito que a competição e a “vingança de sangue”. E tal povo são os Mundurucú da região do Rio Tapajós no sudoeste do Pará que foi muito ativo entre os séculos XVIII e XIX, e cuja beligerância se esvaeceu no início do século XX. As características da guerra dentro desse povo são citadas por Murphy (1957) que destaca “que a guerra era considerada essencial e uma parte inquestionável nos rumos da vida, e tribos estrangeiras eram atacadas por que elas eram inimigas por definição.” (1957, p. 1025, tradução nossa)²⁹¹. A força da cultura guerreira era tão forte que “[a] guerra mundurucú foi marcada pela completa falta de qualquer psicologia defensiva, e os Mundurucú se consideravam agressores e vencedores.” (MURPHY, 1957, p. 1021, tradução nossa)²⁹².

Uma das características mais marcantes, principalmente levando em consideração o etnocentrismo de Wilson (1981) e a pseudoespécie de Erikson (1976), é a visão de mundo dos Mundurucú e a sua relação com todos aqueles externos ao seu povo. Nesse sentido:

[o] mundo humano era visto pelos Mundurucú através de duas esferas distintas; havia “pessoas” ou Mundurucú, e **pariwat**, um termo que se referia a qualquer humano não-mundurucu. Com exceção dos índios vizinhos, os Apiacá, e dos homens brancos, todos os pariwat eram inimigos. Um inimigo não era meramente uma pessoa a ser vigiada, mas era um objeto apropriado de ataque, e os Mundurucú

²⁹¹ war was considered an essential and unquestioned part of their way of life, and foreign tribes were attacked because they were enemies by definition. (MURPHY, 1957, p. 1025).

²⁹² Mundurucú warfare was distinguished by a complete lack of any defensive psychology, and the Mundurucú looked upon themselves as aggressors and victors. (MURPHY, 1957, p. 1021).

perseguiram esse objetivo com extraordinário vigor e energia. (MURPHY, 1957, p. 1021, tradução e negrito nosso)²⁹³.

A essência dessa ideia surge da tradução que o termo “pariwat” toma em nossa língua, bem como a outros usos dados pelos Mundurucú. Assim, “[o] inimigo era encarado como um prêmio a ser caçado, e **os Mundurucú ainda falam do pariwat nos mesmos termos que se reservam para o queixada e a anta.**” (MURPHY, 1957, p. 1028, tradução e negrito nosso)²⁹⁴. Para esses povos, os estranhos (mesmo tendo a mesma aparência) eram vistos de forma idêntica aos animais caçados para satisfazer a fome.

Logo, as guerras primitivas não eram simplesmente irracionais. Elas estavam de acordo com os ditames de cada comunidade. Era algo natural que foi se desenvolvendo culturalmente através da junção de aspectos psicológicos, sociais, religiosos e até mesmo ambientais. Esse foi o flagelo do gênero humano que praticamente nenhuma comunidade pode se furtar. Mesmo que tenha havido exceções, só duas conforme estudos de Otterbein (2004), essas exceções têm em comum o fato de serem nativas de regiões isoladas com pouco ou nenhum contato com outras comunidades estranhas ao seu núcleo fraternal.

Assim, o que impulsionaria a guerra não seria a natureza humana em si, mas uma contingência relacionada à nossa psicologia que tem uma tendência de garantir nosso cuidado e nossa cooperação àqueles que são próximos a nós. Porém, de não dar a mesma atenção, ou até mesmo de tratar com indiferença ou animosidade aqueles que são estranhos.

Na guerra primitiva impera a supremacia da vingança como raiz da violência, mas com fortes relações com a ideologia. Todavia, sem perder de vista a influência indireta da predação e dominação. Uma amálgama onde os outros seriam objetos a serem caçados e usados naquilo que lhes interessava.

6.3 A GUERRA CLÁSSICA

Com a construção das primeiras chefias os homens se tornaram capazes de influenciar o meio e a si mesmos a um nível sequer sonhado pelos primitivos bandos e tribos

²⁹³ The human world was seen by the Mundurucú to consist of two distinct spheres; there were “people” or Mundurucú, and pariwat, a term referring to any non-Mundurucú human. With the exception of the neighboring Apiacá Indians and the white men, all pariwat were enemies. An enemy was not merely a person to be guarded against but was a proper object of attack, and the Mundurucú pursued this end with extraordinary vigor and stamina. (MURPHY, 1957, p. 1021).

²⁹⁴ The enemy was looked upon as game to be hunted, and the Mundurucú still speak of the pariwat in the same terms that they reserve for peccary and tapir. (MURPHY, 1957, p. 1028).

de caçadores-coletores. E nesse processo passaram a construir uma superestrutura que depois seria difícil de controlar, não pela sua natureza, mas por ser primeiramente controlada pela pessoa do líder, da sua família, e da classe social da qual se originava e passava a representar²⁹⁵.

Na esteira da consolidação das mudanças das primitivas chefias em cidades-Estado e destas em embriões de Estados Primitivos, e, logo depois, em Impérios da Antiguidade, Otterbein (2004) propõe um modelo em cinco fases. Obviamente que não pode ser visto como um processo perfeito em todas as possibilidades de nossa história. Mas ele teve o cuidado de demonstrar esse processo nos quatro Estados Primitivos originais. Que, em tese, surgiram naturalmente sem a influência ou importação de práticas político-econômicas de outras comunidades, a saber: a Mesopotâmia, na região dos Rios Tigre e Eufrates; os Astecas, na América Central; os Incas no Peru; e os primitivos chineses do norte da China.

Todas passaram por um período de agitação interna, seguida de um período de estabilização do poder, de um período de expansão até o seu declínio. Com exceção da China. Aliás, os três outros impérios ao consolidarem seu poder interno se lançaram com ferocidade sobre os povos vizinhos seguindo uma observação dada por Charles Tilly sobre a relação entre o Estado, a Coerção e a Guerra:

Por que aconteceram as guerras? O fato central e trágico é simples: a coerção funciona; aqueles que aplicam força substancial sobre seus camaradas obtêm condescendência, e dessa condescendência tiram múltiplas vantagens, como dinheiro, bens, deferência, acesso a prazeres negados aos indivíduos menos poderosos. Os europeus seguiram uma lógica padronizada de provocação da guerra: todo aquele que controlava meios substanciais de coerção tentava garantir uma área segura dentro da qual poderia desfrutar dos lucros da coerção, e mais uma zona tampão fortificada, talvez conseguida aleatoriamente, para proteger a área segura. A polícia ou o seu equivalente exercia a força na área segura, enquanto o exército patrulhava a zona-tampão e se aventurava fora dela; [...]. Quando essa operação era assegurada por algum tempo, a zona-tampão se transformava em área segura, que encorajava o aplicador de coerção a adquirir uma zona-tampão em volta da antiga. Quando as potências adjacentes estavam perseguindo a mesma lógica, o resultado era a guerra. (1996, p. 127, negrito nosso).

Dessa relação entre coerção, Estado e Guerra forma-se um tripé que permitiria o aumento progressivo de cada uma dessas esferas. Com mais guerras, expande-se o Estado,

²⁹⁵ Mumford esclarece que “[n]ão mais seriam dominados apenas os animais selvagens: rios, montanhas, pântanos, massas de homens seriam atacados coletivamente por ordem do rei, e reduzidos à ordem. Esforços extremamente árduos, que nenhuma pequena comunidade imporia a si mesma, enquanto a natureza atendesse às suas necessidades costumeiras, eram agora intentados: o herói caçador, Gilgamesh e Hércules, deu o exemplo em seus atos sobre-humanos de força. Ao concluir difíceis tarefas físicas, todo homem tornava-se um pouco herói, ultrapassando seus próprios limites naturais – ainda que apenas para escapar ao açoite do capataz.” (MUMFORD, 2004, p. 40-41).

que por sua vez aumenta sua população e maior necessidade de controle e de mais coerção. A vitalidade e duração de uma liderança (dinastia, governo, império, etc.) se daria por quando tempo ele conseguiria manter essas três dimensões em equilíbrio. Se uma começasse a se desconstruir, todo o Estado ruiria como um castelo de cartas.

A manutenção desse fluxo requer que a guerra se mantenha constante no sentido de que todas as turbulências internas fossem dirigidas contra os povos vizinhos. Com a construção e estabilização do Estado ao invés da ocorrência das guerras diminuïrem, elas se intensificariam. Algo que Tilly (1996) observou particularmente entre os séculos XVIII, XIX e XX. Entre 1990-1996 nos cálculos de Tilly teriam ocorrido 237 guerras no mundo, o século XIX teria contabilizado 205, enquanto o belicoso século XVIII teria tido somente 68 guerras²⁹⁶. Logo, quanto maior e mais centralizado um Estado, mais belicoso ele seria.

Mas tais conclusões não podem ser tomadas como regra, pois apesar de repetir em vários casos espalhados pelo mundo, haveria uma marcante exceção nessa teoria, a China. Para Fukuyama (2013), diferente dos Estados europeus, entre o surgimento da civilização chinesa por volta de 5 mil a.C., até a unificação sob a dinastia Qin (que instituiu as primeiras bases de um Estado de conformações modernas ao ser organizado por uma ordem jurídica), o número de Estados passou de 3 mil para 1. Fukuyama afirma que “[d]e fato, muitos elementos do que hoje entendemos por um Estado moderno já existiam na China e, no Século III a.C., cerca de mil e oitocentos anos antes surgirem na Europa.” (2013, p. 35). Fukuyama esclarece que o período dos Estados combatentes, em que 7 Estados lutavam para impor sua ascendência sobre a China, foi superado por:

[u]m Estado em particular, o reino de Qin, [que] embarcou em um notável projeto de modernização, cujo alvo direto era a ordem patrimonial baseada em parentesco da dinastia Zhou. Democratizou-se o exército, ignorando os guerreiros aristocratas e recrutando-se diretamente os camponeses, empenhou-se numa reforma agrária em larga escala, desapropriando os senhores de terra patrimoniais e doando terras diretamente a famílias de camponeses, e promoveu-se a mobilidade social solapando o poder e o prestígio da nobreza hereditária. (2013, p. 133).

Essa explicação está em conformidade com a tese apresentada por Bertrand de Jouvenel sobre a natureza do poder e a sua relação com a guerra. Jouvenel explica que:

se ordenarmos em série cronológica as guerras que dilaceraram nosso mundo ocidental durante cerca de um milênio, veremos de forma impressionante que, de uma a outra, o coeficiente de participação da sociedade no conflito foi constantemente aumentado, e que nossa Guerra Total é apenas o resultado de uma

²⁹⁶ TILLY, 1996, p. 123.

progressão incessante rumo a esse termo lógico, de um progresso ininterrupto da guerra. (1998, p. 25).

Assim, “[a] guerra é então muito pequena: isso porque o Poder é pequeno, porque ele não dispõe destas duas alavancas essenciais, a obrigação militar e o direito de impor.” (JOUVENAL, 1998, p. 26). Disso se segue que, com “[a] extensão do Poder (ou a capacidade de dirigir mais completamente as atividades nacionais) causou, portanto, a extensão da guerra.” (JOUVENAL, 1998, p. 29). Ou seja, a expansão do poder requer explorar, expandir e mobilizar o potencial interno de cada povo, nação e Estado, a fim de se tornar capaz de empreender guerras totais ou próximas disso. Na Europa o exemplo mais claro nessa direção foi a França Napoleônica, mas conforme se vê, o reino de Qin o precedeu em 2 mil anos. A França napoleônica foi derrotada quando os outros países da Europa mobilizaram a maioria do potencial de seus respectivos Estados, tal qual na II GM a Alemanha arrancou primeiro na guerra total, mas quando a pujante e intacta economia americana foi lançada sobre ela através das mãos dos europeus o destino alemão foi o mesmo que dos outros que o precederam.

Todas as grandes potências do mundo surgiram e caíram não necessariamente com a descoberta de novas tecnologias. Em parte nesse fato, mas, sobretudo no coeficiente das forças sociais existentes em seu território (população, recursos minerais e energéticos, tecnologia, etc.) que eram mobilizados internamente e utilizados externamente no empreendimento bélico.

Roma se sobrepôs sobre todo o mundo ocidental diante de um serviço militar obrigatório, aliado a um exército hierárquica, jurídica²⁹⁷ e estrategicamente organizado, além de dispor de uma infraestrutura que lhes permitia mobilizar suas legiões com grande rapidez (estradas de pedra). Mas quando os Romanos passaram a depender dos exércitos dos povos anteriormente derrotados para manter seu império iniciou a sua decadência. Ao abandonar o próprio modelo que lhes garantiu “poder”, eles acabaram por perder o “poder”.

O que essas observações nos esclarecem é que, apesar de os chineses não terem se tornado um povo expansionista na sua unificação, foi a perspicácia de Qin, antecedendo em 2 mil anos o modelo francês, que a unificação se tornou possível. Nesse intento, a intrínseca afinidade entre o Estado e a propensão para a guerra se manteve presente.

Com o surgimento dos primeiros povos organizados, inicia-se a preponderância da guerra com fundamento na **predação** e na **dominação**. Particularmente na expansão do

²⁹⁷ O Direito Romano é tomado como sendo o fundador do Direito Penal Militar ocidental.

território, da população, bem como em busca da principal força de trabalho da humanidade por milênios, os braços humanos. Através dos Estados, “a *força de trabalho* tornou-se, então, uma das principais mercadorias à venda. No caso da escravidão, ao contrário, a mercadoria é *o próprio trabalhador*.” (FINLEY, 1991, p. 70, itálicos do autor). Logo, Childe esclarece que “[a] guerra contribuiu, ainda, para uma grande descoberta: a de que os homens, como os animais, podem ser domesticados. Ao invés de matar um inimigo derrotado, ele poderia ser escravizado; em troca de sua vida, ele podia ser obrigado a trabalhar.” (1986, p. 136).

Seguindo-se à consolidação dos primeiros Estados primitivos a guerra se torna uma força de transformação do mundo e por muitas eras sequer foi discutida como um crime, mas um direito²⁹⁸. Ou seja, “[q]uando, finalmente, surgiu o Estado trouxe consigo um novo tipo de guerra, o sintoma invariável e talvez a causa mais importante para a sua formação primitiva.” (DAWSON, 1999, p. 70). Assim:

[d]esarmado, exposto, nu, o homem primitivo tinha sido suficientemente esperto para dominar todos os seus rivais naturais. Entretanto, agora, criara afinal um ser cuja presença repetidamente levaria o terror a sua alma: o Inimigo Humano, seu outro eu e correspondente, possuído por outro deus, congregado em outra cidade, capaz de atacá-lo, assim como Ur foi atacada sem provocação. (MUMFORD, 2004, p. 60).

É o início do realismo político tendo em seu núcleo central a guerra como uma ferramenta da política externa. Sintetizando esse processo e seus efeitos, dispõe Dawson que:

[a] guerra, entretanto, começou a promover o desenvolvimento de formas mais avançadas de organização social, simplesmente porque eram melhores em guerra. Surgiram aí “tribos”, genuínas, redes que incluíam assistência militar. Em tais tribos iriam aparecer famosos guerreiros e aquele que fosse muito bem-sucedido se transformaria em “chefe”. Com os chefes, a guerra em sentido político entrou na História. (1999, p. 60).

Com a constituição da autoridade, Dawson especula que se torna possível distinguir claramente os motivos das guerras em “ideológicos, econômicos e políticos.” (1999, p. 68). E argumenta nesse sentido, ao afirmar que:

1. Os motivos bem definidos para a guerra continuam sendo a vingança e prestígio. A diferença é que agora as guerras são travadas para vingar as ofensas contra o chefe e em honra e glória do chefe. [...].
2. As causas econômicas da guerra tornam-se mais compulsivas. As conquistas e as ocupações genuínas são agora possíveis, e assim as guerras podem ser travadas mais abertamente e mais diretamente com vistas a ganhar-se território. Os valores de

²⁹⁸ O *Ius Publicum Europaeum* discursado por Carl Schmitt (2014) é um exemplo claro dessa realidade.

honra e da glória podem apresentar-se como meros pretextos, mascarando a cobiça do chefe por terra e riquezas.

3. Finalmente, a guerra torna-se uma fonte organizacional de poder. Agora é possível travar guerras por simples razões políticas e os valores marciais podem tornar-se um pretexto para a cobiça do chefe por poder pelo poder. (DAWSON, 1999, p. 68).

A guerra e o poder criam mecanismos através do qual a semente bélica pode germinar e se manter presente no ambiente sensível em ciclos constantes, onde qualquer “pax” alcançada só seria atingida através da transferência dos conflitos para as áreas marginais dos Estados considerados. Mas tudo dependendo de uma força interna, alguma autoridade, coordenando a expansão do poder²⁹⁹.

6.3.1 O realismo político clássico

Se Walzer (2003) retomou a discussão sobre a fundamentação da guerra como justa ou injusta, esse debate não era moderno, mas já estava presente nos primórdios da Filosofia, bem como em alguns sistemas jurídico-religiosos da antiguidade. O mundo grego antigo é um dos seus precursores, além dos romanos e de outros povos que iam se organizando em civilizações. A codificação de preceitos regulando o uso da força (mesmo que não tenham sido muito eficientes) era um fato que podia ser visto no Código de Manu ao impor que:

Art. 347. Por sua própria segurança em uma guerra empreendida para defender direitos sagrados e para proteger uma mulher ou um Brâmane, aquele que mata justamente não se torna culpado. (MANU, 2011, p. 81).

Mas essa afirmação era pertinente somente ao antigo povo indiano, pois Mattos explica que no Código de Manu o “estrangeiro estava abaixo dos elefantes, dos cavalos e dos sudras; apenas em grau superior aos animais selvagens, aos leões, tigres e javalis” (1964, p. 19). E era essa uma realidade muito presente em todos os povos da antiguidade, da qual os gregos não se afastavam. A lembrança da expressão *pariwat* dos povos Mundurucus reforça essa observação, bem como a exposição sobre o racionalismo moralista.

Logo, a tentativa de tornar o conflito mais civilizado, vigia somente dentro de uma visão intracultural, negando-a aos estrangeiros que eram sempre vistos como inferiores, e em

²⁹⁹ Malinowski explica que “[a] evidência antropológica, corretamente interpretada, mostra, portanto, que há uma disjunção completa entre o fato psicológico da combatividade e a determinação cultural de feudos e lutas. Pugnacidade pode ser transformada através de fatores culturais, como propaganda, alarmismo e doutrinação em quaisquer canais possíveis ou mesmo improváveis.” (1941, p. 532-533, tradução nossa).

algumas culturas até mesmo como inumanos. Daí reafirma-se que a destruição e a crueldade não são fatos naturais, mas contingentes e subsequentes a processos de construção de identidades coletivas exclusivas.

Quanto à existência de preceitos que justificassem o estado de beligerância um dos exemplos mais mundialmente conhecidos nos é dado por Homero (2013) nos motivos da Guerra de Troia – seja a história ou estória. Apesar de haver tensão entre gregos e troianos o uso da força requeria uma justificativa, e o aparente rapto de Helena foi o motivo que o Rei Agamemnon utilizou para impulsionar todo o mundo grego contra um inimigo comum, Troia.

A existência de justificativas – a essência da tradição da guerra justa – delineava a legitimidade do conflito somente a um dos lados da contenda, classificando aquele sem justificativas como o transgressor, o inimigo da paz. Aliado a essas observações, o relato da Guerra de Troia nos dá também nuances de o quanto a realidade da guerra estava imbricada na cultura do povo grego, manifestando-se como um fato naturalístico junto à realidade social grega. Lembrando que os troianos não eram estranhos para os gregos, mas parentes próximos. Logo, havia a necessidade de justificativas para a guerra, pois não eram bárbaros.

Todavia, se a ficção de Troia não nos permite afirmar sobre a realidade da guerra, Tucídides (2001) o faz. Em sua narrativa sobre a Guerra do Peloponeso, na obra homônima, ele dá fortes fundamentos para afirmar a guerra como um fato, demonstrando o seu viés naturalista no mundo grego antigo. A narrativa da destruição dos mélios pelos atenienses é o exemplo clássico da guerra vista como uma possibilidade do mais forte, cujo exercício da força sobrepuja qualquer juramento ou garantia anterior. Como nos lembra Walzer, o “diálogo entre os generais atenienses Cleômedes e Tísias e os magistrados da ilha-Estado de Melos constitui um dos pontos altos da *História* de Tucídides e o clímax do seu realismo.” (2003, p. 6, itálico do autor).

Nessa passagem os atenienses se dirigiram à ilha de Melos, uma antiga colônia espartana, mas que mantinha neutralidade no conflito entre as duas potências gregas da época, cujo objetivo dos atenienses era obrigar os mélios a se submeter. Os mélios argumentavam pela manutenção de sua neutralidade, bem como pela impossibilidade de se voltarem contra os espartanos diante dos vínculos familiares existentes entre eles. Porém, os atenienses desconsideravam todos esses argumentos, fundamentando-se somente no seu poder.

Entre os diálogos citados por Tucídides separamos: “nas discussões entre os homens, só prevalece quando os interesses de ambos são compatíveis, e que os fortes exercem o poder

e os fracos se submetem.” (TUCÍDIDES, 2001, p. 348); “Ser-vos-ia vantajoso submeter-se antes de terdes sofrido os mais terríveis males, e nos ganharíamos por não termos de vos destruir.” (*Ibid.*, p. 348); ou seja, “não se trata para vós de um confronto em igualdade de condições para decidir quem é mais corajoso, para escapar a uma humilhação; vossa decisão é mais quanto à própria salvação, evitando oferecer resistência diante de quem é mais forte.” (*Ibid.*, p. 350).

Enfim, os mélios resistiram no início, mas capitularam após um breve confronto. Mas seu destino foi o seguinte: “os atenienses mataram todos os mélios em idade militar que capturaram, e reduziram as crianças e as mulheres à escravidão.” (*Ibid.*, p. 354).

6.3.1.1 A guerra e a filosofia política da antiguidade grega

Séculos depois a agressão contra os mélios ainda estaria na lembrança dos gregos, manchando a imagem dos atenienses perante os povos da Ática e do Peloponeso. Ao ponto de Isócrates (1979) comentar sobre esse acontecimento, justificando o massacre e a escravidão dos mélios como um exemplo do exercício da força e da dureza do castigo que aqueles que governam devem impor aos súditos, bem como que não se constrói um império sem o uso da força³⁰⁰. Tendo, inclusive, culpado a liderança dos mélios em contrariar o impulso do mais forte³⁰¹. O argumento é utilitarista e inserido no realismo político e foi proferido no discurso do filósofo em que ele tentava influenciar os atenienses a buscarem novamente unir os gregos em um pan-helenismo contra os bárbaros inimigos da Hélade, os persas.

A importância do flagelo dos mélios representa cabalmente o realismo da guerra. Aliás, outro fato que se segue à tragédia dos mélios foi que esse ato foi de encontro com os próprios preceitos mínimos justificantes da guerra vigentes à época, ou ao menos sobre regras mínimas dentro da guerra em um precário sistema do que no futuro seria o *Ius in Bello*. Para tanto, na Grécia antiga já havia sido estabelecidas regras mínimas nos conflitos, tais quais: o respeito aos tratados, à neutralidade, além de que somente aos vencedores de uma batalha seria legítimo o levantamento de um troféu aos deuses. Denotando que a validade dos tratados

³⁰⁰ *Panegírico*, 101-102.

³⁰¹ *Panegírico*, 110.

e das alianças era algo muito valorizado pelos gregos, cujas regras das alianças e dos tratados de paz eram escritos, vinculando todos os envolvidos³⁰².

Essa hipervalorização dos tratados e dos acordos era algo próximo à necessidade de justificativas para a guerra. Porém, era de fato efetivamente discutido e/ou considerado, quando a força dos envolvidos era similar, pois o manifestamente fraco fatalmente acabava por se tornar presa dos fortes em um estado de natureza entre as comunidades. Talvez, essa sempre tenha sido a essência do realismo político que não acomoda de forma satisfatória a teoria da guerra justa, pois esta peticiona uma juridicidade intercambiável entre as diversas comunidades (ao menos a dimensão jurídica do *Ius ad Bellum*), enquanto o realismo hipervaloriza a força. Inclusive se contrapondo à própria ideia de Direito se for necessário.

Ainda junto aos gregos é possível ver o problema que se desenvolve entre a força e o interesse em contrariedade com o Direito e a Justiça em um texto que compõe a história dos gregos como povo, conforme exposto por Jaeger (2018). Trata-se da fábula do Falcão (ou gavião de acordo com a tradução) e do Rouxinol que consta do *Erga*, ou *Os Trabalhos e os Dias* de Hesíodo. O falcão representa os poderosos que se impõe somente com base na força e no poder, pois “os poderosos cortam por onde querem e decidem como entendem e de nada vale o pequeno, o homem do povo, ter voz maviosa, como o rouxinol, protestar e falar de justiça.” (PINHEIRO e FERREIRA, 2005, p. 80). Essa talvez seja uma das primeiras e principais passagens textuais que tratam da justiça, ou sobre a sua falta, no ocidente, e pela sua importância merece transcrição:

[a]gora uma fábula falo aos reis, mesmo que isso saibam.
Assim disse o gavião ao rouxinol de colorido colo no alto das nuvens levando-o cravado nas garras; ele miserável varado todo por recurvadas garras gemia enquanto o outro prepotente ia lhe dizendo:
“Desafortunado, o que gritas? Tem a ti um bem maior; tú irás por onde eu te levar, mesmo sendo bom cantor; alimento, se quiser de ti farei ou até te soltarei. Insensato quem com mais forte queira medir-se, de vitória é privado e sofre, além das penas, vexame”.
Assim falou o gavião de vôo veloz, ave de longas asas. (HESÍODO, 1996, p. 36-39).

³⁰² Sobre a importância dos tratados, é novamente interessante a visão de Isócrates sobre esses institutos, pois via com ressalvas a manutenção de um tratado que não tivesse sido acordado em uma situação de igualdade, e que beneficiasse todos os envolvidos. Com isso, defendia o cancelamento de todos aqueles que garantissem benefícios ou maiores vantagens somente a um dos lados. *Panegírico*, 175-177.

O imperialismo ateniense foi como um falcão entre os demais. E na Guerra do Peloponeso o contínuo desrespeito ateniense uniu seus vários adversários. E ela acabou superestimando o seu potencial, bem como a capacidade de seus adversários de se unirem.

E essa beligerância intrínseca aos gregos entre si não ficou afastada das discussões dos filósofos da antiga Grécia, tendo sido objeto de julgamento de Platão, Aristóteles e de Isócrates, conforme citado. Porém, sem evidenciar muitos avanços quanto à distinção entre gregos e bárbaros³⁰³ ³⁰⁴. Valorizando, portanto, o estado de paz entre os gregos, e a possibilidade de beligerância com o estrangeiro.

Desse modo, Platão por meio do personagem Sócrates dispôs que:

[p]ortanto, quando gregos combatem bárbaros ou bárbaros combatem gregos, diremos que são inimigos naturais e que essas hostilidades devem ser chamadas de guerra. Mas quando gregos combatem gregos, diremos que são amigos naturais e que em tais circunstâncias a Grécia está enferma e dividida por facções e que tais hostilidades devem ser chamadas de guerra civil.

(...)

A conclusão é que serão moderados com seus adversários através de um espírito amistoso, não os castigando com a escravidão e ao aniquilamento, uma vez que são moderadores e não inimigos [naturais].

(...)

E sendo gregos, não devastarão a Grécia ou queimarão suas habitações nem concordarão que em quaisquer de seus Estados todos os habitantes (homens, mulheres e crianças) sejam seus inimigos, mas que quaisquer desentendimentos que possam surgir sejam causados pelos poucos inimigos que todo Estado inevitavelmente encerra. E devido a isto, por causa de a maioria ser amigável, não devastarão o campo nem destruirão as casas, continuando o conflito guerreiro somente até o ponto em que os que causaram sejam forçados à punição pelas mãos daqueles que foram suas vítimas inocentes. (PLATÃO, 2014, p. 234-235, *itálicos do autor*)³⁰⁵.

Damos ênfase ao início da citação. Isto é, o fato de os gregos serem inimigos naturais dos bárbaros. Ou seja, era uma visão onde a guerra com o desconhecido e/ou diferente seria intrínseca ao gênero humano. Aliás, Platão, conforme exposto, dispôs que a guerra de fato somente existiria entre os gregos e os bárbaros. Logo, os conflitos entre os gregos não poderiam ser consideradas “guerras”.

³⁰³ O que chega a ser contraditório para Aristóteles por ser de Estagira, um vilarejo ao norte da Grécia tomado por muitos como estando no território macedônio. Aliás, conforme exposto por Barnes (2009), especula-se que tenha sofrido vários preconceitos no período em que viveu em Atenas, sendo que os motivos que o obrigaram a sair de Atenas após a morte de Platão em 347 teriam sido políticos e relacionados com a sua origem.

³⁰⁴ Apesar de Grego e Ateniense, Isócrates nos Discursos e Cartas endereçadas a Felipe da Macedônia (pai de Alexandre, o Grande) demonstra que apesar dos macedônios não serem helenos, eles não eram vistos como bárbaros. Ao passo, inclusive, de Isócrates acreditar que o governo de Felipe fosse o melhor para os gregos contra o inimigo persa. Estes sim, bárbaros na ótica do filósofo do realismo político.

³⁰⁵ *A República*, V, 470d, 471a e 471b.

A fim de distinguir essas duas situações, Isócrates afirma haver diferença entre a condição de inimigo e antagonista (1979)³⁰⁶. Entre os gregos haveria somente antagonismo, isto é, diferenças que levam ao conflito, mas não a incapacidade de conviver. Quanto aos bárbaros, por sua vez, haveria inimizade, que em essência era a própria dificuldade de viver sobre o mesmo teto do orbe celeste. E a existência de um refutava a existência do outro.

Vemos nuances do realismo político e da ideia de que a guerra seria natural. Sobretudo dentro da premissa que o conflito com o diferente já era justificado pela própria natureza. Uma forma primitiva do *Bellum Justum*, pois a natureza do diferente era a justificativa do conflito. Uma pretensão racional justificando a legitimidade da violência.

Em Platão é possível vislumbrar a visão de uma aparente beligerância natural com os não-helenos que acarretaria um estado de guerra perene. Mas destacamos que ao reconhecer a realidade do conflito, não valorizava a guerra. Em sua obra tardia, *As Leis*, afirmou expressamente que o “maior bem, contudo, não é nem a guerra nem a revolução – (...) – mas sim a paz recíproca e o sentimento amistoso.” (PLATÃO, 2010, p. 72)³⁰⁷. Porém ela seria efêmera diante de uma das primeiras remissões a um estado de natureza entre os Estados: ““paz”, como o termo é comumente empregado, não passa de um nome, a verdade sendo que todo Estado está, por uma lei da natureza, comprometido perpetuamente numa guerra informal com todo outro Estado.” (Platão, 2010, p. 68)³⁰⁸.

Naquele período invariavelmente o conflito era uma realidade natural ao gênero humano. Realidade que impunha a preparação para tal, bem como que deveriam ser ponderadas pela república ideal. Aliás, se observamos a relação intrínseca entre o filósofo e o guerreiro desenvolvido ao longo de *A República*, a formação do filósofo deveria passar (e, portanto, incluir) pela formação dos guardiões, os guerreiros. Onde se infere que o filósofo necessariamente deveria ser um guardião, isto é, um guardião da cidade³⁰⁹.

Apesar de certa aceitabilidade à relação de inimizade comum com os não-helenos, um diálogo apócrifo de Platão trata da importância da legitimidade da guerra junto aos

³⁰⁶ *Panegírico*, 85.

³⁰⁷ *As Leis*, I, 628d.

³⁰⁸ *As Leis*, I, 626b.

³⁰⁹ [e]nquanto jovens e crianças, deveriam ocupar-se com uma educação e filosofia adequadas à juventude e cuidar de seus corpos num tempo em que desenvolvem a masculinidade, com isso adquirindo uma base e suporte para a filosofia. A medida que envelhecem e suas almas principiam a alcançar sua maturidade, deveriam aumentar seus exercícios intelectuais. A seguir, com o declínio da força física e afastados da política e do serviço militar, deveriam pastorear livremente nas pastagens da filosofia e nada mais fazer [salvo incidentalmente] ... refiro-me aos que se dispõem a ser felizes e, chegando a fim, somar um destino apropriado, naquele outro mundo, à vida que viveram. (PLATÃO, 2014, p. 269. *A República*, XI, 498b).

assuntos do Estado e daqueles que agem publicamente na Cidade-estado. Logo, guerras deveriam ser realizadas contra inimigos injustos e não contra os justos, apesar disso ser difícil de realizar na prática. Assim, o diálogo inicia com a personagem Sócrates:

Sócrates: É forçoso, porém, que saibas que tratamento nos dispensamos mutuamente quando entramos em uma guerra e como o designamos ao fazê-lo.
Alcebíades: Sei. Dizemos que estamos sendo vítimas de astúcia, de violência ou de saque.
Sócrates: Isso Basta. [...]. (PLATÃO, 2011, p. 46)³¹⁰.

Disso se segue a indagação da personagem Sócrates de que “[e] como reagimos a cada um desses tratamentos?” (PLATÃO, 2011, p. 46)³¹¹, cujo desenvolvimento da pergunta perfila indícios de um questionamento junto aos limites do *Ius ad Bellum* e do *Ius in Bello*, pois a personagem Alcebíades indaga que se “[q]uando dizes *maneira*, Sócrates, queres dizer maneira justa ou maneira injusta?” (PLATÃO, 2011, p. 46)³¹². A solução dada pelo segundo denota a dificuldade em se afastar do realismo da guerra ao afirmarem que:

Alcebíades: **Fazes uma pergunta para a qual a resposta é difícil, porque mesmo na hipótese de alguém concluir que é necessário guerrear contra aqueles que estão fazendo o que é justo, ele não admitiria isso, ou seja, que estão fazendo o que é justo.**
Sócrates: Suponho que porque isso não seria legal.
Alcebíades: Não, certamente não seria. Tampouco é considerado algo nobre. (PLATÃO, 2011, p. 47, negrito nosso)³¹³

Ao fim, Sócrates conclui que “esse melhor sobre o qual te indagava – com referência a guerrear ou não guerrear, a contra quem devemos guerrear e contra quem não, e a quando guerrear e quando não – acaba se tornando única e exclusivamente o mais justo, não é?” (PLATÃO, 2011, p. 46)³¹⁴. Mas essa resposta é uma solução fácil, pois o critério de justo e de injusto é problematizado, pois uma resposta satisfatória não é alcançada. Restringem-se a concordar que as necessidades dos indivíduos e do Estado convergem, pois “[o] que necessitas é justiça e autocontrole. [...]. E se tu e o Estado agirdes com justiça e autocontrole, estareis agindo de uma maneira agradável aos deuses.” (PLATÃO, 2011, p. 94)³¹⁵.

Se levarmos em consideração que o diálogo *Primeiro Alcebíades* é de fato um texto platônico estaríamos diante de nuances de certo grau de limitação à pretensão beligerante. Isto

³¹⁰ *Primeiro Alcebíades*, 109a-b.

³¹¹ *Ibid*, 109b.

³¹² *Ibid*, 109b.

³¹³ *Ibid*, 109c.

³¹⁴ *Ibid*, 109c.

³¹⁵ *Ibid*, 134d.

é, critérios gerais que superam a dicotomia amigo/inimigo, premissa básica de um *Bellum Justum* em sentido amplo. Porém, pelo fato de o *Primeiro Alcebiades* não ser um diálogo que possamos afirmar sua autenticidade, ficamos incapazes de afirmar algo nesse sentido.

Mas apesar dessa fragilidade na teoria da limitação da ação bélica entre gregos e não-gregos, entre gregos há claramente o objetivo de se impor limites, conforme citado.

Nem mesmo o conflito com outros gregos podia de fato ser considerado uma guerra em sentido estrito, mas somente um conflito civil. Nesse sentido, “[e] não encararão suas diferenças com os gregos – povo que é o seu próprio – não como guerra, mas como guerra civil?”. (PLATÃO, 2014, p. 234)³¹⁶. Ou seja, tratar-se-iam do mesmo povo, e as limitações dadas ao conflito se restringiam a um grupo que sabia que um dia iria se reconciliar³¹⁷.

Se cabe uma ressalva no pensamento platônico, foi o fato que em textos que se seguiram a *A República* Platão revisitou a dicotomia entre gregos e estrangeiros, vendo como arbitrária a divisão da humanidade, conforme exposto por Pappas (1996). Uma passagem clássica quanto a essa ideia é dada no texto *O Político*, no diálogo entre o Estrangeiro e o jovem Sócrates em que aquele questiona sobre a segregação entre gregos e bárbaros³¹⁸.

Porém, apesar de essa divisão do gênero humano ser questionada, a resposta dado pelo jovem Sócrates é a concordância quanto à necessidade de a questão dever ser mais bem analisada (assim, problematizou, mas não solucionou), mas é possível ver certa noção de precedência do gênero humano como uma totalidade, cuja primeira divisão possível se daria na separação entre os gêneros (masculino e feminino) e não entre gregos e não-gregos. Onde salientamos, também, certa admiração do filósofo à educação egípcia, um povo bárbaro, conforme exposto em *As Leis* (2010)³¹⁹. Enfim, apesar de não ter desenvolvido a questão, é

³¹⁶ *A República*, IV, 471a.

³¹⁷ *Ibid.*

³¹⁸ No que nos interessa nesse diálogo, é discursado o seguinte: “Estrangeiro: Algo bem semelhante ao seguinte: como se, interessados em dividir a raça humana em duas partes, fizéssemos a divisão como a maioria das pessoas aqui faz, separando os gregos do resto como constituindo uma dessas partes, e classificando todos os demais povos – que são inúmeros e que não têm nada de comum entre si quanto à origem ou à língua – mediante a designação única de *bárbaros*. E em função desse nome único, pensa que se trata de uma única espécie. Ou como se alguém imaginasse que estivesse dividindo o número em duas classes ou isolar uma miríade de todos os outros números, adquirindo a noção de que estaria construindo uma classe independente; em seguida atribuiria um único nome a todo o resto em função dessa designação suporia estar formando uma segunda classe distinta da primeira. Uma melhor divisão, mais genuinamente classificatória e binária, consistiria em dividir o número em ímpar e par e a raça humana em sexo masculino e feminino. Quanto aos lídios, os frígios e vários outros, poderiam ser classificados em oposição aos demais e destes separados quando fosse impossível descobrir e separar duas partes, sendo que cada uma destas formasse uma classe. Jovem Sócrates: corretíssimo. [...]” (PLATÃO, 2015, p. 96-97. *O Político*, 262d-e/263a).

³¹⁹ *As Leis*, II, 656d e 657b, VII, 819b-d.

possível notar no Platão tardio uma abertura à ideia de humanidade, ao menos por questioná-la em seus textos, cuja dicotomia entre gregos e bárbaros não era suficiente.

6.3.1.1.1 Aristóteles e a guerra como predação e dominação

Aristóteles, por sua vez, rompe parcialmente com a ideia de que o conflito seria natural ao gênero humano ao afirmar que o “que distingue o homem de um modo específico é que ele sabe discernir o bem do mal, o justo do injusto, e assim todos os sentimentos da mesma ordem” (ARISTÓTELES, 2009, p. 16)³²⁰. Completando a seguir que as “armas que a natureza dá ao homem são a prudência e a virtude. Sem virtude, ele é o mais ímpio e o mais feroz de todos os seres vivos; mais não sabe, por sua vergonha, que amar e comer” (ARISTÓTELES, 2009, p. 17)³²¹. Citando Homero, Aristóteles afirma que um ser vil ou superior ao homem seria “um sem família, sem leis, sem lar. Porque ele é avido por combates, e, como as aves de rapina, incapaz de se submeter a qualquer obediência.” (2009, p. 16)³²².

Na ótica de Aristóteles o conflito não representava a natureza do gênero humano, mas o fruto de um reflexo incidental da realidade. Mas não se furta à realidade da guerra, pois “é preciso que os cidadãos que se entreguem à vida ativa estejam em condições de fazer a guerra.” (ARISTÓTELES, 2009, p. 256)³²³. E tal afirmação parte da observação de que “[a]queles que não sabem afrontar os perigos corajosamente serão escravos dos primeiros que se resolverem a atacá-los.” (ARISTÓTELES, 2009, p. 258)³²⁴. Porém, o repúdio à guerra é manifesto quando critica a política dos espartanos – bem como aqueles que elogiavam uma política de dominação –, dispondo que esse modo de vida pautado na superioridade faz:

uma falsa ideia da dominação, à qual se pretende que todo legislador deva dar grande valor; porque há, certamente, mais glória e virtude em mandar em homens livres que em exercer um poder despótico sobre escravos. (ARISTÓTELES, 2009, p. 257)³²⁵.

A crítica não era à preparação para a guerra, mas à postura lacedemônia de ter a guerra como um fim em si, quando de fato ela seria um meio para a paz, ou seja, “a paz é o

³²⁰ *A Política*, Livro I, 1253a.

³²¹ *Ibid.*

³²² *Ibid.*

³²³ *A Política*, VII, 1333b.

³²⁴ *A Política*, VII, 1334a.

³²⁵ *A Política*, VII, 1333b.

objetivo da guerra.” (ARISTÓTELES, 2009, p. 258)³²⁶. De acordo com esse pensamento ele afirma que “ninguém deseja estar na guerra por estar na guerra, nem age deliberadamente para causar uma guerra: um homem que convertesse amigos em inimigos simplesmente para produzir *batalhas* e *massacres* seria considerado *inteiramente assassino*.” (ARISTÓTELES, 2014, p. 376, itálicos do autor)³²⁷. Enfim, “nós fazemos negócios para ter ócio e praticamos a guerra para obter a paz.” (ARISTÓTELES, 2014, p. 376, itálicos do autor)³²⁸.

O repouso da paz seria um momento onde se desenvolveria o ócio – aqui, sem o caráter pejorativo vigente na contemporaneidade – necessário ao desenvolvimento da filosofia. Mas sem abandonar a justiça e a prudência, bem como a coragem e a paciência. As virtudes deveriam ser desenvolvidas e protegidas tanto na vida ativa quanto no repouso da paz, com a crítica e a ressalva que os “Estados que possuem ardor belicoso mantêm-se enquanto se faz a guerra, mas uma vez estabelecida a sua dominação perecem. A paz fá-los perder, como ao ferro, a têmpera que lhes fora dada.” (ARISTÓTELES, 2009, p. 258)³²⁹. E aqui se faz a ressalva expressa aos lacedemônios:

[t]ambém não é preciso praticar a virtude como no Estado de Esparta. Este não difere dos outros no fato de ao compreender da mesma maneira os maiores de todos os bens, mas por querer obtê-los principalmente por uma virtude especial que é a virtude guerreira. É claro que existem bens maiores que aqueles que se obtêm pela guerra, e é necessário preferi-los aos que as virtudes militares proporcionam, dando-lhes a preferência unicamente por si mesmos. (ARISTÓTELES, 2009, p. 259)³³⁰.

Outro fato que merece advertência da relação da guerra com a teoria aristotélica está relacionado com a questão econômica. Assim, a usura era repudiada por ser contrária à natureza, pois “ela procura uma riqueza que provém da própria moeda, a qual não mais se aplica ao fim para o qual foi criada” (ARISTÓTELES, 2009, p. 31)³³¹, mas a conquista por meio da guerra estaria de acordo com a natureza³³².

³²⁶ *A Política*, Livro VII, 1334a.

³²⁷ *Ética a Nicômaco*, X, 1177b1.

³²⁸ *Ética a Nicômaco*, X, 1177b1.

³²⁹ *Ibid.*

³³⁰ *A Política*, VII, 1334a-b.

³³¹ *A Política*, I, 1258b.

³³² Para maior elucidação, há uma passagem em que essa ideia é exposta quando o estagirita dispõe que, “(...) a arte da guerra é de algum modo um meio natural de conquista: porque a arte da caça é apenas uma das suas partes, aquela da qual se serve o homem contra as feras ou contra outros homens que, destinados por natureza a obedecer, recusam submeter-se; assim, **a própria natureza desculpa a guerra**. Eis aí, pois, um primeiro gênero de conquista natural, parte da ciência econômica: ele deve existir, ou então, a ciência econômica deve proporcionar um tesouro de coisas uteis e mesmo necessárias à vida, em toda a sociedade civil ou doméstica.” (ARISTÓTELES, 2009, p. 26, negrito nosso. *A Política*, VII, 1334a.).

Porém, apesar de a conquista pela guerra estar em conformidade com a natureza, ela poderia ser superada ou sopesada se a ciência econômica (a ciência de enriquecer) provesse a sociedade de todos os bens necessários para a vida. Das possíveis, o comércio intermediado pela moeda seria o método por excelência, mas com a advertência de que o dinheiro seria sempre um meio entre as permutas dos diversos materiais, nunca um fim comercial em si.

Conforme é de conhecimento, Aristóteles não era contrário à escravidão, fundamentando seu pensamento na natureza demonstrar que haveria indivíduos propensos ao comando, enquanto outros a serem dominados. De fato, via na relação entre o senhor e o servo uma forma análoga à simbiose, pautando-se em uma forma de “utilidade”, pois ambos precisariam de algo que estaria junto ao outro. Assim, “o semelhante não tem utilidade para si mesmo, de maneira que o senhor necessita do escravo e o escravo do senhor,” (ARISTÓTELES, 2015, p. 269)³³³. E de forma mais contundente, se “[o] corpo é a ferramenta natural [da alma], o escravo é, por assim dizer, uma parte ou ferramenta removível de seu senhor, enquanto a ferramenta é como se fosse uma espécie de escravo inanimado.” (ARISTÓTELES, 2015, p. 277)³³⁴, que em outra passagem o Estagirita afirma que “o escravo faz parte do senhor como um membro vivo faz parte do corpo – apenas essa parte é separada.” (ARISTÓTELES, 2009, p. 23)³³⁵. Logo, sem expor todas as nuances aristotélicas sobre a escravidão, é disposto que “[é] claro que eles precisam admitir que homens existem que são escravos em toda a parte, e outros não o são em parte alguma.” (ARISTÓTELES, 2009, p. 22)³³⁶.

A servidão estaria de acordo com a natureza, baseado em uma autoridade doméstica que se manifestaria não só na relação senhor/escravo, mas também nas relações marido/esposa, pai/filho, soberano/governados. Logo, “[s]eria estranho que a natureza não tivesse destinado certos seres a dominar e outros a não dominar.” (ARISTÓTELES, 2009, p. 234)³³⁷. Em similitude como a monarquia, “[a] relação do senhor com os escravos também é tirânica, uma vez que nessa relação é o interesse exclusivo do senhor que é visado e realizado. No que respeita ao senhor parece certo, [...]” (ARISTÓTELES, 2014, p. 310)³³⁸.

³³³ *Ética a Eudemo*, VII, 1239b1, 24-25.

³³⁴ *Ética a Eudemo*, VII, 1441b1.

³³⁵ *A Política*, I, 1255b.

³³⁶ *A Política*, I, 1255a.

³³⁷ *A Política*, VII, 1324b.

³³⁸ *Ética a Nicômaco*, VIII, 1160b1.

Com essas observações, podemos então demonstrar que o estagirita se debruçou sobre os motivos de uma guerra. Realizando um exercício racional daquilo que poderíamos entender como motivos justos ou injustos para uma guerra. Desse modo:

[s]e se praticam os trabalhos da guerra, não se deve fazê-lo com o fim de subjugar os que não merecem, mas deve-se antes a eles se aliar, para não ser subjugado; depois, para procurar um poder que seja útil aos cidadãos, ao invés de os abater todos ao jugo do despotismo; **finalmente, para mandar sabiamente nos que foram feitos para ser escravos.**” (ARISTÓTELES, 2009, p. 258, negrito nosso)³³⁹.

E dos motivos elencados, damos ênfase a sua parte final: a imposição da servidão àqueles que foram feitos para a escravidão. Isso fica mais clara quando o filósofo afirma que:

(...) não se deve procurar submeter à dominação todos os homens indistintamente, mas somente aqueles que são destinados à subordinação, do mesmo modo que, para um festim ou um sacrifício, não se vai à caça de homens, e sim de animais que é permitido caçar para este fim, isto é, os animais selvagens que são próprios para comer. (ARISTÓTELES, 2009, p. 234)³⁴⁰.

Com essas motivações para a guerra, como podemos admitir a validade de um conceito de justo para esse tipo de guerra? Sobretudo se levarmos em consideração uma afirmação do Estagirita de que “é ilegal usurpar um domínio por todos os meios justos ou injustos.” (ARISTÓTELES, 2009, p. 233)³⁴¹. E a resposta é até relativamente simples, pois ele afirma que “a relação entre o senhor e o escravo corresponde, de fato, à de uma arte e suas ferramentas, e à alma e seu corpo; tais relações não são amizades ou formas de justiça, [...]” (ARISTÓTELES, 2015, p. 280)³⁴². Não haveria justiça nas relações entre senhor e escravo, pois “não existe injustiça no sentido absoluto quanto ao que nos pertence, [...]” (ARISTÓTELES, 2014, p. 199)³⁴³. Afirmando também que “[o] *justo, portanto, necessariamente, é, no mínimo, quádruplo*. Com efeito, envolve dois indivíduos para os quais existe justiça e duas coisas que são justas.” (*ibid.*, 2014, p. 187, itálicos do autor)³⁴⁴.

Logo, não existiria justiça, bem como injustiça nessas relações, pois seriam tão desiguais que não haveria como imputar-lhes qualquer igualdade, e este era como que um pré-requisito para a realidade da justiça. Mesmo porque, só haveria justiça entre iguais³⁴⁵.

³³⁹ *A Política*, VII, 1333b-1334a.

³⁴⁰ *A Política*, VII, 1324b.

³⁴¹ *A Política*, VII, 1324b.

³⁴² *Ética a Eudemo*, VII, 1242a1.

³⁴³ *Ética a Nicômaco*, V, 1134b1.

³⁴⁴ *Ética a Nicômaco*, V, 1131a1.

³⁴⁵ Explicando essa relação entre a justiça e equidade, Aristóteles esclarece que “[s]e, então, o injusto é o não equitativo (desigual), e o justo é o equitativo (igual) – uma posição aceita por todos sem a necessidade de

Só haveria justiça e critérios de justo e injusto em relações de igualdade, mesmo com certa dessemelhança (entre marido/mulher, pai/filho e membros da mesma comunidade), pois “em termos gerais, toda a justiça está vinculada ao amigo, pois a justiça envolve certos indivíduos cuja relação é a de membros de uma comunidade, e o amigo é tal membro ou na família ou na vida.” (ARISTÓTELES, 2014, p. 280)³⁴⁶. O desprovido de virtudes (por exemplo, o incapaz de se proteger), não estaria guarnecido pela justiça. A guerra nem seria injusta, mas um direito do mais virtuoso. Um mérito em contrariedade ao desprovido de valor. Um direito natural do capaz de caçar e abater a sua presa. Logo, há justificativas para a guerra em Aristóteles, mas não necessariamente “justiça” em todas as suas possibilidades.

6.3.2 A transição para o *Ius ad Bellum*

Tanto a Aristóteles quanto a Platão, e outros citados até então, falta uma noção de universalidade ligada à ideia de gênero humano. A noção de justiça é estabelecida de forma frágil e restrita aos iguais e semelhantes. Onde damos certa deferência à concepção de justiça de Platão que permitiria uma maior amplitude, porém ainda muito restrita aos muros da *pólis*. Enfim, faltou-lhes uma ideia de humanidade como universalidade.

Mas é importante consignar que, conforme exposto por Jaeger (2018)), apesar de a filosofia da antiguidade grega (dos quais Platão e Aristóteles são expoentes), não ter sido capaz de superar o cosmos de sua coletividade na construção da ideia do “homem”, foram eles que deram humanidade ao homem. Foram eles que conseguiram idealizar conceitualmente o homem separando-o da natureza, sobretudo distinguí-lo dos animais. Jaeger cita que a ideia de homem foi forjada da fusão entre a arte e a filosofia que acompanhava não só a formação do homem grego, mas estava presente no seu dia a dia. Assim:

[p]odemos agora determinar com maior precisão a particularidade do povo grego frente aos povos orientais. A sua descoberta do Homem não é a do eu subjetivo, mas **a consciência gradual das leis gerais que determinam a essência humana**. O princípio espiritual dos gregos não é o individualismo, mas o “humanismo”, para

argumentação; e uma vez que o igual é uma mediania, o justo será uma mediania também. *A igualdade é, no mínimo dupla*. É forçoso, em conformidade com isso, não só que o justo seja uma mediania e igual, além de relativo a algo para determinados indivíduos, como também que na qualidade de mediania esteja entre o mais e o menos; que, na qualidade de igual, implique duas porções e que, na qualidade de justo, envolva determinados indivíduos.” (ARISTÓTELES, 2014, p. 187, itálicos do autor. *Ética a Nicômaco*, V, 1131a1).

³⁴⁶ *Ética a Nicômaco*, VII, 1242a1.

usar a palavra no seu sentido clássico e originário. Humanismo vem de *humanitas*. (2018, p. 12, negrito nosso).

Conclui o estudioso que o conceito de humanidade e de humanitário no sentido vulgar que atualmente conhecemos e que almeja uma unidade do gênero humano somente seria construído nos tempos de Varrão e Cícero. E deste último vamos tomar nota. Porém, da leitura da obra clássica de Jaeger, *Paideia: a Formação do Homem Grego* (2018), não há remissão à escola estoica. Talvez, porque o estoicismo grego tenha sido uma corrente que brilhou na parte final do protagonismo intelectual dos gregos, já bem próximo do mundo latino, cujo estoicismo romano teria eclipsado o estoicismo grego. Mas apesar do silêncio de Jaeger, podemos afirmar que a ideia de humanidade como universalidade partiu da escola estoica. E foi junto a essa escola que a percepção de uma Cosmópolis começa a dar os primeiros passos teóricos para a ideia de uma totalidade que envolvesse o gênero humano.

Desse modo, apesar de os gregos não terem sido capazes de fundamentar a guerra além dos ditames da natureza – construindo requisitos de legitimidade baseados em critérios de justiça (seja ela qual for) –, foram eles que transformaram o conflito em um objeto de reflexão filosófica, não mais limitado à política e a estratégia como “técnicas”. Logo, forjaram a realidade teórica da guerra, mas formatada à sua realidade sensível em estreita afinidade com o que denominaríamos como realismo político.

Em combinação com as ideias de Estado e de Justiça, só havia a necessidade de se começar a reconhecer o outro como alguém que deveria ser respeitado para que o Direito começasse a influir nas causas da guerra. E dessa amálgama surge inevitavelmente a discussão sobre a legitimidade da guerra, ou seja, do Direito à Guerra (*Ius ad Bellum*), mas não como pretensão subjetiva, mas como uma situação limitada e determinada pelo Direito e pela Moral.

6.4 O *IUS AD BELLUM*: O CONFLITO POR *CAUSA BELLII*

Ao reconstruirmos a ideia do conflito de forma interdisciplinar tivemos o objetivo de explicar e melhor compreender a realidade da guerra e a problemática das primeiras reflexões filosóficas sobre esse tema tão sensível. Assim, desejamos expor que uma noção primitiva de legitimidade da guerra sempre esteve presente junto ao ser humano. Logo, apesar de as vezes agirmos como feras, não somos bestas ensandecidas sedentas de sangue. Há e sempre houve

critérios de legitimidade, porém esses critérios foram sempre limitados a uma noção excludente e dicotômica da qual a visão de Carl Schmitt sobre o domínio do político é, infelizmente, pertinente e válida. Nossas relações primárias e primitivas sempre se iniciaram sob a égide da dicotomia amigo/inimigo. E essa dicotomia, mesmo na contemporaneidade, não foi solucionada.

Enquanto ao amigo e semelhante se fundamentariam relações morais e com o fito de serem justas, ao estranho, ao diferente, nada era deferido ou garantido. Só uma coisa lhe era permitido, serem alvos de nossos desejos. Logo, matá-lo, usá-lo, escravizá-lo, etc., enfim, transformá-lo em objeto não seria ilegítimo tão pouco injusto, pois nas relações entre diferentes, os não-semelhantes, não haveria injustiça. Tão e simplesmente, conforme exposto por Aristóteles, tratar-se-iam de relações externas à justiça.

Com o surgimento da ideia de humanidade e de um Direito Natural surgiria a Doutrina da Guerra Justa subordinada inicialmente à ideia de Direito e posteriormente à moral sob a influência cristã. Assim, daremos ênfase aos paradigmas teóricos da corrente que se iniciou com o estoicismo grego e que se consolidou em Santo Tomas de Aquino ao sintetizar as doutrinas de Cícero e Santo Agostinho. Com o destaque que, apesar de o pensamento de Cícero se filiar a uma juricidade comum do gênero humano, a escola cristã acabaria por tomar a noção de Direito meramente na forma, enquanto na essência o predomínio seria moral. Mas no seu findar em uma moral excludente, cuja teoria de Francisco de Vitória é paradigmática.

Logo, não há como apresentar Cícero, sem tecer algum comentário sobre os precursores de seu idealismo. Assim, devemos dispor, de forma sintética, sobre os fundadores da ideia de uma cidade comum, a cosmópolis. O estoicismo grego.

6.4.1 O estoicismo: o movimento precursor do cosmopolitismo

Platão chegou a questionar a dicotomia enraizada nos gregos da desvalorização dos bárbaros, mas destacamos que Antifonte (480-411 a.C.?), um século antes, criticou essa dicotomia em um de seus fragmentos. Cita o pensador do século de Péricles³⁴⁷ que:

³⁴⁷ Visto como o ápice da democracia ateniense, cuja maior personalidade que essa cidade pode criar foi o próprio Péricles.

(...) agimos como bárbaros uns em relação aos outros, enquanto por natureza todos em tudo nascemos igualmente dispostos para ser tanto bárbaros como gregos. É o caso de observar as coisas que por natureza são necessárias a todos os homens: a todos são acessíveis pelas mesmas capacidades, e em todas essas coisas nenhum de nós é determinado nem como bárbaro nem como grego. Pois todos respiramos o ar pela boca e pelas narinas. (ANTIFONTE, 2008, p. 77).

Porém, tanto Antifonte quanto Platão foram grãos de areia na construção da ideia de humanidade, pois a verdadeira refutação ao modo de pensar a partir da diferença se deu com a corrente estoica. Sobretudo, pela influência que ela impôs no modo de pensar, pois influenciariam não só o maior império da antiguidade (Roma), mas o próprio ocidente por meio da inspiração que imprimiu no cristianismo na ideia de humanidade como totalidade do gênero humano. Obviamente que a influência junto aos romanos seria muito mais ideal do que real, posto a diferença entre o ideal e a realidade na construção desse império. Contradição que também esteve presente em talvez o seu maior pensador, Cícero. Assim, junto a Zenão, o cítico, o fundador da escola estóica é possível captar a essência dessa corrente filosófica tão importante.

A escola surgiu em Atenas por volta do início do século III a.C. com Zenão como seu fundador, cujo local onde reuniam-se (um pórtico pintado nos extremos da cidade, a *Stoa Poikile*) é a origem de sua alcunha, “estoicos”. Sedley (2006) afirma que rejeitavam a metafísica platônica, mas almejavam a excelência imanente descrita na figura de Sócrates. Que em muitos casos era tomado como modelo, principalmente sua morte e na decisão de se sacrificar de boa-fé pelo ideal que a cidade representava. Porém, cita-se que “era verdade que o padrão de perfeição que eles estabeleciam para seu “sábio” idealizado era tão rigoroso que o próprio Sócrates não estaria totalmente qualificado a seus olhos.” (SEDLEY, 2006, p. 11).

A obra principal de Zenão era a *República*, cujo texto integral foi perdido, salvo citações que foram levantadas ao longo daqueles que seguiram o seu pensamento. Sedley (2006) nos orienta que a filosofia de Zenão era tripartite constituída por conceitos que se voltavam para a ética, a física e a lógica. Todos inter-relacionados. Onde a ética se voltava para um fim social consolidado em uma moralidade cínica e a física, por sua vez, buscava em Heráclito o ideal de mudança, mas principalmente, de aprimoramento não só do ser humano, mas também do mundo e de tudo aquilo construído pela humanidade. E é aqui o que nos interessa, pois é onde a ideia de humanidade como totalidade do gênero humano começa a ser construída, mas voltada para o mundo prático e não somente para o teórico ou transcendente como o ideal platônico dissertava. Narra Zenão que:

... devemos considerar todos os homens como “démotas” e cidadão, e que o modo de vida seja uno e a ordem um, como um rebanho que numa pastagem se nutre em conjunto, segundo uma mesma lei.

(...)

... O mundo é a verdadeira cidade por oposição às cidades presentes, estas não o sendo senão no nome... (ZENÃO *apud* GAZOLLA, 1999, p. 51).

Para um estoico a “ordem do todo deve expressar, (...), a união homem-natureza-lei-cidade” (GOZOLLA, 1999, p. 47), remontando à “construção de um novo homem que possa estar em consonância com o cosmo e seja um ser cosmopolita, cidadão do cosmo. Sua cidade será, então, a Cosmópolis, o mundo sem fronteiras individualizadas.” (GOZOLLA, 1999, p. 47). Ser humano que apesar de poder ser singularizado em sua individualidade, manifesta-se como membro de um gênero mais amplo que é anterior ao fato de ser membro de um povo. Ser grego, romano ou espartano é uma especificidade do indivíduo que seria posterior ao fato de ser cidadão do mundo. A comprovação desse fato ressoava sobre a identidade de características físicas de todos os homens que eram idênticas independente de sua origem. E onde a historicidade, a cultura, etc. são fatos contingentes a essa realidade prática.

Ou seja, sem remissão direta, a afirmação de Antifonte corrobora com o que séculos depois seria defendido pelo estoicismo. Uma ideia de humanidade denotava a premissa maior através da qual o argumento estoico se desenvolveria, cuja realidade do mundo e da mudança era outra premissa que acompanhava a escola. O ideal estoico da Cosmópolis partia da realidade natural, perpassando a lógica e a ética, a fim de edificar a realidade política, onde ética e política comungavam. Algo que a modernidade desconstruiu, isolando a política da ética, e em muitos casos até da lógica.

Não havia efetiva separação entre as coisas do mundo e as divinas. Cada um era parte de um todo que a tudo envolvia. Seres humanos e deuses eram reflexos de uma universalidade, mas onde tudo e todos são divinos de algum modo. Ou seja, a hierarquia era somente aparente e não necessariamente essencial. Obviamente que essa argumentação denotaria problemas que foram a grande dificuldade da escola, conforme exposto por Gazolla (1999), mas o que nos importa é o ideal e a sua influência na construção do ocidente. Um ideal de humanidade que a contemporaneidade arranha construir.

6.4.2 Cícero: o fundador da doutrina do *Ius ad Bellum*

Ao nos debruçar sobre o pensamento de Cícero é importante salientar que há uma influência idealista, mas ele não seguia o idealismo transcendente de viés platônico, tão pouco o realismo de Isócrates. Sua corrente de pensamento se aproximava de Aristóteles nessa relação entre a teoria e a prática, mas com a necessária influência do estoicismo. Isso é possível de entender quando Cícero afirma que devemos entender “a virtude a partir de nossos costumes de vida e de nosso modo de falar e não a julgemos pelo brilho das palavras, como certos filósofos.” (CÍCERO, 2016b, p. 21)³⁴⁸. Assim, via a filosofia como um remédio para a alma e para eliminar suas perturbações ou da sociedade em algumas situações³⁴⁹.

Ao rejeitar a imagem do sábio apartado do mundo ele buscava um diálogo entre o desejo e a razão, pois “[o]s **movimentos** da alma são de dois tipos: os do pensamento e os do desejo. Ao pensamento incumbe principalmente a busca da verdade, enquanto o desejo impele à ação” (CÍCERO, 1999a, p. 64)³⁵⁰. E competiria ao mais habilitado entre as duas naturezas da alma a atribuição de expressar as melhores “opiniões”. Sem ser “meras opiniões”, pois haveria critérios: “nada é mais separado do conceito que temos sobre a seriedade dos sábios do que erro, superficialidade, imprudência.” (CÍCERO, 1990, p. 53, tradução nossa)³⁵¹.

Esses critérios, em síntese, versariam sobre os domínios da utilidade e da honestidade, com franca preponderância deste último, porém sem descartar o primeiro, pois “[o]s homens, quando dissociam a utilidade da honestidade, pervertem os fundamentos da natureza.” (CÍCERO, 1999a, p. 173)³⁵²; mesmo porque:

[u]m costume equivocado distorceu a tal ponto o sentido dessa palavra que, separando a honestidade da utilidade, estabeleceu que pode ser honesto algo que não é útil e o que é útil pode não ser honesto. Que flagelo maior assolaria a vida dos homens?

[...]. O que é justo, julgam que também é útil; do mesmo modo, o que é honesto é justo. Segue-se que qualquer coisa que seja honesta é igualmente útil. (CÍCERO, 1999a, p. 82-83)³⁵³.

³⁴⁸ *De amicitia*, 21.

³⁴⁹ Nesse sentido, afirma que “[n]ós, porém, aumentamos por medo todas as coisas adversas supervenientes, e então preferimos condenar; por tristeza profunda no presente, a natureza das coisas que o nosso erro. Contudo, também a correção toda dessa culpa, dos demais desvios e dos nossos tropeços deve ser solicitada à filosofia. (CÍCERO, 2012, p. 389-391, *Tusculanae Disputationes*, V, 4-5). Do mesmo modo, afirma que “a filosofia realiza o seguinte: medica os espíritos, elimina as preocupações inúteis, liberta das ambições e afasta os temores.” (CÍCERO, 2012, p. 155, *Tusculanae Disputationes*, II, 11).

³⁵⁰ *De Officiis*, I, 132.

³⁵¹ nada está más separado del concepto que tenemos sobre la gravedad del sabio que el error, la ligereza, la temeridad. (CICERÓN, 1990, p. 53). *Cuestiones Académicas*, II, 66.

³⁵² *De Officiis*, III, 101.

³⁵³ *De Officiis*, II, 9-10.

De fato, os males naturais do gênero humano seriam frutos da indevida consideração entre a honestidade e a utilidade. Para tanto:

[é], pois, um erro dos homens ímprobos, logo que apreendem algo que lhes parece útil, separá-lo imediatamente do honesto. Nascem daí os assassinatos, os envenenamentos, os falsos testemunhos, os furtos, as malversações, as pilhagens e os saques de aliados e cidadãos; nasce daí também o anseio de riquezas desmedidas, de poder inaceitável e finalmente, até nas cidades livres, de tirania – que é o que de mais hediondo e vergonhoso se pode conceber. (CÍCERO, 1999a, p. 141)³⁵⁴.

Entretanto, tais considerações racionais seriam incapazes de garantir a “verdade” em absoluto. Mesmo porque “não há diferença entre representações verdadeiras e falsas.” (CÍCERO, 1990, p. 65, tradução nossa)³⁵⁵. A “verdade”, a natureza real e absoluta, seria inatingível, pois, “a natureza de fato está, desde o princípio, espantosamente oculta e não pode ser entendida nem conhecida.” (CÍCERO, 2018, p. 437)³⁵⁶. E a natureza é a fonte de toda a realidade. Ela é a criadora do mundo, dos deuses e de dos homens.

Nem mesmo o Direito ou a Justiça seriam devidamente esclarecidos pela natureza; pois, por “não dispormos de nenhum modelo sólido e expresso do verdadeiro direito e da autêntica justiça, utilizamos apenas uma sombra de imagens.” (CÍCERO, 1999, p. 157)³⁵⁷. Mas apesar de toda a incerteza, haveria ao menos um conceito que serviria de fundamento para os demais. Assim, “[n]em, sobre o dever, se tirarão preceitos sólidos, estáveis e condizentes com a natureza, exceto daquelas para as quais apenas a honestidade deve ser buscada por si mesma ou daquelas que sustentam que cumpre buscá-la acima de tudo.” (CÍCERO, 1999a, p. 6)³⁵⁸. Sendo que, “[a] honestidade que nosso entendimento alcança deve ser tão preservada e protegida por nós, quanto, pelos sábios, a honestidade própria e verdadeiramente dita.” (CÍCERO, 1999a, p. 133)³⁵⁹.

Sobre o ser humano, ele dispõe que seríamos dotados da mesma capacidade racional que as divindades (além de termos o dom da fala e da comunicação). Sendo que, como o entreposto da razão se dá na alma e não no corpo é ela que nos permite avançar sobre o passado e o futuro, pois “[d]e fato, no corpo não podemos sentir nada que não seja presente e não esteja junto a nós; pelo espírito, porém, podemos sentir tanto as coisas passadas como as

³⁵⁴ *De Officiis*, III, 36.

³⁵⁵ no hay ninguna diferencia entre las representaciones verdaderas y las falsas. (CICERÓN, 1990, p. 65). *Cuestiones Académicas*, II, 90.

³⁵⁶ *De Finibus Bonorum et Maiorum*, V, 41.

³⁵⁷ *De Officiis*, III, 69.

³⁵⁸ *De Officiis*, I, 6.

³⁵⁹ *De Officiis*, III, 17.

futuras.” (CÍCERO, 2018, p. 67)³⁶⁰. Portanto, “[n]o homem, porém, está o ponto culminante de todo espírito e no espírito o ápice da razão, da qual nasce a virtude, que se define como a perfeição da razão, [...]” (CÍCERO, 2018, p. 433)³⁶¹.

A disposição sobre duas naturezas, a corpórea e da alma, com a preponderância desta última, é reforçada quando ele afirma que “[q]uando [Apolo] diz "conheça-te", diz o seguinte: “Conheça teu espírito”. Pois, de certo o corpo é como que um recipiente ou algum receptáculo do espírito; o que quer que é feito por teu espírito, é feito por ti.” (CÍCERO, 2012, p. 69)³⁶².

Dessa capacidade seríamos capazes de nos aproximar do ideal. Mas qual ideal? Nunca saberíamos com certeza. Tudo dependeria de nos mesmos. E toda a comunicação com Deus seria imperfeita. Daí que sempre agiríamos e buscaríamos a verdade através de um processo de probabilidades em um processo indutivo de tentativa e erro³⁶³.

6.4.2.1 Razão e natureza humana

Apesar de a razão ser um dom da natureza, ninguém a atingiria ou aprimoraria de forma isolada. Ela se processaria de forma intersubjetiva, e o dom da fala é o meio através do qual ela e o progresso se realizam. Cícero afirma que “apenas falando uns com os outros e sendo capazes de expressar nossos sentimentos através da palavra, nós particularmente superamos os animais.” (CÍCERO, 2002, p. 99, tradução nossa)³⁶⁴. Por conseguinte:

[...] que outra força foi capaz de congrega os homens em um só lugar ou transferi-los de uma vida selvagem e acidentada para esse tipo de vida típica dos homens em comunidade e, uma vez estabelecidas as sociedades, projetar leis, tribunais e procedimentos legais? (CÍCERO, 2002, p. 100, tradução nossa)³⁶⁵.

Do mesmo modo:

³⁶⁰ *De Finibus Bonorum et Maiorum*, I, 55.

³⁶¹ *De Finibus Bonorum et Maiorum*, V, 38.

³⁶² *Tusculanae Disputationes*, I, 52.

³⁶³ Nesse sentido: “não somos daqueles aos quais nada parece verdadeiro, mas daqueles que afirmam juntar-se alguma coisa falsa a todas as verdadeiras com tamanha semelhança, que nelas não haja nenhum indício certo para se julgar ou concordar: disso resulta também o fato de haver muitas probabilidades que, embora não sejam apreendidas, a vida do sábio seja por elas regida, mesmo porque apresentam um aspecto nítido e nobre.” (CÍCERO, 2016a, p. 25, *De Natura Deorum*, I, 12.).

³⁶⁴ Pues tan sólo en el hecho de hablar entre nosotros y ser capaces de expresar nuestras sensaciones mediante la palabra aventajamos particularmente a los animales. (CICERÓN, 2002, p. 99). *De Oratore*, I, 32.

³⁶⁵ [...] qué otra fuerza ha sido capaz, ya de congrega a los hombres en un solo lugar o hacerlos pasar de una vida salvaje y agreste a este tipo de vida propio de hombres en comunidad y, una vez establecidas las sociedades, diseñar las leyes, los tribunales y los procedimientos legales?. (CICERÓN, 2002, p. 100). *De Oratore*, I, 33.

a soberana das coisas, conforme vós costumais dizer; a capacidade de falar; é tão excelsa como divina. Em primeiro lugar; ela faz com que possamos tanto aprender o que ignoramos, como ensinar aos outros o que sabemos; em segundo lugar, por meio dela encorajamos, convencemos, consolamos os aflitos, por meio dela livramos do medo os atemorizados, acalmamos os exaltados, por meio dela sofreamos os desejos e as iracúndias; ela nos submeteu à sociedade do direito, das leis e das cidades; ela nos arrancou da vida desumana e selvagem. (CÍCERO, 2016a, p. 307)³⁶⁶.

De fato, se contrapondo à razão solipsista ou à hipervalorização do filósofo como o único capaz de se libertar das sombras do mundo, Cícero dá mais valor a Isócrates e Sócrates do que a Platão. Teria sido a partir de Platão que se estabeleceu um tipo “de divórcio [que] foi mantido entre a linguagem e a inteligência, sem sentido, prejudicial e repreensível, ensinando-nos a ser sábios e outros a expor.” (CÍCERO, 2002, p. 400, tradução nossa)³⁶⁷. E mesmo Aristóteles não teria se furtado a essa divisão entre a linguagem, a comunicação e a razão³⁶⁸.

Essa interrelação entre ideia e prática redundaria na imperfeição humana. Natureza atrelada a nossa alma, pois “[h]á no espírito de todos, como que por natureza, algo fraco, abandonado, humilde, de algum modo insensível e inativo. Se não houvesse mais nada, nada seria mais aviltante do que o homem.” (CÍCERO, 2012, p. 193)³⁶⁹. Porém, disso não se segue que não pudéssemos alcançá-la. Isto é, a perfectibilidade poderia ser adquirida³⁷⁰.

Essa perfectibilidade ou dificuldade em atingir esse estado competiria aos próprios homens entre si. Sendo que, para o homem, o ser humano, não haveria nada mais útil do que outro homem, pois “depois dos deuses os homens são mais úteis aos homens.” (CÍCERO, 1999a, p. 83)³⁷¹.

³⁶⁶ *De Natura Deorum*, II, 148.

³⁶⁷ se ha mantenido un a modo de divorcio entre la lengua y la inteligencia, realmente sin sentido y perjudicial y reprehensible, al enseñarnos unos a ser sabios y otros a exponer. (CICERÓN, 2002, p. 400). *De Oratore*, III, 61.

³⁶⁸ *De Oratore*, III, 62.

³⁶⁹ *Tusculanae Disputationes*, II, 47.

³⁷⁰ Nesse sentido: “a natureza produziu e formou o corpo do homem de tal maneira, que umas coisas se concretizassem nos primeiros instantes e outras surgissem com o avanço da idade e, sem dúvida, não fossem muito usadas ajudas externas e adicionais. Mas aperfeiçoou o espírito com as demais qualidades como fizera com o corpo, pois o dotou de sentidos para perceber as coisas condizentes, a fim de que não necessitasse de nenhum ou muito pouco de auxílio para a sua consolidação; contudo, não concedeu aquilo que no homem é o mais importante e o melhor. Ainda que tenha dado uma mente de tal natureza, que pudesse alcançar toda virtude, inculcou, sem um sistema, pequenas informações sobre as coisas mais importantes; de algum modo decidiu propor ensinamentos e introduziu, naquilo que já existia, como que elementos da virtude. Mas deu início à próprio virtude, nada mais. (CÍCERO, 2018, p. 459, *De Finibus Bonorum et Maiorum*, V, 59.).

³⁷¹ Reforçando esse argumento, cita-se também: “[d]e fato, mesmo os seres que classificamos de inanimados foram, pela maioria, produzidos pelo trabalho humano; não os teríamos se a mão e a arte não intervissem nem os utilizaríamos sem a gestão dos homens. [...] Pela mesma razão, não se extrairiam da terra as pedras necessárias ao nosso uso, nem o ferro, o bronze, o ouro, a prata, profundamente ocultados seriam trazidos à luz sem o trabalho e a mão do homem. [...] Disso e de muito mais se conclui que os proveitos e usos extraídos

Cícero chega, inclusive, ao ponto de refutar a tese de que as malícias dos homens seriam oriundas de um fruto profano dado pelos deuses. Pois:

se os deuses deram aos homens a razão, deram-lhes a malignidade, pois a malignidade astuta e enganadora é a razão de prejudicar. Da mesma forma, os deuses deram também a fraude, a má ação e as demais, nada das quais pode ser concebido nem realizado sem a razão [...].

Insistis, porém, com a mesma ênfase, que essa culpa é dos homens, não dos deuses. (CÍCERO, 2016a, p. 421-423)³⁷².

Desse modo, para Cícero os nossos vícios não devem ser imputado aos deuses, essa culpa é nossa. Assim, “[o] uso nunca venceria a natureza, pois ela é sempre invencível. Nós, porém, corrompemos o espírito com sombras, caprichos, ócio, preguiça e inércia e o temos abalado com sugestões e seduzido com mau comportamento. (CÍCERO, 2012, p. 461)³⁷³.

Por sermos imperfeitos, disso decorre que “[a] nossa natureza, com efeito, é fraca para desprezar o poder [...]” (CÍCERO, 2016b, p. 55)³⁷⁴. Com isso, Cícero acaba por afirmar que através do efeito curativo da filosofia caberia ao homem “compreende[r] que as condições humanas devem ser conduzidas de modo humano;” (CÍCERO, 2012, p. 249)³⁷⁵.

Porém, “suportar” não significa a aceitabilidade imutável dessas vicissitudes, mesmo porque, a manutenção nos vícios e perturbações da alma são reflexos da ignorância que vai de encontro a razão. Assim, “a vida dos homens é atormentada, sobretudo pelo desconhecimento das coisas boas e más; por causa dessa falha, são privados frequentemente tanto dos maiores prazeres, como são atormentados por duríssimas dores do espírito, [...]” (CÍCERO, 2018, p. 59)³⁷⁶. Portanto, a ignorância leva ao domínio das paixões e:

[o]s desejos são insaciáveis, os quais arruinam não só os indivíduos, mas todas as famílias e muitas vezes abalam também todo o Estado.

Das paixões originam-se os ódios, as separações, as desavenças, as sedições e as guerras; esses males não se projetam apenas para fora, nem atingem apenas os outros com um impulso cego, mas também internamente, enclausuradas nos espíritos, brigam e discordam entre si. (CÍCERO, 2018, p. 59)³⁷⁷.

dos seres inanimados de modo algum estariam a nosso alcance sem a atividade do homem. [...] [...]. Com efeito, quem assistiria os doentes, que distração haveria para os saudáveis, que subsistência ou modo de vida se tão variadas artes não fossem praticadas por nós? Graças a elas, a vida dos homens se distanciou imensamente da mera subsistência e modo de viver dos animais. Certamente, sem a união dos homens, as cidades não seriam edificadas e a habitadas.” (CÍCERO, 1999a, p. 84-85. *De Officiis*, II, 12-15).

³⁷² *De Natura Deorum*, III, 75-76.

³⁷³ *Tusculanae Disputationes*, V, 78.

³⁷⁴ *De Amicitia*. 63.

³⁷⁵ *Tusculanae Disputationes*, III, 34.

³⁷⁶ *De Finibus Bonorum et Maiorum*, I, 43.

³⁷⁷ *De Finibus Bonorum et Maiorum*, I, 43-44.

Entretanto, se os nossos vícios devem ser imputados a nós mesmos, e somos seres imperfeitos, disso também não se segue que seríamos maus ou que nossa natureza é maligna. Esse raciocínio é impróprio, pois teríamos virtudes. Caberia a nós mesmos, mediante o exercício da sabedoria, sanear as vicissitudes impostas a nós mesmos como indivíduos e como coletividade, pois, apesar de “[n]em mesmo a natureza do homem é perfeita, e, contudo, a virtude se realiza no homem, por isso, quando mais facilmente no mundo; portanto, a virtude nele reside. Por isso é sábio e, em consequência, é deus.” (CÍCERO, 2016, p. 177)³⁷⁸. Mesmo porque, “as perturbações não são provocadas por nenhuma força da natureza; e todas elas são conjecturas e pareceres da leviandade.” (CÍCERO, 2018, p. 255)³⁷⁹.

A questão é que a virtude, fruto e em consonância com a natureza, não é algo estranho à natureza humana, mas é algo que lhe é própria. Pois, “[n]ão há indivíduo, seja qual for a raça a que pertença, que não possa alcançar a virtude, segundo a orientação da Natureza.” (CÍCERO, 1967, p. 45)³⁸⁰. Mesmo porque, como “[a] virtude é uma razão perfeita; não há dúvida que sua base é natural.” (CÍCERO, 1967, p. 50-51)³⁸¹. E disso se segue a necessária importância da sabedoria, pois “só ela nos ensinou, juntamente com os demais conhecimentos, o mais difícil de todos: o de nos mesmos.” (CÍCERO, 1967, p. 56)^{382 383}.

Porém, se a utilidade e o melhor da vida só se mostram possíveis através da união entre homens, é fato, também, “que os homens é que opõem os maiores obstáculos uns aos outros.” (CÍCERO, 1999a, p. 83-84)³⁸⁴. Ou seja, “assim como obtemos grandes vantagens do acordo e consenso dos homens, não há peste detestável que não nasça do homem para o

³⁷⁸ *De Natura Deorum*, II, 39.

³⁷⁹ *De Finibus Bonorum et Maiorum*, III, 35.

³⁸⁰ *De Legibus*, I, 30.

³⁸¹ *De Legibus*, I, 45.

³⁸² *De Legibus*, I, 58.

³⁸³ Reforçando o argumento, afirma também que “aquele que se conhece a si mesmo começará por sentir-se de posse de algo divino; conceberá sua própria natureza como uma imagem consagrada, agindo e pensando sempre de um modo digno de tantos favores divinos; e quando se examinar a si mesmo, por inteiro, descobrirá todos os dons que lhe deu a Natureza ao nascer e todos os instrumentos de que dispõe para obter e alcançar a sabedoria. Pois desde o princípio formou em sua mente conceitos das coisas que estavam como que obscurecidas, mas depois de esclarecê-los, sob a orientação da sabedoria, compreende que nasceu para ser homem bom e, por isso mesmo, homem feliz. Com efeito, quando o espírito houver conhecido e percebido as virtudes, repudiando sua dependência e sua complacência referente ao corpo, quando houver eliminado o prazer como mancha de desonra, dominando todo o temor, até a morte e ao sofrimento, **quando houver formado uma sociedade de amor com os seus, considerando seus todos os que lhe estão unidos pela Natureza**; quando houver adotado o culto dos deuses e a religião pura, aperfeiçoando a visão e a mente para escolher o bem e afastar o mal (virtude que se chama prudência por sua relação como prever), como considerar um ser mais feliz que o homem.” (CÍCERO, 1967, p. 56-57, negrito nosso. *De Legibus*, I, 59-60).

³⁸⁴ *De Officiis*, II, 12.

homem.” (CÍCERO, 1999a, p. 85)³⁸⁵. Chegando inclusive a afirmar que a capacidade destrutiva do ser humano seria superior à sorte da natureza, pois:

a Fortuna, por si só, tem em seu poder todo o cortejo restante das desgraças, que são mais raras: primeiro, as provenientes dos seres inanimados, procelas, tempestades, naufrágios, ruínas, incêndios; depois, os provenientes dos animais, picadas, mordeduras, ataques. Essas coisas, como dissemos, são porém mais raras. (CÍCERO, 1999c, p. 87)³⁸⁶.

Competiria aos homens desenvolver a sua excelência, a sua virtude mesma, a sua essência primeira. Uma virtude comum que é intrínseca ao *ethos* da humanidade³⁸⁷. Entendida como:

[c]omo existe, em todas as virtudes, certa preocupação que olha para o exterior; que se aproxima e abraça os outros, nasce o fato de que sejam apreciados por si mesmos, como amigos, como irmãos, como parentes, como afins, como cidadãos, todos afinal – porque queremos que haja uma comunidade única dos homens. (CÍCERO, 2018, p. 469)³⁸⁸.

Portanto, apesar de a razão ser central no sistema de Cícero, há também outro elemento imprescindível, o ser humano. E não o ser humano isolado e individualmente considerado, mas o ser humano inserido em uma totalidade mais amplas: os diversos níveis de agrupamentos humanos que formam a cosmologia do Arpinate.

6.4.2.2 A busca e determinação do bem supremo

Cícero discute uma cosmologia da realidade. Para isso, ele não almeja desvendar os elementos primeiros da existência, tais quais os fisiocratas pré-socráticos. Porém, ordena a natureza e a partir dela uma ideia de cosmos. Mesmo porque, “Cícero, procurou durante toda a sua vida pública conciliar de uma maneira eficaz a teoria e a prática, isto é, o pensamento e a ação política.” (ESCOBAR, 1999a, p. 13, tradução nossa)³⁸⁹. Contudo, conforme exposto por Milton Valente (1984) a construção filosófica de Cícero busca estruturar a vida em

³⁸⁵ *De Officiis*, II, 16.

³⁸⁶ *De Officiis*, II, 19.

³⁸⁷ Esclarecemos que *ethos*, costumes e moral seriam tidos como sinônimos para o filósofo romano, pois “[...] porque se refere aos costumes o que eles designam de *ethos*, nos costumamos chamar essa parte da filosofia sobre os costumes, porém, convém a denominarmos de moral.” (CÍCERO, 1999b, p. 290, tradução nossa. *De fato*, 1).

³⁸⁸ *De Finibus Bonorum et Maiorum*, V, 67.

³⁸⁹ Cicerón, que procuro durante toda su vida pública conciliar de una manera eficaz la teoría y la práctica, es decir, el pensamiento y la acción política. (ESCOBAR, 1999a, p. 13).

comunidade do ser humano, dispondo ao fim sua forma mais perfeita e acabada, a República. Mas devemos nos afastar da visão moderna de República que a compreende como uma forma de governo, mas na verdade “como coisa do povo, considerando tal, não todos os homens de qualquer modo congregados, mas a reunião que tem seu fundamento no consentimento jurídico e na utilidade comum.” (CÍCERO, 2011, p. 30)³⁹⁰. Sendo que:

a primeira causa dessa agregação de uns homens a outros é menos a sua debilidade do que um certo instinto de sociabilidade em todos inato; a espécie humana não nasceu para o isolamento e para a vida errante, mas com uma disposição que, mesmo na abundância de todos os bens, a leva a procurar o apoio comum. (CÍCERO, 2011, p. 30)³⁹¹.

Assim, Milton Valente (1984) disserta que uma das melhores passagens de Cícero para expressar o pensamento ético-moral, bem como a filosofia de Cícero é uma metáfora sobre as videiras e as suas gavinhas. A saber:

[e]ja!, para que passemos das coisas celestes às terrenas, o que existe nessas em que não se manifeste a razão de uma natureza inteligente? Inicialmente, dentre aquelas que são produzidas pela terra, fornecem as árvores e a firmeza às que não deixam cair; e da terra retiram a seiva, com a qual se alimentam as que são mantidas em pé. E são recobertas pelo *líber* e pela casca do tronco, com o que ficam protegidas contra o frio e o calor. **Já as videiras, de fato, agarram as estacas de tal modo com as gavinhas como se fossem mãos; e assim se erguem como seres vivos.** (CÍCERO, 2016, p. 273, negrito nosso)³⁹².

Ou seja, o movimento da vida, da razão, do ser humano e da própria república ideal seguem tal como as gavinhas das videiras. Destacando-se que a natureza externa ao ser humano estaria solidamente estruturada como as árvores criadas por Deus. Os homens, por sua vez, estariam cegos (como as gavinhas), mas almejando os céus. E nessa busca tateiam e alcançam algo para se firmar. Em algumas situações eles são bens sucedidos, porém em outras eles se enrolam sobre si mesmos. Desamparados se não fosse o amparo de outros, no conjunto sustentando o todo. Portanto, cada ser humano isoladamente considerado seria uma gavinha perdida nos seus próprios anseios, mas que se sustentam no trabalho conjunto da comunidade.

Do mesmo modo, tal qual as gavinhas:

de forma alguma se coaduna que sejamos desprezíveis e negligentes uns com os outros e que peçamos para sermos queridos pelos deuses imortais e por eles amados. Do mesmo modo que usamos os membros antes de aprendermos para que finalidade

³⁹⁰ *De Republica*, I, 25.

³⁹¹ *Idem*.

³⁹² *De Natura Deorum*, II, 120.

os temos, da mesma maneira fomos, entre nós, reunidos e consociados na comunidade dos cidadãos pela natureza. (CÍCERO, 2018, p. 289)³⁹³.

A sorte dos homens no fim competiria aos próprios homens. Nesse sentido, Cícero coloca os deuses em uma situação de superioridade dos homens. Porém não subordina a nossa existência e a realidade sensível a eles. Muito menos afirma que deveríamos ser subservientes a eles³⁹⁴. Tudo isso parte também da concepção de que os deuses não são criadores do mundo, mas moradores dele tal como nós³⁹⁵. Aliás, não só os deuses seriam moradores do mundo, mas deveriam também residir na cidade, pois “[o]s gregos e nós mesmos trabalhamos melhor com o propósito de fomentar a piedade para com os deuses; quisemos tê-los nas cidades onde habitamos. Esta opinião, pois, produz formas religiosas.” (CÍCERO, 1967, p. 73)³⁹⁶. Logo, competiria ao gênero humano a sua própria salvação.

6.4.2.3 Lei, Direito, Dever e Justiça

A obra principal de Cícero para a compreensão da razão da natureza dentro de um quadrilátero formado pela Lei, Direito, Dever e Justiça deve partir de *As Leis (De Legibus)*, obviamente que acompanhada por outras. Essa obra tem por objeto a exposição e fundamentação do Direito e das Leis da República. De fato, Cícero afirma expressamente que *As Leis* complementam a obra sobre república³⁹⁷. Porém, a fim de atingir esse objetivo, Cícero decanta a razão por trás tanto do Direito quanto das leis que são construídas pelos homens, cujo retorno nos leva à Lei intrínseca à natureza. Com isso:

³⁹³ *De Finibus Bonorum et Maiorum*, III, 66.

³⁹⁴ Para tanto: “mais verdadeiro é certamente aquilo que Posidônio, amigo de todos nós, expôs no quinto livro sobre a natureza dos deuses: parece a Epicuro não existirem deuses imortais, tê-lo-ia dito por detestável inveja. De fato, não teria sido tão tolo a ponto de imaginar deus semelhante a um homenzinho, mesmo com feições perfeitas, sem compleição consistente, dotado de todos os membros do homem, mas sem o mínimo uso desses membros, bastante débil e translúcido, nada repartindo com ninguém, nada obsequiando, não se preocupando com absolutamente nada e não fazendo nada. Essa natureza simplesmente não pode existir; vendo isso, Epicuro suprimiu os deuses na realidade e os abandonou pela palavra. Em seguida, se deus especificamente é tal que não seja imbuído de nenhuma simpatia e de nenhum afeto dos homens, passe bem! – por que realmente direi que ‘seja propício’; na realidade, não pode ser propício a ninguém, porque, conforme afirmais, tanto a simpatia toda como todo o afeto estão na imbecilidade’.” (CÍCERO, 2016, p. 137, *De Natura Deorum*, I, 123-124)

³⁹⁵ Nesse sentido: “[f]altam para eu expor, e finalmente concluir, todas as coisas que existem neste mundo, usadas pelos homens, que foram feitas tendo em vista os homens e a eles destinadas. No princípio, o próprio mundo foi feito por causa dos deuses e dos homens e tudo o que nele existe foi criado e preparado para usufruto dos homens. Pois o mundo é como que a casa comum dos deuses e dos homens ou a cidade deles ambos, pois só eles, deuses e homens, pelo uso da razão, vivem sob o direito e a lei.” (CÍCERO, 2016, p. 313, *De Natura Deorum*, II, 154)

³⁹⁶ *De Legibus*. II, 26.

³⁹⁷ *De Legibus*, I, 15.

[j]ulgam que esta lei deriva seu nome do grego da ideia de dar a cada um o que é seu, e eu julgo que o nome latino está vinculado à ideia de “escolher”, pois sob o nome da palavra lei eles apresentam um conceito de equidade e nós um conceito de escolha, e ambos são atributos verdadeiros da lei. Se tudo isto é certo, como creio que é, de um modo geral, então para falar de Direito devemos começar pela lei. (CÍCERO, 1967, p. 40)³⁹⁸.

Depois ele esclarece que a lei, razão suprema na natureza, “ordena o que se deve fazer e proíbe o contrário. [...], e a lei é a força da Natureza, é o espírito e a razão do homem dotado de sabedoria prática, é o critério do justo e do injusto.” (CÍCERO, 1967, p. 40)³⁹⁹. Razão que seria sua característica mais peculiar, pois:

[...] este animal cauto, sagaz, complexo, aguçado, dotado de memória, de razão e de prudência, a que chamamos de homem, recebeu do deus supremo⁴⁰⁰ uma existência que o coloca em situação ímpar. Pois ele é o único, entre todas as espécies e variedades de seres animados, que têm acesso a uma razão e a um pensamento, de que carecem as outras. (CÍCERO, 1967, p. 42)⁴⁰¹.

Essa razão, atributo do ser humano, é o que o uniria a Deus, pois como “os que receberam a razão da Natureza, também receberam a justa razão e conseqüentemente a Lei, que nada mais é que a justa razão no campo das concessões e das proibições.” (CÍCERO, 1967, p. 46)⁴⁰². Concluindo que “a lei é um outro vínculo que devemos reconhecer entre homens e deuses.” (CÍCERO, 1967, p. 42)⁴⁰³. Identidade com o divino que se reflete junto à virtude, diante que “a virtude não é senão a Natureza realizada e levada ao seu mais alto ponto de perfeição; logo, há uma semelhança entre o homem e Deus.” (CÍCERO, 1967, p. 43)⁴⁰⁴.

Por conseguinte, aqueles que “receberam a Lei, também receberam o Direito. Agora, como a razão foi dada a todos, temos como resultante que todos receberam o Direito.” (CÍCERO, 1967, p. 46)⁴⁰⁵. Portanto, “chegamos à conclusão de que a Natureza nos criou para que participássemos todos do Direito e o possuíssemos em comum.” (CÍCERO, 1967, p. 46)⁴⁰⁶. Mesmo porque, “os que possuem a lei em comum também participam em comum do Direito, e os que partilham a mesma lei e o mesmo direito consideram-se como membros de

³⁹⁸ *De Legibus*, I, 19.

³⁹⁹ *De Legibus*, I, 18-19.

⁴⁰⁰ Esse deus supremo deve ser entendido como a natureza primeira, a providência, enfim, o espírito da criação. Com isso, não deve ser confundido com os deuses que habitam o mundo junto com os homens.

⁴⁰¹ *De Legibus*, I, 22.

⁴⁰² *De Legibus*, I, 33.

⁴⁰³ *De Legibus*, I, 23.

⁴⁰⁴ *De Legibus*, I, 25.

⁴⁰⁵ *De Legibus*, I, 33.

⁴⁰⁶ *De Legibus*, I, 33.

uma mesma comunidade.” (CÍCERO, 1967, p. 42)⁴⁰⁷. Daí uma humanidade comum unida através de uma ideia de um Direito comum.

Entretanto, é importante destacar que o Direito que se relaciona com a razão justa (a Lei) e com a Natureza não é o Direito escrito estabelecido pelos homens através de seus inúmeros processos legiferantes. Para tanto, “existe só um Direito, aquele que constitui o vínculo da sociedade humana e que nasce de uma só Lei, e esta Lei é a acertada em tudo quanto ordena e proíbe.” (CÍCERO, 1967, p. 49)⁴⁰⁸. É exatamente por isso que Cícero afirma que a “raiz do Direito está na Natureza.” (1967, p. 47)⁴⁰⁹ ou “que a Natureza é a fonte do Direito.” (1967, p. 47)⁴¹⁰. De onde se compreende o objetivo dele ao afirmar que “para definir Direito, nosso ponto de partida será a lei suprema que pertence a todos os séculos e já era vigente quando não havia lei escrita nem Estado constituído.” (CÍCERO, 1967, p. 41)⁴¹¹.

Cícero almeja fundamentar o Direito e a virtude na Natureza, pois é fato que a realidade sensível está repleta de vícios e irregularidades. De forma bem clara, ele afirma que “[s]e a origem do Direito se encontrasse nos mandamentos do povo, nos decretos dos líderes ou nas sentenças judiciais o Direito seria roubar, adulterar, falsificar sempre que fosse ratificado pelos desejos ou decisões das massas.” (1967, p. 50)⁴¹². Aliás, “[q]uanto às leis que em formas e oportunidades diversas se impuseram os povos, tomam este título mais por concessão do que por natureza.” (CÍCERO, 1967, p. 65)⁴¹³.

Ou seja, o verdadeiro Direito, reflexo da razão justa e, por conseguinte, da Lei, ao se fundar na Natureza está também intrínseco à própria Natureza. E a Natureza se confunde com o seu espírito, o Deus Supremo já referenciado. E o Direito e a Lei não estariam distantes da vida, pois “a norma da vida deriva da lei” (CÍCERO, 1967, p. 56)⁴¹⁴. Teríamos que perquirir a pragmaticidade natural da Lei e do Direito, as quais não estaria diretamente em conformidade

⁴⁰⁷ *De Legibus*, I, 23.

⁴⁰⁸ *De Legibus*, I, 42.

⁴⁰⁹ *De Legibus*, I, 34.

⁴¹⁰ *De Legibus*, I, 36.

⁴¹¹ *De Legibus*, I, 20.

⁴¹² *De Legibus*, I, 43.

⁴¹³ *De Legibus*, II, 11.

⁴¹⁴ *De Legibus*, I, 58.

com as leis dos homens⁴¹⁵. Mesmo porque, “a razão mostrou-se capaz de conseguir as coisas de que necessitamos na vida porque soube imitar a Natureza.” (CÍCERO, 1967, p. 43)⁴¹⁶.

Mas isso não se restringiu à capacidade de imitar as artes da natureza, mas também a pretensão à ordem, equilíbrio e harmonia inerente à Natureza. Com isso, “assim como a mente divina é a lei suprema, do mesmo modo a razão é a lei quando atinge no homem seu mais completo desenvolvimento, [...]” (CÍCERO, 1967, p. 65)⁴¹⁷, e as leis humanas que podem de fato receber a denominação de leis devem fazer bem aos cidadãos e aos Estados; são aquelas que tem “em vista a segurança, tranquilidade e felicidade dos homens.” (CÍCERO, 1967, p. 65-66)⁴¹⁸. Normas que profanem essa pretensão, não são leis nem mesmo no nome, são ilegítimas. Logo, às leis humanas não bastaria a forma de lei, mas também que fossem legítimas e garantissem o bem. Assim

a lei é uma diferença entre o justo e o injusto, feita de acordo com a Natureza, ou melhor, com a mais antiga e essencial de todas as coisas; e à Natureza sujeitam-se as leis humanas, que ameaçam os maus com o castigo, enquanto defendem e protegem os bons.” (CÍCERO, 1967, 66)⁴¹⁹.

Do exposto, vemos que tanto a Lei quanto o Direito são naturais à razão e à Natureza. Urge agora tecer comentários sobre o dever. Nesse interesse o Arpinate afirma que “parcela alguma da vida, quer nos negócios públicos, quer nos privados, quer nos forenses, quer nos domésticos, quer nos da esfera estritamente pessoal pode prescindir do dever. E não só no cultivá-lo reside toda honestidade da vida como, no negligenciá-lo, toda torpeza.” (CÍCERO, 1999a, p. 5)⁴²⁰. E já foi dito que é na honestidade que se encerra o primeiro ditame para a construção de uma razão prática que se determine pela satisfação do dever, pois “a razão prática é uma lei cuja missão consiste em exigir as boas ações e vetar as más.” (CÍCERO, 1967, p. 40)⁴²¹. Essas exigências impostas pela razão de exigir boas ações e proibir as más constrói a ideia de dever com base nos ditames do honesto e do útil⁴²².

⁴¹⁵ Cícero afirma que “[n]ão te peço as leis de Licurgo, nem as de Sólon, Carondas ou Zeleuco, nem tão pouco nossas XII Tábuas ou nossos plebiscitos, mas creio que na conversa de hoje debes dar as regras de vida e as disciplinas aplicáveis tanto aos povos quantos aos indivíduos.” (1967, p. 56. *De Legibus*, I, 57).

⁴¹⁶ *De Legibus*, I, 26

⁴¹⁷ *De Legibus*, II, 11.

⁴¹⁸ *De Legibus*, II, 11.

⁴¹⁹ *De Legibus*, II, 13.

⁴²⁰ *De Officiis*, I, 4.

⁴²¹ *De Legibus*, I, 19.

⁴²² É importante dispor que na verdade há identidade entre esses dois pressupostos, de modo que na vida prática não há como se realizarem de forma dissociada. Assim, “há para todos os casos uma regra única,

Tanto os deveres, quanto os interesses partiriam do indivíduo. E a partir dele seriam construídos círculos de interesse e de influência mais amplos. Além de dever ser levado em consideração que a realidade prática seria a fonte de esclarecimento do bem e do mal, pois, estão “mais concordes com a natureza os deveres deduzidos a partir da comunidade do que os deduzidos a partir do pensamento.” (CÍCERO, 1999a, p. 73)⁴²³. Ou seja:

[a] princípio, foi atribuído pela natureza a todo tipo de seres animados que se protejam a si mesmos, sua via e seu corpo, evitando as coisas aparentemente nocivas, e procurando e preparando aquelas que são necessárias para viver – como alimento, abrigo e semelhantes. (CÍCERO, 1999a, p. 9)⁴²⁴.

Em um segundo nível de importância o Arpinate dispõe que “[é] comum aos seres animados o apetite da união com a finalidade de procriar e certos cuidados para com aqueles que foram procriados.” (CÍCERO, 1999a, p. 9)⁴²⁵. Ao passo que no que poderíamos entender como sendo um terceiro nível, Cícero afirma que:

[a] própria natureza, pela força da razão, concilia o homem com o homem no caminho de uma comunidade de língua e de vida; antes de tudo, engendra nele um certo amor singular para com aqueles que foram procriados e impele-o a frequentar reuniões de celebrações. Por esse motivo, esforce-se o homem para preparar o que seja necessário ao cultivo, à alimentação, não apenas para si mesmo, mas para a esposa, os filhos e outros entes queridos, quem deva proteger. (1999a, p. 9-10)⁴²⁶.

Há, assim, uma clara preponderância daqueles mais próximos a nós em detrimento de pessoas distantes ou desconhecidas. Mesmo porque “[m]uito bem se preservará a sociedade e a união dos homens se nos mostrarmos mais benignos para com aqueles que nos forem mais próximos.” (CÍCERO, 1999a, p. 27-28)⁴²⁷. Porém, o concerto universal do gênero humano, a comunidade humana, impõe ao fim que “devemos conceder, mesmo a um desconhecido, tudo aquilo que pudermos dar sem prejuízo.” (CÍCERO, 1999a, p. 28)⁴²⁸.

Cícero disserta sobre uma fórmula geral dos deveres, qual seja, “para não tratar de cada caso específico, cultivemos, protejamos e preservemos a paz e a unidade do gênero humano.” (CÍCERO, 1999a, p. 71)⁴²⁹. Isso tem por escopo o fato que o impulso do dever

que desejo conheças bem: que o aparentemente útil não seja torpe e que o torpe não seja aparentemente útil.” (CÍCERO, 1999a, p. 163. *De Officiis*, III, 81).

⁴²³ *De Officiis*, I, 153.

⁴²⁴ *De Officiis*, I, 11.

⁴²⁵ *De Officiis*, I, 12.

⁴²⁶ *De Officiis*, I, 12.

⁴²⁷ *De Officiis*, I, 50.

⁴²⁸ *De Officiis*, I, 51.

⁴²⁹ *De Officiis*, I, 149.

manifesta a vontade da mente divina na realização prática do bem. Vontade mesma que deve ser dirigida ao bem-estar da coletividade:

isso tudo não seria agradável a mim mesmo, que quero ser agradecido, tanto como ser considerado tal, se não tivesse entendido que ele foi um amigo para mim, em consideração a mim, não a si mesmo, a não ser que entendas esse “a si mesmo”, de modo que o agir corretamente seja para o interesse de todos. Casos afirmes isso, vencemos. De fato, queremos isso, lutamos por isso: que o fruto do favor prestado seja o próprio favor. (CÍCERO, 2018, p. 169)⁴³⁰.

Mas apesar de os deveres partirem do indivíduo e se dirigirem à coletividade, a harmonia e a ordem da natureza impõe que os interesses de cada um se adéquem à coletividade, e que esta não suprima o indivíduo em uma ditadura da maioria. Com isso:

[...] deve haver em todos o propósito único de fazer com que o interesse de cada um coincida com o interesse geral; pois se alguém o reservar só para si, provocará a dissolução do consórcio humano. Além disso, se a natureza prescreve que um homem deva levar em conta os interesses de outro, quem quer que seja este (pela simples razão de ser um homem), segue-se naturalmente que o interesse de todos é o interesse comum. A ser assim, estamos todos agrupados sob uma única lei da natureza, e essa lei da natureza, certamente, nos proíbe prejudicar os outros. A primeira proposição é verdadeira; em consequência, também a última o é. (CÍCERO, 1999a, p. 137)⁴³¹.

Porém, na eventualidade de conflitos de interesses entre o individual e o coletivo, este último teria preponderância sobre o primeiro. Nesse sentido, Cícero afirma que:

[s]em dúvida, como não há nenhuma parte de nosso corpo que não seja de menor valor que nós mesmos, assim é necessário que o mundo universo valha mais que qualquer uma das suas partes. Se assim for, é necessário que o mundo seja sábio, pois, caso assim não fosse, seria indispensável que o homem, que é parte do mundo, já que dotado de razão fosse mais valioso que o mundo inteiro. (2016, p. 171)⁴³².

Uma visão moderna pode ser contrária a essa afirmação. Porém, não nos esqueçamos que este estudo tem por objetivo discutir a natureza e legitimidade das intervenções humanitárias. E essa ação não se faz sem sacrifícios. Ou seja, apesar de certa insensibilidade, o argumento de Cícero não é contrário ao senso comum de que em situações extraordinárias poucos devem se sacrificar por muitos. A questão é, quais seriam essas situações que guardam a solução quanto à legitimidade. Portanto, mesmo na modernidade, em que há o império da subjetividade, o princípio da utilidade não é de todo abolido pela nossa racionalidade prática.

⁴³⁰ *De Finibus Bonorum et Maiorum*, II, 72.

⁴³¹ *De Officiis*, III, 26-27.

⁴³² *De Natura Deorum*, II, 32.

O que a natureza impõe tem por objetivo a construção de uma coletividade humana que viva em paz, tranquilidade e harmonia, ao passo que, “o homem obediente à natureza não pode prejudicar o homem.” (CÍCERO, 1999a, p 137)⁴³³. Bem como, a afirmação de que “ninguém pode ser feliz a não ser com um bem fixo, estável e permanente.” (CÍCERO, 2012, p. 425)⁴³⁴. Estabilidade que não se alcança sozinho, tão pouco gerando instabilidade social. Considerações que nos levam a refletir novamente sobre a metáfora da videira e das gavinhas onde o bem de todos não se dá no combate na disputa, mas no trabalho em conjunto do todo.

Esse impulso racional idealizado por Cícero justifica, inclusive, o entendimento de Antônio Augusto Cançado Trindade (2015) de citar Cícero como sendo o fundador do *Ius Gentium* pautado no Direito Natural como fundamento do que seria o Direito Internacional⁴³⁵. Sua base se daria na ideia de *recta ratio* como fonte da identidade com o Direito. E isso fica particularmente coerente, bem como se justifica esse entendimento com a afirmação de que:

[e] como julgam [os estoicos] existirem vínculos de direito dos homens apenas entre os homens, assim o homem nada tem com os animais no campo jurídico. [...], mas os homens nasceram para sua comunidade e sua sociedade, de modo que possam utilizar-se dos animais em seu proveito sem quebra do direito. E posto que a natureza do homem é tal, que haveria de estabelecer-se entre ele e o gênero humano uma espécie de direito: haveria de ser justo quem o mantivesse e injusto quem o transgredisse. (CÍCERO, 2018, p. 289)⁴³⁶.

Sendo que, conforme já expomos, esse Direito que une o gênero humano é aquele que dialoga diretamente com a Lei e a Mente Divina, a razão da Natureza. Portanto, com base em Cícero, haveria um vínculo jurídico prévio que une a totalidade do gênero humano, a reta ou justa razão, o que Cançado Trindade denomina de *Consciência Jurídica Universal*. Assim, é justa a afirmação de que Cícero se vincula a doutrina do *Ius Naturale*. Porém, sem maiores detalhes, o *Ius Gentium* (lei/direito internacional) não se constrói exclusiva e diretamente através do Direito Natural, mas tal como o Direito humano, através das convenções.

No entanto, que tal como a lei civil, a lei internacional não é “a lei”, mas uma cópia imperfeita da Lei. Somente em raríssimos casos seria uma representação ideal da Lei e do Direito. Assim, apesar de em uma passagem *Dos Deveres* Cícero afirmar que a “força da

⁴³³ *De Officiis*, III, 25.

⁴³⁴ *Tusculanae Disputationes*, V, 40.

⁴³⁵ Paulo Emílio Vauthier Borges de Macedo (2009) defende que o nascimento do Direito Internacional se dá com Francisco Suarez e Hugo Grotius, mas, principalmente, de um Direito Internacional que ultrapassa o *Ius Gentium*. Portanto, a título de uma história do Direito Internacional, o *Ius Gentium* não tem identidade com o Direito Internacional, principalmente o contemporâneo, mas participa de sua historiografia.

⁴³⁶ *De Finibus Bonorum et Maiorum*, III, 67.

natureza, isto é, pelo direito das gentes” (CÍCERO, 1999a, p. 136)⁴³⁷, essa afirmação deve ser entendida dentro de sua obra como um todo, e dessa observação, vemos que o *Ius Gentium* não é necessariamente o Direito Natural, aliás, nem há de fato “um direito natural” na doutrina do Arpinate. A lei da natureza é antes de tudo um conjunto de princípios *a priori* da vida em comum, conclusão ratificada pelo próprio Arpinate ao afirmar que “já que **os princípios de direito são idênticos para as nações e para os indivíduos**, julgo preferível dizer alguma coisa da marcha política de um povo.” (CÍCERO, 2011, p. 83, negrito nosso)⁴³⁸.

Superada as questões que julgamos fundamentais sobre a Lei, o Direito e o dever, faz-se necessário, dentre as virtudes postuladas por Cícero, dar ênfase e uma exposição sobre a justiça. Dispondo, desde já, que “a sociedade e a comunidade dos homens, como vós dizeis, criaram a justiça.” (CÍCERO, 2016, p. 365)⁴³⁹.

Isso ocorre, pois os homens são imperfeitos, principalmente partindo de uma realidade prática isolada. Logo, caberia a eles construir a justiça. Ele justifica essa afirmação em contraposição aos deuses e a divindade deles próxima à mente divina. Mesmo porque, a posse das virtudes, com ênfase na justiça, seria um requisito para que recebessem a alcunha de deuses, pois para Cícero seria inconcebível a adoração ou a existência de uma divindade que fosse injusta e torpe. O que corrobora com a afirmação de que, “[s]e fosse inata a justiça, todos os homens sancionariam o nosso direito, que seria igual para todos, e não utilizariam os benefícios de outros em outros tempos nem em outros países.” (CÍCERO, 2011, p. 82)⁴⁴⁰.

Porém, no que se refere aos homens, ela, a justiça, se realiza no mundo, mesmo porque, o cumprimento do dever dá realidade à justiça. Aliás, a justiça pode, inclusive, ser vista como um *telos*, pois “a finalidade da justiça é não agredir os semelhantes.” (CÍCERO, 1999a, p. 50)⁴⁴¹. De maneira que o seu reconhecimento sinaliza que as ações estariam em conformidade com os objetivos da Natureza, bem como, com base no seu caráter intersubjetivo, aliado a precedência sobre os demais deveres, Cícero disserta que “antes dos esforços e dos deveres do conhecimento, vêm os deveres da justiça: eles dizem respeito aos interesses dos homens e nada aos homens pode ser mais caro.” (CÍCERO, 1999a, p. 74)⁴⁴².

⁴³⁷ *De Officiis*, III, 23.

⁴³⁸ *De Republica*, III, 9.

⁴³⁹ *De Natura Deorum*, III, 38.

⁴⁴⁰ *De Republica*, III, 8.

⁴⁴¹ *De Officiis*, I, 99.

⁴⁴² *De Officiis*, I, 155.

Ao afirmar que a justiça dos homens se realiza entre eles, demonstra-se que o debate sobre a justiça não interessa ao indivíduo isoladamente considerado, mas à totalidade da comunidade, que pode, inclusive, interessar ao gênero humano como um todo. O interesse da comunidade junto à justiça fica bem claro quando Cícero afirma que “[o] primeiro ditame da justiça é ninguém prejudicar a outro, a não ser quando provocado por um ato injusto; depois, utilizar as coisas comuns em prol das coisas comuns e as coisas privadas em benefício próprio.” (1999a, p. 13)⁴⁴³. A fim de elucidar a justiça, Cícero disserta que:

[...], como escreveu admiravelmente Platão, não nascemos apenas para nós, e a pátria reivindica parte de nosso nascimento e os amigos outra; e, como querem os estoicos, todas as coisas geradas na terra o foram para uso dos homens, a fim de que entre si se ajudassem, nisso devemos tomar a natureza como guia: dividimos ao meio as utilidades comuns pela troca de favores, dando e recebendo; e, ora pelas artes, ora pelo trabalho, ora pela competência, unamos a sociedade dos homens entre os homens. O fundamento da justiça é a fé, ou seja, a verdade e a constância em palavras e acordos. (CÍCERO, 1999a, p. 14)⁴⁴⁴.

Ele complementa o seu argumento sobre o fundamento da justiça a unindo à palavra fé, e relacionando-a tanto com a etimologia latina, *fides*, quanto com a grega, *fiat*. Porém, acreditamos que podemos expor o conceito de outro modo. Para tanto, a fé que ele remete se refere à honestidade, fundamento básico para compreender e construir a razão justa. Assim, o termo *fides* se refere a compromisso, enquanto *fiat* a luz, as claras; logo, acreditamos que o fundamento da justiça postulado por Cícero não seja a fé em si, mas a boa-fé. Ou seja, essa boa-fé peticiona uma consciência de todos sobre o dever de agir de acordo com a justiça, sobretudo interiorizando esse modo de ser e de agir. Corroborando com esse entendimento:

num juramento, devemos ver não o que é de temer, mas o que é de valorizar; ele é, com efeito, uma afirmação de caráter religioso e o que prometeres formalmente, com a divindade por testemunha, isso deverá cumprir. Aqui não se trata, está visto, da cólera dos deuses, que não existe, mas da justiça e da boa-fé. (CÍCERO, 1999a, p. 174-175)⁴⁴⁵.

Cuja consciência e cumprimento proativo da justiça e dos demais deveres deve, inclusive, ser o elemento de constituição do Estado e não uma convenção ou acordo. Assim:

“[f]eliz o homem que pode verdadeiramente gozar do bem universal, não por mandamentos das leis, mas em virtude de sua sabedoria; não por um pacto civil que com ele se queira celebrar, mas pela natureza mesma que dá a cada um o que julga que pode saber, usar e ser-lhe útil.” (CÍCERO, 2011, p. 23-24)⁴⁴⁶.

⁴⁴³ *De Officis*, I, 20.

⁴⁴⁴ *De Officis*, I, 22-23.

⁴⁴⁵ *De Officis*, III, 104.

⁴⁴⁶ *De Republica*, I, 17.

A compreensão da justiça é comumente relacionada aos deveres e as virtudes, conforme exposto. Aliás, a justiça em si é um dever, além de ser também uma virtude. Contudo, é possível também entender seu pensamento através do contrário da justiça, isto é do injusto. Aliás, o Arpinate chega a afirmar que “[a] justiça não é filha da natureza, nem da vontade, mas de nossa fraqueza.” (CÍCERO, 2011, p. 84)⁴⁴⁷. Isto é, em uma realidade utópica regida naturalmente pelos deveres não haveria a necessidade da justiça.

Ao elucidar a justiça, ele dispõe sobre dois gêneros de injustiças, onde damos ênfase àquele que podendo ajudar os seus, deixa-os a sua própria sorte. Assim, Cícero afirma que:

[h]á dois gêneros de injustiça: o daqueles que a produzem e daqueles que podendo, não repelem a injustiça praticada por outrem. Pois quem ataca injustamente alguém, atizado pela ira ou outra perturbação, parece dirigir as mãos contra o companheiro; e quem não se defende nem se opõe, quando pode, à injustiça, tanto está em falta quanto se abandonasse os parentes, os amigos ou a pátria. (1999a, p. 14-15)⁴⁴⁸.

Podemos assim conceituar os dois gêneros de injustiça como injustiça ativa e passiva, ou seja, a primeira daquele que lesiona outrem, enquanto a última daquele que deixa de prestar o necessário socorro, principalmente se puder sem grandes sacrifícios. Mas além desses dois gêneros de injustiça disserta também quanto aos modos ao afirma que “a injustiça se pratica de dois modos, isto é, por violência ou por fraude, esta parece própria da raposa, aquela do leão.” (CÍCERO, 1999a, p. 24)⁴⁴⁹. Dispondo (de forma surpreendente) que entre o leão e a raposa, a pior é a raposa, pois enquanto aquele age às claras, sem subterfúgios, a raposa age às escondidas, inclusive, normalmente traindo seus aliados, amigos e parentes.

A justiça acaba, por fim, por se posicionar mais próxima do mundo sensível, acarretando uma finalidade prática ao dar um rumo mais firme para viver em paz e harmonia. Portanto, ao realizar a justiça, “nunca prejudica a quem quer que seja, mas, ao contrário, age sempre com sua força naturalmente, o que tranquiliza os espíritos, além, da esperança de que não faltará nada daquelas coisas, de que sente falta a natureza não depravada.” (CÍCERO, 2018, p. 63)⁴⁵⁰. Portanto, aos buscarmos dar realidade à justiça, estamos realizando o desejo da Natureza e ela não só nos garante a felicidade, mas também nos educa⁴⁵¹. Assim, aos

⁴⁴⁷ *De Republica*, III, 10.

⁴⁴⁸ *De Officis*, I, 23.

⁴⁴⁹ *De Officis*, I, 41.

⁴⁵⁰ *De Finibus Bonorum et Maiorum*, I, 50.

⁴⁵¹ Sobre os ensinamentos da Natureza: “[c]onhecida, porém, a natureza de todas as coisas, eliminamos a superstição, livramo-nos do medo da morte, não somos conturbados pelo desconhecimento das

buscarmos a justiça e o cumprimento dos deveres impostos pela Natureza passamos a agir de acordo com esse projeto que visa a harmonia. Conceituada como sendo:

harmonia e toda essa convergência das virtudes são da mesma natureza daquilo que é a mesma honestidade, visto que a honestidade é a própria virtude ou ações praticadas pela virtude. Com essas considerações, pode-se considerar a vida, ajustada e correlata com as virtudes, como correta, honesta, perseverante e de acordo com a natureza. (CÍCERO, 2018, p. 469)⁴⁵².

E essa moralidade postulada por Cícero ocorre no mundo. Não se almeja somente a realidade prática do honesto, mas também do útil. Cícero chega a criticar essa moralidade do simples dever, ou mesmo que se resume na realização do que é bom, ao afirmar que:

quando se confirma que é um bem somente aquilo que for honesto, excluem-se os cuidados com a saúde, com a administração do Estado, com as regras de gerir os negócios, com as obrigações da vida e, por fim, é preciso abandonar a própria honestidade, em que quereis somente estarem todas as coisas. (2018, p. 369)⁴⁵³.

A justiça e tudo o mais impulsiona ação humana para o sumo bem. Impõe-se uma:

disposição de espírito, que atribui a cada um o que lhe é devido, e essa Sociedade – afirmo – do agrupamento humano, que protege com generosidade e equilíbrio, justiça à qual estão anexos o respeito, a bondade, a liberalidade, a benignidade e a cortesia, que são da mesma espécie. E essas qualidades são de tal modo próprias da justiça, que se tornam comuns a todas as demais virtudes. (CÍCERO, 2018, p. 467)⁴⁵⁴.

A justiça e as demais virtudes são os ingredientes que a Natureza dá ao gênero humano a fim dele alcançar o sumo bem. O fim último da moralidade, a união entre os homens. E é junto ao Sumo Bem que se dá a sua *humanitas*, a importância da humanidade, a totalidade do gênero humano, em termos muito mais refinados que os seus antecessores.

6.4.2.4 O sumo bem: a *Humanitas*

A compreensão do bem e da felicidade parte da afirmação de que “[d]enomino um bem o que quer que seja conforme com a natureza, e um mal, tudo quanto for contra ela.” (CÍCERO, 2018, p. 493)⁴⁵⁵. E ele dispõe ainda:

coisas, do qual muitas vezes nascem terríveis temores. Finalmente, seremos também mais morigerados, porque teremos aprendido o que a natureza postula.” (CÍCERO, 2018, p. 73. *De Finibus Bonorum et Maiorum*, I, 63)

⁴⁵² *De Finibus Bonorum et Maiorum*, V, 66.

⁴⁵³ *De Finibus Bonorum et Maiorum*, IV, 68.

⁴⁵⁴ *De Finibus Bonorum et Maiorum*, V, 65.

⁴⁵⁵ *De Finibus Bonorum et Maiorum*, V, 89.

é necessário que o limite seja semelhante para todas as coisas que existem pela natureza, [...], para o homem, esse é o ponto mais alto entre os bens, viver segundo a natureza, que nós interpretaríamos do seguinte modo: viver da natureza do homem, perfeita sob todos os aspectos e sem nenhuma exigência. (CÍCERO, 2018, p. 419)⁴⁵⁶.

Obviamente que para atingir o sumo bem haveria a necessidade de analisá-lo em suas partes constitutivas. Haveriam, assim, duas classes de bens que deveriam ser buscados por si mesmos. De tal modo:

um que se situa naquilo que se completa o extremo, que diz respeito ao espírito ou ao corpo. Entretanto, essas coisas são exteriores, isto é, não se inserem nem no espírito nem no corpo, como os amigos, os pais e os filhos, os parentes, como a própria pátria, que são preciosas por natureza; não pertencem, porém, ao mesmo gênero que aquelas. Em verdade, nunca poderia alguém alcançar o sumo bem, se todas as coisas externas, ainda que desejáveis, estivessem contidas no sumo bem. (CÍCERO, 2018, p. 469)⁴⁵⁷.

Deve-se dar preponderância aos bens intrínsecos (os da alma e do corpo), porém os extrínsecos não devem ser rejeitados ou mesmo desvalorizados, pois o corpo se relaciona com o mundo externo. Os bens extrínsecos afetariam o corpo. Portanto:

aqueles bens, que foram anunciados por nós como referentes ao corpo, preenchem de fato uma vida muito feliz, mas de maneira que a vida feliz possa existir sem eles. Pois são, de tal modo, pequenos e insignificantes que, como as estrelas aos raios do sol, esses bens nem sequer se distinguem no esplendor das virtudes. E assim como se diz com verdade, que são breves esses momentos das vantagens do corpo para viver com felicidade, do mesmo modo é radical demais dizer que elas não existem; os que o afirmam parece-me terem esquecido os princípios da natureza, estabelecidos por eles mesmos. (CÍCERO, 2018, p. 473-475)⁴⁵⁸.

Complementando o argumento sobre os bens da vida comum e, principalmente, os seus efeitos imediatos, os desejos deles decorrentes, bem como a necessidade coletiva para garantir a efetividade de alguma vitória sobre os desejos, o Arpinate dispõe que:

primeiramente, na própria cobiça, quando se tratar apenas que seja eliminada, não é preciso buscar se é um bem ou não o que provoca o desejo, mas o próprio desejo deve ser suprimido, de modo que ou o que é honesto seja o bem supremo, ou o prazer ou um e outro desses em conjunto, ou aqueles três tipos de bens, ainda que a tendência da mesma virtude seja mais forte, contudo, a exposição deve ser empregada por todos para desviá-los. (CÍCERO, 2012, p. 365)⁴⁵⁹.

⁴⁵⁶ *De Finibus Bonorum et Maiorum*, V, 26.

⁴⁵⁷ *De Finibus Bonorum et Maiorum*, V, 68.

⁴⁵⁸ *De Finibus Bonorum et Maiorum*, V, 71-72.

⁴⁵⁹ *Tusculanae Disputationes*, IV, 62.

Assim, os indivíduos e a comunidade devem buscar desenvolver suas virtudes, pois é nela que se esconde a nossa verdadeira natureza. E a busca da própria excelência partiria do amor de si⁴⁶⁰.

Com isso, o que devemos identificar a fim de esclarecer o sumo bem do ser humano é a natureza desse ser. Aquilo que nos diferencia dos demais animais da natureza. Nesse objetivo algo já foi dito, isto é, a natureza racional e comunicativa do gênero humano. Porém, há necessidade de algo mais, pois o sumo bem requer ação, isto é, o ato de viver conforme a natureza. Não basta a enumeração dos bens ou de suas partes, muito menos a teorização desse bem. Requer-se esclarecer como o ser humano deve viver para estar de acordo com a sua natureza. E da resposta dessa indagação esclarecer-se-á a essência do ser humano e o que realiza o seu sumo bem, portanto, a sua moralidade. Lembrando que a moral ciceroniana parte sempre da reflexão pragmática, e aos seus olhos “a natureza não ama a solidão e sempre procura, por assim dizer, um apoio” (CÍCERO, 2015, p. 72)⁴⁶¹. Assim, é fácil assimilar o seu intento quando disserta sobre o bem moral, ao dispor que:

em tudo que é honesto, de que estamos falando, nada há de tão nobre nem se revela mais rico do que a associação dos homens entre os homens, como determinada associação e distribuição de vantagens e a própria ternura do gênero humano. Desde os que nasceram com a primeira geração, porque são amados pelos genitores, toda a família é unida pelo casamento e pela descendência, avança lentamente para fora, primeiramente pela consanguinidade e depois por afinidade, em seguida pelas amizades e depois pelas vizinhanças e pelos cidadãos e por aqueles que, pelo Estado, são companheiros e amigos e, por fim, pelo vínculo afetivo de toda a humanidade. (CÍCERO, 2018, p. 467)⁴⁶².

Isto é, a Natureza deseja o seu próprio crescimento. Com isso, “[a]té mesmo nos animais a força da natureza pode ser verificada. Quando vemos a dedicação por seus filhotes e por sua educação, parece-nos ouvir a voz da própria natureza.” (CÍCERO, 2018, p. 285)⁴⁶³. E como dentre os seus frutos, os principais são os deuses e os homens, e ambos têm por base a

⁴⁶⁰ Nesse sentido, ele afirma que “[t]odo ser vivo ama a si mesmo e, logo depois de ter nascido, age para se autoconservar, porque essa tendência, como primeira, lhe foi dada pela natureza para proteger a vida toda, para se preservar e assim ter sempre boa disposição; e da melhor maneira possível de que a natureza pode dispor. De início, o ser vivo, qualquer que seja, sente essa tendência como confusa e incerta, de modo que somente se proteja; contudo, não compreende de que espécie seja, nem o que seja, nem o que pode, nem o que seja sua própria natureza. Mas, depois de ter progredido um pouco, até o ponto em que alcance algo, começa a perceber que é senhor de si mesmo; então, principia a progredir gradualmente, a conhecer-se a si mesmo e a entender por que razão possui aquela tendência do espírito, de que falamos, começa a desejar aquelas coisas que percebe serem conformes à natureza e rejeitar as contrárias. (CÍCERO, 2018, p. 417. *De Finibus Bonorum et Maiorum*, V, 24.)

⁴⁶¹ *De Amicitia*, 88.

⁴⁶² *De Finibus Bonorum et Maiorum*, V, 65.

⁴⁶³ *De Finibus Bonorum et Maiorum*, III, 62.

vida em comunidade, é junto a união entre os homens que o bem moral, e o seu melhor, o sumo bem representa o objetivo da Natureza. Mesmo porque, os deuses já teriam atingido essa excelência de algum modo.

Cícero em vários momentos faz culto à pátria e, dentre suas possíveis formas, à República, porém em nenhum momento isso leva à divinização da pátria. Ela não é um deus que deve ser adorada. O que sobressai, é a sua importância como realização prática do objetivo da natureza, pois diferente dos animais, não há como o ser humano se realizar isoladamente, ou mesmo de ele ser capaz de se aprimorar sem o auxílio de outros homens.

Nesse sentido, já foi dito sobre a imperfectibilidade do ser humano, mas em uma passagem de *Da República* Cícero chega, inclusive, a construir uma imagem do ser humano que pouco o diferencia das feras da natureza. Afirma de uma forma pessimista, mas crítica que:

esse algo que reside no espírito do homem e que dele faz parte com o nome de inteligência não deve domar somente uma fera dócil e submissa, mas outra muito mais indômita e terrível; fera pronta a todo excesso, ébria de sangue, disposta a toda crueldade e que necessita, para ser guiada, do férreo braço de um varão implacável e forte. (CÍCERO, 2011, p. 75)⁴⁶⁴.

A vida comum com outros homens é o meio prático através do qual nos tornamos homens efetivamente, mas mesmo essa vida em coletividade requer uma instituição social e prática que guarneça a paz e a ordem com a força da autoridade. E a pátria é a representação dessa coletividade. E disso se segue a sua necessidade prática, da qual não haveria possibilidade de fuga ou sacrifício, pois a sua destruição redundaria na efetiva involução do próprio ser humano como coletividade e, sobretudo, como indivíduo. Mesmo porque, “não há felicidade, sem uma boa constituição política; não há paz, não há felicidade possível, sem uma sábia e bem organizada República.” (CÍCERO, 2011, p. 99)⁴⁶⁵. Cuja relação e valorização por parte da Natureza repousa no “Sonho de Cipião”, onde é exposto que:

na defesa da República, deves saber que todos os que socorrem, salvam ou engrandecem a pátria têm no céu um lugar marcado e certo, no qual desfrutarão felicidade e beatitude sempiternas; porque nada é mais grato a Deus, a esse Deus que a todos governa, do que essas sociedades de homens formadas sob o império do direito, que se chamam Estados, cujos legisladores, como os que a governam e conservam, partem daquele lugar a que hão de voltar um dia mais próximo ou remoto. (CÍCERO, 2011, p. 103)⁴⁶⁶.

⁴⁶⁴ *De Republica*, II, 40.

⁴⁶⁵ *De Republica*, V, 5.

⁴⁶⁶ *De Republica*, VI, 6

Reparem que a comunidade em si representa um meio para a realização do objetivo da natureza. Nossa natureza nos impulsiona à união. E mesmo que haja diferenças, elas não são determinantes ao ponto de vermos um desconhecido como um completo estranho. Assim:

da mesma forma torna-se claro que somos forçados pela própria natureza a amarmos os que tivermos gerado. Nasce dessas considerações que seja também comum entre os homens a natural recomendação humana, de que é muito conveniente que o homem seja visto pelo homem por ser ele próprio homem, por ser homem, não como um estranho.” (CÍCERO, 2018, p. 285)⁴⁶⁷.

A frutificação do gênero humano é a força da natureza intrínseca em nós. Ele disserta dando ênfase ao prático que:

[a]ssim como os enxames de abelhas não se agrupam para produzir favos, mas produzem favos porque esses agrupamentos são naturais, assim, e até em maior medida, os homens agrupados pela natureza esmeram-se em agir e pensar. Portanto, a não ser que aquela virtude que resulta da proteção dos homens, isto é, da sociedade do gênero humano, promova o conhecimento das coisas, esse conhecimento parecerá solitário e árido. (Da mesma forma, a grandeza de ânimo, isolada da companhia e do trato humanos, será bárbara e desumana). Desse modo, a associação e a comunidade dos homens vencem a dedicação à ciência. (CÍCERO, 1999a, p. 75)⁴⁶⁸.

Assim, quando ele diz que “é indispensável que a pátria nos seja mais importante que nós mesmos” (CÍCERO, 2018, p. 287)⁴⁶⁹, a pátria não é um valor em si, mas aquilo que ela representa. Um elo, uma ligação entre os homens. Uma agressão à natureza e à humanidade, pois “se considera bárbara e criminosa a palavra daqueles que negam opor-se, depois de mortos, a que sobrevenha um grande incêndio de todas as terras – [...] – certamente é verdade também para os que um dia nos sucederão, que nos preocupemos com eles, por eles mesmos.” (CÍCERO, 2018, p. 287)⁴⁷⁰. Portanto, a pátria acaba por assumir o maior instrumento da Natureza e dos homens para garantir a frutificação do gênero humano.

Destacamos, ainda, que apesar de a união sensível representar a unidade prática do gênero humano, não é contrário a tudo mais exposto afirmar que haveria também uma unidade *a priori* do gênero humano, fruto direto de sua razão. Para tanto, já foi dito sobre a nossa natureza racional e da proximidade com os seus iguais. Este último se realizaria na comunidade, mas a razão prescrita ao gênero humano como um todo seria também um

⁴⁶⁷ *De Finibus Bonorum et Maiorum*, III, 62-63.

⁴⁶⁸ *De Officiis*, I, 157.

⁴⁶⁹ *De Finibus Bonorum et Maiorum*, III, 64.

⁴⁷⁰ *De Finibus Bonorum et Maiorum*, III, 64.

atributo que velaria pela unidade do gênero humano. E a reta razão que comunga diretamente com a Lei representaria essa união racional que permeia a totalidade do gênero humano, pois:

[a] razão reta, conforme a natureza, gravada em todos os corações, imutável, cuja voz ensina e prescreve o bem, afasta do mal que proíbe e, ora com seus mandados, ora com suas proibições, jamais se dirige inutilmente aos bons, nem fica impotente ante os maus. Essa lei não pode ser contestada, nem derogada em parte, nem anulada; não podemos ser isentos de seu cumprimento pelo povo nem pelo Senado; não há que procurar por ela outro comentador nem intérprete; não é uma lei em Roma e outra em Atenas, uma antes e outra depois, mas uma sempiterna e imutável, entre todos os povos e em todos os tempos; uno será sempre o seu imperador e mestre, que é Deus, seu inventor, sancionador e publicador, não podendo o homem desconhecê-la sem renegar-se a si mesmo, sem despojar-se do seu caráter humano e sem atrair sobre si mesmo a mais cruel expiação, embora tenha conseguido evitar todos os outros suplícios. (CÍCERO, 2011, p. 87-88).

A reta razão seria o meio através do qual nós dialogaríamos com a mente divina e, por conseguinte, através da identidade na interpretação da lei e da força da natureza construiríamos uma forma de consenso universal. Desse modo:

se o consenso de todos é a voz da natureza, e todos, onde quer que estejam, estão de acordo que existe algo, que pertence àqueles que deixaram de viver; também a nós convém pensar a mesma coisa; e se considerarmos aqueles, cujo espírito se destacou ou pela inteligência ou pelo mérito, porque seriam de ótima natureza, é verossímil perceber perfeitamente a força da natureza, que haja algo, principalmente quando alguém muito bom sirva à posteridade, de que esse teria percepção depois da morte.” (CÍCERO, 2012, p. 51)⁴⁷¹.

Diante de todas essas ponderações, Cícero dá ênfase a *polis* de cada povo, que no caso de Roma é a República, a união entre o Senado e Povo (SPQR)⁴⁷², mas o seu pensamento não se limita a essa realidade sensível. Ele rompe as fronteiras do império e começa a arrancar os muros, mesmo que sem grande profundidade, da *cosmópolis*, cuja ideia acaba por denominar de sociedade infinita ou universal. A ideia por trás da unidade do gênero humano se faz presente quando ele distingue a totalidade de seus diversos agrupamentos ao dissertar sobre o princípio basilar das comunidades e sociedades humanas, a razão e tudo o mais que a acompanha. Com isso:

devemos antes investigar quais princípios da natureza são próprios da comunidade e da sociedade humana. E o primeiro é o que notamos no concerto universal do gênero humano. Seu vínculo é a razão e a palavra que, ensinando, aprendendo, comunicando, discutindo e julgando conciliam entre si os homens e agrupam-nos em uma comunidade natural. (CÍCERO, 1999a, p. 28)⁴⁷³.

⁴⁷¹ *Tusculanae Disputationes*, I, 35.

⁴⁷² *Senatus Populusque Romanus, O Senado e o povo romano*.

⁴⁷³ *De Officiis*, I, 50.

Esse é o vínculo primeiro e fundamental e através desta base comum o Arpinate dispõe que “[i]números são os graus da sociedade humana. Separando-se, com efeito, daquela **sociedade infinita**, o homem fica mais próximo do mesmo povo, da mesma nação e da mesma língua, pela qual, principalmente, os seres humanos se agrupam.” (CÍCERO, 1999a, p. 29, **negrito nosso**)⁴⁷⁴. Para a exposição dos diversos graus da sociedade humana ele parte da mais ampla, a sociedade infinita, a “imensa comunidade do gênero humano” (CÍCERO, 1999a, p. 29)⁴⁷⁵, para as mais restritas. Assim, separada dessa sociedade infinita, vê-se a mais ampla e tangível, constrói-se as nações do mesmo povo; segue-se depois para os cidadãos da mesma cidade; até a mais restrita, a dos parentes, composta por sua vez pela sociedade fundamental, o casal. Nesse sentido, “a primeira sociedade é a do casal e depois a dos filhos; vêm em seguida a moradia e os bens comuns. Temos aí o princípio da cidade e como que a origem das comunidades políticas.” (CÍCERO, 1999a, p. 29)⁴⁷⁶.

Essa sociedade infinita, a “sociedade bastante ampla, a sociedade de todos os homens” (CÍCERO, 1999a, p. 157)⁴⁷⁷, obviamente não é a *cosmopolis*. De fato, a *cosmopolis* vige no ideal, onde o império do Direito e da Lei rege a totalidade do gênero humano. Porém, há remissão expressa a esse ideal. Assim:

[e], do mesmo modo, quando houver contemplado o céu, a terra, o mar e a Natureza toda, quando houver visto onde nascem as coisas, para onde se destina, quando e como hão de perecer, quando o seu elemento humano e perecível e qual seu elemento divino e eterno, quando quase houver apreendido o Deus que as governa e rege, quando houver reconhecido que não é habitante de um lugar determinado, completamente encerrado entre paredes, mas sim um cidadão de um mundo constituído em forma de cidade única, então, em meio a essa magnificência, observando a Natureza e conhecendo-a, ó deuses imortais, quando se conhecerá a si mesmo, segundo o preceito de Apolo Pítio! (CÍCERO, 1967, p. 57)⁴⁷⁸.

Reparem que a exposição não se trata de um ideal em todas as suas proposições, mas uma possibilidade, pois o que ora se observa é que ao limitar o espectro do domínio humano ao “quase conhecimento de Deus” o Arpinate não imaginou que o ser humano tomaria a posição de Deus ou da Natureza. Ele concebeu o limite que a natureza do gênero humano seria capaz de alcançar, aproximando-a de Deus, porém sem tocá-lo ou conhecê-lo em totalidade. Mais do que um idealismo não-imanente, o que propõe é um poder-dever. Há

⁴⁷⁴ *De Officiis*, I, 53.

⁴⁷⁵ *De Officiis*, I, 53.

⁴⁷⁶ *De Officiis*, I, 54.

⁴⁷⁷ *De Officiis*, III, 69.

⁴⁷⁸ *De Legibus*, I, 61.

possibilidade e razoabilidade no professorado. E se remetemos esse enunciado à contemporaneidade vemos que ele não estava de todo errado.

Chega-se a questão de qual a atribuição divina do gênero humano? E há resposta: “quando Deus, cujo templo é tudo o que tua vista alcança, te livrar da escravidão do corpo e abrir para ti esta morada celeste. Porque os homens foram gerados com uma lei que hão de cumprir: **a de cuidar daquele globo que vês no meio deste templo e que se chama terra;**” (CÍCERO, 2011, p. 104, negrito nosso)⁴⁷⁹. Ou seja, seríamos os jardineiros do orbe terrestre, esta seria a atribuição do gênero humano dada por deus, construir o seu próprio lar.

6.4.2.5 O patrono do *Ius ad Bellum*

Partindo do exposto, vê-se que a teoria de Cícero não deve admitir a guerra de agressão. De fato, ele afirma que “é preferível receber uma ofensa que fazê-la” (CÍCERO, 2012, p. 439)⁴⁸⁰. Disso de segue que, “abalam a sociedade estabelecida, cujo liame mais forte é a ideia de que mais contraria a natureza o homem que rapina o homem em benefício próprio do que aquele que suporta todos os danos, exteriores, do corpo ou da própria alma.” (CÍCERO, 1999a, p. 138)⁴⁸¹. Assim, Cícero argumenta que:

[t]omar de alguém alguma coisa e aumentar a própria comodidade com o incômodo alheio é mais contrário à natureza que a morte, a pobreza, a dor e todos os outros males que podem afetar o corpo ou o patrimônio. **Pois, para começar, isso suprime a vida em comum e a sociedade.** Se, com efeito, cada qual despojar ou prejudicar o outro em benefício próprio, inevitavelmente se romperá a sociedade do gênero humano, que é a mais conforme a natureza. (1999a, p. 135, negrito nosso)⁴⁸².

Com isso, a oratória dada no senado romano a fim de convencer a todos quanto à necessidade de garantir a Pompeu o comando da campanha definitiva contra Mitridates⁴⁸³ reflete o pensamento de Cícero quanto à legitimidade de uma guerra. Assim:

⁴⁷⁹ *De Republica*, VI, 8.

⁴⁸⁰ *Tusculanae Disputationes*, V, 56.

⁴⁸¹ *De Officiis*, III, 28.

⁴⁸² *De Officiis*, III, 21.

⁴⁸³ Conforme Matyszak (2013) Mitridates foi um dos maiores e mais longevos adversários de Roma. Rei do Ponto um reino entre Bizâncio e Antioquia governou de 118 a.C a 64 a.C. Ou seja, por aproximadamente 52 anos colocou a Ásia contra os romanos, tendo havido a necessidade de 3 campanhas militares, a última sob o comando de Pompeu com uma tropa de mais de 120 mil homens, porém sem derrotá-lo diretamente, pois após ver que não haveria mais possibilidade de vitória, Mitridates se suicidou, primeiro se envenenando – porém sem surtir efeitos – e por fim, ao golpe de espada de um de seus soldados a seu comando.

trata-se da glória do povo romano que, sendo em tudo o mais uma rica herança que vos deixaram vossos maiores, na matéria militar é importantíssima; trata-se da conservação dos vossos aliados e amigos, por quem vossos antepassados empreenderam grandes e perigosas guerras; trata-se dos mais seguros e importantes tributos que recebe o povo romano, cuja perda vos despojaria dos adornos da paz e das provisões da guerra; enfim, trata-se dos cabedais de muitos cidadãos, que deveis proteger por seu respeito, e da República. (1949, p. 93).

Mas uma exegese de Cícero restrita as passagens em que trata da guerra pode nos levar a concluir que a sua teoria da guerra justa se resumiria ao procedimentalismo do *Ius Fetiale*. Mesmo porque ele diz que “[...] formas legais para a declaração de guerra, costume justo que [se] consagrou com a intervenção religiosa dos feciais, e, desde então, toda guerra empreendida sem essas formalidades foi considerada ímpia e injusta. (2011, p. 58-59)⁴⁸⁴.

Porém, não só o *Ius Fetiale*, era muito mais que mero procedimentalismo, como também a legitimação de uma ação era muito mais profunda na teoria de Cícero que a mera redução ao aspecto formal. Toda a reconstrução do sistema filosófico da ética de Cícero nos parágrafos anteriores teve o objetivo de demonstrar isso. A realidade prática obviamente era muito mais imperfeita e suscetível a excessos e violações⁴⁸⁵, mas aqui tentamos dissertar, tal qual Cícero, uma filosofia pragmática. Ou seja, do que pode ou deveria ocorrer, e não o que de fato acontece. Entretanto, antes de tecer comentários finais à teoria de Cícero, faz-se necessários dissertar um pouco sobre o próprio *Ius Fetiale*.

6.4.2.5.1 O antigo procedimentalismo romano para a guerra

⁴⁸⁴ *De Republica*, III, 17.

⁴⁸⁵ Essa questão sobre a problemática da fragilidade do mero procedimentalismo pode ser vista na campanha da Gália, particularmente na segunda ação militar que as forças de César participaram. Nessa ação os hédus pedem o auxílio de César contra as forças germanas do norte que estavam prestes a derrotá-los, e antes de entrar em conflito com os germanos, César dialoga com Ariovisto, líder dos germanos, e este último lembra César que apesar de os hédus terem se tornado aliados de César e de Roma, todas as vitórias, bens e terras que os germanos conseguiram se deram de forma legítima e, inclusive, estavam de acordo com as regras romanas vigentes para a guerra. E de fato ele não estava errado. Para tanto, os germanos não eram invasores, mas sim povos do norte que foram convocados pelos arvenos e sequanos, uma segunda facção que tentava conseguir o domínio da Gália e que se contrapunham aos hédus. O que aconteceu foi que os mercenários germanos após angariarem vitórias contra os hédus, acabaram por se rebelar contra os arvenos e o sequanos e tomaram as terras destes, mas não as terras dos próprios hédus, além daquelas já dominadas pelos arvenos e sequanos durante a guerra que estes se encontravam com os hédus. Enfim, os germanos liderados por Ariovisto só tomaram o que já era dos arvenos e sequanos, e este não eram aliados de Roma, tão pouco de César. Com isso, não haveria fundamentação legítima de César, com base no *Ius Fetiale*, para invadir os territórios dominados pelos Germanos, pois todas as posses foram oriundas de uma guerra legítima e justa. Essas passagens podem ser vistas e mais bem detalhadas nos *Comentários sobre a Guerra Gálica (De Bello Gallico)* de Júlio César (1975), Livro Primeiro, 31 a 36.

A fim de melhor compreender a influência da antiguidade na reconstrução da teoria da guerra justa, sobretudo o viés jurídico da doutrina, cabe uma ponderação que se relaciona às questões formais sobre a guerra que não são oriundas efetivamente de Cícero, mas das práticas e costumes romanos sobre a guerra e as relações internacionais. Elas são importantes, pois determinavam o conceito romano formal de guerra justa e injusta. Além de serem fontes de integração social no mundo romano antigo e, a seguir, de inúmeros conflitos com o surgimento dos cristãos⁴⁸⁶. Assim, a compreensão do *Ius Fetiale* parte dos Feciais.

Os feciais eram sacerdotes de Júpiter, responsáveis por intermediar a vontade divina e dos homens, e destes entre si no que se refere à declaração de guerra. E em determinados períodos eram também necessários e responsáveis pela ratificação dos tratados. Reparem que apesar de Marte ser o deus romano da guerra, conforme exposto por Dumezil (1974) sua associação com os homens e a guerra ocorria somente no combate. Aliás, havia uma forte crença enraizada no corpo militar romano onde a figura de Marte era idolatrada com oferendas e orações antes, durante e após os combates.

Porém, na Tríade Arcaica formada por Marte junto a Quirino e Júpiter, a este último competia à regência dos termos iniciais e finais do conflito. Sendo que, os Feciais eram os sacerdotes de Júpiter com a responsabilidade sobre os procedimentos a serem realizados nas relações exteriores do estado romano com os povos estrangeiros. Principalmente aquelas ações que fossem fundamentadas na boa-fé.

Nas declarações de guerra, o *indictio belli*, que “precedia juridicamente as hostilidades” (DUMEZIL, 1974, p. 218, tradução nossa), não era intermediado por Marte, mas pelos Feciais de Júpiter, os quais não reverenciavam o deus da guerra, mas somente Júpiter, o deus maior, e Quirino como representante divino do estado romano, personificando, assim sua força militar e econômica. Logo, nas declarações de guerra a lança de Marte não era

⁴⁸⁶ Além da questão da própria guerra, os primeiros cristãos viam nas práticas do exército romano uma manifestação clara de idolatria. A questão da idolatria e do serviço militar é detalhada por Tertuliano no *Corona Militis* (1959), relacionando-o com o texto *Idolatria* (1987). Neste último texto Tertuliano afirma que a idolatria é o maior crime da humanidade, pois nega a Deus aquilo que lhe é devido – nossa adoração –, dispondo, ainda, que a “alma não pode servir a dois senhores: Deus e César” (1987, p. 63, tradução nossa), onde a incompatibilidade do serviço militar já se manifestava na problemática de um cristão dever lutar por Roma, mas sem espada em punho. Daí a incompatibilidade que Tertuliano desejava solucionar. Mesmo porque, as diversas práticas do exército romano eram vistas por Tertuliano como um exemplo de idolatria, onde a coroa de louros entregue aos soldados vencedores era algo que devia ser rejeitado pelos cristãos por toda a simbologia que a acompanhava ao vincular diretamente a Saturno e Júpiter e a toda religiosidade greco-romana (1959). Logo, um símbolo pagão em contrariedade com as crenças cristãs. Do mesmo modo, a adoração à Marte era repudiada pelos cristãos, o que os impedia de servirem nas legiões romanas.

arremessada, mas a flecha embebida em sangue que era lançada no território do povo inimigo estaria envolta pela de vontade de Júpiter.

Sobre os Feciais, Macedo (2009) lembra que há quem vê nesses costumes o início da teoria da guerra justa. Porém, ele postula que os costumes dos Feciais eram mais ritualísticos e fortemente relacionados com os interesses de Roma – refletindo a busca de motivos para o conflito em pequenas querelas – do que uma ponderação racional e, principalmente, conceitual sobre a guerra justa. E essas conclusões podem ser comprovadas em parte se analisarmos a fundamentação dada por Júlio César⁴⁸⁷ para iniciar e manter a Campanha da Gália. Porém, é importante observar que a ritualística do *Ius Fetiale* tinha por objetivo a construção e o chamamento das divindades para a mesa de debate dos povos em conflito.

Ou seja, não se tratava somente de questões jurídicas atreladas ao procedimentalismo, mas tinham também um fundamento religioso e racional (conforme a doutrina de Cícero exposta) onde repousava a legitimidade da declaração da guerra. Aliás, é importante salientar que Júpiter não era tomado como um deus entre os deuses, mas sim como um deus da cidade romana e que representava os interesses de Roma no plano das divindades, logo, com “certa igualdade” perante os deuses do povo adversário. Lembrando que os deuses residiam na cidade, conforme a doutrina de Cícero exposta aqui. Mesmo porque, ao dominarem um povo, raramente os romanos se moviam contra as suas crenças. Assim, em cuidadoso estudo realizado por Luciene Dal Ri (2011) é disposto que:

[o] *ius fetiale* como complexo de normas jurídico-religiosas que regulam as relações externas (e também internas) do povo romano, parte do pressuposto de validade universal do direito, e não pode ser compreendido por meio da categoria “moderna” de direito internacional (entendido como direito interestatal). O *ius fetiale* tem de ser visto como parte do “**sistema supranacional romano**”, ou seja, do *ius* como *ars boni et aequi*⁴⁸⁸ que se inicia com a fundação de Roma. [...]. O *ius fetiale* não é “isolado” da moral e da religião. É parte do sistema jurídico-religioso romano que aqui inclui a jurisprudência como *divinarum atque humanarum rerum notitia, iusti atque iniusti scientia*⁴⁸⁹ (DAL RI, 2011, p. 19-20, negrito nosso).

Jeremy Waldron argumenta algo próximo a essas características supranacionais quando faz alusões ao *ius gentium* romano. Particularmente, quando cita que:

[o] antigo jurista romano chamou esse corpo de regras de *ius gentium*, que eles entendiam como **lei comum a todas as nações** (ou pelo menos a todas as nações

⁴⁸⁷ *Comentários sobre a Guerra Gálica (De Bello Gallico)*, 1975.

⁴⁸⁸ “arte do bom e do justo”.

⁴⁸⁹ “conhecimento das coisas divinas e humanas, a ciência do justo e do injusto.”

com números substanciais de imigrantes em Roma) administradas por um oficial chamado *praetor peregrinus*. Este aspecto do *ius gentium* continua a ter alguma ressonância nas categorias quase internacionais de seu uso moderno, [...]. (2012, p. 34, tradução nossa, negrito nosso)⁴⁹⁰.

Portanto, no aspecto jurídico e procedimental, o *Ius Fetiale* envolvia ao menos três fórmulas básicas, o *foedus/foedera* (tratados), o *rerum repetitio* (pedido de restituição/indenização) e a *indictio belli* (declaração de guerra). Assim, compreendia as atividades que os *feciales* intermediavam ou realizavam por si mesmo nas relações internacionais. Os *foedera* eram os tratados através dos quais Roma forjava suas alianças, o *rerum repetitio* representava os pedidos formais de restituição de bens, satisfação de danos ou prejuízos impostos a Roma e/ou aliados que deveriam ser satisfeitos sob pena de sanções, e, enfim, o *indictio belli* que compreendia a declaração formal da guerra e que fundamentava e justificava um conflito como justo.

Não é objeto deste estudo o detalhamento de tais fórmulas, mas destacar o relacionamento dessas fórmulas com o pensamento de Cícero fundamentando a guerra justa com base no *Ius Fetiale*. E acreditamos que isso começa a ser iluminado através da explicação de Dal Ri sobre os *foedera* (os tratados), ao dispor que:

[o]s *foedera* apresentam-se, então, como uma comunhão em que os povos-parte conhecem e reconhecem uma relação religiosa e suas implicações, **aceitando a jurisdição divina**. Como consequência dessa ligação religiosa existe uma relação de amizade, superando a inimizade natural presente nas sociedades primitivas. A relação pacífica entre dois povos, baseada em um *foedus*, mostra-se relevante também no aspecto bélico. Nesse sentido, o autor entende que somente com a ruptura de um *foedus* precedente a guerra pode ser justa. (2011, p. 87-88, negrito nosso).

Assim, Dal Ri disserta que “[o] caráter jurídico da atividade relativa ao *ius fetiale* é visto como um “direito público externo”, que regula as relações de Roma com outros povos.” (2011, p. 97). Uma juridicidade através dos deuses, partindo do pressuposto de que:

[t]odos os “Estados” com os quais Roma teve contato tinham então o seu próprio direito público externo”, no qual se podia “individualizar” um grupo de princípios comuns. Esse grupo de princípios era denominado *ius gentium* e na sua maior parte era relativo a conceitos religiosos comuns, ou a bárbaros direitos que toda a antiguidade acordava *in hostes* e *in res hostium*. (DAL RI, 2011, p. 97-98).

⁴⁹⁰ The old Roman jurist called this body of rules *ius gentium*, which they understood as law common to all nations (or at least all nations with substantial numbers of immigrants in Rome) administered by an official called the *praetor peregrinus*. This aspect of *ius gentium* continues to have some resonance in the quasi-international categories of its modern use, [...]. (WALDRON, 2012, p. 34).

Ou seja, o “*ius fetiale*, de certa forma identificado com o *ius gentium*, apresenta então a existência de “um princípio jurídico” e de “um certo caráter do sagrado.” (DAL RI, 2011, p. 99). Logo, “a guerra deve ser “justa e pia” para obter os favores dos deuses, e tem de ser caracterizada como reação à violação dos princípios, tendo razões e modalidades processuais conforme as regras jurídico-religiosas vigentes nas relações entre os povos.” (DAL RI, 2011, p. 110). Enfim:

[a] realização de uma guerra justa buscava colocar os deuses do lado de Roma, assim como **liberar o cidadão da impiedade do sangue derramado**. O debate sobre a guerra justa dentro do jusnaturalismo da tradição filosófica grega e romana leva à concepção de Cícero em que para a guerra ser necessária, então, requisitos formais (ritos do *ius fetiale*) e substanciais (causas validamente determináveis diante dos deuses e dos homens). Esta justificava o império romano, **que buscava impôr a paz**. (SINI *apud* DAL RI, 2011, p. 111, negrito nosso).

Dessa última citação tivemos o cuidado de ressaltar a parte final do enunciado, mesmo porque, Luciene Dal Ri conclui seu estudo sobre o *Ius Fetiale* romano afirmando a “natureza pacífica do “sistema jurídico-religioso romano.” (2011, p. 358). E essa conclusão sedimenta os três grupos de institutos supracitados do *Ius Fetiale* do seguinte modo:

Primeiro orientado às relações de paz, contendo as *rogationes foederis* e o *foedus*; segundo voltado às relações intermediárias (entre a paz e a guerra), contendo a *rerum repetitio*, a *deditio populi* e a *deditio hominum*; e o terceiro direcionado às relações de guerra, contendo a *testatio deorum*, a consulta ao senado (*purum pium que duellum*) e a *indictio belli*. (DAL RI, 2011, p. 358).

Portanto, em teoria o povo romano não era voltado para a guerra. E de fato se analisarmos sua história até a Segunda Guerra Púnica contra Cartago ela não empreendia aventuras expansionistas, tão pouco o uso social e difundido de escravos. Mas após esse conflito não só uma sociedade escravocrata fundada na submissão dos inimigos começou a surgir, mas também um ímpeto expansionista começou a se desenvolver. Aliás, deve ser por isso, e outras questões que Cícero em vários momentos externou um saudosismo à república romana que o precedeu, bem como a Roma que utilizava de modelo não era a sua, mas a dos fundadores. Reforçando essa observação:

quando o império do povo romano se mantinha graças aos benefícios e não às injustiças, fazia-se a guerra ou em favor dos aliados ou para conservar esse império; os desfechos das guerras eram clementes ou necessários; o Senado se fazia porto seguro e refúgio dos reis, do povo e das nações; e nossos magistrados e comandantes empenhavam-se em tirar o maior louvor disto apenas da defesa das províncias, da proteção dos aliados com equidade e fé. (CÍCERO, 1999a, p. 91)⁴⁹¹.

⁴⁹¹ *De Officiis*, II, 26.

Tamanha é a sua crença na Roma de outrora que conclui em seguida que “[a]quilo, portanto, poderia ser chamado mais verdadeiramente de patrocínio do orbe da terra do que de império.” (CÍCERO, 1999a, p. 91)⁴⁹². Concepção que colocaria Roma em uma situação de proeminência no orbe terrestre diante das pretensões da providência. E disso se segue a possibilidade de esclarecer a doutrina da guerra no pensamento de Cícero.

6.4.2.5.2 A guerra no pensamento de Cícero

Além da observação sobre a importância do *Ius Fetiale*, Cícero assevera a necessidade da violência somente como um último recurso nas soluções dos conflitos, pois “os direitos de guerra devem ser preservados acima de tudo. Pois, assim como há dois tipos de conflito – um por discussão, o outro por violência –, e sendo aquele próprio dos homens e este dos animais, recorramos ao último quando não for lícito recorrer ao primeiro.” (CÍCERO, 1999a, p. 19)⁴⁹³. E conclui logo a seguir dispondo que “[e]is por que as guerras devem ser empreendidas pela causa da paz, a fim de que se viva com justiça. Alcançada a vitória, poupem-se aqueles que não foram cruéis e desumanos durante as hostilidades.” (CÍCERO, 1999a, p. 19)⁴⁹⁴. Sendo que, corroborando com os ditames supracitados do *Ius Fetiale*, ele afirma que “a **equidade na guerra foi prescrita em termos sacramentais** pelo direito fecial do povo romano. Segundo ele, a guerra só é justa quando levada a efeito por reclamação ou mediante anúncio e declaração prévia.” (CÍCERO, 1999a, p. 20-21, negrito nosso)⁴⁹⁵.

Corroborando com a metafísica e o estoicismo de Cícero citada nesse estudo, é importante mencionar uma noção grega dual relativa ao Direito que deferencia entre *thémis* e *dike*. A primeira, cita John M. Kelly que “adquiriu o sentido não de algo meramente útil, e sim de algo moralmente necessário para deuses e homens igualmente.” (2018, p. 9). Com o destaque que não se trataria de um costume, *nomos*, pois “[n]ão há, ao que tudo indica, consciência do costume como algo normativo. Em vez disso, existe *thémis*.” (KELLY, 2018, p. 9). Ou seja, o conceito de *thémis* envolveria uma “certa” consciência coletiva, cujas pretensões normativas seriam internalizadas de forma plurisubjetiva: sendo esses os fundamentos do *Ius Fetiale* dentro da doutrina de Cícero.

⁴⁹² *De Officiis*, II, 27.

⁴⁹³ *De Officiis*, I, 34.

⁴⁹⁴ *De Officiis*, I, 35.

⁴⁹⁵ *De Officiis*, I, 36.

Ainda citando o dualismo grego que influenciou Cícero, ao lado de *thémis* haveria *díke*, e a primeira “é a lei do céu, *díke* é a terrestre que a imita.” (KELLY, 2018, p. 9). Assim, “dos dois conceitos, *thémis* é o mais venerável, o mais associado com os seres sobrenaturais ou com a inspiração que fornecem aos governantes humanos; *díke*, por sua vez, é a palavra que mais tarde teve um conjunto de sentidos e derivados plenamente seculares e práticos.” (KELLY, 2018, p. 10). Logo, haveria uma noção de um Direito comum, mesmo que imperfeito e cuja influência preponderante leva em consideração o ponto de vista romano. Noção essa que colocava o pirata como um inimigo da humanidade. Assim:

[h]á também um direito da guerra, devendo-se muitas vezes observar a fé do juramento feito ao inimigo. De fato, o que foi jurado com o espírito decidido a cumpri-lo deve ser cumprido; de outro modo, não haverá perjúrio. Assim, se não entregas a piratas o resgate estipulado por tua vida, não atentas contra a boa-fé, mesmo que tenhas jurado fazê-lo, pois o pirata não é contado no número dos inimigos de guerra, sendo como é inimigo comum de todos. Com ele, não devemos compartilhar nem fé nem juramento. (1999a, p. 176)⁴⁹⁶.

Por conseguinte, Cícero afirma expressamente que “faça-se a guerra unicamente em prol da paz.” (1999a, p. 41)⁴⁹⁷. Afirmação a que se complementa outras referenciando o saudosismo de Cícero pela República romana de outrora, conforme já citado.

Passagens que demonstram o caráter que o conflito e a teoria da guerra justa tem junto à Cícero. Isto é, a guerra não deve ser desejada ou procurada, mas caso surjam circunstâncias que imponham o uso da força, o seu uso não deve ser rejeitado. Portanto, “lançar-se temerariamente à batalha e ir às mãos com o inimigo é comportamento desumano, semelhante as feras; mas, quando as circunstâncias o exigem, deve-se arrostar o adversário, antepondo a morte à servidão e à desonra.” (CÍCERO, 1999a, p. 41)⁴⁹⁸.

Cícero repudia a glória militar almejada pelos beligerantes e desejosos de riqueza, pois “[u]ma glória elevada e perfeita depende de três condições: se a multidão nos quer bem, se tem fé em nós e se, com admiração, julga-nos dignos de alguma honra.” (CÍCERO, 2011a, p. 93)⁴⁹⁹. E o contraexemplo dessa pretensão é amplamente citada e vinculada à pessoa e às guerras comandadas por Júlio César ao afirmar que “[v]eio depois aquele que, numa causa ímpia e numa vitória ainda pior, confiscou os bens dos particulares, mas reuniu todas as

⁴⁹⁶ *De Officis*, III, 107-108.

⁴⁹⁷ *De Officis*, I, 80.

⁴⁹⁸ *De Officis*, I, 82.

⁴⁹⁹ *De Officis*, II, 31.

províncias e regiões por um mesmo direito de calamidade.” (CÍCERO, 1999a, p. 91)⁵⁰⁰. Chegando, inclusive, a afirmar que o tirano seria o que há de pior no gênero humano. Assim:

nenhuma associação com tiranos outra coisa pode ser senão uma oposição extrema; [...], pois toda essa raça funesta e ímpia deve ser banida da comunidade humana. [...], assim, também essa selvageria e monstrosidade de fera com traços humanos devem ser extirpadas do corpo comum da humanidade. (CÍCERO, 1999a, 139)⁵⁰¹.

Aliás, a doutrina idealizada por Cícero e, em teoria edificada nos costumes da Roma republicana, se alinham aos mitos e os significados na diferenciação entre Ares e Atenas, os dois deuses da guerra na mitologia grega, conforme edificado por Hesíodo. Com isso, apesar de Ares ser o deus da guerra, Atenas é a deusa da guerra com sabedoria, com justificativas, talvez uma forma embrionária de guerra justa. Ares era o deus da guerra brutal, isto é, da agressividade em si e por si. E outro ponto que merece destaque nessa metáfora é o fato que Palas Atena é a primogênita de Zeus, fruto de sua primeira união com a deusa Thémis, que simboliza a lei. Portanto, é da união do poder de Zeus com Thémis – a Lei –, que surge a sapiência da deusa guerreira Atenas. Ares, por sua vez, seria gerado só mais adiante, fruto da quarta união de Zeus com sua irmã, Hera. Tais observações são tratadas na Teogonia de Hesíodo (2007), e são, aos nossos olhos, uma boa metáfora de uma ideia de guerra justa e que estão em conformidade com o pensamento de Cícero.

Com essas observações vemos que a guerra não era (ou não deveria ser) uma ocorrência fundamentada no exercício da força ou na capacidade superior de se impor sobre os mais fracos ou incapazes. Tais considerações tinham obviamente por objeto o Estado Romano e seus aliados, porém, Cícero não estaria impassível à realidade prática do mundo. Assim, há remissão ao auxílio externo, sem menção expressa a se tratar de um aliado ou não. Assim:

[t]entar salvar ou auxiliar as nações (se tal fosse possível), assumir os maiores trabalhos e penas ([...]) revela-se mais de acordo com a natureza que viver na solidão – não apenas sem incômodos, mas também em meio aos mais doces prazeres, com abundância de riquezas, com força e belezas excepcionais. (CÍCERO, 1999a, p. 136-137)⁵⁰².

Portanto, vemos que é correta qualquer afirmação que coloca Cícero em posição de proeminência na construção da teoria da guerra justa. Porém, é fato, também, que seu

⁵⁰⁰ *De Officiis*, II, 27.

⁵⁰¹ *De Officiis*, III, 32.

⁵⁰² *De Officiis*, III, 25.

pensamento atingiu de forma direta ou indiretamente conceitos filosóficos, políticos, jurídicos, etc. que se seguiram ao seu tempo. Portanto, a sua teoria ajudou a construir o arcabouço teórico do Ocidente em sentido amplo. Mesmo porque:

[d]izem que Cícero é o canal através do qual a teoria do direito natural flui dos gregos para os antigos cristãos, e depois para os grandes escolásticos medievais: “Dessa maneira”, diz Sabine, “a crença em que a justiça, o direito, a igualdade e o procedimento equitativo deveriam fundamentar a lei tornou-se lugar-comum na filosofia política moderna”. (MORRIS, 2015, p. 34-35).

Ou seja, a noção de guerra justa postulada por Cícero se fundamenta na sua concepção de Direito o qual – apesar de ter relação com a moral –, não constrói seu sistema com fundamento na preponderância absoluta dos Romanos. Aliás, apesar de prever um dano anterior, a vingança em si, isto é, a necessidade de punir, nunca foi o fundamento primeiro, mas sim a necessidade de restabelecer um *status quo* ou restituir um prejuízo sofrido. A preponderância era a juridicidade dos povos, através da ação dos deuses. A vingança surgiria de fato através da influencia moral da doutrina cristã junto à teoria da guerra justa.

6.5 A DOCTRINA CRISTÃ DO *IUS AD BELLUM*

A vida dos cristãos no mundo romano entre os séculos II e III d.C. foi conflituosa, pois “[s]emelhantes e diferentes ao mesmo tempo, os cristãos têm valores e comportamentos diversos dos de seus concidadão. Ao contrário dos estoicos, que se pretendem “cidadãos do mundo”, os cristãos “passam a vida na Terra, mas são cidadãos do céu”.” (LEMAITRE *et al*, 2009, p. 43). Contudo, com conversão de Constantino no início do século IV d.C. e o “Edito de Milão” em 313 o cristianismo começa a assumir posição de proeminência no Império Romano, e a seita antes perseguida e proibida passou a ser a religião oficial do Império. Isso não resolveu todos os problemas, mas obrigou que a doutrina cristã passasse a estudar e considerar o mundo sensível como algo que esteve dentro dos planos da divindade.

A realidade da guerra e da questão militar foi particularmente analisada por Santo Ambrósio (cujas inspiração influenciou Santo Agostinho, que mesmo rejeitando a violência, vê-se obrigado a dissertar sobre Guerra), bem como seus precursores, como Santo Atanásio de Alexandria que em uma carta escrita por volta do ano 354 dispôs que:

[...] não é certo matar, mas na guerra é lícito e louvável destruir o inimigo; Por conseguinte, não só são eles que se distinguiram no campo digno de grandes honras, mas monumentos são colocados proclamando suas realizações. De modo que o

mesmo ato é ao mesmo tempo e sob algumas circunstâncias ilegais, enquanto que sob outros, e na hora certa, é lícito e permissível. (1892, p. 971, tradução nossa)⁵⁰³.

Assim, pela sua relevância e precedência, acreditamos na necessidade de tecer alguns comentários junto ao bispo de Milão. Mesmo porque, podemos dizer que é com ele que se abre a dimensão política do cristianismo.

6.5.1 Santo Ambrósio: a guerra justa como um problema cristão

Ao fim do século IV d.C. não é mais possível ao pensamento cristão negar a importância do mundo secular. O céu é obviamente um fato, porém o mundo era um caminho necessário para ascender a ele. Os problemas do mundo (e da realidade da guerra) passaram a ser questões da Igreja. Santo Ambrósio discute essa realidade particularmente em seu *De Officiis Ministrorum*, uma versão pessoal *Dos Deveres* de Cícero. Nesse livro consta o pensamento desse Santo Padre sobre a realidade e a necessidade da guerra.

Mattox (2006) em obra voltada para analisar a teoria da guerra justa em Santo Agostinho teve o cuidado de iniciar seu estudo tratando de Santo Ambrósio. Nesse estudo ele afirmou que Santo Ambrósio, baseado nos diálogos de Cristo com Pedro, defendia uma necessária divisão entre as pessoas engajadas no combate e aquelas não envolvidas. Confirmando essa conclusão sobre uma passagem do Antigo Testamento, o Santo dispôs que: “[n]ão matarás aqueles que não capturou com sua lança ou sua espada. Sirva pão e água para que eles comam, bebam e retornem ao seu senhor. Agiram dessa maneira, de modo que induzidos por um tratamento humano, eles seriam reconhecidos.” (AMBROSIO, 2015, p. 88, tradução nossa)⁵⁰⁴. Assim, podemos notar uma tentativa de separar combatentes e não-combatentes, cujo combatente desarmado não deveria ser morto, mas só aprisionado.

Entretanto, no que se refere à guerra justa, Santo Ambrósio foi categórico quanto à importância dos motivos do conflito. Aliás, em estudo realizado, Carneiro cita que “Santo Ambrósio foi o primeiro teólogo da ética da guerra para o cristianismo.” (MASSARO e SHANNON *apud* CARNEIRO, 2016, p. 63-64). Nesse sentido, sobre a ética da guerra,

⁵⁰³ [...] it is not right to kill, yet in war it is lawful and praiseworthy to destroy the enemy; accordingly not only are they who have distinguished themselves in the field held worthy of great honours, but monuments are put up proclaiming their achievements. So that the same act is at one time and under some circumstances unlawful, while under others, and at the right time, it is lawful and permissible. (ATHANASIUS, 1892, p. 971).

⁵⁰⁴ No matarás a los que no has capturado con tu lanza o tu espada. Sírvete pan y agua para que coman y beban y que vuelvan a su señor. actuó de este modo, para que inducidos por un tratamiento humano, se mostraran reconocidos. (AMBROSIO, 2015. p. 88). *De Officiis Ministrorum*, I, 29, 139.

“[f]ortaleza sem justiça é uma situação de iniquidade. De fato, quanto mais forte, mais se inclina a oprimir o que é mais fraco, conquanto, no campo militar, seja necessário considerar se as guerras são justas ou injustas.” (AMBROSIO, 2015, p. 106, tradução nossa)⁵⁰⁵. Logo, Santo Ambrósio não bania a guerra em absoluto, mas impunha a necessidade de se lutar pela justiça, onde a guerra seria pertinente (daí a importância do viés ético dessa realidade) e distinta das situações em que o conflito seria uma manifestação da iniquidade humana. Assim:

[a] fortaleza, que na guerra defende a pátria dos bárbaros ou em tempos de paz protege os fracos ou os cidadãos dos bandidos, é toda (a fortaleza) animada pela justiça; por outro lado, saber que resolução você deve tomar para defender ou ajudar, também aproveitar as oportunidades dos momentos e lugares, são tarefas de prudência e moderação. (AMBROSIO, 2015, p. 106, tradução nossa)⁵⁰⁶.

Sobre a justiça o Bispo de Milão afirmava que:

[a]ssim, justiça se refere à sociedade e à comunidade de gênero humano. A natureza do vínculo social tem dois aspectos: justiça e beneficência, também denominadas liberalidade e generosidade. a justiça me parece mais alta, a generosidade mais agradável; isso é mais ligado à gravidade, é a bondade. (AMBROSIO, 2015, p. 106, tradução nossa)⁵⁰⁷.

Mas é importante consignar que a severidade ora postulada à justiça não tinha por escopo a conclusão clássica de que o justo é dar cada aquilo que lhe pertence. Aliás, essa proposição na sua ótica se filiaria mais aos ditames do Direito Civil e não a um Direito Comum do gênero humano, este último dado por Deus como lei da natureza. Nesse sentido, dispõe que, “Deus ordenou, com efeito, que todas as coisas fossem produzidas de tal maneira que a comida fosse comum a todos, e que a terra fosse, de certo modo, possuída por todos. assim, a natureza gerou o direito comum, o uso constituiu o direito privado.” (AMBROSIO,

⁵⁰⁵ la fortaleza sin la justicia es ocasión de iniquidad. en efecto, cuando más fuerte es, tanto más se inclina a oprimir al que es más débil, aunque, en el terreno militar es necesario considerar si las guerras son justas o injustas. (AMBROSIO, 2015, p. 106). *De Officiis Ministrorum*, I, 35, 176.

⁵⁰⁶ La fortaleza, que en la guerra defiende la patria de los bárbaros o en tiempos de paz protege a los débiles o a los ciudadanos de los bandidos, está toda ella (la fortaleza) animada por la justicia; por otra parte, saber qué resolución deba tomar para defender o ayudar, aprovechar también las oportunidades de los momentos y los lugares, son tareas de la prudencia y de la moderación. (AMBROSIO, 2015, p. 82). *De Officiis Ministrorum*, I, 27, 129.

⁵⁰⁷ Así pues, la justicia se refiere a la sociedad y a la comunidad del género humano. la naturaleza del vínculo social presenta dos aspectos: la justicia y la beneficencia, que también reciben el nombre de liberalidad y generosidad. la justicia me parece más elevada, la generosidad más agradable; aquella está más unida a la severidad, esta a la bondad.. (AMBROSIO, 2015, p. 83-84). *De Officiis Ministrorum*, I, 28, 130.

2015, p. 84, tradução nossa)^{508 509}. Então a realização prática da justiça se daria através de um dever imposto por Deus aos homens, mesmo porque:

de acordo com a vontade de Deus e o vínculo da natureza, devemos ajudar-nos, rivalizar no cumprimento dos deveres, por assim dizer em comum todos os bens e, para usar a palavra da Sagrada Escritura, ajudar-se mutuamente ou com empreendimento pessoal ou com o cumprimento de deveres ou com dinheiro, com obras ou com qualquer outro meio, para que a harmonia do relacionamento social cresça entre nós. (AMBROSIO, 2015, p. 86, tradução nossa)⁵¹⁰.

Logo, “a grandeza da justiça pode ser entendida pelo fato de ela não abrir exceções, nem de lugares, nem de pessoas, nem de tempos, **até mesmo aos inimigos será garantida;**” (AMBROSIO, 2015, p. 87, negrito e tradução nossa)⁵¹¹, vigendo de forma integral, pois “se a justiça também é válida na guerra, muito mais deve ser observada na paz!” (AMBROSIO, 2015, p. 88, tradução nossa)⁵¹². Reparem que mesmo o inimigo tem direito à justiça. Desse modo, ao se falar sobre a justiça e, por conseguinte, qualquer discussão sobre guerras justas ou injustas, deve se levar em consideração que “a lei da virtude não consiste em cometer uma injustiça, mas em afastá-la. Quem, sendo capaz, não afasta a injustiça para longe de seu companheiro, incorre em culpa tanto quanto quem a comete.” (AMBROSIO, 2015, p. 87, tradução nossa)⁵¹³. Vê-se, portanto, um princípio ativo por trás do conceito de justiça defendido pelo Bispo de Milão.

De fato, essas considerações são interessantes, pois não só denotam as premissas básicas do justo título ao conflito, mas também expõe certa obrigação de auxiliar aqueles que estivessem em necessidade. Obrigação essa que na ótica de Santo Ambrósio seria intrínseca à

⁵⁰⁸ Dios ordenó, en efecto, que todas las cosas fuesen producidas de tal modo que la comida fuese común para todos, y que la tierra fuese, en cierto sentido, poseída por todos. así pues, la naturaleza ha engendrado el derecho común, el uso ha constituido el derecho privado. (AMBROSIO, 2015, p. 84). *De Officiis Ministrorum*, I, 28, 132.

⁵⁰⁹ Isto é, apesar dessa passagem ressaltar a benevolência de Deus ela dá guarida a ideologia de que haveria somente um criador, o que em si não impõe transtornos. O problema se daria quando só houvesse um caminho a se trilhar. Algo que ficará claro com o pensamento de Francisco de Vitória.

⁵¹⁰ según la voluntad de Dios y el vínculo de la naturaleza debemos socorrernos mutuamente, rivalizar en el cumplimiento de los deberes, poner por así decir en común todos los bienes y, para usar la palabra de la Sagrada Escritura, ayudarse el uno al otro o con el empeño personal o con el cumplimiento del deber o con el dinero o con las obras o con cualquier medio, para que crezca entre nosotros la armonía de la relación social. (AMBROSIO, 2015, p. 86). *De Officiis Ministrorum*, I, 28, 135.

⁵¹¹ la grandeza de la justicia se puede entender por el hecho que ella no hace excepciones ni de lugares, ni de personas, ni de tiempos, incluso se garantiza también a los enemigos; (AMBROSIO, 2015, p. 87). *De Officiis Ministrorum*, I, 29, 139.

⁵¹² si la justicia vale también en la guerra, tanto más debe ser observada en la paz! (AMBROSIO, 2015, p. 88). *De Officiis Ministrorum*, I, 29, 140.

⁵¹³ la ley de la virtud no consiste en cometer la injusticia, sino en rechazarla. quien, pudiendo, no rechaza la injusticia lejos de su compañero, incurre en culpa tanto como el que la comete. (AMBROSIO, 2015, p. 107). *De Officiis Ministrorum*, I, 36, 179.

natureza humana. Ou melhor, a natureza como um todo, pois cada gênero animal sempre teria como uma obrigação natural o auxílio aos seus iguais. Em sentido similar e reforçando a ideia de proteção mútua da espécie, Santo Ambrósio cita que:

[t]ambém em todos os animais, desenvolve-se o instinto de garantir sua própria sobrevivência, de evitar tudo o que é prejudicial a eles, de desejar tudo o que é útil para eles, como comida, como tocas, para se defender dos perigos e das chuvas e do sol; e tudo isso é um sinal de prudência. Além disso, todos os animais "são sociáveis por natureza", especialmente com aqueles que pertencem à mesma raça e têm a mesma aparência e depois também com os outros; Assim, vemos, por exemplo, que os bois gostam de viver em rebanhos, os cavalos em manadas e, acima de tudo, semelhantes com seus semelhantes; veados também gostam de se juntar a veados e muitas vezes com os homens. (2015, p. 87, tradução nossa)⁵¹⁴.

No entanto, essa obrigação natural no gênero humano seria mais ampla e de certo modo escalonada, pois, “[é] próprio da justiça a piedade, primeiro a Deus, depois ao país, em terceiro lugar aos pais e igualmente a todos os nossos semelhantes.” (AMBROSIO, 2015, p. 87, tradução nossa)⁵¹⁵. E explica esse raciocínio afirmando que:

[a] piedade é um ensinamento da natureza, pois desde o início de nossa vida, os sentimentos estão apenas começando a se desenvolver, amamos a vida como um presente de Deus, queremos o país e nossos pais, depois aos nossos iguais a quem desejamos nos unir. Daí a caridade que faz preferir os outros a si mesmos, sem exigir o que lhes pertence, que é onde reside o principado da justiça. (AMBROSIO, 2015, p. 87, tradução nossa)⁵¹⁶.

O bispo afirma, inclusive, que “[t]ambém é dever da humanidade ajudar aqueles que não têm nada, e é errado exigir mais do que aquilo que você foi dado.” (AMBROSIO, 2015, p. 87, tradução nossa)⁵¹⁷. Desse raciocínio chega a distinguir e definir a superioridade dos homens dos demais animais da criação, bem como de onde se infere a existência de homens

⁵¹⁴ También en todos los animales se desarrolla el instinto de velar por la propia supervivencia, de evitar todo lo que le resulte nocivo, de desear todo lo que le resulte provechoso como la comida, como las madrigueras, para defenderse de los peligros, de las lluvias, del sol; y todo esto es signo de prudencia. Además, todos los animales, "son sociables por naturaleza", sobre todo con aquellos que pertenecen a la misma raza y tienen el mismo aspecto, y luego también con los otros; así vemos, por ejemplo, que a los bueyes les gusta vivir en rebaño, a los caballos en manada y, sobre todo, los semejantes con sus semejantes; también a los ciervos les gusta unirse con los ciervos y frecuentemente con los hombre. (AMBROSIO, 2015, p. 82-83). *De Officiis Ministrorum*, I, 27, 128.

⁵¹⁵ Es propio de la justicia la piedad, en primer lugar hacia Dios, en segundo lugar la patria, en tercer lugar hacia los padres e igualmente hacia todos nuestros semejantes. (AMBROSIO, 2015, p. 82). *De Officiis Ministrorum*, I, 27, 127.

⁵¹⁶ La piedad es una enseñanza de la naturaleza, puesto que desde el inicio de nuestra vida, apenas comienzan a desarrollarse los sentimientos, amamos la vida como un don de Dios, queremos a la patria y a nuestros padres, después a los nuestros iguales a quienes deseamos unirnos. De aquí nace la caridad que hace preferir a los otros sobre uno mismo, sin exigir aquello que le pertenece, que es donde que reside el principado de la justicia. (AMBROSIO, 2015, p. 82). *De Officiis Ministrorum*, I, 27, 127.

⁵¹⁷ es también un deber de humanidad ayudar a quien no tiene nada, y es dureza exigir más de lo que has dado. (AMBROSIO, 2015, p. 224). *De Officiis Ministrorum*, III, 3, 20.

que agiriam mais como bestas do que como membros da espécie humana. Temos, então, que “[n]isso somos superiores a todos os animais, porque as outras espécies de animais não sabem oferecer nada; enquanto as bestas ferozes arrebata[m] com violência, os homens distribuem. [...] O que é tão contrário à natureza como atentar contra o outro em benefício próprio.” (AMBROSIO, 2015, p. 224-225, tradução nossa)⁵¹⁸.

Disso se segue que é no outro que se encerra o critério da humanidade, pois este conceito é entrelaçado com o da caridade, cujo impulso à humanidade nos impõe o dever de velar pelo outro. Nesse sentido, disserta que

[o] homem, de onde tirou esse nome: *homo* que vem de *ab humo*, "da terra", que não tira nada de ninguém, mas proporciona tudo a todos e fornece os vários produtos para o uso de todos os seres vivos. Daí vem o que se *humanitas*, "humanidade", a virtude particular e privada do homem, que visa ajudar o próximo. (AMBROSIO, 2015, p. 221-222, tradução nossa, itálico do autor)⁵¹⁹.

Toda a humanidade seria então um predicativo intrínseco a cada indivíduo, mas sobretudo uma totalidade em si mesma a qual cada indivíduo se vincularia naturalmente por pertencer a essa totalidade. Isso importaria um dever, isto é, uma lei, pois “[n]a verdade, é uma lei da natureza que nos liga a toda a humanidade, a que nos respeitamos como partes de um só corpo.” (AMBROSIO, 2015, p. 224-225, tradução nossa)⁵²⁰. Reiterando-se que, conforme exposto, o próprio conceito de justiça defendido por Santo Ambrósio ficaria também atrelado ao outro e ao todo, que pela sua importância foi citado por Santo Tomas de Aquino quando este buscava desenvolver sua resposta ao art. 11 da Questão 58 do Tratado da Justiça ao indagar-se sobre “[s]e ato da justiça consiste em dar a cada um, o que lhe pertence” (2017, p. 381). Assim, Santo Tomas de Aquino cita Santo Ambrósio, respondendo que “justiça é o que dá a cada um o que lhe pertence e não reclama o alheio, descuida a utilidade própria para

⁵¹⁸ En esto somos superiores a todos los animales, porque las otras especies de animales no saben ofrecer nada; mientras las bestias feroces arrebatan con violencia, los hombres distribuyen. [...] ? Qué cosa es tan contraria a la naturaleza como atentar contra otro en beneficio propio. (AMBROSIO, 2015, p. 224-225). *De Officiis Ministrorum*, III, 3, 21-23.

⁵¹⁹ oh hombre, de dónde has tomado el nombre: *homo* que viene de *ab humo*, "de la tierra", que no quita nada a nadie, sino que proporciona todo a todos y suministra los diversos productos para uso de todos los seres vivientes. De ahí viene que se llame *humanitas*, "humanidad" la virtud particular y privada del hombre, que tiene por objeto ayudar a su semejante. (AMBROSIO, 2015, p. 221-222). *De Officiis Ministrorum*, III, 3, 16.

⁵²⁰ En verdade es una ley de la naturaleza que nos liga a toda la humanidad, el que nos respetemos unos a otros como partes de un solo cuerpo. (AMBROSIO, 2015, p. 223). *De Officiis Ministrorum*, III, 3, 19.

salvaguardar a utilidade comum.” (AMBROSIO *apud* TOMAS DE AQUINO, 2017, p. 382)⁵²¹.

Ou seja, humanidade, caridade, justiça são conceitos em Santo Ambrósio que partem do indivíduo, mas somente se concretizam na manutenção/concretização do bem comum. Não basta dar a cada um o que lhe pertence, mas também há o dever – a obrigação – de cada um dispor de seu próprio bem-estar, de seus bens em prol do próximo e principalmente do todo.

Com isso, Santo Ambrósio, junto à doutrina cristã, foi incisivo em demonstrar que a dor do outro é algo insuportável, não somente àqueles próximos a nos, a nossa família, ao nosso povo e nação, mas também do gênero humano como um todo. Todavia, o povo do ser humano seria a humanidade em sua totalidade e a dor de uma de suas partes deveria ser sentida por todos, pois “certamente em um só homem se dissolve a solidariedade de toda a humanidade.” (AMBROSIO, 2015, p. 223, tradução nossa)⁵²². Sendo essas e outras ideias que serviriam de base para a construção do pensamento de Santo Agostinho sobre a guerra justa.

6.5.2 Santo Agostinho: a Teoria da Guerra Justa consolidada

Santo Agostinho é notoriamente conhecido pela sua obra principal, a *Cidade de Deus*. Texto onde, entre outras proposições, disserta e refuta o discurso popular que imputava aos cristãos a queda de Roma. Expondo que, se Roma caiu, foi por seus próprios pecados e não por obra dos cristãos. Além de desenvolver um tipo de discurso teológico que buscava desenvolver o pensamento cristão sobre os problemas do mundo secular.

Sobre a guerra, a teoria de Santo Agostinho influenciaria a idade média, mas somente em um segundo momento, pois, conforme exposto por Flori, “[f]requentemente se atribuiu a Santo Agostinho a elaboração de uma doutrina da guerra justa que, subsequentemente, teria evoluído para a guerra santa e a cruzada. No entanto, seria o inverso.” (2013, p. 43). Isto é, só posteriormente à realidade das cruzadas que o pensamento de Santo Agostinho passou de fato a ser agregado às teses que garantiam as guerras santas peticionadas pela Igreja. Sobretudo, de

⁵²¹ Está passagem da *De Officiis Ministrorum* utilizada neste ensaio está expressa do seguinte modo: “la justicia, que da á cada uno lo suyo, no apropiándose lo ageno, ni cura de su provecho por guardar justicia á todos.” (AMBROSIO, 1789, p. 54).

⁵²² ciertamente en un solo hombre se disuelve la solidariedad de toda la humanidad. (AMBROSIO, 2015, p. 223). *De Officiis Ministrorum*, III, 3, 19.

forma indireta no Século XII (em torno de 1140) com o “Decreto de Gratiano” que “consolida as concepções de guerra justas existentes.” (MELLO, 1997, p. 98), sintetizando Santo Agostinho com tudo o mais que se apresentou junto à Filosofia Cristã.

De fato, aqueles que se debruçaram sobre a guerra justa do Século IV até Santo Tomas de Aquino, só repetiram fórmulas já idealizadas pela Águia de Hipona. Pouco foi dito que já não tivesse sido mencionado por Santo Agostinho.

O problema de Santo Agostinho foi a falta de organização sobre o tema, que se encontra espalhado por um grande número de obras, textos menores e até cartas. Assim, não nos incomodamos a ver o esquema idealizado por Santo Tomas de Aquino na Questão 40 da *Ila Ilae (Secunda Secundae)* da Suma Teológica somente como uma síntese reduzida do pensamento esparso de Santo Agostinho sobre a Teoria da Guerra Justa⁵²³.

De tal modo, o que pretendemos expor neste tópico é uma síntese desse pensamento ao longo da obra do Bispo de Hipona com remissão ao seu sistema. De maneira a demonstrar a sua importância para a consolidação da teoria da guerra, mas sobretudo com base na moral – a moral cristã –, em distinção à doutrina de Cícero que além de ser mais imanente, era mais afeta a uma realidade entre diferentes, mas iguais diante dos deuses. Ao passo que o *Ius ad Bellum* cristão buscava a paz e vislumbrava uma igualdade, mas sob uma visão de mundo exclusivamente cristã. Ressaltando o influxo da vingança, e sobretudo da corrupção do delinquente como motivo para intervir de forma independente ao próprio prejuízo causado.

⁵²³ Nesse sentido, sintetizando a doutrina da guerra justa, Tomas de Aquino argumenta que “[n]ada contraria ao ato de virtude a não ser o pecado. Ora, a guerra contraria à paz. Logo, a guerra sempre é pecado. 4. Demais. – Todo exercício de uma atividade lícita é lícito, como o demonstra o exercício das ciências. Ora, os exercícios de guerra, que se fazem nos torneios, são proibidos pela Igreja, pois os que morrem em tais exercícios são privados de sepultura eclesiástica. Logo, parece que a guerra é, em absoluto, pecado.

Mas *em contrário*, diz Agostinho: *Se a disciplina cristã tivesse como culposas todas as guerras, no Evangelho se diria antes, que lançassem de si as armas e abandonassem completamente a milícia.* Ora, o Evangelho lhes diz (Lc 3, 14): Não tratareis mal pessoa alguma e dai-vos por contentes com o vosso soldo. Aos que mandou ficar contentes com o soldo próprio não proibia guerrear.

SOLUÇÃO. – Para uma guerra ser justa, três condições se requerem.

Primeiro, a autoridade do chefe, por cuja ordem a guerra deve ser feita. [...]. Ora, eles a defendem materialmente com a espada, contra os perturbadores internos, quando punem os malféitores, segundo aquilo do Apóstolo (Rm 13, 4): *Não é de balde que ele traz a espada; porquanto ele é ministro de Deus, vingador em ira contra aquele que obra mal.* [...].

Segundo, é necessário uma causa justa; isto é, que os atacados mereçam sê-lo, por alguma culpa. [...].

Terceiro, é necessário seja reta a intenção dos beligerantes, pelo que se entende o promoverem o bem ou evitarem o mal. [...].” (2017, p. 279, negrito e sublinhado nosso).

6.5.2.1 O pensamento político de Santo Agostiniano

A visão filosófica de Santo Agostinho sobre o domínio da política está em conformidade com a sua doutrina fundamentada no amor. Étienne Gilson disserta que:

[é] um traço notável da doutrina de santo Agostinho que ela sempre considera a vida moral como implicada numa vida social. Para ele, o indivíduo jamais se separa da cidade. Para descobrir a causa profunda desse fato, torna-se necessário voltarmos mais uma vez à razão de toda vida moral, ou seja, ao amor e, por consequência, à vontade. (2006, p. 326).

E sua teoria dá ênfase ao ser humano, ao povo (ou povos) e ao elo que estrutura a comunidade. Tudo subordinado ao domínio escatológico da cidade de Deus. Assim, apesar de não se furtar ao pragmatismo na construção do ideal, há predomínio do transcendente sobre o imanente. A sociedade secular organizada – a cidade terrena – e tudo que dela decorre, é um bem, dos quais devemos usar para nos aproximar do Sumo Bem (Deus).

Mas devemos entender que a cidade terrena não acarreta prejuízos à existência humana, pois seriam de fatos bens úteis e que deveríamos valorizar. O que vicia esses bens não é a sua substância, mas o seu uso ilícito e de tudo mais que o acompanha. Ou seja, dá-se importância à culpabilidade/imputabilidade da vontade como fonte de fundamentação do mal.

De modo similar, a questão do homem velho e do homem novo e da diferenciação entre o Antigo Testamento e o Novo se aproxima desse tema, pois cada uma dessas sociedades teria uma essência distinta fundamentada desunião ou união do homem e o seu criador. E essa união e desunião estaria atrelada ao tipo de amor/vontade vigendo no coração do homem velho e no do homem novo. O primeiro, o homem velho, estaria determinado pelo amor de si e do mundo, enquanto o outro, pelo amor a Deus que o uniria à criação.

Logo, a essência (o tipo de amor) vigente em cada um desses povos traria consequências que iriam reverberar na realidade de uma justiça plena quando relacionada com Deus. Ou no melhor dos cenários uma justiça imperfeita, mesmo que determinada a fins públicos e sociais. Faltar-lhe-ias o amor verdadeiro – a caridade –, que só seria alcançada junto a Deus e no âmbito da cidade celeste. Mesmo porque, a melhor das cidades terrenas seria sempre uma mistura entre ímpios e peregrinos da cidade de Deus⁵²⁴.

⁵²⁴ Aqui ressaltamos que a doutrina de Santo Agostinho não constrói uma teoria sobre o Estado, restringindo-se à importância de uma sociedade organizada sobre uma *polis*, uma cidade, sem teorizar uma sociedade organizada nos moldes do Estado renascentista. Nesse sentido, Étienne Gilson disserta que "[o] que é verdadeiro, estrita e absolutamente, é que em nenhum caso a Cidade terrestre e, menos ainda, a Cidade de Deus

Com isso, um dos principais problemas da justiça dentro do mundo temporal se daria na sua realidade prática, posto a necessária relação entre justiça e poder para que a primeira se concretizasse. Mas apesar de a justiça dever se relacionar com o poder como forma de realização da justiça, junto ao homem maculado pelo pecado essa necessidade acabaria por viciar a ideia de justiça ao determiná-la pelo poder, quando o devido seria exatamente o contrário. Assim, é dito que “[o] poder unido à justiça e a justiça associada ao poder constituem o poder judiciário. [E] ora, a justiça pertence à boa vontade, [...]” (AGOSTINHO, 2018, p. 419)⁵²⁵.

Ou seja, a justiça “verdadeira” não estaria no poder, mas na caridade. De maneira que, junto ao homem novo poderíamos compreender que “os homens imitando a Cristo, empenham-se em vencer o inimigo satânico pela justiça, não pelo poder.” (AGOSTINHO, 2018, p. 418)⁵²⁶. Assim, deveria haver precedência da justiça sobre o poder, mesmo porque, “[q]uanto ao poder, porém, deve ele seguir a justiça, e não a preceder.” (AGOSTINHO, 2018, p. 419)⁵²⁷. Com a observação que a justiça poderia empunhar espadas.

Porém, junto ao homem secular (o homem velho), o poder passaria a ser desejado em detrimento da justiça. Quando esta última é conclamada, isso é feito dando preponderância ao poder, pois o que acaba por ocorrer junto aos povos que se afastam do Amor de Deus é que “[o]s homens, porém, não desejam ser fortes para se vencer, mas para vencerem os outros.” (AGOSTINHO, 2018, p. 420)⁵²⁸. Lembrando que toda luta sempre parte dos próprios indivíduos. Isto é, daquilo que vige em seus corações e da luta entre o espírito superando o corpo, e a razão em contrariedade com os desejos que tentam determiná-la.

E do resultado desse conflito, ou dos bastiões que se formam, se estabelecem os povos e as sociedades organizadas com base em um elo que os arregimenta, “pois há uma mesma origem do Estado e do homem, **uma vez que o Estado não é outra coisa senão uma**

poderiam ser confundidas com uma forma de Estado, qualquer que fosse; mas, é uma questão totalmente diferente, e um ponto sobre o qual Agostinho certamente não teria nada a objetar, o Estado poder e dever eventualmente ser utilizado para os fins próprios da Igreja, e, através dela, para os da Cidade de Deus.” (2006, p. 346). É exatamente por isso a expressão “sociedade organizada” seria a mais correta que o termo “Estado”. Porém, muitas das traduções utilizadas neste ensaio utilizaram o termo Estado de forma indistinta. Logo, é importante compreender que o Estado não é o mesmo que vivenciamos atualmente. Do mesmo modo que o termo “Estado” utilizado nas traduções de Cícero, esse termo não está fazendo alusão a nossa visão moderna e contemporânea de Estado. Da mesma forma que “República” em Santo Agostinho e Cícero não se refere a uma forma de governo, mas a uma coisa comum partilhada por todos os membros da sociedade organizada.

⁵²⁵ *De Trinitate*, XIII, 13, 17.

⁵²⁶ *De Trinitate*, XIII, 13, 17.

⁵²⁷ *De Trinitate*, XIII, 13, 17.

⁵²⁸ *De Trinitate*, XIII, 13, 17.

multidão de homens em consenso.” (AGUSTIN, 1953, p. 373, tradução e negrito nosso)⁵²⁹. Ao passo que, como é dito que “a felicidade do homem não é diferente da do Estado.” (AGUSTIN, 1953, p. 371, tradução nossa)⁵³⁰. Assim, podemos compreender que o homem individualmente considerado, em comum com o povo, seria impulsionado pelo amor a um movimento gregário, atraindo-o aos semelhantes para compor uma coletividade de comuns.

A teoria quanto a um impulso gregário que dá unidade a uma coletividade que compartilha de objetivos comuns não é inovadora. De fato, em muito se assemelha a proposta de Cícero mencionada na *República*, que, aliás, é citada pelo Bispo, sobretudo no Livro que trata dos “Sonhos de Cipião” quando o filósofo romano é mencionado e citado expressamente por Santo Agostinho (2011)⁵³¹. Dessa visão de povo Santo Agostinho aceita a estrutura conceitual baseada em certo consenso sobre objetivos comuns. Porém, altera os elementos dessa equação ao afirmar sob sua ótica que “[o] povo é o conjunto de seres racionais associados pela concorde comunidade de objetos amados”, é preciso, para saber o que é cada povo, examinar os objetos de seu amor.” (2010, p. 413)⁵³².

Como é o amor que impulsiona os indivíduos, é também o amor que deve servir de elo para a coletividade. E é também o amor que serve de fundamento para compreender cada cidade através do amor predominante em cada cidade. Essa é a tese por trás de uma cidade de Deus e de uma cidade dos ímpios ou diabólica (a cidade terrena), e da realidade do conflito entre os povos de cada uma dessas cidades na cidade terrena. Teoria que já havia sido anunciada nos *Comentários ao Gênesis* cerca de uma década antes de a *Cidade de Deus*⁵³³.

⁵²⁹ porque es uno mismo el origen del Estado y el del hombre, ya que el Estado no es otra cosa que una multitud concorde de hombres. (AGUSTIN, 1953, p. 373). *Epistolae* 155, 3, 9.

⁵³⁰ la bienaventuranza del hombre no es diferente de la del Estado. (AGUSTIN, 1953, p. 373). *Epistolae* 155, 2, 7.

⁵³¹ *De Civitate Dei*, II, 21, 2.

⁵³² *De Civitate Dei*, XIX, 24.

⁵³³ quando o Bispo afirmou que: [e]stes dois amores, dos quais um é santo, o outro impuro, um social, o outro privado, um que olha para o bem da utilidade comum em ordem à companhia celestial, o outro, que submete o comum a seu poder por causa da dominação arrogante, um, sujeito a Deus, o outro, rival de Deus, um, tranquilo, o outro, turbulento, um, pacífico, o outro, rebelde, um que prefere a verdade às louvainhas dos que erram, o outro, ávido de louvor de qualquer maneira, um amigável, o outro, invejoso, um que quer para o próximo o que quer para si, o outro, que quer submeter o próximo a si, um que governa o próximo para a utilidade do próximo, o outro, para a sua utilidade; estes amores existiram antes entre os anjos: um nos bons, o outro nos maus; e separam as duas cidades fundadas no gênero humano sob a admirável e inefável Providência de Deus que administra e ordena todas as coisas criadas, uma dos justos, a outra dos pecadores. **Com a mescla das duas o mundo caminha até serem separadas no último juízo, uma, unida aos anjos bons, até conseguir a vida eterna com seu Rei; a outra, unida aos anjos maus, até ser mandada para o fogo eterno com seu rei. Se o Senhor quiser, dissertaremos, talvez, mais longamente em outra ocasião sobre estas duas cidades.** (AGOSTINHO, 2019, p. 402, negrito nosso. De Genesi ad Litteram, XI, 15, 20)

Em sua obra *magna* Santo Agostinho expôs que dois amores fundam duas cidades: a celeste; e a terrena⁵³⁴. Sendo que, “[u]ma é a sociedade dos homens piedosos e outra a dos homens ímpios, cada qual com os anjos de seu grêmio, nos quais precedeu, ali o amor de Deus e aqui o amor de si mesmo. (AGOSTINHO, 2010, p. 148)⁵³⁵. Mas é importante destacar uma característica essencial da Cidade de Deus: ela não é deste mundo, tão pouco seria refundada na Terra. Ela é real, mas somente seus moradores (peregrinos) pisariam na Terra.

Retomando a ideia que o mal não tem substância⁵³⁶, tão pouco realidade, uma cidade que fosse construída exclusivamente pelos ímpios não existira. A maldade estaria nos corações e nas vontades de seus moradores. Mesmo porque, nem mesmo o diabo seria mal, pois, “como natureza, nem a própria natureza do diabo é mal” (AGOSTINHO, 2010, p. 397)⁵³⁷. O Bispo ressalta, inclusive, à humanidade comum dos bárbaros, ao citar as Escrituras dizendo que “[a]s três crianças, Daniel e outros profetas foram cativos, porém jamais deixou de consolá-los. Não abandonou os fiéis sob a opressão **dos bárbaros, que também eram homens.**” (AGOSTINHO, 2011, p. 46, negrito nosso)⁵³⁸.

A fim de mais bem compreender a sociedade organizada e o povo, talvez seja mais coerente detalhar com maiores pormenores a própria natureza do Homem. Mesmo porque, o que de fato compreendemos é que os problemas não surgem do Estado, mas dos povos que o constroem e, sobretudo, do tipo de homem que forma o povo. Mesmo porque, o Bispo afirma sobre o homem que “[n]enhum animal existe mais feroz por vício, nem mais social por natureza.” (AGOSTINHO, 2010, p. 89)⁵³⁹. Mas apesar de nos tornarmos ferozes pelo vício, bem como de nascermos no pecado que herdamos da primeira família, competiria a nos mesmos nos libertarmos dessas determinações através da graça (dádiva) de Deus.

Com isso, Santo Agostinho perfila um passo decisivo para a unidade do gênero humano através do qual, partindo dessa natureza comum – para o bem e para o mal –, ao final a vontade de cada um é que determinaria a que povo e a cada cidade que pertenceria. Sendo

⁵³⁴ *De Civitate Dei*, XIV, 27.

⁵³⁵ *De Civitate Dei*, XIV, 13, 1.

⁵³⁶ Melhor esclarecendo, “[a] primeira deformidade da alma racional é a vontade de executar o que a suma e íntima Verdade lhe proíbe. Assim, o homem foi expulso do paraíso para este mundo, passando dos bens eternos aos temporais, da abundância à miséria, da estabilidade à fraqueza. Não passou, porém, do bem substancial ao mal substancial, porque nenhuma substância é má.” (AGOSTINHO, 2017d, p. 60-61. *De Vera Religione*, 20, 38).

⁵³⁷ *De Civitate Dei*, XIX, 13, 2.

⁵³⁸ *De Civitate Dei*, I, 14.

⁵³⁹ *De Civitate Dei*, XII, 27, 1.

que, a própria ideia por trás de um ancestral comum já escancara que todos os homens são de fatos irmãos. São as deficiências do mundo e as escolhas que acabariam por separá-los⁵⁴⁰.

Ou seja, há uma unidade do gênero humano. E o Bispo é taxativo nesse sentido ao afirmar que “quem quer que nasça homem, quer dizer, animal racional e mortal, por mais rara e estranha que nos pareça sua forma, cor, movimento, voz ou qualquer outra virtude, parte ou qualidade natural, nenhum fiel duvidará originar-se do primeiro homem.” (AGOSTINHO, 2010, p. 225)⁵⁴¹. O mito de um ancestral comum impõe a unidade do gênero humano.

Partindo de uma unidade natural, a formação de uma sociedade entre os homens deve ser vista como algo intrínseco à natureza humana e, sobretudo, um bem. E todas as sociedades seriam círculos concêntricos que se expandem de um ponto social comum, a unidade familiar, que é tanto teórica, quanto prática, ao retroceder à família primordial. E isso estreitaria os laços entre os homens, pois “[c]ada homem é uma parte do gênero humano, e a natureza humana é sociável e encerra em si um bem excelente e natural, que força à amizade.” (AGOSTINHO, 2015b, p. 29)⁵⁴². Disso se segue que Antonio Truyol Serra afirma que:

é impreciso pretender que Santo Agostinho via no Estado um fruto do pecado e, conseqüentemente, uma instituição essencialmente ruim. Em vez disso, o bispo de Hipona há de situar-se na linha de pensamento que considera a sociedade política como o produto de uma tendência natural no homem. (1944, p. 119, tradução nossa)⁵⁴³.

E a sociedade organizada – o Estado –, não é nada mais que uma ampliação da sociedade humana que partiu da primeira união, o casamento. Mesmo porque, “[n]ão há dúvida de que existia o casamento antes do pecado. Tendo isso em vista, como seu auxiliar o homem recebeu não outro homem, mas a mulher.” (AGOSTINHO, 2017b, p. 306)⁵⁴⁴. E a realidade da sua natureza boa parte do fato de ser anterior ao pecado, momento da criação em que o homem e a mulher estavam unidos ao Sumo Bem e intocados pelas sombras do mal.

⁵⁴⁰ Nesse sentido, “não é custoso compreender haver sido melhor o que se fez, quer dizer, multiplicar, a partir de um homem apenas, o gênero humano, que havê-lo iniciado por muitos. [...]. Deus fê-lo um e só, não para privá-lo da sociedade humana, e sim para encarecer-lhe sempre mais a unidade social e o vínculo da concórdia, que aumentaria, se os homens não se unissem apenas pela semelhança da natureza, mas também pelos laços de parentesco. Tanto é verdade, que não quis, como fez com o homem, criar a mulher que lhe serviria de companheira, mas formou-a dele, para todo o gênero humano propagar-se a partir de um homem apenas.” (AGOSTINHO, 2010, p. 84. *De Civitate Dei*, XII, 21).

⁵⁴¹ *De Civitate Dei*, XVI, 8, 1.

⁵⁴² *De Bono Coniugali*, I, 1.

⁵⁴³ es inexacto pretender que San Agustín viera em el Estado como tal um fruto del pecado, y, por consiguiente, una institución esencialmente mala. Antes bien, el obispo de Hipona há de situarse de lleno em la línea de pensamento que considera la sociedade política como el produto de una tendencia natural en el hombre. (TRUYOL SERRA, 1944, p. 119).

⁵⁴⁴ *De Gratia Christi et Peccato Originali*, XXXV, 306.

Porém, dessa natureza em comunhão com a beatitude o homem acabou por pecar. E do pecado da primeira família acabou que a primeira cidade terminou também por ser fundada por aquele que aprofundou os pecados de seus pais, Caim. Com isso, apesar de ser um bem ao gênero humano, o Estado acabou surgindo no mundo secular imbuído do mal de seu fundador, mas isso não afasta a sua própria utilidade junto aos homens, pois foi o seu uso que acabou por macular a sua ideia e a sua realidade e, sobretudo, a sua utilidade.

Ou seja, o Estado, sobretudo o terreno é uma ferramenta, um instrumento do qual devemos usar para alcançar uma realidade prática mais próxima daquilo que devemos amar. Assim, o Bispo de Hipona afirma que “[o] Império Romano fez muitos benefícios, embora terrestres e transitórios. É terreno e não celeste, e não pode oferecer se não aquilo que é seu poder.” (AGUSTIN, 1953, p. 1059, tradução nossa)⁵⁴⁵. Aliás, o próprio poder da cidade terrena utilizada para o cumprimento da justiça é um bem quando o Santo Bispo disserta que:

[n]ão é por isso que a autoridade real, o direito da espada justiceira, o cavalete de ferro do carrasco, a arma do soldado, a disciplina da autoridade e até a severidade do bom pai foram instituídos em vão. Tudo isso tem seus caminhos, causas, razões e usos. Não é que sejam bons aqueles que por medo de tais armas não pecam, pois nada é bom por temor da pena, se não pelo amor à justiça. Logo, não é inútil reprimir a audácia humana por medo das leis, para que os inocentes possam ter segurança entre os iníquos, pois esses mesmos homens perversos perdem seu poder por medo do suplício e, assim, invocam Deus para curar sua vontade. (AGUSTIN, 1953, 349-351, tradução nossa)⁵⁴⁶.

Logo, a doutrina defendida por Santo Agostinho não é contrária ao Estado, à coisa pública (*Respublica*), tanto quanto não é contrária ao mundo. A crítica do Bispo é àqueles que “[n]ão querem estabelecer a república na firmeza das virtudes, mas na impunidade dos vícios. O pecado de muitas desculpas da punição diante de um rei humano ou um príncipe da cidade, mas não diante de Deus.” (AGUSTIN, 1953, p. 123, tradução nossa)⁵⁴⁷.

⁵⁴⁵ El Imperio romano te ha hecho muchos beneficios, aunque terrenos y transitórios. Es terreno y no celeste, y no puede ofrecer sino la que tiene es su poder.” (AGUSTIN, 1953, p. 1059). *Epistolae* 220, 8.

⁵⁴⁶ No por eso esse há instituído en vano la potestade regia, el derecho de espada justiceira, la uña de hierro del sayón, el arma del soldado, la disciplina de la autoridade y aun la severidade del buen padre. Todo esto tiene sus modos, causas, razones y utilidades. Por temor a essas cosas se reprimen los malos y viven los Buenos más tranquilamente entre los malos. No es que sean Buenos los que por miedo a tales armas no pecan, ya que nadie es bueno por el temor de la pena, sino por el amor de la justicia. Pero no es inútil el reprimir la humana audácia por el temor de las leyes, para que la inocencia tenga seguridade entre los malvados, para esos mismos malvados pierdan por el temor del suplício su facultade y así invoquen a Dios para que se cure su voluntad. (AGUSTIN, 1953, 319-321). *Epistolae* 153, 6, 16.

⁵⁴⁷ No quieren establecer la república sobre la firmeza de las virtudes, sino sobre la impunidade de los vícios. El pecado de muchos excusa del castigo ente um rey humano o um príncipe de la ciudad, pe no ante Dios. (AGUSTIN, 1953, p. 123). *Epistolae* 137, 5, 20.

Do que se segue, o Bispo não nega importância de tudo o mais desejado e útil para a vida terrena. Há na verdade uma necessária distinção aos bens que devem ser usados/utilizados e aqueles que devem ser fruídos/gozados em que aqueles devem ser amados unicamente como meios para alcançarmos aquilo que de fato devemos amar. O Bispo não coloca os peregrinos da cidade de Deus no mundo de modo que estariam afastados de tudo aquilo que envolve o mundo secular, eles partilham e vivem no mesmo mundo que os ímpios.

Mas apesar de não negar a relevância dos bens seculares, haveria uma ordem a ser respeitada, pois “a família dos homens que não vivem da fé busca a paz terrena nos bens e comodidades desta vida. Por sua vez, a família dos homens que vivem da fé espera nos bens futuros e eternos, segundo a promessa. Usam dos bens terrenos e temporais como viajantes.” (AGOSTINHO, 2010, p. 401)⁵⁴⁸. Logo, não desvaloriza as repúblicas, mas o seu uso ilícito:

[a]queles que dizem que a doutrina de Cristo é inimiga da república nos deem um exército de soldados, conforme exigido pela doutrina de Cristo. Dê-nos tais províncias, maridos, servos, reis, juízes, cobradores de impostos e cobradores de dívidas, conforme a doutrina cristã desejar, e ouse dizer que você é um inimigo da república. Não hesite em confessar que, se fosse obedecido, daria grande vigor à república. (AGUSTIN, 1953, p. 141, tradução nossa)⁵⁴⁹.

Portanto, a graduação em direção ao Sumo Bem a fim de ser reconhecido como um peregrino da cidade de Deus não envolvia uma vida afastada da cidade terrena. O necessário envolvimento com as questões seculares era lícito. A ilicitude partiria da desordem que surgiria da valorização desses bens seculares em detrimento dos espirituais. Santo Agostinho ressalta essa desordem, cuja prática nega a própria natureza humana ao afirmar que:

[t]rata-se de prescrição da ordem natural. Assim Deus criou o homem. *Domine, diz, os peixes do mar, as aves do céu e todo réptil que se move sobre a terra.* Quis que o homem racional, feito à sua imagem, dominasse unicamente os irracionais, não o homem ao homem, mas o homem ao irracional. Eis o motivo de os primeiros justos haverem sido pastores e não reis. (AGOSTINHO, 2010, p. 399)⁵⁵⁰.

Há, portanto, no pensamento de Santo Agostinho um viés igualitário entre todos os membros do gênero humano, pois “por natureza, tal como Deus no princípio criou o homem,

⁵⁴⁸ *De Civitate Dei*, XIX, 17.

⁵⁴⁹ Los que dicen que la doctrina de Cristo es enemiga de la república dennos un ejército de soldados tales cuales los exige la doctrina de Cristo. Dennos tales provincias, tales maridos, tales siervos, tales reyes, tales jueces, tales recaudadores y cobradores de la deudas del fisco, como los quiere la doctrina cristiana, y atrevanse a decir que es enemiga de la república. No duden en confessar que, si se la obedeciera, prestaría un gran vigor a la república. (AGUSTIN, 1953, p. 141). *Epistolae 138*, 14.

⁵⁵⁰ *De Civitate Dei*, XIX, 15.

ninguém é escravo do homem nem do pecado.” (AGOSTINHO, 2010, p. 400)⁵⁵¹. Uma humanidade comum titular dos bens da criação. E os povos que não partilham do amor divino acabariam por perverter a ordem da justiça e do poder, dando preponderância ao poder em detrimento da justiça que deveria haver entre todos. Assim, os homens acabariam por deturpar não só a igualdade natural entre o gênero humano, mas também sua própria natureza. E essa desordem afastaria a humanidade do maior bem que poderia se beneficiar, a paz.

6.5.2.1.1 A ordem e da paz

Diz o Santo Bispo que:

[a] voz de Cristo, portanto, a voz de Deus é paz e chama à paz. Vamos, diz ele; todos a vós que ainda não estais em paz, amai a paz. Que de melhor podeis encontrar em mim do que a paz? Que é a paz? É a ausência de toda guerra. Que significa esta ausência de toda guerra? Encontra-se onde não há contradições, nem resistências, nem contrariedades. (AGOSTINHO, 2008a, p. 830-831)⁵⁵².

Desse enunciado devemos compreender que a questão da paz não é algo restrito à política ou a um viés coletivo, mas tem importância também no aspecto subjetivo dos próprios indivíduos por si mesmos considerados. De fato, para que a paz coletiva seja possível há necessariamente que os indivíduos que compõe essa coletividade tenham alcançado algum nível de paz, bem como já estejam desfrutando de alguma paz de espírito. Ou seja, há um processo concêntrico de expansão da realidade da paz que passa de uma ordem inicialmente individual para a coletiva, no mundo secular se tratando de uma “ordenada concórdia” e junto à Cidade de Deus uma “ordenadíssima concórdia”⁵⁵³.

E ao se falar em paz, estamos tergiversando sobre a ordem, pois de certo modo, paz e ordem estão entrelaçadas. Porém, teleologicamente a ordem precede à paz, sendo inclusive mais ampla. Mas se a ordem tem uma finalidade, esta é a paz e, sobretudo, a paz verdadeira, a ordenadíssima concórdia. O estado de gozar de Deus e de estar em Deus e com Deus, a

⁵⁵¹ *De Civitate Dei*, XIX, 15.

⁵⁵² *Enarrationes in Psalmos 84*, 10.

⁵⁵³ Nesse sentido, “[a]ssim, a paz do corpo é a ordenada complexão de suas partes; a da alma irracional, a ordenada calma de suas apetências. A paz da alma racional é a ordenada harmonia entre o conhecimento e a ação, a paz do corpo e da alma, a vida bem ordenada e a saúde do animal. A paz entre o homem mortal e Deus é a obediência ordenada pela fé sob a lei eterna. A paz dos homens entre si, sua ordenada concórdia. A paz da casa é a ordenada concórdia entre os que mandam e os que obedecem nela; a paz da cidade, a ordenada concórdia entre governantes e governados. A paz da cidade celeste é a ordenadíssima e concordíssima união para gozar de Deus e, ao mesmo tempo Deus. **A paz de todas as coisas, a tranquilidade da ordem.**” (AGOSTINHO, 2010, p. 396, negrito nosso, *De Civitate Dei*, XIX, 13, 1.)

verdadeira paz, é, então, “[a] paz de todas as coisas, a tranquilidade da ordem.” (*Idem*). Logo, a paz é a ordem acompanhada da tranquilidade.

Porém, a ordem e a paz não são restritas à cidade celeste, pois pode também ser percebida (obviamente que de forma distinta), na cidade terrena. Étienne Gilson argumenta que “[h]á duas ordens, segundo as quais podem ser organizadas duas cidades? Essas duas ordens existem e nós já as conhecemos, posto que se confundem com as duas raças espirituais que previamente distinguimos: a que vive do corpo, a que vive da graça.” (2006, p. 330). E o Santo Bispo confirma que mesmo entre pecadores há alguma ordem, bem como alguma paz. E isso está conforme a noção de natureza, pois “[o] antinatural ou contrário à ordem há de necessariamente estar em paz em alguma, de alguma e com alguma parte das coisas em que é ou de que consta. Do contrário, deixaria de ser.” (AGOSTINHO, 2010, p. 395)⁵⁵⁴.

Todavia, é importante consignar que a paz vivenciada pelos ímpios não é de fato uma paz – uma “ordenadíssima concórdia” –, pois não tem fortes laços com a tranquilidade, apesar de poder haver ordem. Logo, “comparada com a paz dos justos, a paz dos pecadores não merece sequer o nome de paz.” (AGOSTINHO, 2010, p. 395)⁵⁵⁵. Trata-se de uma ordem imperfeita, com uma paz imperfeita em prol algum bem comum, mas restrito aos seus.

Com isso, o entendimento do gozo da tranquilidade com a ordem denota que a Paz deve compreender uma ordem que necessariamente se contrapõe à multiplicidade de interesses subjetivos em prejuízo ao todo. Mas a ordem impõe uma necessária aproximação com o preceito comum de cada coletividade, cujo ideal é Deus, o Sumo Bem. Para melhor compreender essa relação há uma explicação de Santo Agostinho sobre a relação entre a multiplicidade e a unicidade ao dispor que:

numa circunferência, por maior que seja, há somente um ponto central, o que é denominado pelos geômetras de centro, para onde convergem todos os demais pontos da circunferência. E embora as seções de toda a circunferência possam ser indefinidamente cortadas, nada há além daquele único ponto central em relação ao qual todos os demais são equidistantes, o qual denomina a todos os outros, por assim dizer, com certo direito de igualdade. E, então, se se quiser sair em direção a qualquer parte, tanto mais se abandona tudo quanto mais se caminha para uma multiplicidade de coisas. Assim ocorre com o espírito que, disperso de si mesmo, é sacudido por certa multiplicidade de coisas e enganado por uma verdadeira pobreza, quando sua natureza o impele a buscar em toda parte a unidade do centro e a multiplicidade de coisas não lhe permite encontrá-lo. (2015a, p. 162)⁵⁵⁶.

⁵⁵⁴ *De Civitate Dei*, XIX, 12, 3.

⁵⁵⁵ *De Civitate Dei*, XIX, 12, 2.

⁵⁵⁶ *De Ordine*, I, 3.II.

Haveria ordem quando tudo o mais desejado e realizado no mundo se voltasse sempre para o centro que é uno e está em situação equidistante, mas, sobretudo, intrínseca a todos os pontos que compõe essa circunferência. Essa circunferência pode ser entendida como toda a criação. E em uma de suas diversas partes há tanto o ser humano individualmente considerado quanto também de forma coletiva. Se há deferência a essa ordem em que o impulso da vontade se dirige ao centro há paz, mas se o vetor dessa vontade se dirige aos extremos há desordem e, por consequência, conflitos que levam à guerra.

Em analogia à Física, a vontade que leva a Deus é uma força centrípeta que dirige toda a criação ao centro e garantindo que os elementos que se movem em um movimento curvilíneo permaneçam unidos e estáveis nesse movimento. Mas a vontade que se afasta de Deus, se afasta do núcleo e da força que une esses corpos representando o que se denomina como uma força centrífuga. Assim, a vontade que se afasta de Deus pode ser entendida como uma força centrífuga. E que deveria ter a mesma direção, mas em um sentido contrário à força centrípeta (uma premissa em remissão à Terceira Lei de Newton, a da Força/Reação).

Mas aqui vige uma consequência interessante dessa analogia junto à força centrífuga, pois ela não é de fato uma força com um vetor contrário à centrípeta – mesmo porque, não há um outro corpo através da qual a reação possa agir –, mas perpendicular a ela, consequência direta da força inercial sobre o corpo que acumula energia além daquela que atrai o corpo na força centrípeta ou, também, diante de um corpo que até então realizava um movimento curvilíneo regido pela força centrípeta, mas em determinado momento deixa de se ver influenciado por essa força que direciona os corpos ao centro. Assim, a força centrífuga é referenciada como força inercial centrífuga ou **pseudoforça** centrífuga, não cabendo referência à Terceira Lei de Newton, pois é a própria energia acumulada no corpo que dá forma a força centrífuga. Nos dois cenários citados, o corpo até então estático em um movimento curvilíneo abandona esse movimento que realizava e passa a realizar um movimento retilíneo perpendicular à força centrípeta, cujo movimento é determinado pelas forças que agem sobre ele e não em forças externas.

Retomando a construção agostiniana, ao abandonarem Deus (o princípio de união) e darem ênfase a si mesmos em detrimento da energia e do poder que age sobre eles, a humanidade perderia a força que os mantinha em unidade. Isso faz com que acabam não só se afastando de Deus, mas também da comunidade humana, pois acabariam sendo catapultados em direções distintas, levando-os à desunião e à solidão. Portanto, vigeria o império do “eu”

em detrimento do “todo”. Mas aqui outra relação com o pensamento de Santo Agostinho nos surpreende, pois esse movimento que levou à fuga, a pseudoforça centrífuga, não existe de fato – tal como o mal –, mas é o resultado da alteração das forças que já agiam sobre o corpo – tal como o amor –, mas agora maculado pelo pecado.

Assim, a multiplicidade sem deferência à unicidade leva a desordem e nesse estado a paz é impossível. E se é percebida, é de fato uma falsa paz. Mas é importante destacar que esse movimento de ordem em direção à paz parte necessariamente do amor e da busca pela felicidade. E essa busca sempre se inicia no âmbito subjetivo. A realidade coletiva é uma consequência de uma realidade pessoal acumulada na cidade terrena. E onde há desordem não pode haver paz, pois a paz requer necessariamente da ordem. Logo, é a desordem subjetiva e pessoal que acaba por levar à desordem das relações humanas com os seus semelhantes⁵⁵⁷.

Mas a essa desordem os peregrinos da cidade de Deus deveriam se contrapor. Pois, vivem nesse mesmo mundo dominado pela iniquidade humana. Porém, não o fazem negando a realidade e a importância do mundo terreno, pois afirma Santo Agostinho que:

[e]m sua viagem a cidade celeste usa também da paz terrena e das coisas necessariamente relacionadas com a condição atual dos homens. Protege e deseja o acordo de vontades entre os homens, quanto possível, deixando a salvo a piedade e a religião, e ministra a paz terrena à paz celeste, verdadeira paz, única digna de ser e de dizer-se paz da criatura racional, a saber a ordenadíssima e concordíssima união para gozar de Deus e, ao mesmo tempo, em Deus. (2010, p. 402-403)⁵⁵⁸.

E aos peregrinos da cidade celeste não basta viver por e com Deus, mas há necessidade de buscar Deus nos corações daqueles que não o perceberam oculto em seus corações. E esse chamamento dos peregrinos da cidade celeste espalhados pelo orbe terrestre impõe a entrega do único bem que pode ser dado sem nunca ser dividido, paz, sobretudo a de espírito e também, se possível, a paz terrena entre os diversos povos. Mas para isso é preciso possuí-la, pois ressalta que “[t]enham paz, irmãos. Se você deseja atrair outras pessoas, seja o primeiro a possuí-la e mantê-la.” (AGUSTIN, 1985, p. 273-274, tradução nossa)⁵⁵⁹.

⁵⁵⁷ Assim, “[e]stendido pela terra toda e nos mais diversos lugares, ligada pela comunhão da mesma natureza, a sociedade dos mortais divide-se com frequência contra si mesma e a parte que domina oprime a outra. Deve-se isso a que cada qual busca a própria utilidade e a própria cupidez e a que o bem que apetece não é suficiente para ninguém nem para todos, por não ser o bem autêntico.” (AGOSTINHO, 2010, p. 311. De Civitate Dei, XVIII, 2, 1).

⁵⁵⁸ De Civitate Dei, XIX, 17.

⁵⁵⁹ Tened la paz, hermanos. Si queréis atraer a los demás hacia ella, sed los primeros en poseerla y retenerla. (AGUSTIN, 1985, p. 273). *Sermones* 357, 3.

A paz primeira a qual o Bispo menciona é antes de tudo a paz de espírito, a paz pessoal e subjetiva em que nossa razão está em equilíbrio com a nossa fé. Disso se segue que, o fato de os homens encontrarem a paz subjetiva impõe que “aqueles que amam a paz querem que outros a possuam com eles e se propõem a aumentar o número de possuidores para que a posse aumente.” (AGUSTIN, 1985, p. 274, tradução nossa)⁵⁶⁰. Diferente de uma posse exclusiva, a paz é sempre inclusiva, pois “quem pede por uma posse terrena o faz para excluir dela o seu adversário; nós para incluí-lo.” (AGUSTIN, 1985, p. 281, tradução nossa)⁵⁶¹. Princípio basilar da caridade cristã postulada pelo Bispo e em conformidade com a necessária visão de reconhecer o outro como alguém que partilha da mesma unidade que eu, e não de uma multiplicidade em que o outro vive em uma totalidade distinta e diferenciada da minha.

A posse da paz impõe que ela deveria dada aqueles que não a possuem. Mas a paz, diferente dos outros bens, não se diminui na divisão, muito pelo contrário, amplia-se. Logo, “se você deseja distribuir o pão para eles, quanto mais eles são dados, mais diminui o que é distribuído. Mas a paz é semelhante ao pão que se multiplicou nas mãos dos discípulos do Senhor quando o partiram e o distribuíram.” (AGUSTIN, 1985, p. 273, tradução nossa)⁵⁶². Assim, “o que você ama é tal que não sente inveja daquele outro que a possui contigo. Pois, possui contigo a paz e não reduz a sua posse.” (AGUSTIN, 1985, p. 272, tradução nossa)⁵⁶³.

Mas a paz do mundo secular seria sempre uma paz inferior àquela verdadeira e única, garantida àqueles que ascendessem à cidade celeste. Porém, apesar de a ordenadíssima concórdia (a paz celeste) não ser deste mundo, isso não afasta a importância da ordenada concórdia (a paz terrena), dever ser desejada, buscada, dada e garantida. Busca que em vários sentidos levaria às diferenças e aos conflitos entre os peregrinos da cidade celeste e aqueles embriagados pela iniquidade. Porém, a paz não deveria ser forçada, mas entregue, pois:

[e]sforce-se, portanto, para curar os olhos dos doentes por qualquer meio, de qualquer maneira. Se o cura contra sua vontade, enquanto dura a cura, ele não a quer; mas quando ele vê a luz, ele se deleitará. Imagine que você está com raiva, você não se cansa de resistir. Amante da paz: olhe e se delicie primeiro com a beleza

⁵⁶⁰ Quienes aman la paz quieren que otros la posean con ellos, y se entregan a la tarea de aumentar los poseores para que aumente la posesión. (AGUSTIN, 1985, p. 274). *Sermones* 357, 3.

⁵⁶¹ el que pleitea por una posesión terrena lo hace para excluir de ella a su adversario; nosotros para incluirlo. (AGUSTIN, 1985, p. 281). *Sermones* 358, 1.

⁵⁶² Es algo próprio del corazón, y no la comunicas con tus amigos como les das el pan. En efecto, si quieres repartirles el pan, cuanto más son aquéllos a quienes se les da, tanto más disminuye lo que se reparte. Pero la paz es semejante a aquel pan que se multiplicaba en las manos de los discípulos del Señor cuando ellos lo partían y repartían. (AGUSTIN, 1985, p. 273). *Sermones* 357, 2.

⁵⁶³ Lo que amas es tal que no sientes envidia de que otro lo posea contigo. Posee contigo la paz y no reduce tu posesión. (AGUSTIN, 1985, p. 272). *Sermones* 357, 1.

de sua amada [a paz] e faça um chamado para atrair o outro. (AGUSTIN, 1985, p. 274, tradução nossa)⁵⁶⁴.

Mas, novamente, os crentes não deveriam ser inertes à iniquidade humana, mesmo “[p]orque não há nada mais infeliz do que a felicidade dos pecadores; por ela subsiste a impunidade criminosa e a má vontade é fortalecida, o que é como um inimigo interior.” (AGUSTIN, 1953, p. 139, tradução nossa)⁵⁶⁵. Logo, apesar de ser dito que os que amam a paz merecem ser louvados, é dito também que “aqueles que a odeiam devem ser pacificados, ensinando-os e mantendo-se calados, em vez de provocados pela reprovação. O verdadeiro amante da paz também ama seus inimigos.” (AGUSTIN, 1985, p. 271, tradução nossa)⁵⁶⁶. E a correção do criminoso é também uma forma de amar o irmão iníquo, cujo sofrimento no mundo é também uma forma utilizada por Deus para reorientar o filho desobediente. Portanto, haveria também um dever de correção, pois:

[q]uanto mais nós desagrada o vício, menos queremos que o cruel apareça sem emenda. É fácil e natural odiar os maus, porque eles são maus; é raro e piedoso amá-los porque são homens; de modo que, ao mesmo tempo, você deve condenar a culpa, porque afeta essa natureza que amas. Não se faça réu da iniquidade, mas da moderação, diante da sociedade que persegue o crime para livrá-lo do homem. Agora, não há lugar a não ser nesta vida para corrigir costumes; depois dela, cada um coletará o que foi conquistado aqui. Por esse motivo, por compaixão pela raça humana, somos obrigados a intervir em favor dos réus para que não acabem sua vida em suplício de maneira que, ao chegar o seu fim, entrem em um suplício sem fim. (AGUSTIN, 1953, p. 335-337, tradução nossa)⁵⁶⁷.

Com isso, apesar de a paz verdadeira não ser deste mundo, é neste mundo que ela deve ser alicerçada. O obrar em direção à cidade celeste é uma labuta que deve ocorrer no mundo secular. E novamente há importância do mundo secular e das instituições seculares,

⁵⁶⁴ Esfuércense, pues, por curar los ojos de los enfermos por cualquier medio, de cualquier forma. Se le cura contra su voluntad; mientras dura la cura, no la quiere; mas, cuando vea la luz, se deleitará. Imagínate que se enfada; tú no te canses de insistirle. Amante de la paz: mira y deleítate tú primero en la hermosura de tu amada y hazte llama para atraer al otro. (AGUSTIN, 1985, p. 274). *Sermones 357, 3*.

⁵⁶⁵ Porque no hay cosa más infeliz que la felicidad de los pecadores; por ella subsiste la impunidad penal y se robustece la mala voluntad, que es como un enemigo interior. (AGUSTIN, 1953, p. 139). *Epistolae 138, 14*.

⁵⁶⁶ Los que aman la paz merecen alabanza; empero, quienes la odian han de ser pacificados, enseñándolos y callando, antes que provocados mediante el reproche. El verdadero amante de la paz ama también a los enemigos de ella. (AGUSTIN, 1985, p. 271). *Sermones 357, 1*.

⁵⁶⁷ Cuanto más nos desagrada el vicio, tanto menos queremos que aparezca el vicioso sin enmienda. Cosa fácil es y natural odiar a los malos, pues que son malos; raro es y piadoso el amarlos porque son hombres; de modo que a un mismo tiempo has de condenar la culpa, porque afea a esa naturaleza que amas. No se hace reo de iniquidade, sino de moderación, ante la sociedad, quien persigue el crimen para librar de él al hombre. Ahora bien, no queda lugar sino en esta vida para corregir las costumbres; después de ella cada cual recogerá lo que aquí se hubiese conquistado. Por eso, por caridade para con el género humano, nos vemos compelidos a intervenir em favor de los reos para que no acaben su vida em el suplicio de manera que, al llegar a sua fin, entren en un suplicio sin fin. (AGUSTIN, 1953, p. 335-337). *Epistolae 153, 1, 3*.

pois “[e]specialmente porque aqueles que temem pouco a Deus ou valorizam pouco nosso aviso, devem temer, pelo menos, a severidade do poder secular. (AGUSTIN, 1985, p. 287, tradução nossa)⁵⁶⁸. Ao passo que, “disse o apóstolo: para quem opõe resistência à autoridade, opõe resistência ao que é estabelecido por Deus. Os príncipes não causam medo aos que praticam o bem, mas aos que praticam o mal.” (AGUSTIN, 1985, p. 288, tradução nossa)⁵⁶⁹.

Logo, da importância da paz podemos tergiversar sobre a questão da guerra justa. Sendo importante afirmar que o *Ius ad Bellum* de Santo Agostinho não dá um “direito” à guerra, mas afirma a necessidade de agir diante de um ilícito, mas também da necessária coerção contra aqueles que praticam o mal. Daí que sua doutrina ultrapassa os domínios da ilicitude e avança sobre a moralidade do agressor. Ou seja, acreditamos que há um gérmen de guerra santa sob a roupagem de uma guerra justa, apesar disso ir de encontro às pretensões expressas de Santo Agostinho. Mas que fica difícil de estabelecer a distinção tendo em vista o embaraço para distinguir os domínios do Direito, da Política e da Moral, conforme salientado por Antonio Truyo Serra (1994)⁵⁷⁰.

6.5.2.2 O *Ius Agostiniano*

A lei do amor, a caridade, é a lei eterna. Sendo que “a lei eterna é a razão ou vontade divina que manda conservar a ordem natural e proíbe alterá-la.” (AGUSTIN, 1993, p. 540, tradução nossa)⁵⁷¹, cuja principal característica é “que tal lei é eterna e imutável.” (AGOSTINHO, 2017e, p. 41)⁵⁷². E essa razão divina não é exclusiva da divindade, mas também é acessível aos homens, pois são dotados de razão e não unicamente de alma como os demais animais. Logo, uma “alma racional age corretamente em relação a essas coisas se preservar a devida ordem entre elas e, ao distinguir, escolher, pesar, subordina o menor ao

⁵⁶⁸ Sobre todo porque quienes temen poco a Dios o valoran en poco nuestra advertencia deben temer, al menos, la severidad del poder secular. (AGUSTIN, 1985, p. 287). *Sermones* 358, 6.

⁵⁶⁹ dijo el Apóstol: Pues quien opone resistencia a la autoridad, opone resistencia a lo establecido por Dios. Los príncipes no causan temor a quien obra el bien, sino a quien obra el mal. (AGUSTIN, 1985, p. 288). *Sermones* 358, 6.

⁵⁷⁰ Afirma o citado estudioso que “[e]m vão buscaremos nos escritos de Santo Agostinho uma filosofia moral, jurídica e política sistemática e autônoma que forme um corpo doutrinário organicamente trabalhado, com perfil próprio na economia geral da obra. [...]. Isso não quer dizer que Santo Agostinho careça de um pensamento moral, jurídico e político unitário.” (1944, p. 47, tradução nossa).

⁵⁷¹ la ley eterna es la razón o voluntad divina que manda conservar el orden natural y prohíbe alterarlo. (AGUSTIN, 1993, p. 540). *Contra Faustum Manicheum*, 22, 27.

⁵⁷² *De Libero Arbitrio* I, 6, 15.

maior, o corporal ao espiritual, o inferior ao superior, o temporal ao eterno.” (AUGUSTINE, 2008, p. 60, tradução nossa)⁵⁷³.

Essa razão é que dá conformidade à ordem, pressuposto que se sobressai na natureza idealizada pelo Santo Bispo, e é essa a imposição da Lei Eterna, a vontade e a razão de Deus. Ou seja, a natureza deve estar em ordem. A Lei tem por meta esse objetivo, que no âmbito subjetivo dá guarida à verdadeira liberdade. E ao relacionarmos essa lei com a verdadeira liberdade é dito que, “[s]em dúvida, não existe verdadeira liberdade a não ser entre pessoas felizes, as quais seguem a lei eterna.” (AGOSTINHO, 2017e, p. 65)⁵⁷⁴. E são livres, pois não necessitam de nenhuma imposição externa. Ao passo que, “[a]queles a quem o amor dos bens eternos torna felizes, devem, a meu ver, viver sob os ditames da lei eterna. Ao passo que aos insensatos está imposto o jugo de lei temporal.” (AGOSTINHO, 2017e, p. 64)⁵⁷⁵.

Tanto a lei eterna quanto a lei temporal pressupõe uma ideia de posse. E enquanto uma postula bens eternos e imutáveis, outra busca por bens temporais, mutáveis e consumíveis. Dicotomia que inclusive reverbera nos povos através dos quais tais bens são desejados. Nesse sentido, “é evidente que há duas espécies de homens: uns, amigos das coisas eternas; e outros, amigos das coisas temporais. E já concordamos que há também duas leis: uma eterna, outra temporal.” (AGOSTINHO, 2017e, p. 64)⁵⁷⁶. E as cidades terrenas são construídas com base nessa lei mutável, pois “uma nação constitui-se de homens unidos entre si, sob uma única lei, que é, como foi dito, a lei temporal.” (AGOSTINHO, 2017e, p. 43)⁵⁷⁷.

A cidade celeste não necessita de um elemento externo aos seus cidadãos, pois todos são um só partilhando e vivenciando a vontade de Deus. Nesse sentido, “[o] Pai, o Filho e o Espírito Santo, isto é, a própria Trindade, una e suprema realidade, é a única Coisa a ser fruída, bem comum de todos.” (AGOSTINHO, 2017a, p. 46)⁵⁷⁸. E a Trindade guarda também a unidade, a harmonia e a igualdade, pois “[n]o Pai está a unidade, no Filho a igualdade e no Espírito Santo a harmonia entre a unidade e a igualdade.” (AGOSTINHO, 2017a, p. 47)⁵⁷⁹. Não há discórdia, pois o bem é um só e todos o possuem igualmente por intermédio do amor

⁵⁷³ rational soul acts rightly toward these things if it preserves due order among them, and by distinguishing, choosing, weighing them, subordinates the lesser to the greater, the corporeal to the spiritual, the lower to the higher, the temporal to the eternal. (AUGUSTINE, 2008, p. 60). *Epistolae 140, 2.*

⁵⁷⁴ *De Libero Arbitrio I, 15, 32.*

⁵⁷⁵ *De Libero Arbitrio I, 15, 31.*

⁵⁷⁶ *De Libero Arbitrio I, 15, 31.*

⁵⁷⁷ *De Libero Arbitrio I, 7, 16.*

⁵⁷⁸ *De Doctrina Christiana, I, 5, 5.*

⁵⁷⁹ *De Doctrina Christiana, I, 5, 5.*

de Cristo. Mas os bens do mundo secular não coadunam com essa unicidade. Haveria uma multiplicidade que caberia à lei dos homens organizar, a fim de emular a ordem da natureza.

Diferentes dos bens eternos e regidos pela Lei Eterna os bens protegidos pela lei temporal aspiram uma ordem que é sempre frágil. Fragilidade que não é oriunda só da natureza imperfeita das leis temporais, que são inúmeras de acordo com a realidade singular de cada povo individualmente considerado, mas, sobretudo, da própria imperfeição desses mesmos povos. Que, aliás, quanto mais distantes estiverem das virtudes cristãs, mais frágeis seriam os laços e a paz social garantida por essas leis humanas. Disso se segue que, quanto mais as leis seculares se aproximassem do ideal postulado, mais estariam em harmonia com a “lei que é chamada a Razão suprema de tudo, à qual é preciso obedecer sempre e em virtude da qual os bons merecem vida feliz, e os maus vida infeliz, é ela o fundamento da retidão e das modificações daquela outra lei que justamente denominamos lei temporal, [...]” (AGOSTINHO, 2017e, p. 41)⁵⁸⁰. E elas sempre buscaria alguma justiça, a fim de garantir certa ordem social, pois “a lei temporal, o que ordena ela a teu parecer senão que esses bens que os homens desejam e podem ter por algum tempo e considerá-los como seus, de tal forma que os possuam, a fim de que a paz e a ordem na sociedade sejam salvaguardadas?” (AGOSTINHO, 2017e, p. 65)⁵⁸¹.

Uma ordem social pode, inclusive, partir de certo controle do mal uso dos bens temporais, pois “se tolera a iniquidade dos maus possuidores e se estabelece entre eles certos direitos que se chamam civis, não porque com ele se alcance que os usem bem, mas sim que, mesmo usando mal, causem menos moléstias.” (AGUSTÍN, 1953, p. 363)⁵⁸². Mas que no fim, busca uma ordem e uma utilidade secular que se realiza neste mundo. Mesmo porque, “tudo o que está conforme aos costumes da sociedade em que temos de viver neste mundo, quer por necessidade, quer por aceitarmos livremente tal convívio, que tudo seja regrado por homens de alta virtude em vista da utilidade e do proveito do povo. (AGOSTINHO, 2017a, p. 170)⁵⁸³.

Mas por se ampararem somente em um reflexo imperfeito de justiça não alcançam a sua essência. O que impõe a sua mutabilidade. E Santo Agostinho nos esclarece que “[d]enominemos, pois, se o quiserdes, de temporal a essa lei que a princípio é justa,

⁵⁸⁰ *De Libero Arbitrio* I, 6, 15.

⁵⁸¹ *De Libero Arbitrio* I, 15, 32.

⁵⁸² se tolera la iniquidade de los malos poseedores y se establecen entre ellos ciertos derechos que se llaman civiles, no porque con ello se logre que usen bien, sino para que, aun usando mal, causen menos molestia. (AGUSTÍN, 1953, p. 363). *Epistolae* 153, 6, 26.

⁵⁸³ *De Doctrina Christiana*, III, 13, 21.

entretanto, conforme as circunstâncias dos tempos, pode ser mudada, sem injustiça.” (2017e, p. 40)⁵⁸⁴, e que “[r]econhecerás também, espero, que na lei temporal dos homens nada existe de justo e legítimo que não tenha sido tirado da lei eterna.” (AGOSTINHO, 2017e, p. 41)⁵⁸⁵.

E a importância do bem comum, que é o objeto da Lei Eterna, serve de modelo às leis temporais, bem como critério de julgamento aos sábios julgadores, projetando um ideal onde nem mesmo a importância do delinquente deve ser esquecida, pois o próximo deve ser entendido como sendo toda a humanidade tangível àquele que age em conformidade com a caridade. Assim, sobre a lei divina, mas que interessa à lei temporal é dito que:

[c]om esse amor que a lei divina exige, o homem deve amar a Deus, a si mesmo e ao próximo. Mas por esse motivo não foram dados três mandamentos. Não foi dito “nestes três”, mas nesses dois preceitos a lei e os profetas estão condensados; isto é, no amor de Deus com todo o coração, com toda a alma e com toda a mente, e no amor do próximo como a si mesmo. (AGUSTIN, 1953, p. 379, tradução nossa)⁵⁸⁶.

E Santo Agostinho conclui a importância e os métodos da lei afirmando que se deve “amar o próximo como a si mesmo, liderando quem puder servir a Deus, seja com o consolo da beneficência, seja com a instrução da ciência, **seja com o rigor da disciplina**, sabendo que nesses dois preceitos se condensam a lei e os profetas.” (1953, p. 379, negrito e tradução nossa)⁵⁸⁷. Sendo que “é, pois, inimigo da justiça quem não peca por temor ao castigo; só é amigo dela quem não peca por amor a ela. [...]. Porque quem teme o inferno, não teme pecar, mas sim arder; teme pecar quem odeia o pecado como ao inferno.” (1953, p. 193, tradução nossa)⁵⁸⁸.

Assim, a lei eterna impõe o dever àqueles que agem em conformidade a ela de tomarem uma postura ativa tanto internamente (pois o indivíduo deve ser um modelo por si mesmo daquilo que defende e protege), quanto em sentido externo, pois devem buscar a realização da lei eterna junto aos demais viventes do mundo secular. Não para simplesmente

⁵⁸⁴ *De Libero Arbitrio* I, 6, **14**.

⁵⁸⁵ *De Libero Arbitrio* I, 6, **15**.

⁵⁸⁶ Con ese amor que la ley divina exige debe el hombre amar a Dios, a si mismo y al prójimo. Mas no por eso se dieron tres mandamentos. No se disse “en estos tres”, sino en estos dos preceptos se condensa la ley y los profetas; es decir, en el amor de Dios con todo el corazón, con toda el alma y con toda la mente, y en el amor al prójimo como a si mismo. (AGUSTIN, 1953, p. 379). *Epistolae* 153, 4, **15**.

⁵⁸⁷ Y debe amar al prójimo como a sí mismo, llevando a quien pudiere a servir a Dios, ya con el Consuelo de la beneficiencia, ya con la instrucción de la ciencia, ya con el rigor de la disciplina, sabendo que en esos dos preceptos se condensan la ley y los profetas. (AGUSTIN, 1953, p. 379). *Epistolae* 153, 4, **15**.

⁵⁸⁸ Enemigo es, pues, de la justicia quien no peca por temor al castigo; sólo es amigo de ella quien por su amor no peca. [...]. Porque quien teme el infierno, no teme pecar, sino arder; teme pecar quien odia al pecado como al infierno. (AGUSTIN, 1953, p. 193). *Epistolae* 145, **4**.

punir os delinquentes, mas, sobretudo, no sentido de tentar resgatá-los da iniquidade. Salvando tanto aquele que sofre, quanto também, se possível, aquele que faz sofrer.

Com isso, podemos agora nos questionar sobre os limites das leis temporais. Algo que também interessou a Santo Agostinho, pois “na verdade, nós nos havíamos proposto procurar até onde se estende o direito da lei temporal de punir, ela que rege os povos e as nações da terra.” (AGOSTINHO, 2017e, p. 66)⁵⁸⁹. Pretensão que é válida para este estudo, pois a guerra justa pode acabar por se transformar em um mal tal qual aquele que busca corrigir. Logo, no âmbito da sanção da lei temporal:

[b]aste-nos constatar que o poder dessa lei temporal em aplicar seus castigos limita-se a interditar e a privar desses mesmos bens, ou de uma parte deles, aqueles a quem pune. É pois pelo temor que ela reprime, e assim dobra e faz inclinar o ânimo dos desafortunados, ao que ela manda ou proíbe. (AGOSTINHO, 2017e, p. 65)⁵⁹⁰.

Da mesma forma que os bens protegidos pela lei temporal estão no mundo secular, a sanção também deve ter por objeto a restrição desses bens que motivam o agir humano. E apesar de a lei temporal se fundamentar na justiça, essa não é a “verdadeira justiça”. Há salvaguarda da paz social secular (a ordenada concórdia), mas essa não é a “verdadeira paz”, a ordenadíssima concórdia. Mas mesmo não sendo a verdadeira paz, a “ordenada concórdia” deve ser almejada no mundo secular. E isso só é possível através de uma instituição que congregue a busca pela justiça no âmbito do mundo. Todavia, o Bispo não nos responde esse conceito de forma suficiente. Entretanto, em uma de suas correspondências há um importante enunciado onde Santo Agostinho afirma que “**só se possui conforme ao direito o que se possui justamente, e só é justo o que é bom.**” (1953, p. 361, tradução e negrito nosso)⁵⁹¹.

Mesmo que singela, é possível compreender uma noção de Direito distinta da noção de justiça ao se apoiar no bem. A noção de Direito direciona a uma ideal, uma conformidade, bem como a um estado onde não basta uma noção de justiça de dar a cada um aquilo que merece. Logo, o objeto pretendido deve garantir benesses aqueles que aproveitem do bem.

Assim, a conformidade com o Direito requer uma realidade superior à simples busca pela justiça. Peticiona-se certa eficiência na realização da justiça em consonância com aquilo que é bom. Contudo, o que seria bom, a fim de fundamentar e direcionar a noção de Direito?

⁵⁸⁹ *De Libero Arbitrio* I, 15, 32.

⁵⁹⁰ *De Libero Arbitrio* I, 15, 32.

⁵⁹¹ sólo se posee conforme a derecho lo que se posee justamente, y sólo es justo o que es bueno (AGUSTIN, 1953, p. 361). *Epistolae* 153, 6, 26.

O Direito ou que esta em conformidade com o Direito é tudo aquilo que está com Deus. A retidão defendida por todo o pensamento agostiniano é o Direito em consonância com a razão divina, pois “é bom o homem enquanto age retamente, ou seja, executa consciente, amante e piedosamente o bem, no entanto, é mal enquanto peca, ou seja, quando se afasta da verdade, caridade e piedade. (AGUSTIN, 1953, p. 345-347, tradução nossa)⁵⁹². É exatamente por essas considerações que Manfredo Thomaz Ramos disserta que “[o] direito, pois, se funda numa lei natural, que se cumpre, aliás, pela graça.” (2015, p. 254). Isso faz com que o pensamento político de Santo Agostinho que se vincula a noção de guerra justa não seja capaz de separar a ordem secular da sobrenatural. E Truyol Serra reforça que “Santo Agostinho entremescla a ordem natural com a sobrenatural sem estabelecer a oportuna linha divisória que os separa.” (1944, p. 167, tradução nossa)⁵⁹³.

Logo, o Direito como um ideal ocorre no mundo, mas busca sua fundamentação na realidade escatológica da “Cidade de Deus”. Porém, não se trataria de um ideal passivo, mas ativo, pois “[e]ntre todas as coisas diante das quais a fraqueza humana sente horror ou medo, apenas o mal é condenado com o direito.” (AGUSTÍN, 1993, p. 612, tradução nossa)⁵⁹⁴.

Portanto, a guerra justa é a resposta do Direito, em conformidade com a razão divina, à iniquidade e ao mal. É a necessidade de se garantir o gozo de um bem, aliado a uma justiça temporal em consonância com a justiça verdadeira da Lei Eterna que se rege pelo amor divino, a caridade. De onde se conclui que a doutrina da guerra justa de Santo Agostinho é, sobretudo, um sistema corretivo onde – evoluindo os conceitos envolvidos – é dado legitimidade a certa coletividade de pessoas e a certas autoridades em procederem com a necessária ação de polícia para afastar, impedir e punir para corrigir ações que lesionem a paz. O que, em certa medida, faz com que a “guerra justa” não se afaste sobremaneira de uma ideia de “guerra santa”, apesar dos anseios de fazer essa separação, conforme será exposto.

⁵⁹² es bueno el hombre en cuanto obra rectamente, es decir, ejecuta consciente, amante y piedosamente el bien, y en tanto es malo em cuanto peca, es decir, en cuanto se aparta de la verdad, caridad y piedad. (AGUSTIN, 1953, p. 345-347). *Epistolae 153*, 5, 12.

⁵⁹³ San Agustín a entremezclar el orden natural con el sobrenatural, sin establecer la oportuna línea divisória que los deslinde. (TRUYOL SERRA, 1944, p. 167).

⁵⁹⁴ Entre todas las cosas ante las que la debilidad humana siente horror o temor, únicamente la maldad es condenada con derecho. (AGUSTÍN, 1993, p. 612). *Contra Faustum*, XXII, 78.

6.5.2.3 A guerra e a guerra justa

A Guerra, como um ato de violência, é um pecado. E como um pecado, é proibida e repudiada pela doutrina de Santo Agostinho. Não só a violência é proibida, como há proibição expressa ao que poderíamos entender como legítima defesa, ou mesmo lutar pela manutenção dos bens temporais sem a devida autoridade, pois “[s]e serve da espada aquele que, sem ser comandado ou concedido por alguma autoridade superior e legítima, se armava para derramar o sangue de alguém.” (AGUSTÍN, 1993, p. 598, tradução nossa)⁵⁹⁵. Sendo que, confirmando o repúdio à violência sem autoridade e legitimidade, temos que:

[q]uanto ao caso de matar alguém para evitar ser morto por ele, não estou satisfeito com o seu conselho. A menos que seja um soldado, ou seja obrigado a fazê-lo por função pública, ou não o rejeite por egoísmo, mas em benefício de outras pessoas ou da cidade em que vive, por ter sido investido de uma autoridade que lhe foi confiada por seus dotes pessoais. (AGUSTÍN, 1986, p. 310, tradução nossa)⁵⁹⁶.

Com essas ideias poderíamos entender como paradoxal o fato de Santo Agostinho ser visto como um dos patronos da Doutrina da Guerra Justa. Paradoxo que se avoluma se levarmos em consideração a defesa das guerras que o povo de Israel participou no Antigo Testamento. Da qual podemos citar aquela contra o Rei de Hésbom:

[e] Israel tomou todas aquelas cidades. E Israel habitou em todas as cidades dos amorreus em Hésbon. De acordo com isso, Israel certamente possuía as cidades dos amorreus, que conquistou através da guerra, porque não as anatematizou. Se ele as anatematizasse, não seria lícito que ele possuísse as cidades ou usasse parte do butim para uso privado. Você deve prestar atenção em como as guerras justas foram realizadas. Porque no caso específico em questão, a passagem pacífica havia sido negada, que tinha que ser aberta pelo direito mais justo da sociedade humana. Mas, para que Deus cumprisse suas promessas, ele já ajudou os israelitas aqui, a quem era conveniente que a terra dos amorreus fosse dada. Como Edom também lhes negara o trânsito, os israelitas, isto é, os filhos de Jacó contra os filhos de Esaú, os dois irmãos gêmeos, não brigaram com aquelas pessoas. Como Deus não havia prometido aquela terra aos israelitas, eles seguiram outro caminho. (AGUSTÍN, 1989, p. 508-509, tradução nossa)⁵⁹⁷.

⁵⁹⁵ Se sirve de la espada aquel que, sin que se lo mande o conceda alguna autoridade superior y legítima, se arma para derramar la sangre de alguien. (AGUSTÍN, 1993, p. 598). *Contra Faustum*, XXII, 70.

⁵⁹⁶ Respecto al caso de matar a alguien para no ser muerdo por él, no me agrada tu consejo. A no ser que se trate de un soldado, o esté obligado a ello por función pública, o no lo haga por egoísmo, sino en beneficio de otros o de la ciudad en que le vive, por estar investido de una autoridad que le fue confiada por sus dotes personales. (AGUSTÍN, 1986, p. 310). *Epistolae* 47, 5.

⁵⁹⁷ E Israel tomó todas aquellas ciudades. Y habitó Israel en todas las ciudades de los amorreos en Esebón. Según esto, Israel poseyó ciertamente las ciudades de los amorreos, que conquistó mediante la guerra, porque no los anatematizó. Si los hubiese anatematizado, no le hubiera sido lícito poseer las ciudades ni utilizar nada del botín para usos particulares. Hay que prestar atención a cómo se hacían las guerras justas. Porque en el caso concreto que nos ocupa, se había negado el paso pacífico, que debía estar abierto por derecho justísimo de la sociedad humana. Pero, para que Dios cumpliera sus promesas, ayudó ya aquí a los israelitas, a quienes era

Nessa guerra, conforme exposto por Schultz (1984), os Israelitas se posicionaram nas fronteiras de Hésbom sem que este tivesse realizado qualquer agressão contra o povo israelita, com exceção de lhes negar a pretensão de atravessar o seu território. Diante do avanço do povo israelita o Rei de Hésbom posicionou o seu Exército, e disso se seguiu a guerra da qual os israelitas saíram vitoriosos. Agostinho, tal qual Moíses, afirma se tratar de uma guerra determinada por Deus. Mesmo porque, sem esse argumento aqueles que verdadeiramente cometiam uma injúria seriam os israelitas, pois foram eles que invadiram o território de um povo alheio e sem uma injustiça anterior (salvo o pretense direito de passagem).

Assim, acreditamos ser importante destacar que a doutrina de Santo Agostinho da guerra justa possui dois vieses: a justificada pelos homens seguindo as diretrizes da Lei Temporal e, sobretudo, da Lei Eterna; e a determinada diretamente por Deus, cujos fundamentos da justiça competiriam à própria divindade. Isto é, “[f]requentemente, por ordem de Deus ou de outro poder legítimo, os bons empreendem guerras contra a violência daqueles que resistem, para punir conforme o direito tais vícios.” (AGUSTÍN, 1993, p. 604, tradução nossa)⁵⁹⁸. Fundamentação repetida em outra passagem quando o Santo Bispo afirma que:

[p]elo que Deus manda a Josué, dizendo-lhe para que faça uma emboscada atrás da cidade, ou seja, guerreiros emboscados para perseguir inimigos, deduzimos que não agem injustamente aqueles que empreendem uma guerra justa. E por essa razão, um homem justo não deve pensar nessas questões, nada mais importante do que fazer uma guerra justa, se for lícito fazê-lo. Porque nem a todo mundo é permitido. Se a guerra é justa, pouco importa para a justiça se vence em combate aberto ou por emboscada. Somente chamaremos guerras justas as que vingam injúrias, no caso de uma nação ou cidade, que haja atacado na guerra, ou descuidado de vingar o que os seus hajam de fato feito ou devolver o que haja sido tomado por meio de injúrias. Pois, sem dúvida também, é justa aquela guerra que Deus manda fazer, e que não tem iniquidade e sabe o que se deve dar a cada um. Nesta classe de guerra, o chefe do exército ou o povo não são os autores da guerra, mas servos. (AGUSTÍN, 1989, p. 610-611, tradução nossa)⁵⁹⁹.

conveniente que se diera la tierra de los amorreos. Como Edom les había negado igualmente el tránsito, no lucharon con aquella gente los israelitas, es decir, los hijos de Jacob contra los hijos de Esaú, los dos hermanos gemelos. Como Dios no había prometido aquella tierra a los israelitas, por eso se fueron por otro camino. (AGUSTÍN, 1989, p. 508-509). *Quaestiones in Heptateucum*, IV, 44.

⁵⁹⁸ Con frecuencia, por mandato ya de Dios, ya de outro legítimo poder, los buenos empreenden guerras contra la violencia de los que resisten, para castigar conforme a derecho tales vicios. (AGUSTÍN, 1993, p. 604). *Contra Faustum*, XXII, 74.

⁵⁹⁹ Por lo que Dios manda a Josué, diciéndole que ponga una emboscada detrás de la ciudad, es decir, guerreiros emboscados para acechar a los enemigos, deducimos que no obran injustamente quienes hacen una guerra justa. Y por eso, un hombre justo no debe pensar en estos asuntos nada más importante que hacer una guerra justa, si le es lícito hacerla. Porque no a todos les es lícito. Si la guerra es justa, poco importa para la justicia si vence en un combate bierto o por medio de una emboscada. Suelen llamarse guerras justas las que vengan injurias, en el caso de que una nación o una ciudad, que hay que atacar en la guerra, ha descuidado vengar lo que los suyos han hecho indebidamente o devolver lo que ha sido arrebatado por medio de injurias.

Esses dois vieses demonstram, a nosso ver, um ponto de transição entre as guerras justificadas da antiguidade, aquelas vistas como naturais pela existência de um inimigo natural, ou mesmo aquelas através das quais os homens primitivos de fato nem mesmo teriam tanta autonomia entre fazer ou não fazer uma guerra diante do determinismo do mundo sobrenatural. Isto é, enquanto em Cícero já é possível ver o *Bellum* determinado pelo Direito, cujas divindades não são meras testemunhas de uma conformidade ao Direito, em Santo Agostinho isso só ocorre quando é dada legitimidade aos homens para agir em conformidade com essa pretensão. Contexto distinto daquele vivenciado pelos reis israelitas e de seus exércitos que em grande medida acabam por serem instrumentos da divindade. Conflitos que poderíamos entender como “guerras santas”, cuja justiça está na própria divindade que as determina ou na autoridade religiosa legitimada a impor em nome da divindade.

Entretanto, apesar de Santo Agostinho diferenciar essas duas dimensões da guerra – a do Antigo e a do Novo Testamento –, ambas são justas, mesmo que nas guerras do Antigo Testamento haja certo determinismo. Sobre as guerras do Antigo Testamento o Santo Bispo afirma que Moisés “levou a cabo guerras porque ele seguiu as ordens divinas a respeito delas. Não as fez por crueldade, mas sim por obediência, [...]” (AGUSTÍN, 1993, p. 604, tradução nossa)⁶⁰⁰. Porém, essa refutação à crueldade não coaduna com o que está expresso no Deuteronômio quando é dito que:

[q]uando te achegares a alguma cidade para combatê-la, apregoar-lhe-ás a paz. E acontecerá que, se te responder em paz, e te abrir as portas, todo o povo que se achar nela te será tributário e te servirá. Porém, se ela não fizer paz contigo, mas antes te fizer guerra, então a sitiárá. E o SENHOR teu Deus a dará na tua mão; e todo homem que houver nela passarás ao fio da espada. Somente as mulheres, e as crianças, e os animais; e tudo o que houver na cidade, todo o seu despojo, tomarás para ti; e acomerás o despojo dos teus inimigos, que te deu o SENHOR teu Deus. Assim farás a todas as cidades que estiverem muito longe de ti, que não forem das cidades destas nações. Porém, das cidades destas nações, que o SENHOR teu Deus te dá como herança, nada que tem fôlego deixarás com vida; Antes, adestrui-las-ás totalmente; os heteus, e os amorreus, e os cananeus, e os perizeus, e os heveus, e os jebuseus, como te ordenou o SENHOR teu Deus; Para que não vos ensinem a fazer conforme todas as suas abominações, que fizeram a seus deuses, e pequeis contra o SENHOR vosso Deus. (BÍBLIA SAGRADA, 2015, p. 1838)⁶⁰¹

Pero sin duda también es justa aquella guerra que Dios manda hacer, él que no tiene iniquidad y sabe lo que se debe dar a cada uno. En esta clase de guerra, el jefe del ejército o el propio pueblo no es tanto el autor de la guerra cuanto el servidor de la misma. (AGUSTÍN, 1989, p. 610-611). *Quaestiones in Heptateucum*, VI, 10.

⁶⁰⁰ Moisés haya llevado a cabo guerras, porque si siguió respecto a ellas las órdenes divinas no lo hizo por crueldad, sino por obediencia, [...]. (AGUSTÍN, 1993, p. 604). *Contra Faustum*, XXII, 74.

⁶⁰¹ Deuteronômio, Capítulo 20, Versículos 10-18.

Talvez para diluir um pouco a força da ideia das guerras santas junto à sua doutrina, Santo Agostinho assevera que “a guerra é obra dos homens e não desejável para eles.” (AGOSTINHO, 2011, p. 287)⁶⁰². Mas qual o objetivo de afirmar que as “guerras são obras dos homens”, sendo que nas guerras do Antigo Testamento estas eram determinadas por Deus?

Aqui vige a importância de entender a doutrina da guerra justa agostiniana dentro de todo o seu sistema teológico-filosófico, pois o mal, do qual a guerra faz parte, não tem origem na divindade, mas na iniquidade humana. Bem como o castigo é uma ferramenta da justiça, mas que só existe diante da realidade do pecado, que tem como fonte a fraqueza humana.

Logo, é importante entender que o poder e a capacidade de fazer guerras existem não só para afastar a iniquidade humana, mas o próprio flagelo das guerras é uma realidade permitida por Deus – mas que não tem como fonte diretamente a vontade de Deus –, para que seus filhos rebeldes voltem a trilhar o caminho ordenado. Mesmo porque, “[n]ão existe poder que não venha de Deus, ou porque ele ordena ou porque permite.” (AGUSTÍN, 1993, p. 606, tradução nossa)⁶⁰³. A guerra é uma sombra que paira sobre a humanidade por sua culpa exclusiva. A divindade só reorienta a iniquidade e o mal que frutificam no coração da humanidade pecaminosa fazendo bom uso dela.

Foi o pecado que de uma forma ou de outra trouxe o flagelo da guerra ao ser humano. Guerra, como conflito e desordem, que não é só social e coletiva, mas também individual e subjetiva, posto a necessidade de cada um dever peregrinar um caminho pessoal para alcançar a graça e a paz. Mas que nunca é meramente subjetivo, mas verdadeiro dom de Deus, tendo em vista que “o que são a graça e a paz senão o dom de Deus? Por isso, de forma alguma podem ser concedidas aos homens a graça, que nos liberta dos pecados, e a paz, que nos reconcilia com Deus, senão pelo Espírito Santo.” (AGOSTINHO, 2014, p. 167)⁶⁰⁴.

Porém, acreditamos que a realidade da guerra na doutrina de Santo Agostinho deixa em aberto uma petição de princípio ao permitir a fundamentação de uma guerra justa na vontade da divindade, tal qual a doutrina dos predestinados⁶⁰⁵. Nada impede que a vontade de

⁶⁰² *De civitate Dei*, VII, 14.

⁶⁰³ No hay poder que no venga de Dios, o porque lo manda o porque lo permite. (AGUSTÍN, 1993, p. 606. *Contra Faustum*, XXII, 75.

⁶⁰⁴ *Epistulae ad Romanos Inchoata Expositio*, 11.

⁶⁰⁵ O conceito de homem velho se relaciona à Adão e a todos os seus descendentes, cujo destino final é a morte. Contudo, se contrapondo a esses fadados à morte, com a vinda de Cristo surgiriam os predestinados, aqueles escolhidos por Deus e que seguiriam de coração a palavra de Deus. Esses predestinados seriam os homens novos que alcançariam a imortalidade da alma e se tornariam moradores da Cidade de Deus, após terem

Deus caía como uma espada de fogo sobre os inimigos da Cidade de Deus como caiu sobre os amorreus em Hésbom.

Obviamente que haveria uma distinção entre os povos do Antigo e do Novo Testamento. Uma distinção que deveria se realizar nas condutas dos homens através da qual a vontade de Deus se manifestaria no mundo secular. Onde os povos do Antigo Testamento não coadunavam com os ideais da Cidade Celeste. Os atos e fatos postulados no Antigo Testamento representariam um trajeto necessário para aquilo que ainda viria ocorrer no mundo. Lembrando, com isso a teoria das razões seminais⁶⁰⁶, da qual se segue que:

[r]einaram aqui, pois, os patriarcas e os profetas para mostrar que esses reinos são concedidos e levados por Deus; os apóstolos e mártires não reinaram aqui para mostrar que o reino dos céus deve ser desejado. Aqueles travaram guerras como reis que eram, mas que vissem que tais vitórias foram concedidas pela vontade de Deus; estes, sem oferecer resistência, foram assassinados, para ensinar que era uma vitória

peregrinado na Cidade dos Homens. Assim, Manfredo Thomaz Ramos disserta que haveria três povos determinando suas respectivas comunidades naquilo que acreditam como fontes de felicidade: “distinção entre três espécies de povo. – Existe um povo que é chamado feliz pela posse daqueles bens que constituem “a única felicidade dos amantes deste mundo”, bens estes que são enumerados pelo salmista: [...], em segundo lugar, deve-se chamar feliz ao povo que tem a própria virtude em si mesmo [...], o qual, embora já não “colocasse a vida bem-aventurada naquela felicidade visível e corporal”, contudo ainda “poria desgraçadamente sua esperança no homem” (Jer 17,5). “Portanto, para ultrapassar as fronteiras de todas as falsidades e loucuras mendazes e para colocar a felicidade naquilo em que ela de verdade consiste, o salmista acrescentou: “Beato, ao invés, é o povo que tem por seu Deus o Senhor”. (2015, p. 91). O primeiro povo seria os dos amantes do mundo e de si mesmos. O segundo povo reconheceriam a importância de uma felicidade em direção a Deus, mas sem se furtarem e renderem graças ao mundo. E, por fim, o último povo, “os beatos de Deus”, seriam os peregrinos da Cidade de Deus. Os moradores da cidade celeste emulada como sendo o povo de Jerusalém vivendo entre os demais povos da Babilônia. E o Bispo esclarece que “existem duas cidades, por enquanto materialmente interpenetradas, mas separadas pelo coração e que percorrem uma quantidade de séculos até o fim do mundo. Uma delas tem por fim a paz eterna e se chama Jerusalém. A outra põe sua alegria na paz temporal e se chama Babilônia. Se não me engano, guardais na memória o sentido desses nomes: Jerusalém se traduz por visão de paz; e Babilônia, por confusão. Jerusalém era mantida cativa em Babilônia, mas não em sua totalidade, pois os anjos são também seus cidadãos. Mas no que toca aos homens, predestinados à glória de Deus, futuramente pela adoção co-herdeiros de Cristo, tendo sido redimidos deste cativo por seu sangue, constituem uma partícula desta cidade de Jerusalém, cativa em Babilônia devido ao pecado, mas que começa a sair primeiro pelo coração através da confissão de sua iniquidade e da caridade da justiça, e em seguida, no fim do mundo há de ser separada também naturalmente.” (AGOSTINHO, 2008b, p. 1131-820, *Enarrationes in Psalmos*, 136, 1).

⁶⁰⁶ A doutrina de Santo Agostinho se funda no princípio de que o mundo já estaria pronto e acabado “como que sementes de coisas futuras que haveriam de brotar de seu estado latente para o visível em lugares adequados no decorrer do tempo.” (AGOSTINHO, 2019, p. 218. *De Genesi ad Litteram*, VI, 11, 18). Ao passo que competiria ao homem guardá-lo, bem como fazer germinar as sementes que já estariam no mundo. Assim, Santo Agostinho afirma que “Deus tomou o homem que fizera e pôs no paraíso para trabalhá-lo e guardá-lo.” (2019, p. 284. *De Genesi ad Litteram*, VIII, 8, 15). Tudo mais em conformidade com os esclarecimentos de Étienne Gilson ao afirmar que “Agostinho distingue dois tipos de criaturas: as que foram afixadas em sua forma definitiva desde a obra de seis dias e aquelas que foram criadas em germe, por assim dizer, de modo que ainda reste desenvolvê-las. Os seres completamente acabados da criação são: os anjos, obra do primeiro dia; o próprio dia, o firmamento; da terra, o mar, o ar e o fogo, que são os quatro elementos; os astros e, por fim, a alma humana, que se encontrava criada antes de ser inserida em seu corpo. De outro modo, foram simplesmente pré-formadas durante a criação: as sementes primordiais de todos os seres vivos por vir, sejam animais, sejam vegetais; aqui está contido o corpo de Adão, que, por sua união com a alma já terminada completamente, deveria formar o primeiro homem.” (2006, p. 387-388).

melhor perder a vida pela fé na verdade. (AGUSTÍN, 1993, p. 608-609, tradução nossa)⁶⁰⁷.

Por tais observações, um leitor desavisado poderia ver nessas linhas ou mesmo numa interpretação superficial da doutrina agostiniana vislumbrar certa contradição sobre a guerra. Inclusive levando em consideração a ênfase na realidade sobrenatural da Cidade Celeste, bem como do necessário desprendimento aos bens seculares. Contradição que toma volume quando a doutrina do *Ius ad Bellum* de Santo Agostinho passa a requerer uma injúria inicial como fonte de fundamentação da necessidade de agir. Problemática que não se resolve em uma passagem importante para a compreensão do *Ius ad Bellum* agostiniano como a que se segue, onde é exposta a legitimidade secular de se matar outro ser humano. Desse modo:

[a] mesma autoridade divina estabeleceu, porém, certas exceções à proibição de matar alguém. Algumas vezes, seja como a lei geral, seja por ordem temporária e particular, Deus ordena o homicídio. Ora, não é moralmente homicida quem deve à autoridade o encargo de matar, pois não passa de instrumento, como a espada que fere. (AGOSTINHO, 2011, p. 54)⁶⁰⁸.

Mas como uma doutrina que professa o amor, a caridade e a tranquilidade pode se conciliar com a permissibilidade à violência, ao derramamento de sangue, da morte e destruição que acompanham a realidade da guerra justa, ou mesmo com a pena capital? Uma doutrina que impõe limites à ação violenta, mas que afirma que “[e]xceto as referidas exceções, em que o homicídio é ordenado por lei geral e justa ou por ordem expressa de Deus, fonte de toda a justiça, quem mata o irmão ou a si mesmo é réu do crime de homicídio.” (AGOSTINHO, 2011, p. 54)⁶⁰⁹. Ou mesmo, que “[o] soldado que mata por obediência à autoridade legítima não é considerado homicida por nenhuma lei civil.” (AGOSTINHO, 2011, p. 59)⁶¹⁰. Como a lei do Amor – a caridade –, que determina o pensamento de Santo Agostinho pode se adequar a uma pretensa justiça que fere e mata em nome dessa justiça?

A resposta a essas indagações e a uma aparente contradição teórica já pode ser solucionada dentre o que já expomos sobre o pensamento de Santo Agostinho até o presente

⁶⁰⁷ Reinaron aquí, pues, los patriarcas y los profetas, para mostrar que estos reinos los otorga y los quita Dios; no reinaron aquí los apóstoles y los mártires para manifestar que hay que desear más bien el reino de los cielos. Aquellos llevaron a cabo guerras, como reyes que era, para que se viera que tales victorias eran otorgadas por voluntad de Dios; estos, al no ofrecer resistencia, fueron asesinados, para enseñar que era una victoria mejor el perder la vida por la fe en la verdad. (AGUSTÍN, 1993, p. 608-609. *Contra Faustum*, XXII, 76).

⁶⁰⁸ *De Civitate Dei*, I, 21.

⁶⁰⁹ *De Civitate Dei*, I, 21.

⁶¹⁰ *De civitate Dei*, I, 26.

momento, sobretudo que a conformidade com o Direito requer a fundamentação na justiça e esta requer o bem.

A justiça no âmbito da guerra e da sanção impõe maiores considerações além daquelas já tratadas. Porém, no que se refere ao âmbito do bem, que a conformidade com o Direito impõe, ele tem por objetivo primário determinar a adequação do *Bellum* ao Direito, cujo bem é a paz. Logo, a justificação da guerra no âmbito de Santo Agostinho requer que seja fundamentada na justiça e na paz. O problema seria de fato quem decide? Além de conceber se essa autoridade teria alguma limitação efetiva sobre o ato de decidir!?

6.5.2.3.1 Guerra e Paz

Baseando-se no desejo natural de paz, em Santo Agostinho vemos aquilo que já havíamos dissertado em tópicos anteriores no sentido de que o gênero humano sempre justifica os seus conflitos. Apesar de nossa história estar inundada de conflitos armados, cujo derramar de sangue talvez pudesse banhar nossos oceanos, via de regra, nunca fomos ou estabelecemos uma guerra pelo simples fato de desejar guerrear. O interesse sempre foi a paz, um estado em que poderíamos gozar tranquilamente da felicidade. O raciocínio normal por trás do conflito é de que “[n]ão se busca a paz para promover a guerra, mas sim se vai para a guerra para conquistar a paz.” (AGUSTÍN, 1953, p. 757, tradução nossa)⁶¹¹.

A questão, a nosso ver, é a posição do outro nesse projeto particular ou socialmente determinado de paz. Em sentido similar ao tratado anteriormente, dispõe o Santo Bispo que:

[q]uem quer que repare nas coisas humanas e na natureza delas reconhecerá comigo que, assim como não há ninguém que não queira sentir alegria, assim também “não há ninguém que não queira ter paz”. Com efeito, os próprios amigos da guerra apenas desejam vencer e, por conseguinte, anseiam, guerreando, chegar à gloriosa paz. E em que consiste a vitória senão em sujeitar os rebeldes? Logrado esse efeito, chega a paz. (AGOSTINHO, 2010, p. 393)⁶¹².

Santo Agostinho afirma em outra passagem que:

[a] paz é, pois, também o fim perseguido por aqueles mesmos que se afanam em demonstrar valor guerreiro, comandando e combatendo. Donde se segue ser a paz o verdadeiro fim da guerra. O homem, com a guerra, busca a paz, mas ninguém busca a guerra com a paz. Mesmo os que de propósito perturbam a paz não odeiam a paz, apenas anseiam mudá-la a seu talante.

⁶¹¹ No se busca la paz para promover la guerra, sino que se va a la guerra para conquistar la paz. (AGUSTÍN, 1953, p. 757). *Epistolae* 189, 6.

⁶¹² *De Civitate Dei*, XIX, 12, 1.

Sua vontade não é que não haja paz, e sim que a paz seja segundo sua vontade. Se por causa de alguma sedição chegam a separar-se de outros, não executam o que intentam, se não têm com os cúmplices uma espécie de paz. (2010, p. 393)⁶¹³.

Logo, a paz como calma e tranquilidade não basta para a doutrina cristã, há também necessidade de piedade e caridade, como bem como orienta Santo Agostinho ao afirmar que:

[p]orque a paz do século nos serve apenas, como nos ensina a orar o Apóstolo, para que possamos levar uma vida sossegada e tranquila em toda piedade e caridade. Faltando a piedade e a caridade, que é a tranquilidade e a ausência dessas e de todas as outras calamidades do mundo, se não matéria de luxúria e perdição que estimula a ajuda por elas? (AGUSTÍN, 1953, p. 1093)⁶¹⁴

Ou seja, “[t]odos desejam, pois, ter paz com aqueles a quem desejam governar a seu arbítrio. E, quando querem fazer guerra a outros homens, querem primeiro fazê-los seus, se pode, para depois impor-lhes as condições de sua paz.” (AGOSTINHO, 2010, p. 394)⁶¹⁵. Onde se vê que a paz é um objetivo partilhado tanto pelos bons e justos, quanto pelos maus e injustos. Logo, o problema é que:

[o]s maus combatem pela paz dos seus e, se possível, querem submeter todos, para todos servirem um só. Por quê? Porque, por medo ou por amor, desejam estar em paz com ele. Assim, a soberba imita com perseverança a Deus. Odeia sob ele a igualdade com os companheiros, mas deseja impor seu senhorio em lugar do dele. Odeia a justa paz de Deus e ama sua própria paz, embora injusta. Impossível é que não ame a paz, seja qual for. E que não há vida tão contrária à natureza, que lhe apague até os últimos vestígios. (AGOSTINHO, 2010, p. 395)⁶¹⁶.

A paz que os maus buscam é uma paz que somente lhes satisfaz. A vontade universal que tem por objetivo o bem comum é diretamente violada. Lembrando que, conforme bem orientado por Santo Agostinho, “[h]á pecados contra a natureza, pecados contra os costumes e pecados contra os mandamentos.” (AGUSTÍN, 1993, p. 563, tradução nossa)⁶¹⁷. Porém, o bispo não nos esclarece em qual termo a guerra justa se adequaria a essas violações, algo que poderia ser complementado pela autoridade no mundo com poderes para tal.

É importante relembrar a importância da natureza e, por conseguinte, a necessidade de agir que os pecados contra a natureza impõem à ordem no projeto humano conduzido pela

⁶¹³ *De Civitate Dei*, XIX, 12, 1.

⁶¹⁴ Porque la paz del siglo nos sirve tan sólo, como nos enseña a orar el Apóstol, para que llevemos una vida sosegada y tranquila en toda piedad y caridad. Faltando la piedad y caridad, ¿qué es la tranquilidad y ausencia de esas y de todas las demás calamidades del mundo, sino materia de lujuria y perdición o estímulo y ayuda para ellas? (AGUSTÍN, 1953, p. 1093). *Epistolae 231*, 6.

⁶¹⁵ *De Civitate Dei*, XIX, 12, 1.

⁶¹⁶ *De Civitate Dei*, XIX, 12, 2.

⁶¹⁷ Hay pecados contra la naturaleza, pecados contra las costumbres y pecados contra los mandamentos (AGUSTÍN, 1993, p. 563). *Contra Faustum*, XXII, 47.

divindade. Projeto que tem por requisito uma ordem onde impera a paz e a tranquilidade como pré-requisitos para se alcançar a felicidade.

Mas todo esse projeto que ocorre no mundo secular é um meio. E mesmo como um meio que deve ser fruído e utilizado, tem importância entre todos os bens do mundo secular. A paz pelo que se luta é importante e necessária, mas nunca é definitiva e perfeita, pois:

[s]e vence e não há quem lhe resista, nasce a paz de que careceriam os partidos, contrários entre si, que lutavam com infeliz miséria por coisas que não podiam possuir ao mesmo tempo. Essa a paz perseguida pelas penosas guerras, essa a paz alcançada pelas vitórias pretensamente gloriosas. Quando vencem os que lutaram pela causa mais justa, quem duvida quase deva acolher com aplausos a vitória e com gozo a paz? São bens e bens são dons de Deus. Se, porém, abandonados os bens supremos, possessão da soberana Cidade, onde haverá vitória seguida de eterna e soberana paz, se desejam ardentemente esses bens, de maneira que a gente acredite serem os únicos ou os ame mais que os superiores, de modo inevitável a miséria ou aumente a existente. (AGOSTINHO, 2010, p. 173)⁶¹⁸.

Nada irrazoável, mesmo porque tanto a paz quanto a justiça que ocorrem no mundo secular são sempre mutáveis. São efêmeras, imperfeitas e capazes de desmoronar tanto pela vontade dos maus, quanto pelo desejo da divindade, a fim de educar seus filhos por meio de desafios que lhes mostram sua fragilidade e a necessidade de orar pela salvação que só pode ser dada através da graça de Deus.

Talvez pela fragilidade da paz secular é que o Santo Bispo admite que a existência de exércitos é uma necessidade da Cidade Terrena que ela não possa se furtar. Mesmo porque, “[s]e a disciplina cristã condenasse todas as guerras, esse conselho saudável teria sido dado aos soldados do Evangelho, dizendo-lhes para deporem as armas e deixarem inteiramente às milícias.” (AGUSTÍN, 1953, p. 141, tradução nossa)⁶¹⁹. E corroborando com isso, em carta endereçada a um militar romano que desejava se afastar de suas atribuições como homem de armas, o Bispo o orientou a permanecer nesse encargo, pois havia “vantagens que a sua atividade trouxe às igrejas de Cristo, para que pudesse se desenvolver quieta e tranquilamente, defendidas das incursões dos bárbaros, como diz o apóstolo, com toda piedade e castidade?” (AGUSTÍN, 1953, p. 1053, tradução nossa)⁶²⁰. Complementando, a seguir que:

⁶¹⁸ *De Civitate Dei*, 15, 4.

⁶¹⁹ Si la disciplina cristiana condenase todas las guerras, se les hubiese dado en el Evangelio este consejo saludable a los soldados, diciéndoles que arrojasen las armas y dejasen enteramente la milícia. (AGUSTÍN, 1953, p. 141). *Epistolae 138*, II, 15.

⁶²⁰ las ventajas que tu actividad aportaba a las iglesias de Cristo, para que pudieran desenvolverse quieta y tranquilamente, defendidas de las incursiones de los bárbaros, como dice el Apóstol, con toda piedad y castidad? (AGUSTÍN, 1953, p. 1053). *Epistolae 220*, 3.

[s]ão grandes e sua glória não tem apenas lutadores fortes, mas também lutadores fiéis, que é uma linhagem de maiores elogios. Com sua fadiga e risco, protegendo e socorrendo-os com a ajuda de Deus, eles vencem o inimigo indomado e alcançam a tranquilidade da República, sossegando as províncias. (AGUSTÍN, 1953, p. 1085)⁶²¹

Além do mais, o conflito contra a maldade e a iniquidade ocorreria tanto no âmbito espiritual quanto no corpóreo, pois “há também uma guerra invisível que é guerreada por aqueles “Uns, orando por outros, lutam contra os inimigos invisíveis;” [...]” (AGUSTÍN, 1953, p. 757, tradução nossa)⁶²². Ou seja, haveria uma luta a ser lutada.

Mas enquanto algumas guerras deveriam ser lutadas, outras seriam injustas: “[d]eclarar, porém, guerra aos povos limítrofes, para lançar-se a novos combates, esmagar e reduzir povos de quem não se recebeu ofensa alguma, apenas por apetite de dominação, que é, senão desmesurada pirataria?” (AGOSTINHO, 2011, p. 59)⁶²³; ou também, “[m]aus desejos são desejar ter a quem odiar ou a quem temer, para poder ter a quem vencer.” (AGOSTINHO, 2011, p. 171)⁶²⁴. A essência de uma guerra injusta pode ser entendida como sendo aquela que é fruto do “desejo de prejudicar, a crueldade da vingança, o espírito impenitente e implacável, a ferocidade da rebelião, a paixão pelo domínio e coisas semelhantes: eis o que, segundo a lei, é considerado culpável nas guerras.” (AGUSTÍN, 1993, p. 604, tradução nossa)⁶²⁵.

Assim, enquanto a guerra injusta busca na multiplicidade a unidade pela desigualdade, a guerra justa prima pela unidade através da igualdade. E a unidade pela igualdade representaria natureza do gênero humano, cuja unidade retroage a um patriarca e a uma família original comuns, bem como a um mesmo criador. Mas essa unidade se daria sob a guarida da cristandade, cuja necessidade de agir era antes de tudo uma reflexão moral sobre os diferentes, mas com a premissa de que, em teoria a via incruenta deveria ser sempre a primeira ação possível, pois é uma “maior felicidade viver em paz com o bom vizinho que subjugar pelas armas o mau.” (AGOSTINHO, 2011, p. 171)⁶²⁶. Do mesmo modo que,

⁶²¹ Grandes son y su gloria tienen no sólo los luchadores fuertes, sino también los luchadores fieles, lo que es un linaje de alabanza mayor. Con su fadiga y riesgo, protegiéndolos y socorriéndolos el auxilio de Dios, vencen al indómito enemigo y logran la tranquilidad de la República, sossegando las provincias. (AGUSTÍN, 1953, p. 1085). *Epistolae 229, 2*.

⁶²² há também uma guerra invisível que é guerreada por aqueles “Unos, orando por vosotros, pelean contra los enemigos invisibles;” (AGUSTÍN, 1953, p. 757). *Epistolae 189, 5*.

⁶²³ *De civitate Dei*, IV, 6.

⁶²⁴ *De civitate Dei*, IV, 15.

⁶²⁵ El deseo de dañar, la crueldad em la venganza, el ánimo no aplacado e implacable, la ferocidad de la rebelión, la pasión de dominio y cosas semejantes: he aquí lo que, conforme a derecho, se considera culpa em las guerras. (AGUSTÍN, 1993, p. 604). *Contra Faustum*, XXII, 74.

⁶²⁶ *De civitate Dei*, IV, 15.

“encerrar guerras com palavras e alcançar a paz com a paz e não com a guerra é uma glória maior que matar os homens com a espada.” (AGUSTÍN, 1953, p. 1085, tradução nossa)⁶²⁷.

Porém, nem sempre isso seria possível na imperfeição e na mutabilidade do mundo secular, “[p]orque em todas as nações haverá duas classes, uma que oprime e outra oprimida, uma que diz Paz e segurança e outra em que se obscurece o sol e a lua não dá o seu brilho, em que caem as estrelas e se estremecem as virtudes do céu.” (AGUSTÍN, 1953, p. 905, tradução nossa)⁶²⁸. Ou seja, aquele que oprime comumente acaba por não aceitar uma luta pelas palavras, mas somente sob o fio da espada. Nas mãos dos bons e justos, a espada seria instrumento para algo superior, partindo da premissa de que “[é] a necessidade, e não a vontade, que extermina o inimigo em armas.” (AGUSTÍN, 1953, p. 757-759, tradução nossa)⁶²⁹.

Com isso, o realismo político presente em Santo Agostinho está entremeado com um viés idealista, ao afirmar, por exemplo, “seja pacífico, mesmo quando lutar, para trazer a utilidade da paz àqueles que derrotarem.” (AGUSTÍN, 1953, p. 757, tradução nossa)⁶³⁰. Ao passo que, “as mesmas batalhas, se não pode se livrar delas, mantenha sua fé e busque a paz, para que, com os bens do mundo faça boas obras e pelos bens do mundo, não faça más obras, [...]” (AGUSTÍN, 1953, p. 1063, tradução nossa)⁶³¹. Pois, se uma “república terrestre mantém os preceitos cristãos, as guerras não são realizadas sem benevolência: é uma questão de envolver mais facilmente os vencidos em uma calma sociedade de piedade e justiça.” (AGUSTÍN, 1953, p. 139, tradução nossa)⁶³². De tal modo, “[o]s bons também declararíamos guerra misericordiosa, se fosse possível, para acabar com esses vícios reprimindo aqueles

⁶²⁷ el matar las guerras con las palabras y el alcanzar y conseguir la paz con la paz y no con la guerra, es mayor gloria que matar a los hombres con la espada. (AGUSTÍN, 1953, p. 1085). *Epistolae* 229, 2.

⁶²⁸ Porque en todas las naciones habrá dos clases, una que oprime y otra oprimida, una que dice Paz y seguridad y otra en la que se obscurece el sol y la luna no da su fulgor, en la que caen las estrellas y se estremecen las virtudes de los cielos. (AGUSTÍN, 1953, p. 905). *Epistolae* 199, XI, 40.

⁶²⁹ Sea la necesidad, y no la voluntad, la que extermina al enemigo en armas. (AGUSTÍN, 1953, p. 757-759). *Epistolae* 189, 6.

⁶³⁰ Sé, pues, pacífico aun cuando peleas, para que llesves a la utilidad de la paz a aquellos mismos a quienes derrotas. (AGUSTÍN, 1953, p. 757). *Epistolae* 189, 6.

⁶³¹ las mismas batallas, si no puedes librarte de ellas, mantendrás tu fe y buscarás la paz, para que con los bienes del mundo hagas obras buenas y por los bienes del mundo no hagas malas obras, [...]. (AGUSTÍN, 1953, p. 1063). *Epistolae* 220, 12.

⁶³² república terrena mantiene los preceptos cristianos, las mismas guerras no se llevan sin benevolencia: se trata de asentar más fácilmente a los vencidos en una quieta sociedad de piedad y de justicia. (AGUSTÍN, 1953, p. 139). *Epistolae* 138, II, 14.

apetites licenciosos, que em um império justo devem ser extirpados ou reprimidos.” (AGUSTÍN, 1953, p. 139-141, tradução nossa)⁶³³.

Enfim, a iniquidade deveria ser combatida. Tanto no mundo quanto nos corações dos homens guerras justas deveriam ser declaradas. Fundamentadas na moralidade e em uma dimensão jurídica precária quando levamos em consideração a visão anterior de Cícero. Mas pior, tendo em vista a perspectiva da realidade escatológica da Cidade de Deus: há uma ideologia no *Jus ad Bellum* de Santo Agostinho que não lhe afasta sobremaneira da dimensão de uma guerra santa. Algo que fica mais claro quando relacionamos a guerra à justiça.

6.4.2.3.2 Guerra e Justiça

O domínio da justiça sobre o mundo e os homens segue os círculos concêntricos da sociedade humana, pois “[d]epois da cidade ou da urbe vem o orbe da terra, terceiro grau da sociedade humana, que percorre os seguintes estágios: casa, urbe e orbe.” (AGOSTINHO, 2010, p. 311)⁶³⁴. Deveríamos buscar a paz do lar, tanto quanto a paz da cidade e do mundo.

Estamos nos referindo ao ideal, e no mundo secular não há o império da cidade celeste, mas a amálgama entre os peregrinos da morada celestial e os moradores da cidade terrestre. É junto a estes que as guerras justas deveriam ser declaradas, não tanto com base nas condutas efetivamente praticadas que lesionassem a frágil paz do mundo corpóreo, mas, sobretudo, tendo por fundamento a vontade deturpada daqueles que só lutam por seus próprios interesses, cuja maldade atingiria o ápice de abusar, ferir e matar todos os demais. Mesmo porque, “quem intervém por um homem para que ele não restitua o que roubou injustamente, e que não obriga um ladrão que se refugia em sua casa a devolver, tanto quanto pode honestamente, coopera em fraudes e crimes.” (AGUSTIN, 1953, 357, tradução nossa)⁶³⁵.

A paz é um bem primário postulado pela guerra justa no pensamento agostiniano, mas é a justiça que fundamenta e garante a necessidade de agir. E Santo Agostinho nos

⁶³³ Los buenos declararían también guerra misericorsiosa, se es posible, para acabar con estos vicios reprimiendo esos apetitos licenciosos, que en uno imperio justo deben ser extirpados o reprimidos. (AGUSTÍN, 1953, p. 139-141). *Epistolae 138*, II, 14.

⁶³⁴ *De Civitate Dei*, XIX, 7.

⁶³⁵ quien interviene por um hombre para que no restituya lo que injustamente robó, y quien no obliga a restituir, em cuanto honestamente puede, as ladrón que se refugia em su casa, coopera en el fraude y el crimen. (AGUSTIN, 1953, 319-321). *Epistolae 153*, 6, 16.

esclarece que “[o] sábio, acrescentam, há de travar guerras justas. [...]. **A injustiça do inimigo é a causa de o sábio declarar guerras justas.**” (2010, p. 311, negrito nosso)⁶³⁶.

A parte final da última citação tem uma força explicativa enorme para elucidar a natureza e a fundamentação da justiça através da qual a necessidade de agir sedimenta a noção de guerras justas. Pois a justiça não é baseada exclusivamente na lesão cometida, ou nos bens lesionados e que deveriam ser devolvidos e/ou satisfeitos. A necessidade de agir tem a sua fundamentação na pessoa que sofre o ilícito, mas principalmente na pessoa que delinque.

Logo, a doutrina da guerra justa agostiniana se fundamenta em dois estamentos: a necessidade de a paz ser retomada (aqui a paz e a tranquilidade de todos aqueles que sofrem pela maldade cometida pelos iníquos); bem como a necessidade de os povos delinquentes serem corrigidos. Sendo que, a correção é um dever imposto pela justiça, pois “não infringiu o preceito quem, por ordem de Deus, fez guerra ou, no exercício do poder público e segundo as leis, quer dizer, segundo a vontade da razão mais justa, puniu de morte criminosos; [...]” (AGOSTINHO, 2011, p. 54)⁶³⁷.

E amar é também corrigir. O princípio da reeducação do delincente tem toda relação com o conceito de justiça e, por conseguinte, com o de caridade, pois:

[o]s homens devem admitir a necessidade da correção quando pecam. Que a correção não sirva de pretexto com relação à graça nem a graça referente à correção. Pois o pecado merece um castigo justo e o castigo está ligado à correção, a qual é aplicada a modo de remédio, ainda que a saúde do doente seja incerta. A correção feita ao participante do número dos predestinados sirva-lhe de salutar remédio, e tenha caráter penal ao que dele está excluído. Tendo em conta esta incerteza, a correção deve revestir-se de caridade, [...]. (AGOSTINHO, 2017c, p. 130)⁶³⁸.

O princípio por trás dessa justiça punitiva é a necessidade, bem como a caridade ao desejar corrigir todos aqueles que delinquem. Pretensão que não é o melhor dos mundos, mas uma necessidade para que haja uma maior paz entre os homens e no mundo, mesmo que imperfeita. Logo “[p]ara viver com justiça, não se deixe levar pelo medo da tortura, mas pelo prazer da caridade e da justiça. E mesmo isso, na minha opinião, não é uma justiça perfeita, mas simplesmente uma **justiça adulta.**” (AGUSTIN, 1953, p. 193, tradução e negrito

⁶³⁶ *De Civitate Dei*, XIX, 7.

⁶³⁷ *De Civitate Dei*, I, 21.

⁶³⁸ *De Correctione et Gratia*, 14, 43.

nossos)⁶³⁹, pois “se alguma vez para manter a disciplina usam uma inclemente severidade, nunca percam a caridade sincera.” (AGUSTÍN, 1953, p. 1059, tradução nossa)⁶⁴⁰. Ou seja:

[q]uem infunde terror em outra pessoa para impedi-la de fazer algo errado lhe faz provavelmente um benefício. Porque, embora tenha sido dito que não resistimos ao mal, foi para não nos deliciarmos com a vingança, que nutre a alma do mal alheio, porém de nenhum modo para que nos omitíssemos de corrigir os outros. (AGUSTÍN, 1986, p. 310, tradução nossa, negrito nosso)⁶⁴¹.

E a noção de justiça tem um caráter punitivo muito forte no pensamento de Santo Agostinho. Para tanto, diante da maldade e da iniquidade reluz a necessidade da justiça como força corretiva que fundamenta a necessidade de agir, tal qual o ensinamento a seguir:

a virtude da paciência, ensinada pelo Senhor quando ele diz: Se alguém lhe bate na face direita, oferece a outra também, isso pode ocorrer na disposição do coração, embora não se traduza em um gesto corporal ou expressão verbal. De fato, o apóstolo deu um tapa e avisou que era preferível pedir a Deus que perdoasse na vida futura quem o havia ofendido, não deixando isso sem vingança no presente, em vez de oferecer a outra face a quem o acertou ou devolveu o golpe. Certamente ele tinha dentro de si o sentimento de amor, mas reivindicou o exemplo externo da correção. (AGUSTÍN, 1993, p. 616, tradução nossa)⁶⁴².

Logo, o dar a outra face, seguindo os ensinamentos de Santo Agostinho, é uma determinação que proíbe o desejo de se vingança. De impor a mesma dor sofrida aquele que comete uma agressão. Porém, isso não impede que haja a necessidade de correção. Essa correlação entre a proibição da vingança e a necessidade de correção é a essência dessa justiça que ocorre junto aos homens, bem como é imposta aos homens por Deus. Mas haveria uma ideia de progresso e/ou evolução dentro da Teologia da História de Santo Agostinho, da qual a própria justiça retributiva da *lex talionis* pode ser vista como um estágio, tal como:

⁶³⁹ Para vivir justamente no os lleve el miedo del suplicio, sino el deleite de la caridad y de la justicia. Y aun ésta, a mi juicio, no es una justicia perfecta, sino simplemente adulta. (AGUSTIN, 1953, p. 193). *Epistolae 145, 5*.

⁶⁴⁰ si alguna vez para mantener la disciplina emplean una molesta severidad, nunca pierden la sincera caridad. (AGUSTÍN, 1953, p. 1059). *Epistolae 220, 8*.

⁶⁴¹ Quien infunde algún terror a otro para evitar que obre mal, le hace probablemente un beneficio. Porque, aunque se dijo que no resistamos al mala, fue para que no nos deleite la venganza, que nutre al alma del ajeno mal, pero en ningún modo para que omitamos la corrección de otros. (AGUSTÍN, 1986, p. 310). *Epistolae 47, 5*.

⁶⁴² la virtud de la paciencia, enseñada por el Señor al decir: Si alguien te abofetea en la mejilla derecha, ponle también la otra, puede darse en la disposición del corazón, aunque no se traduzca en gesto corporal o expresión verbal. En efecto, el apóstol, abofeteado, advirtió que era preferible rogar a Dios que perdonase en la vida futura a quien le había ofendido, no dejándola sin venganza en la presente, antes que ofrecer la otra mejilla a quien la había golpeado o devolverle el golpe. Con seguridad tenía en su interior el sentimiento del amor, pero reclamaba el ejemplo exterior de la corrección. (AGUSTÍN, 1993, p. 616). *Contra Faustum, XXII, 79*.

“Ouvistes que foi dito: olho por olho, dente por dente. Eu, porém, vos digo: não resistais ao homem mau; antes, àquele que te fere na face direita, oferece-lhe também a esquerda; e àquele que quer pleitear contigo, para tomar-te a túnica, deixa-lhe também a veste; e se alguém te obriga a andar uma milha, caminha com ele duas. Dá ao que te pede e não voltes as costas ao que te pede emprestado”.

A justiça imperfeita dos fariseus consistia em não ultrapassar a medida na vingança, e a não devolver mais do que o recebido como mal. E aí já está dado grande passo.

Com efeito, não se encontra facilmente alguém que por um golpe não devolva senão outro golpe, e que se contente em responder a uma palavra injuriosa, por uma única palavra do mesmo quilate. Porque, pelo impulso da cólera, ou ele irá além dos limites da vingança ou bem porque julga que o seu agressor deve ser mais maltratado do que ele, que foi o ofendido sem ter provocado nenhuma ofensa. Tais disposições encontram freio poderoso neste texto da lei: “Olho por olho, dente por dente”. Essas palavras prescrevem à vingança não ultrapassar a injúria. **Aí está o começo da paz, mas a perfeição encontra-se mais longe; em se interditar absolutamente qualquer vingança.** (AGOSTINHO, 2017f, p. 94, negrito nosso)⁶⁴³.

A paz que acompanha a concórdia requer a correção, mas essa correção não deve ser uma represália, uma resposta pelo mal. Mais acertadamente deve ser praticada como um ato de caridade com o próximo que deve ser corrigido. Será uma obra de misericórdia. Vigie aí a importância de uma vontade cristã alinhada à doutrina cristã junto daqueles que aplicam a correção, pois “só é capaz de aplicar essa espécie de represália quem já dominou, pela força da caridade, qualquer sentimento de ódio que se levanta geralmente naqueles que desejam se vingar.” (AGOSTINHO, 2017f, p. 103-104)⁶⁴⁴. Justiça alinhada à ordenada concórdia tendo como modelo a imagem de um pai que castiga, mas que ama o seu filho rebelde. Isto é:

[a] perfeição do amor de Deus, nosso Pai, nos é proposta como exemplo nas seguintes palavras: “Amai os vossos inimigos, fazei bem aos que vos odeiam e orai pelos que vos perseguem”. E, contudo, é do mesmo Deus que o profeta diz: “O Senhor castiga aquele a quem ama e bate com varas naquele que recebe no número de seus filhos”. (AGOSTINHO, 2017f, p. 104)⁶⁴⁵.

A necessária correção é então um ato de caridade, mas que está condicionada à imposição “que o castigo seja aplicado somente por quem possui poder para tal, conforme a ordem estabelecida, e que não seja exercido a não ser com coração de pai para com seu filho menor, com o qual não pode se irritar pela sua pouca idade.” (AGOSTINHO, 2017f, p. 104)⁶⁴⁶. A justa correção denota um critério fundamental para a doutrina da guerra justa agostiniana que é a reta intenção de corrigir tendo precedência sobre a necessidade de punir:

é suficiente que esses mandamentos de paciência sejam mantidos na disposição do coração e que por benevolência não se devolva o mal pelo mal. Assim, eles sempre

⁶⁴³ *De Sermone Domini in Monte*, I, 20, 56.

⁶⁴⁴ *De Sermone Domini in Monte*, I, 20, 63.

⁶⁴⁵ *De Sermone Domini in Monte*, I, 20, 63.

⁶⁴⁶ *De Sermone Domini in Monte*, I, 20, 63.

são cumpridos na vontade. Mas, no exterior, é preciso fazer muitas coisas, até punir os reticentes com uma esperança benigna, porque é preciso prestar mais atenção no interesse deles do que na vontade deles. (AGUSTÍN, 1953, p. 139, tradução nossa)⁶⁴⁷.

E a necessidade de correção parte da iniquidade do pecador, bem como de sua submissão à Lei, pois sem temor à sanção não há submissão à Lei junto aos pecadores que não alcançaram a conformidade com a Lei em seus próprios corações. Logo:

[v]ive para Deus o que está sujeito a Deus; mas vive para a Lei o que está sujeito à Lei. Mas alguém vive sob a Lei, enquanto é pecador, ou seja, enquanto não se converteu do homem velho. Pois vive sua própria vida e, portanto, a Lei o domina; pois aquele que não a cumpre está sob ela.

“A Lei não é destinada ao justo” (1Tm 1,9), ou seja, imposta sobre ele. Ele está nela antes que sob ela, visto que não vive pela sua vida aquele a quem é imposta a Lei para corrigir essa mesma vida. Por assim dizer, vive de certo modo pela Lei aquele que vive retamente com amor à justiça, alegrando-se não do bem próprio e transitório, mas do comum e estável. (AGOSTINHO, 2014, p. 87-88)⁶⁴⁸.

Fitzgerald (2006) fala em uma “severidade benevolente” que está em conformidade com as orientações do Santo Bispo ao afirmar que:

conservem-se a paz e o amor no coração com o pensamento do perigo comum. Quanto, porém, ao modo de falar, ou seja, se as palavras a serem proferidas devem ser mais ásperas ou mais brandas, é preciso ser regulados pelo que se mostra necessário para a salvação daquele que é corrigido. Com efeito, diz em outra passagem: “Ora, um servo do Senhor não deve brigar; deve ser manso para com todos, competente no ensino, paciente” (2Tm 2,24). E para que alguém não pense por isso que se deve abandonar a correção do erro do outro, atenção ao que acrescenta: “É com suavidade que deve corrigir os opositores” (2Tm 2,25). Como conciliar a suavidade com o dever de corrigir senão conservando no coração a suavidade e borrifando um quê do amargo do remédio nas palavras da correção? (AGOSTINHO, 2014, p. 142)⁶⁴⁹.

Com isso, “temos que amar os maus para que não sejam maus, **como os doentes são amados, não para que se mantenham assim, mas para que sejam curados.**” (AGUSTIN, 1953, p. 361, tradução nossa, negrito nosso)⁶⁵⁰. Tendo a preponderância do incorpóreo sobre o corpóreo, a correção age no mundo secular a fim de purificar a alma do transgressor. E é por agir no limiar da caridade ao colocar os corpos e tudo que está no mundo secular como um bem que deve ser usado em prol da iluminação, é imprescindível que “[a] ocorrência desses

⁶⁴⁷Es, pues, suficiente que estos mandamientos de paciencia se retengan en la disposición dei corazón y que por benevolencia no se devuelva mal por mal. Así se cumplen siempre en la voluntad. Pero al exterior hay que hacer hartas cosas, aun el castigar a los renitentes con benigna esperanza, pues se ha de atender más a su interés que a su voluntad. (AGUSTÍN, 1953, p. 139). *Epistolae 138, II, 14*.

⁶⁴⁸*Expositio Epistulae ad Galatas, 17*.

⁶⁴⁹*Expositio Epistulae ad Galatas, 56*.

⁶⁵⁰hemos de amar a los malos para que no sean malos, como se ama a los enfermos, no para que duren, sino para que se curen. (AGUSTIN, 1953, p. 361). *Epistolae 153, 5, 14*.

suplícios, ainda que para homens justos e piedosos, deve-se crer que sobrevenham por um justo juízo de Deus.” (AGOSTINHO, 2014, p. 165)⁶⁵¹. Tudo isso, dentre tudo o mais exposto estaria em conformidade com a premissa de que “para amar a Deus, não ames o mundo.” (AGUSTÍN, 1953, p. 1063, tradução nossa)⁶⁵², bem como que “não ame essas coisas terrenas por mais que abundem. Use-as de modo que elas façam muitos bens e não se faça nenhum mal por elas.” (AGUSTÍN, 1953, p. 1061, tradução nossa)⁶⁵³. No juízo final a salvação não ocorreria neste mundo, mas na cidade de Deus, mas só seria alcançada neste mundo.

Dentre tudo mais exposto, vê-se que a doutrina da guerra justa de Santo Agostinho pode ser concatenada tal qual apresentado por Fitzgerald: “é possível reduzir a teoria da guerra justa de Agostinho a três critérios simples: autoridade legítima (incluindo Deus), a justa causa de vingar injustiças, e a intenção reta.” (2006, p. 627, tradução nossa)⁶⁵⁴. Entretanto, a iniquidade de um povo que negasse os preceitos de Deus (logo, maculado pelo mal) também serviria como justificativa para agir. O que ultrapassaria a justa causa de vingar as injustiças. Haveria aí uma “cláusula em branco” que poderia ser preenchida pela autoridade legítima.

Cláusula em branco que foi preenchida tanto nas Cruzadas, “guerras santas” por excelência, quanto também na tomada de terra que se empreendeu com o descobrimento da América. Onde se afirma que a moralidade das “guerras justas” segue de fato uma ideologia, cuja predominância de uma dimensão exclusiva leva a violência. Algo que a doutrina de Francisco de Vitória (apesar de benigna em aparência) acabaria por permitir nas “guerras justas” contra aqueles que fugissem a um modelo de vida cristão e europeu.

6.5.3 A Guerra no Direito das Gentes Europeu

Se ao fim da idade média a Europa saiu vitoriosa dos conflitos contra os muçulmanos, expulsando-os do continente, essa vitória acabou por fazer com que antigas dissensões entre os povos europeus fossem retomadas. Conflitos político, sociais e culturais que acabariam inclusive reverberando no âmbito religioso diante das críticas protestantes e anglicanas ao cristianismo. Logo, é interessante como o diagnóstico de Carl Schmitt se mostra

⁶⁵¹ *Epistulae ad Romanos Inchoata Expositio*, 10.

⁶⁵² para amar a Dios, no ames al mundo. (AGUSTÍN, 1953, p. 1063). *Epistolae 220*, 12.

⁶⁵³ no ames esas cosas terrenas por mucho que abunden. Usalas de modo que con ellas hagas muchos bienes y no hagas ningún mal por ellas. (AGUSTÍN, 1953, p. 1061). *Epistolae 220*, 11.

⁶⁵⁴ Es posible reducir la teoría de la guerra justa de Agustín a tres criterios sencillos: autoridad legítima (incluido Dios), la justa causa de vengar injusticias, y la intención recta. (FITZGERALD, 2006, p. 627).

pertinente, ao observar que as comunidades humanas sempre buscam por um inimigo, e se não os possui, elas os criam, tendo em vista que:

[c]ada uma das incontáveis mudanças e alterações da história e do desenvolvimento humanos produziu novas formas e novas dimensões do agrupamento político, aniquilou formações políticas anteriormente existentes, deu azo a guerras exteriores e a guerras civis, e ora multiplicou ora diminuiu o número das unidades políticas organizadas. (2015, p. 84).

Concomitante a toda essa efervescência social no Velho Continente, há também a descoberta⁶⁵⁵ da América que tomou de assalto milenares concepções de mundo, bem como de humanidade. Da realidade de duas dimensões de mundo se seguiriam duas doutrinas que acabariam por dar forma a uma visão de mundo que se iniciava na Europa.

De um lado se buscava dar legalidade e legitimidade às noções de Estado e as atribuições que competiriam à soberania de cada nação. Com destaque a Thomas Hobbes e Jean Bodin. E na esfera de uma política internacional entre os Estados europeus logo depois se faria presente Alberico Gentili dando estrutura ao que Carl Schmitt reconheceria como o *Ius Publicum Europeanum*. Sobretudo, por ser junto à Gentili que se torna clara a diferenciação entre o “inimigo” e o “adversário”. Onde na irrealidade do inimigo natural, faz-se contundente a figura de um adversário que deve ser vencido. O pensador italiano argumenta que:

[d]emonstramos que a guerra não é justa por causa da religião, que naturalmente não há guerra com ninguém, nem mesmo com os turcos, para dizer tudo. Se com eles estamos em guerra é porque eles se comportam como nossos inimigos, tramam insídias, ameaçam e como toda perfídia, sempre que podem, saqueiam nossas coisas. Disso decorre que contra os turcos temos sempre causa justa de guerra. (GENTILI, 2005, p. 120).

Mas na outra margem do Atlântico, homens e mulheres, e territórios e reinos deveriam ser inseridos de alguma forma ao Velho Mundo. E as primeiras respostas a questão sobre os ameríndios seriam dadas pelos Espanhóis. Tanto pela titularidade da descoberta, mas,

⁶⁵⁵ Um olhar mais crítico diria que houve de fato um “encobrimento”. Nesse sentido, Gustavo Gutiérrez afirma que “[e]stamos recordando um fato de capital importância para a história da humanidade. Trata-se do quinto centenário do encontro (ou desencontro), inesperado para uns e outros, entre povos do território que hoje se chama América e aqueles que viviam na Europa. Esse acontecimento é considerado um **descobrimento** por aqueles que veem a história do ponto de vista do velho continente (assim o chama eles mesmos); **encobrimento** é como o qualificam outros, pensando precisamente numa historiografia feita com evidente esquecimento do ponto de vista dos habitantes do pretense novo mundo. **Enfrentamento** é como ele deveria ser chamado, segundo os testemunhos da época.” (1993, p. 9, negritos nossos).

sobretudo, pelo ímpeto jurídico-formalista e cristão que não se repetia na mesma intensidade em outros povos europeus, apesar de partilharem do mesmo desejo por ouro e glória⁶⁵⁶.

Isso se desenrolou entre os séculos XVI e XVII, onde as dimensões do mundo conhecido se ampliaram em um turbilhão de fatos e teorias que fundamentariam a construção do que hoje entendemos como modernidade. E nessa empreitada, a dissensão entre o natural e o sobrenatural, já iniciada pelo Tomismo, seria refinada por aqueles que dialogavam com as teses do Doutor Angélico tentando estabilizar essa distinção. Enquanto por outra via, fervilhavam teóricos dando preponderância ao natural: seja relegando o sobrenatural a uma posição de menor relevância; ou simplesmente abandonando-o diante da necessidade de satisfazer os problemas do mundo real e histórico que o divino não solucionava.

Assim, a resposta de Maquiável (2013) aos problemas de seu tempo foi um grito pela sobrevivência de todos aqueles que não encontravam mais o suporte de uma unidade europeia centralizada na Igreja, que diante de um inimigo comum era capaz de dirigir o ímpeto belicoso dos povos europeus. Na ausência desse inimigo e desse poder centralizador, os fracos começaram a ser caçados e submetidos à vontade dos mais fortes. E como competia ao príncipe a sobrevivência do Estado e dos súditos, ele que deveria organizar as energias da comunidade contra o inimigo externo. Daí a importância de um livro orientando-o.

Mesmo que criticado em seu tempo, Maquiavel (2013) não fez mais do que demonstrar o evidente: a política real que ocorria no seu tempo não estava mais subordinada à ética, mas à luta pela sobrevivência, cujo mais apto a suportar as inevitabilidades da fortuna seriam capazes de sobreviver e prosperar. Sem qualquer referência à ideia de estado de natureza em sua obra, a realidade entre os Estados não admitia limites ao conflito, ou mesmo alguma juridicidade interestatal. Muito pelo contrário, ele denunciou a realidade de uma disputa entre todos. Uma guerra de todos contra todos (emulando Hobbes) onde Fernando de Aragão seria um modelo de príncipe para Maquiavel (2013)⁶⁵⁷, pois lidou com todas as forças e adversidades internas e externas, superando-as a fim de conduzir o bem-estar de sua nação.

⁶⁵⁶ Hanke (1949) fala, inclusive, sobre um paradoxo que representava a essência do caráter do conquistador espanhol representado em uma extraordinária devoção cristã, a que se contrapunha uma sede de ouro. O impulso da conquista era então determinado por dois espíritos: o santo, relacionado a Deus; e o espírito da Ganância. Competiria ao formalismo jurídico espanhol tentar conciliar esses dois espíritos até então antagônicos. A fim de compreender a importância do formalismo e do legalismo espanhol disserta Hanke que "[o]s súditos espanhóis estavam tão plenamente saturados de legalismo que nem lhes ocorria se rebelar contra a lei sem invocar um apoio legal." (1949, p. 65, tradução nossa).

⁶⁵⁷ Afirma Maquiavel que "[n]ada faz um príncipe mais estimado do que as grandes empresas e o dar raros exemplos de si mesmo. Temos, nos nossos tempos, Fernando de Aragão, atual rei de Espanha." (2013, p.

É interessante observar como a sede de ouro e poder nos séculos XVI e XVII esteve presente em praticamente todos os povos europeus do período. Mas enquanto as potências coloniais (Espanha e Portugal) dirigiam seu ímpeto contra os povos extramundo europeu, aqueles destituídos de colônias se mantiveram envolvidos em disputas entre si, dando forma à realidade de um estado de natureza que assumia certa juridicidade somente em forma, mas não em matéria. Nesse sentido, os argumentos eram adaptados aos interesses de todos aqueles que buscam o conflito como forma de satisfação de seus interesses pessoais e políticos.

Os séculos XVI e XVII mantiveram distância entre a teoria e a prática junto à teoria do *Ius ad Bellum*. Algo já mencionado no exemplo romano da conquista da Gália por Júlio César, bem como onde salientamos que as cruzadas e todos os conflitos que se seguiram a esse empreendimento não foram guerras justas no sentido desenvolvido pela doutrina do *Ius ad Bellum Causa Belli* de Cícero. E em certa medida não estariam também em conformidade com as doutrinas de Santo Agostinho (sintetizadas por Tomas de Aquino). Tratar-se-iam de “Guerras Santas” contra um inimigo público que afetava toda a Europa⁶⁵⁸. Mais do que um inimigo injusto, os muçulmanos eram inimigos que colocavam em risco a sobrevivência dos povos europeus. Eram inimigos naturais, cujos povos europeus deveriam lutar contra eles até a sua derrota total e absoluta. O que reforça o viés ideológico sobre o período.

A aplicação do *Ius ad Bellum Causa Belli* aos conflitos contra os muçulmanos somente dava juridicidade a uma disputa de fato que não se iniciava no âmbito do Direito, mas que buscava se ajustar aos ditames do Direito. Adaptando o instituto da guerra aos interesses de um dos beligerantes. Prática que acabava colocando o outro sob a roupagem de um criminoso que deveria ser castigado. O que dava relevância à vingança no antes, no durante e no depois da guerra. Aliás, o que mais as guerras que se seguiram ao pensamento de Santo Agostinho se distanciaram dele foi a relevância que a vingança alcançou.

Tal intenção já estava presente na doutrina de Cícero e Santo Agostinho, bem como na de Santo Tomas, mesmo porque todas previam necessariamente a reparação dos danos causados e a quase obrigatória aplicação de uma sanção ao transgressor. Mas no baixo

154). E também que “[n]o início de seu reinado, assaltou Granada: e essa campanha foi o fundamento de seu estado. Primeiro, conduziu-a num momento de paz interna e sem temo de ser impedido: manteve ocupados com ela os ânimos dos barões de Castela, os quais, pensando na guerra, não pensavam em inovar.” (2013, p. 154).

⁶⁵⁸ Apesar de devermos nós lembrar que a guerra santa não era necessariamente injusta na visão agostiniana, mas a justiça que se faz presente é aquela sob os desígnios da divindade ou da autoridade que interpretou tais desígnios. Aliás, o simples fato de haver essa fundamentação “divina” representaria aos nossos olhos um ponto de extrema fragilidade no sistema normativa do Santo Bispo.

medieval ela toma uma força estrutural que acaba por suplantar os demais elementos. Lembrando que na Doutrina de Santo Agostinho a vingança e o objetivo de ferir não deveriam participar dos objetivos e da realidade de uma guerra justa.

Para Agostinho a necessidade de beligerância contra um povo transgressor tinha também por pressuposto a pessoa do povo agressor ao se buscar não só a retomada do *status quo* anterior ao dano causado, mas também que a conduta delincente cessasse. Que deixasse de pecar, bem como começasse a trilhar os desígnios da divindade. Daí um viés moralista de sua doutrina e daquelas que se fundamentam na moral como fundamento do agir. Obviamente que desse objetivo não havia a previsão do estabelecimento de uma guerra santa, pois (em teoria) nenhum povo era de fato um inimigo que deveria ser odiado, mas um adversário que deveria ser domado e educado, se possível. Porém, não necessariamente exterminado⁶⁵⁹.

Na Doutrina de Cícero deve ser observado que, aos olhos de seu tempo, o formalismo do *Ius Fetiale* tinha o objetivo de garantir a necessidade da imposição da guerra como sanção àquele que violasse a paz, cuja jurisdição que se contrapunha ao transgressor era tanto a humana quanto a divina. Mesmo porque, aos olhos dos deuses todos eram iguais e estavam submetidos ao mesmo ordenamento natural e a mesma justiça. Essa noção de “igualdade” na doutrina de Cícero é imprescindível para distingui-la da doutrina moral junto à corrente cristã que se iniciou com Santo Ambrósio.

No sistema romano, iniciada a guerra, acabava que ao seu fim a vingança se encerrava com a vitória, cujos derrotados não seriam exterminados ou escravizados. Isso decorreria da intensidade de sua negativa em se submeter ao pedido de reparação do *rerum repetitio*, seguido do *indictio belli*. Relembrando que após as batalhas terem sido travadas, uma cidade que abrisse os seus portões às legiões romanas não seria escravizada, mas se tornaria tributária de Roma. Em vez de exterminado, um inimigo seria incorporado, pois não havia *inimicus*, mas *hostis*. Entre as disputas romanas talvez somente Cartago tenha alcançado a alcunha de *inimicus*; ou mesmo a revolta de escravos liderada por Espártaco. Pois em ambos

⁶⁵⁹ Nesse sentido, a enciclopédia de Isidoro (*Etymologiae*), escrita no início do Século VII, explicava que “[g]uerra justa é aquela que se realiza por prévio acordo, depois de uma série de fatos repetidos para expulsar o invasor. Referindo-se a ela escreve Cícero em *Da República* (3, 35): “São guerras injustas aquelas que se empreendem sem uma causa justa. Pois, com exceção da que se declara para vingar um agravo ou expulsar um invasor, não existe guerra alguma que se considere justa”. 3. E o mesmo Túlio discorre linhas depois: “Não se pode considerar justa nenhuma guerra sem notificação, declaração e que tenha como motivo fatos repetidos”. (ISIDORO DE SEVILLA, 2004, p. 1215, tradução nossa).

a intensidade da sanção ultrapassou os limites costumeiros das guerras romanas. A vingança foi a satisfação última da contenda. Porém, a vingança não era a regra, mas a exceção.

Mas no medievo, após as invasões muçulmanas, foi a vingança que se fez presente, cuja doutrina do *Ius ad Bellum* seria retomada nos séculos XII e XIII, mas sobre a influência desse intenção. É fácil vislumbrar a realidade pragmática da doutrina de Carl Schmitt, pois estaríamos diante de verdadeiros *inimicus* e não *hostis*, pois o mundo muçulmano não só resistia ao mundo europeu, mas imprimia um antagonismo entre os povos envolvidos, cuja sobrevivência de ambos não era admissível. Era manifesta uma luta pela sobrevivência impulsionada pelo ódio contra o adversário, cuja única satisfação definitiva era o extermínio do outro. A Bula Papal *Dum Diversas* de 1452 do Papa Nicolau V é um exemplo claro dessa declaração de inimizade ao afirmar que:

[n]ós vos concedemos pleno e livre poder, por meio da autoridade apostólica por este edito, para invadir, conquistar, combater, subjugar os sarracenos e pagãos, outros infiéis e outros inimigos de Cristo, e onde quer que estejam estabelecidos seus Reinos, Ducados, Palácios Reais, Principados e outros domínios, terras, lugares, propriedades, acampamentos e quaisquer outras possessões, bens móveis e imóveis encontrados em todos esses lugares e mantidos em qualquer nome e possuídos pelos mesmos sarracenos, pagãos, infiéis e inimigos de Cristo, reinos, ducados, palácios reais, principados e outros domínios, terras, lugares, propriedades acampamentos, possessões do rei ou príncipe ou dos reis ou príncipes, e conduzir esses povos em escravidão perpétua e aplicar e apropriar domínios, ducados, palácios reais, principados e outros domínios, bens e bens deste tipo para você e seu uso e seus sucessores os Reis de Portugal. (*apud* SUESS, 1992, p. 225-230).

Entre os Séculos XVI e XVII a disputa era uma guerra justa só em forma, pois imperava um antagonismo existencial que determinou a vingança como força motriz na doutrina do *Ius ad Bellum*. A doutrina de Tomas de Aquino manteve certa neutralidade dos seus predecessores, mas aquelas que se seguiram ao tomismo não mantiveram esse objetivo, mesmo tomando-o como paradigma. Assim, vigia a realidade e perfeição do mundo natural, cuja perfeição sobrenatural somente complementava a natureza, sem que existência e perfeição do mundo necessitasse do aporte da graça e da glória divina. E ao se colocar o ideal transcendente como um objetivo a se realizar no mundo, esse mundo também teria proeminência no plano da divindade. O que daria maior legitimidade aos seus servos de agir em prol da realização desses interesses.

Na esteira daqueles que buscavam manter a inter-relação do mundo natural com o mundo sobrenatural citamos Francisco de Vitória. Todavia, havia aqueles que simplesmente abandonavam essa dialética desenvolvendo suas doutrinas com base na realidade natural

propriamente dita. A liberalidade que o natural passa a assumir no âmbito das determinações normativas internacionais junto à Vitória se liga à doutrina do *Ius ad Bellum Causa Belli* só em nome e em teoria, pois na prática, a satisfação de problemas de seu mundo (espanhol) dá azo a uma doutrina que satisfaz a conquista, em vez de dever garantir alguma juridicidade entre os povos envolvidos. Borges Macedo afirma, inclusive, que a doutrina de Vitória “não investiga a personalidade jurídica internacional dos índios, mas simplesmente a personalidade jurídica.” (2009, p. 71). Logo, Francisco de Vitória não buscava:

comprovar o caráter estatal das comunidades dos bárbaros do Novo Mundo, e sim a natureza plenamente humana dos indivíduos que a compõem. E, adiante, quando o autor trata dos títulos válidos de intervenção, o foco constitui sempre a barbárie ou a infidelidade dos indivíduos. Vitória procura almas para converter e salvar. (MACEDO, 2009, p. 71).

De fato, a sua doutrina se filia ao *Ius ad Bellum* unicamente à acepção abstrata de vincular a ideia de guerra com a resposta a uma violação antecedente. Mas ao discorrer sobre as causas, o que ocorre é o domínio e o império do Velho Mundo sobre o Novo. Além de se fundamentar em uma moralidade exclusiva daqueles que buscam intervir e não sob a égide de uma igualdade, muito menos levando em consideração a moralidade do “delinquente”.

Postula-se uma igualdade de direitos e obrigações no âmbito do Direito das Gentes engendrado exclusivamente sob a órbita europeia, observação que afasta a legitimidade desse instituto. Na realidade se trataria de um instituto de dominação, pois a vontade daqueles que viviam do outro lado da margem do Oceano Atlântico não era avaliada, sequer discutida. A vontade do *dominus* europeu é aquela reconhecida como válida e tido como legítima. Os ameríndios até poderiam ser vistos como humanos pelos europeus civilizados, mas ao fim seriam estranhos destes, e as fundamentações para isso seriam inúmeras e de toda ordem.

Francisco de Vitória não era um protetor dos índios (o vai de encontro com o mito de ser um defensor dos índios⁶⁶⁰), mas um teórico que buscava legitimar as conquistas espanholas nas Américas, bem como fundamentar a supremacia da Igreja Cristã. Aliás, afirma Schmitt que “[e]m particular, é preciso que o espaço de manobra de um solo livre esteja disponível e que haja formas reconhecidas para explorar o solo não livre. A doutrina da guerra justa de Vitória, por exemplo, **permitiu a tomada de terra de solo estrangeiro não livre.**” (2014, p. 81, negrito nosso).

⁶⁶⁰ Paulo Emílio Vauthier Borges de Macedo (2012) demonstra que esse mito se desenvolveu através do trabalho de James Brown Scott. Mito também desvelado por Carl Schmitt (2014).

É por se encontrar entre os limites do *Ius ad Bellum* e do surgimento do *Ius Publicum Europaeum* que a doutrina de Francisco de Vitória toma importância. Inclusive, por manifestar parcela dos temores a que Carl Schmitt sobre a moralização do conflito. Além de sua doutrina realizar a amálgama entre as raízes da ideologia e da vingança.

6.5.3.1 Francisco de Vitória: do *Ius ad Bellum* ao *Jus Publicum Europaeum*

A doutrina de Francisco de Vitória, na forma, segue o modelo medieval, mas em essência se desenvolve dentro da premissa da supremacia da religião cristã e do modo de vida europeu em detrimento de todos os demais modos de vida. Observação que nos leva a concluir que o seu pensamento está mais filiado às pretensões de um realismo político atrelado ao *Jus Publicum Europaeum* do que ao jusnaturalismo que fundamentava o *Ius ad Bellum* clássico. Mas apesar da proximidade com o *Jus Publicum Europaeum*, com ele não se identifica, pois uma das principais características do *Jus Publicum Europaeum* é certa igualdade e reconhecimento entre os *hostis*, igualdade que na doutrina de Vitória só é devida aos povos cristãos. De fato, a doutrina de Vitória representaria o domínio extremo da moralidade sob a roupagem do *Ius Ad Bellum Causa Belli*.

Francisco de Vitória nunca viajou para as Américas, logo, construiu seu pensamento dentro de uma visão exclusivamente teórica, cujas impressões, afirmações e conclusões sobre o modo de vida dos povos ameríndios foram todas indiretas. Aliás, em nenhum de seus textos ele teceu qualquer comentário sobre uma mortandade que ao longo de seu tempo teria exterminado mais de 90% da população nativa⁶⁶¹. Inclusive não considerou os esforços humanitários de outros dominicanos como Frei Antônio de Montesinos⁶⁶² e Bartolomeu de

⁶⁶¹ Leonardo Boff afirma que a "invasão significou o maior genocídio da história humana. A destruição foi da ordem de 90% da população. Dos 22 milhões de astecas em 1519, quando Hernán Cortés penetrou no México, só restou um milhão em 1600." (BOFF, 1992, p. 10). Entretanto, é importante destacar que essa mortandade só foi responsável diretamente por uma parcela dessa mortandade. Mais isso não afasta que a totalidade dessa mortes não fossem relacionadas ao movimento expansionista espanhol. Nesse sentido, disserta Tzvetan Todorov que: "[s]e nos voltarmos para as formas que tomou a diminuição da população, perceberemos que são três, e que a responsabilidade dos espanhóis é inversamente proporcional ao número de vítimas causadas por cada uma delas: 1. Por assassinato direto, durante as guerras ou fora delas: número elevado, mas relativamente pequeno; responsabilidade direta. 2. Devido a maus-tratos: número mais elevado; responsabilidade (ligeiramente) menos direta. 3. Por doenças pelo "choque microbiano": a maior parte da população; responsabilidade difusa e indireta." (2003, p. 192-193).

⁶⁶² O sermão de Montesinos de 21 de dezembro de 1511 só nos alcançou através da escrita de Las Casas que reconheceu a importância desse sermão em sua *História das Índias*, cuja relevância não se resume a representar o marco humanizador dos dominicanos e de todos aqueles que criticavam o modelo colonizador imposto nas Américas pelos espanhóis. Esse sermão é de fato o primeiro clamor humanitário em solo americano

Las Casas, nomes que capitanearam uma visão de *humanitas* crítica ao modelo de colonização espanhol, além de estarem conscientes da violência praticada pelos espanhóis⁶⁶³.

Ambos os dominicanos propunham a necessidade de dever ser considerada a humanidade dos índios como filhos de Deus, cuja falta de evangelização não lhes negava a realidade de direitos comuns a todos os homens. Obviamente que eles não negavam a legitimidade da conquista espanhola, pois todos eram unânimes quanto à validade e legitimidade da conquista, mas refutavam a espada e a lança nesse processo evangelizador.

A doutrina inicial de Las Casas propunha em o *Único Modo de Atrair Todos os Povos à Verdadeira Religião*⁶⁶⁴ que a evangelização deveria ser pacífica como a dos apóstolos nos primórdios do cristianismo, pois "[p]ela violência, multiplicam-se a tristeza, o pranto e a

e de um rigor universal que facilmente o coloca entre os documentos originais e singulares de nossa história em direção a garantia de direitos humanos mínimos. Assim, afirmou o Frei diante de seu séquito: "'Todos vós estais em pecado mortal. Nele viveis e nele morrereis, devido à crueldade e tiranias que usais com estas gentes inocentes. Dizei-me, com que direito e baseados em que justiça, mantendes em tão cruel e horrível servidão os índios? Com que autoridade fizestes estas detestáveis guerras a estes povos que estavam em suas terras mansas e pacíficas e tão numerosas e os consumistes com mortes e destruições inauditas? Como os tendes tão oprimidos e fatigados, sem dar-lhes de comer e curá-los em suas enfermidades? Os excessivos trabalhos que lhes impondes, os faz morrer, ou melhor dizendo, vós os matais para poder arrancar e adquirir ouro cada dia... Não são eles acaso homens? Não tem almas racionais? Vós não sois obrigados a amá-los como a vós mesmos? Será que não entendeis isso? Não o podeis sentir? Tende como certo que, no estado em que vos encontrais, não tendes mais chance de vos salvardes de que os muçulmanos e turcos, que não têm fé em Jesus Cristo.'" (MONTESINOS *apud* LAS CASAS, 1986, p. 13-14, tradução nossa).

⁶⁶³ Las Casas chegou inclusive a publicar o livro *Brevíssima Relação sobre a destruição das Índias* de 1552 (2010), mas cuja redação data de algo por volta de 1542. Nesse texto o dominicano expõe em detalhes várias crueldades impostas aos ameríndios, bem como a opressão que sofriam nas possessões espanholas. Cita o dominicano que "[o]s cristãos, com seus cavalos, espadas e lanças começaram a fazer matanças e estranhas crueldades com eles. Entravam nos povoados. Não deixavam crianças, nem velhos, nem mulheres grávidas ou paridas sem que lhes rasgassem os ventres e as fizessem em pedaços, como se dessem com alguns cordeiros dentro de seus apriscos." (LAS CASAS, 2010, p. 499). Exatamente por isso e outras ocorrências relatadas pelo dominicano, além de outras não mencionadas, que Las Casas atesta que: "[e] sei, por certa e infalível ciência, que os índios tiveram sempre justíssima guerra contra os cristãos, e os cristãos nunca tiveram bem uma nem nenhuma justa contra os índios; antes, foram todas diabólicas e injustíssimas, e muito mais do que se pode dizer de qualquer tirano do mundo. E o mesmo afirmo de quantas fizeram em todas as índias." (2010, p. 503-504).

⁶⁶⁴ Esse tratado de Las Casas é realmente singular em seu tempo, bem como defende uma noção de humanidade que buscava alcançar todo o gênero humano, cujo argumento seria reforçado e refinado nas obras de Las Casas que se seguiriam. Tamanha foi a relevância e a influência de o *Único Modo de Atrair Todos os Povos à Verdadeira Religião* que Parish & Weidman (1996) desenvolveram a teoria de que ele teria tido uma influência decisiva na elaboração da bula papal *Sublimis Deus*, de fato o primeiro tratado humano com um viés universalista da humanidade do gênero humano. Nesse sentido, o tratado de Las Casas foi amplamente divulgado em 1537, mas os autores concluíram que a sua elaboração já havia se encerrado entre os anos de 1533 e 1534. A referida Bula, por sua vez, foi editada pelo Papa Paulo III em 2 de junho de 1537. Contudo, os autores propõem uma unidade teórica entre as propostas de Las Casas e aquelas expostas na bula papal *Sublimis Deus*, bem como nos documentos papais anteriores à edição dessa Bula – a *Pastorale Officium* e a *Altitudo Divino Consilii* –, que são reconhecidos como fases do reconhecimento papal da necessária humanidade dos ameríndios. A unidade teórica e a relação com Las Casas seria fruto dos contatos e do relacionamento direto de Las Casas com a maioria dos conselheiros que orientaram o Papa Paulo III ao longo da elaboração da Bula *Sublimis Deus* e decretos antecessores. Ressaltando-se que algumas passagens da *Sublimis Deus* repetem afirmações de Las Casas realizadas no *Único Modo*.

angústia, e tudo o que é violento não dura." (2005, p. 229). Bem como que, evangelizar pela guerra seria um "modo de subjugar os povos pela guerra [isto] é um modo inventado de agora, irracional, desnaturado e desproporcionado à condição humana; é singular e, por isso, suspeito; contrário à intenção e à ordem da divina Sabedoria [...]." (2005, p. 229).

Ao não se alinhar com Las Casas e Montesinos, sua doutrina acabaria por encobrir os ameríndios. E é forçoso destacar que Francisco de Vitória acabaria por compartilhar da personalidade espanhola de seu tempo. E essa personalidade exacerbava o cristianismo, reforçado pelo messianismo evangelizador fruto da crença de que a descoberta das Américas seria uma dádiva de Deus dada à coroa espanhola e aos espanhóis por terem cumprido a missão de expulsar os muçulmanos infiéis de seu território. Além de uma acentuada subordinação a um formalismo jurídico, a que se agregava a convicção da superioridade da cultura europeia sobre as demais comunidades autóctones.

A evangelização e o formalismo jurídico se consolidaram em dois instrumentos da colonização: o "Requerimento" e as "Encomiendas". Ambos representaram a conquista na primeira metade do Século XVI, e que são essenciais para entender as teses de Francisco de Vitória e a relação dos espanhóis com os povos ameríndios.

Os dois instrumentos partilhavam dos ideais da conquista espanhola. Mas ambos eram de fato instrumentos catalisadores de injustiças, cujas ações e consequências estavam justificadas aos olhos dos civilizados conquistadores. Criticando essa realidade Tzvetan Todorov pondera que:

[h]á traços de uma civilização que podem ser consideradas superiores ou inferiores; mas isso não justifica sua imposição a outrem. E mais, impor sua própria vontade a outrem implica não considerá-lo parte da mesma humanidade de que se faz parte, o que é precisamente um traço de civilização inferior. Ninguém perguntou aos índios se queriam a roda, ou os teares, ou as forjas; foram obrigados a aceitá-los; aí reside a violência, e ela independe da eventual utilidade desses objetos. (2003, p. 261-262).

O encobrimento do outro que sempre esteve presente deste Colombo, com o passar das décadas se intensificou e se institucionalizou. Inclusive, contrariando os clamores vazios da coroa espanhola que apesar de reconhecer os índios como súditos, não verificava se as suas determinações eram cumpridas do outro lado do Atlântico. E independente das afirmações da Coroa, foi sob sua ordem que o "Requerimento" foi confeccionado por Juan López Palacios Rubios em 1512. Expressão do desejo da coroa por um instrumento "legal" para reger os primeiros contatos e os eventuais conflitos entre os espanhóis e os índios. Ordem real também presente na institucionalização das "Encomiendas" pela Lei de Burgos em 1512.

Se as razões por trás dos instrumentos legais que previam as *Encomiendas* permitiriam alguma valorização, mesmo que em teoria, o Requerimento espanhol é uma verdadeira aberração jurídica que faz parte da história do *Ius ad Bellum*. Era um instrumento “formalmente legal”, que conclamava aos índios que se submetessem à Igreja e a vontade do poder soberano empossado da titularidade de todos aqueles territórios pelo representante da Igreja. Em teoria e prática, o seu descumprimento justificava a guerra contra o insubmisso.

Ressaltamos que na reconstrução da teoria da Guerra Justa o “Requerimento” é esquecido, cuja lembrança somente é mencionada em sua quase totalidade junto aos inconvenientes da Conquista da América Espanhola. Mas tal qual o *Ius Fetiale* Romano (que servia de fundamento para o *Ius ad Bellum* de Cícero) o Requerimento espanhol era um documento “jurídico”⁶⁶⁵, mas que concatena a essência de um conceito de “guerra” por detrás de suas palavras e procedimentos. Representando, portanto, uma etapa significativa no desenvolvimento teórico-prático dessa realidade humana. Enfim, as palavras falam por si só, onde é oportuno imaginar a cena de um espanhol dizendo as palavras a seguir aos índios das Américas (isso quando a comunicação se efetivasse de fato):

[e]m nome de Sua Majestade, ... eu ... seu servidor, mensageiro ... notifico e faço saber da melhor forma possível que Deus nosso Senhor único e eterno criou o céu e a terra ... Deus nosso Senhor confiou [todos os povos] a um único homem chamado São Pedro, de modo que lhe era o senhor, superior a todos os homens do mundo ... e deu-lhe todo o mundo para seu domínio e jurisdição [señorío y jurisdicción] ... Um desses Pontífices fez a doação destas terras e deste continente do Mar Oceano aos reis católicos da Espanha ... Quase todos os que foram notificados [disto] receberam Sua Majestade e o serviram e lhe obedeceram, e o servem como súditos ... tornando-se cristãos sem nenhuma recompensa ou estipulação ... e Sua Majestade recebe-os ... como ... súditos e vassalos ... [que] reconheçam a Igreja como senhora suprema do universo, e o altíssimo Papa ... em seu nome, e Sua Majestade em sua posição de senhor superior e rei ... e consintam que esses padres religiosos declarem e puguem ... e Sua Majestade e eu em seu nome os receberemos ... e deixaremos livres suas mulheres e filhos, sem servidão, de modo que com eles e consigo mesmos vocês poderão fazer livremente o que desejarem ... e nós não os forçaremos a se tornarem cristão. **Mas se não o fizerem ... com a ajuda de Deus, invadirei suas terras à**

⁶⁶⁵ Obviamente que somente aos olhos daquele que o lê. Normalmente um cartorário/notorial que acompanhava os primeiros empreendimentos expansionistas como foi o caso de um de seus primeiros enunciadores (se não o primeiro), Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdéz notorial que acompanhou o grupamento espanhol que avançou para conquistar o Panamá e o Caribe em 1513, cujos relatos, um misto de história e análise antropológica sobre os ameríndios, seriam tomados como autoridade sobre a realidade das Américas e de seus povos aos espanhóis. Jean Ginés Sepulveda fundamentou vários de seus argumentos na autoridade de Oviedo y Valdéz, os quais seriam exaustivamente refutados por Bartolomeu de Las Casas tanto na *Apologética História Sumária* (1909), quanto na *Apologia*. Ambos os tratados foram construídos para refutar as teses de Sepúlveda, mas não é impróprio afirmar que seus argumentos também se dirigiam aos títulos legítimos para a guerra justa postulados por Francisco de Vitória, os quais estavam diluídos no pensamento de Sepulveda. Aliás, o *Único Modo de Atrair Todos os Povos à Verdadeira Religião*, anterior à controvérsia de Valladolid, já ressalta contrariedade às teses de Vitória.

força, e farei guerra onde e como puder, e submetê-los-ei ao jugo e à obediência da Igreja e de Sua Majestade, e tomarei suas mulheres e seus filhos, tornando-os escravos ... e tomarei seus pertences, fazendo-lhes todo o mal e causando-lhes todo os danos que um senhor pode causar aos vassallos que não o recebem nem lhe obedecem. E declaro solenemente que a culpa pelas mortes e danos sofridos por essa ação será sua, e não de Sua Majestade, nem minha, nem dos cavalheiros que comigo vieram. (SEED, 1999, p. 101-102, negrito nosso).

Seria na verdade cômico se não fosse à realidade de nossa história. Uma história que foi banhada de sangue, apesar daqueles que dela participavam acreditarem que estavam em conformidade com o correto. Apesar dos erros, não podemos deixar de reconhecer que esse povo tinha ao menos o interesse de se alinhar com o Direito e com Deus. Mesmo porque se assim não o fosse a pessoa de Bartolomeu de Las Casas jamais teria tido a influência que teve naquele reino. Muito menos teria havido a Controvérsia de Valladolid sob a ordem do próprio imperador espanhol após as críticas de Las Casas. Ou seja, a conquista da América Espanhola foi um cenário de excessos, mas também um período de impressionante questionamento intelectual. E o “Requerimento”, apesar de uma aberração jurídica, foi construído dentro desse ideal de buscar o melhor caminho para a conquista. Sem questioná-la em si, mas dentro de uma forma onde a ação dos espanhóis estivesse em conformidade com Deus e com o Direito.

A “Encomienda” também foi fruto desse mesmo ideal, um modelo de empreitada que buscava unir o Direito à conquista, com o dever de evangelização, mas que sempre recaía seus custos àqueles que sequer tinham petitionado a evangelização. Sem levar em consideração os interesses e a vontade dos índios, a “Encomienda” foi estabelecida sob o ideal de buscar o melhor dos mundos como bem observado por Lorenzo Galmés, aos dispor:

- que os índios sejam tratados como homens livres, da maneira e como havia determinado a Rainha Católica [Isabel 1469-1504];
- que fossem instruídos na fé cristã, como havia determinado o papa;
- o monarca pode exigir que trabalhem, pois algum serviço lhe devem, mas sem impedimentos para a adequada catequização e em proveito deles mesmos e do Estado;
- que o tempo dedicado ao trabalho seja plausível e com os devidos descansos;
- que se lhes respeite a propriedade privada; segundo a qual possam ter casa e terras próprias, com tempo suficiente para cultivá-las;
- que se incentivem a comunicação e o comércio com os "novos moradores";
- seja destinado um salário justo, embora não em dinheiro, porém em espécie ou utensílios úteis para suas casas; (1991, p. 42-43)

Se em ideia e teoria essa era a realização prática das determinações do papa (que por si só já pode ser visto como uma violência, conforme citação de Todorov já mencionada) por falta de uma jurisdição que comprovasse que os ideais da norma estavam sendo cumpridos, a “Encomienda” acabaria por se tornar uma forma velada e institucionalizada de escravidão. Se

contrapondo a essa realidade teríamos como precursor a pessoa do Frei Antônio de Montesinos, já mencionado, cujo sermão representaria a pedra angular de todo um arcabouço teórico-prático que almejava reconhecer a dignidade dos índios, cuja influência seria determinante junto à pessoa de Las Casas e de tantos outros teóricos de seu tempo.

Enfim, a teoria de Francisco de Vitória pode ser mais bem compreendida partindo do “Requerimento” e das “Encomiendas” aliados à Bula *Inter Coetera* que legitimava as ações espanholas nas Américas. Os três instrumentos foram construídos sob a égide do Direito Positivo Humano em estreita relação com o Direito das Gentes. E é dentro do Direito das Gentes que o problema da conquista e da guerra justa seriam tratados pelo mestre de Salamanca, afastando tais considerações do Direito Natural.

6.5.3.1.1 O *Ius Gentium* de Francisco de Vitória

Que fique consignado que não temos o condão de desmerecer a teoria, tão pouco o homem por trás da figura de Francisco de Vitória. Inclusive tendo em vista que por muitos ele é visto como um dos fundadores, se não o fundador do Direito Internacional, conclusão da qual concordamos. Não por acaso Venancio Carro (1951) identifica Francisco de Vitória como um dos maiores expoentes do valor espanhol, justificando as eventuais incongruências do sistema de Vitória mais nos erros daqueles que projetam a realização prática da teoria, do que erros propriamente ditos da teoria.

Porém, o que podemos identificar como uma falha em seu sistema é na verdade o ímpeto cristão e espanhol de realizar o projeto evangelizador delegado à coroa espanhola. Talvez lhe tenha faltado certa imparcialidade ou mesmo alguma consideração junto aqueles que eram também objeto de suas considerações. É exatamente pela necessidade de olhar pelos olhos daqueles que sofrem que a pessoa e o trabalho humanizador de Las Casas deve se contrapor de fato a Francisco de Vitória e não a Juan Ginés de Sepúlveda, pois foram os títulos de Francisco de Vitória que representavam o ímpeto espanhol e não os argumentos de Sepúlveda afirmando que os índios eram escravos/servos naturais⁶⁶⁶. Não que no cenário do dia a dia da conquista das Américas não se desenvolvesse essa crença.

⁶⁶⁶ Conforme exposto por Panizza, "nos debates sobre a legitimidade da colonização, a ideia da "escravidão natural" do selvagem não cristão [de Sepúlveda] não obteve grande sucesso com o governo da Espanha, o qual foi mais sensível à proeminência cultural da escola de Vitória e Domingos Soto." (2005, p. 37).

A despeito das concepções do leitor de Francisco de Vitória, é nítido e expresso que a figura dos índios é sempre vista sob uma ótica de inferioridade nos textos do mestre de Salamanca. E mesmo quando não há essa diminuição, há a exacerbada valorização da civilização espanhola, europeia e cristã em contraposição com a cultura ameríndia. Considerações que estão também presentes em Las Casas, principalmente nos primeiros textos, mas com uma devida tolerância às práticas culturais e religiosas dos ameríndios, mas que em seus textos finais, seguintes à controvérsia de Valladolid, manifesta-se uma "alteridade" quase consolidada.

Essa defesa aos ameríndios fica manifesto em várias passagens da *Apologética História das Índias* (1909), onde se cita a explicação de que os sacrifícios humanos realizados pelos ameríndios, apesar de errados, partiam de seu respeito à divindade, pois sacrificavam o que tinham de mais valioso, suas próprias vidas⁶⁶⁷. Com o destaque que até mesmo os europeus no passado também realizaram sacrifícios humanos⁶⁶⁸. Além de ver nos ameríndios as mesmas capacidades físicas e cognitivas que via nos europeus⁶⁶⁹.

Mas Francisco de Vitória não partilhava dessas crenças. Partindo da doutrina Tomista que distingui entre o natural e o sobrenatural, a comunidade humana seria perfeita, cuja graça divina complementaria essa perfeição, aproximando-a do ideal. A evangelização buscava essa aproximação entre o natural ao sobrenatural. Assim, Vitória esclarece que:

[...] o que é uma República [...]? A isso se responde brevemente que uma República, em sentido próprio, é uma comunidade perfeita. Mas isso mesmo é duvidoso: o que é uma comunidade perfeita? A esse respeito se deve notar que é perfeito o que é um todo. Diz-se, com efeito, imperfeito aquilo a que falta algo e, contrariamente, perfeito aquilo a que nada falta. (2016, p. 167).

E as repúblicas, através da autoridade de seus soberanos, seriam perfeitas. Assim, "[é], pois, uma República ou uma comunidade perfeita a que é em si mesma um todo, isto é, que não é parte de outra República, mas tem suas próprias leis, seu próprio conselho e seus próprios magistrados, [...]" (VITÓRIA, 2016, p. 167). E a essência da perfeição estatal acaba por se fundamentar na capacidade exclusiva de impor a sanção e castigar o transgressor, pois:

[d]eve-se notar que há, quanto a isso, uma diferença entre uma pessoa privada e a República. Porque uma pessoa privada tem certamente o direito de defender a si e as suas coisas, como se disse. Mas não tem o direito de vingar uma injúria e muito menos reclamar, após um intervalo de tempo, as coisas que lhe foram subtraídas.

⁶⁶⁷ *Apologética*, cap. CLXXXIX, p. 496-497.

⁶⁶⁸ *Apologética*, cap. CLXXXVIII, p. 494.

⁶⁶⁹ *Apologética*, Cap. CLXXXVI, p. 489.

[...]. Ora, uma República tem autoridade não só para se defender como também para vingar a si e aos seus e reparar as injúrias. (VITÓRIA, 2016, p. 166).

E com Vitória o domínio do natural se amplia, principalmente, no âmbito internacional do Direito das Gentes. Ultrapassando as fronteiras do Direito positivo interno, Francisco de Vitória constrói a ideia de um Direito das Gentes edificado no âmbito das nações. Um direito legal, legítimo e, em tese, vigente entre todos os povos e nações. Aliás, é pertinente classificar Vitória entre os fundadores do Direito Internacional exatamente com base nessa mudança de paradigma, pois é dele a argumentação que passa a fundamentar o Direito das Gentes não só na natureza (como um reflexo do Direito Natural ou um *tertium genus* entre o Direito Natural e o Direito Positivo), mas agora junto à realidade humana⁶⁷⁰. Ele passa a tratá-lo como um Direito humano similar ao Direito Positivo garantindo pretensões a um povo ou nação em detrimento de outros. Assim, constrói "uma visão moderna de direito internacional" (MACEDO, 2009, p.62) que ocorre no mundo e entre os homens.

A compreensão e efeitos dessa teoria partem da dicotomia iniciada por Tomas de Aquino entre a realidade natural e sobrenatural. A realidade sobrenatural, apesar de complementar e apta a aperfeiçoar a realidade natural, não representa uma existência, validade e legitimidade junto ao secular. A primeira *Relectio* sobre os índios está totalmente inserida nessa pressuposição, pois apesar de os índios serem infiéis, não só a propriedade, mas os próprios reinos bárbaros e seus respectivos soberanos eram válidos e legítimos. Os bens e os reinos dos índios não poderiam ser tomados pelos espanhóis sem uma causa justa.

Tais considerações são importantes para se construir um direito válido e legítimo que ultrapassasse as fronteiras dos Estados, unindo os homens sobre determinações normativas mínimas e comuns. Sobre o Direito das Gentes, Francisco de Vitória dispõe que:

o direito das gentes não apenas tem a força pelo pacto e pelo acordo entre os homens, mas tem verdadeiramente força da lei. E o orbe todo, que de certa maneira forma uma República, tem poder de dar leis justas e convenientes a todos, como são as do direito das gentes. Disso se depreende que pecam mortalmente os que violam os direitos das gentes, sejam os da paz ou os da guerra, em assuntos graves como da inviolabilidade dos legados. Nenhuma nação pode dar-se por não obrigada ante o

⁶⁷⁰ Um dos argumentos para manter a vinculação do direito positivo humano em sua dupla realidade à vontade divina se dá através da tese quanto as causas segundas. Assim, a fim de não dar a devida subordinação à vontade divina, argumenta Vitória que "a lei humana procede de Deus; logo, ela obriga da mesma maneira que a lei divina." (VITÓRIA, 2016, p. 213), ao passo que, "não se chama obra de Deus somente aquilo que Ele próprio produz, mas também o que é feito por meio das causas segundas." (VITÓRIA, 2016, p. 213). Aqui fazendo alusão à teoria das causas seminais já referenciadas por Santo Agostinho.

direito das gentes porque ele é outorgado pela autoridade de todo o orbe. (VITÓRIA, 2016, p. 218).

A outorga do Direito das Gentes parte então de dois preceitos fundamentais. O primeiro é uma noção de solidariedade natural do gênero humano estribada no bem comum, enquanto o segundo é uma ideia de uma república mundial, o *totus orbis*. Este último, apesar de não ser muito bem esclarecido, obviamente deve se referir a uma “república mundial cristã”, formando uma sociedade internacional tal qual um Estado. Assim, a citação supra demonstra as características do Direito das Gentes: que se trata de uma norma com força de lei; que é instituída pelo *totus orbis* (apesar de esse processo não ficar muito bem esclarecido); como um direito, sua violação prevê a necessária sanção e coerção para punir o transgressor, bem como restabelecer o *status quo* anterior à lesão; além de prever a impossibilidade de suas determinações serem afastadas por um povo ou nação de forma singular. Logo, sua argumentação dirige a ideia, um tanto realizada, de uma constituição humana universal de sede secular, pois "todo poder público ou privado, por meio do qual se administra a República secular, não somente é justo e legítimo, mas possui Deus como autor, de tal forma que não pode ser suprimido nem pelo consentimento de todo o mundo." (VITÓRIA, 2016, p. 195)

Mas não só na autoridade do *totus orbis* se fundamentaria a ideia por trás do Direito das Gentes, mas também a necessidade de garantir o bem comum. Pois, a “lei humana, para que seja justa e possa obrigar, não basta a vontade do legislador, mas é necessário que seja útil para a República e que esteja de acordo com as demais.” (VITÓRIA, 2016, p. 212). Porém, o bem comum no sistema de Francisco de Vitória não se tratava de uma demanda racionalmente determinada, mas a realização prática da natureza humana. E ele seguiu uma representação tal como aquela exarada por Platão no *Dialógo Protágoras* (2007). Contudo, ao invés de a razão surgir como dádiva de Deus, o que primeiro surgiria entre os homens é a sua sociabilidade: a necessidade natural de se construir e viver em comunidades. Assim, disserta que:

[s]omente ao homem, concedendo-lhe a razão e a virtude, deixou-o frágil, débil, pobre, enfermo, destituído de todos os auxílios, indigente, desnudo e implume, como saído de um naufrágio; sobre sua existência espargiu as misérias, uma vez que desde o momento de seu nascimento nada mais pode fazer do que chorar sua condição de fragilidade e recordá-la com lamentos [...]. (VITÓRIA, 2016, p. 198).

Concluindo, a seguir que “[p]ara superar, pois, essas necessidades, foi preciso que os homens não vagassem, perambulando errantes e assustados nas selvas, como feras, mas que vivessem em sociedades e se ajudassem mutuamente.” (VITÓRIA, 2016, p. 198). Ou seja, a

solidariedade natural, o bem comum, era de fato a natureza primordial do gênero humano. Este seria o dom da natureza humana, cuja violação traria a necessidade de sanções. Mesmo porque, “o fundamento e a origem das cidades e das Repúblicas não foi uma invenção dos homens, nem se deve considerar como algo artificial, mas como algo que procede da própria natureza que, para defesa e conservação, sugeriu aos mortais essa forma de viver social.” (VITÓRIA, 2016, p. 200). Assim, a construção de sociedades civis, bem como do *Totis Orbis* em sentido amplo era uma consequência natural da natureza humana. Logo:

[h]avendo, pois, sido constituídas as sociedades humanas para esse fim, ou seja, para que uns levem as cargas dos outros, e sendo a sociedade civil, entre as sociedades, aquela em que com mais comodidades os homens se ajudam, segue-se que a sociedade é, como diríamos, um convívio naturalíssimo e muito conveniente à natureza. (VITÓRIA, 2016, p. 199-200).

A fim de demonstrar a importância do bem comum, em contraposição à existência de causas justas para a guerra, afirma Vitória que “nenhuma guerra é justa se for certo que se sustenta com maior mal do que bem e utilidade para República, por mais que sobre motivos e razões para uma guerra justa.” (2016, p. 208). Corolário complementado a seguir, ao dispor que “sendo uma República parte de todo orbe e, principalmente, uma província cristã parte de toda a República, se a guerra fosse útil para uma província e mesmo para uma República com danos para o orbe e para a cristandade, penso que, por isso mesmo, seria injusta.” (VITÓRIA, 2016, p. 208).

A própria soberania dos Estados seria limitada pela ideia de bem comum. Mais do que uma garantia, isso se mostraria como o argumento através do qual as liberdades dos ameríndios seriam lesionadas em prol do "bem comum". Mas o "bem comum" de quem?

6.5.3.1.2 O *Ius ad Bellum* em Francisco de Vitória

E em um texto de 1530, *De Homicidio*, a realidade da guerra, a morte do adversário, já havia interessado à Vitória. E a legitimidade para matar é importante para desvelar o problema da guerra, pois essa legitimidade pode se fundamentar tanto no Direito Natural, quanto no Direito Positivo Humano, aqui em estrita referência ao Direito das Gentes. Daí que essa fundamentação dual reflete nas fundamentações para a guerra no pensamento de Vitória.

O problema da guerra deve ser visto sucedendo à questão do homicídio, mesmo porque há o preceito divino do “não matarás”. Logo, há necessidade de entender a questão da

guerra partindo dessa proibição tendo em vista que ela veda antes de tudo a intenção de matar. Assim, disserta em termos similares àqueles apresentados por Santo Agostinho, onde o "Não Matarás" proíbe o desejo, a intenção de causar a morte de outro, mas não o direito natural de se defender ou aqueles com quem se preocupa. Afirma Vitória que "não se proíbe absolutamente matar por autoridade privada e se permite do mesmo modo matar por autoridade pública." (1917, p. 213, tradução nossa)⁶⁷¹. Mais especificamente sobre aquele que mata se defendendo, afirma que "esse preceito é de direito natural e não positivo." (VITÓRIA, 1917, p. 213, tradução nossa)⁶⁷².

Logo, o ato de se defender e aos seus não se fundamenta no Direito Positivo, na lei humana, mas no próprio Direito Natural, pois "não é outra coisa a natureza das coisas do que aquilo que desde o princípio quis Deus dar as coisas." (VITÓRIA, 1917, p. 204, tradução nossa)⁶⁷³. E aqui Francisco de Vitória está fazendo remissão às várias inclinações que acabam por determinar a existência dos seres vivos, e dos homens, por comungarem de inclinações em comum, tal como o desejo de viver, se alimentar e se reproduzir. É exatamente por isso que o suicídio é um pecado entre os mais terríveis, pois não viola somente o preceito divino, mas a própria natureza humana, traindo a si mesmo. E o direito de se defender é também uma obrigação daquele que é vítima da violência, pois "[p]elo mesmo preceito tem uma obrigação de defender a própria vida tal como de não se matar, e se pudesse se defender e se não se defende, foi contra o preceito de não se matar." (VITÓRIA, 1917, p. 218, tradução nossa)⁶⁷⁴.

Importante registrar que na esfera privada esse ato de se defender não guarda a intenção de ceifar a vida de outrem. O ato de se defender pode até resultar na morte do agressor, mas não é este o objetivo daquele em legítima defesa. Seu interesse primário é defender sua vida e dos seus próximos. E Francisco de Vitória é categórico, "a nenhuma pessoa privada é lícito matar intencionalmente." (1917, p. 215, tradução nossa)⁶⁷⁵. Assim:

de duas maneiras um homem pode ser morto. De uma, com a intenção e certo propósito como o juiz intenta tirar a vida do malfeitor. De outro modo, sem intenção, não somente por causalidade e involuntariamente, mas sim matar por outro motivo, de modo que se o matador pudesse conseguir seu objetivo de outro modo

⁶⁷¹ no se prohíbe absolutamente matar por autoridad privada y se permite del mismo modo matar por autoridad pública. (VITÓRIA, 1917, p. 213).

⁶⁷² este precepto ES de derecho natural y no positivo. (VITÓRIA, 1917, p. 213).

⁶⁷³ no es otra cosa la naturaleza de las cosas que aquello que desde el principio quiso Dios dar a las cosas. (VITÓRIA, 1917, p. 204).

⁶⁷⁴ Por el mismo precepto tiene una obligación de defender la propia vida que la tiene de no matarse, y si pudiera defenderse y no se defendiese, fuera contra El precepto de no matarse. (VITÓRIA, 1917, p. 218).

⁶⁷⁵ a ninguna persona privada le es lícito matar intencionadamente. (VITÓRIA, 1917, p. 215).

que matando, não mataria; como quando alguém para se defender e à República mata o invasor, o qual não mataria se de outra maneira pudesse se defender. (VITÓRIA, 1917, p. 215, tradução nossa)⁶⁷⁶.

Nota-se que não é dado às pessoas privadas a intenção de matar, mas isso dado à comunidade através da autoridade daqueles que a representam (Reis e Juiz, etc.). Com isso:

atendendo somente ao Direito Divino e ao Natural, é lícito matar intencionalmente o homem nocivo à República, porque o homem é membro da comunidade; e assim como é lícito cortar um membro corrompido e nocivo a todo o resto do corpo, é lícito pelo Direito Divino e pelo Natural matar a um homem pernicioso e corruptor do bem comum, ainda que isto não esteja expresso no Direito Divino escrito, é claro pela lei natural que o bem maior deve ser preferido ao bem menor e o bem público ao bem privado. (VITÓRIA, 1917, p. 215, tradução nossa)⁶⁷⁷.

Extrapolando essas considerações ao *Ius ad Bellum*, é importante observar que há uma diferenciação capital no processo sancionador intraestatal e interestatal. No primeiro, a pessoa do legislador e do juiz são distintas, e a pessoa do executor pode ser delegada a um terceiro indivíduo. Mas nas relações interestatais todas as funções se consolidam na mesma pessoa, o soberano do Estado lesionado, pois "um príncipe que trava uma guerra justa comporta-se na causa da guerra como um juiz," (VITÓRIA, 2016, p. 170). E ele deve:

[o]btida a vitória e terminada a guerra, deve-se usar da vitória com moderação e modéstia cristã, e o vencedor deve se postar como um juiz entre duas Repúblicas, uma que foi lesada e a outra que cometeu a injúria, para que, não como acusador, mas como juiz, profira a sentença com a qual se possa dar satisfação à República lesada. (VITÓRIA, 2016, p. 192).

Ocorre que a doutrina do *causa belli* fundamenta a legitimidade da autoridade do soberano tanto no Direito Divino quanto no Natural. Dessa legitimidade, aliado a uma forma jurídica em similitude ao *Ius Puniendi*, mostra-se como legítima a decisão de guerrear e ao término do conflito julgar a sorte da parte derrotada. Que desde o início já era considerada *in malam partem*, pois agiu contrariando regras vistas como válidas pela comunidade humana.

⁶⁷⁶ de dos maneras puede ser matado un hombre. De uma, con la intención y cierto propósito, como El jez intenta quitar la vida al malhechor. De outro modo, sin intención, no solamente por casualidad e involuntariamente, sino por matar por outro fin que, si El matador pudiese conseguir de otro modo que matando, no mataria; como cuando alguien para defenderse a si y a la República mata al invasor, al cual no mataria si de otra manera pudiese defenderse. (VITÓRIA, 1917, p. 215).

⁶⁷⁷ Atendiendo solo al derecho divino y al natural, es licito matar intencionadamente al hombre nocivo a la República, porque el hombre ES miembro de comunidad; y así como es licito cortar un miembro corrompido y nocivo a todo el cuerpo, así es licito por el derecho divino y el natural matar a un hombre pernicioso y corruptor del bien común, aunque esto no se haya nunca expresado en el derecho divino escrito; es claro por la ley natural, que el bien mayor deve ser preferido al bien menor y el bien público al bien privado. (VITÓRIA, 1917, p. 215).

Exemplificando, a ideia por trás do "*Ius Fetiale*" e do "Requerimento" seguem a mesma premissa, isto é, de uma forma jurídica ou em conformidade com o Direito. Porém, apesar de ter forma, em matéria o procedimento do "Requerimento" é totalmente esvaziado de legitimidade. De fato, entre o *Ius Fetiale* e o Requerimento há um retrocesso de legitimidade.

Em conformidade com os excessos de um instrumento que segue uma forma jurídica, mas que se trata de uma verdadeira violência, não muito distante em nossa história recente temos o ordenamento jurídico vigente na Alemanha, as Leis de Nuremberg. Essas leis nazistas esvaziaram toda e qualquer garantia jurídica aos judeus e demais "indesejados" daquele regime. Sua cidadania, e os direitos constitucionais e legais que se seguiam a essa situação normativa deixaram de existir em forma. E destituídos de toda garantia normativa, as violências cometidas contra eles não eram vistas como crimes, pois foram destituídos de sua personalidade jurídica. É interessante como a história se repete, mas com novas vestimentas.

E as *Causa Belli* seguiam a necessária construção do inimigo injusto. Um inimigo que viola as determinações do Direito Natural, bem como do Direito das Gentes como iremos destacar. Violação, sanção, pena e reparação são as forças motrizes do *Ius ad Bellum Causa Belli* no modelo vitoriano. Assim, “[t]rava-se uma guerra, primeiramente, para defender a nós e a nossos bens; em segundo lugar, para reaver as coisas subtraídas; em terceiro, para vingar uma injúria recebida; em quarto, para estabelecer a paz e a segurança.” (VITÓRIA, 2016, p. 184), tendo em mente que “a única e exclusiva causa justa para a declaração de uma guerra é o recebimento de uma injúria.” (VITÓRIA, 2016, p. 171). Tendo também um princípio de prevenção geral e especial⁶⁷⁸ de condutas contrárias ao bem comum, quando ele afirma que:

[...], não poderia suficientemente preservar o bem público e o estado [*statum*] da República, se não puder vingar a injúria e punir os inimigos. Com efeito, tornar-se-iam (como se disse acima) os maus mais atrevidos e prontos para cometer outra injúria se pudessem fazê-lo impunemente. E, por isso, é necessário à adequada administração das coisas mortais que essa autoridade seja concedida à República. (VITÓRIA, 2016, p. 166).

Essa passagem pode nós levar a concluir que a ação beligerante deve se realizar com certa neutralidade, além de um princípio humanitário. Tal como Vitória orienta que “[c]onflagrada, já, a guerra, por causas justas, é preciso empreendê-la não para a desgraça do

⁶⁷⁸ Aqui estamos fazendo referência à Teoria da Pena discutida no Direito Penal. Para tanto, a pena tem uma função social que pode ser dividida em preventiva geral, quando tem por característica a intimidação da sociedade para que nenhum de seus membros pratique ilícitos, e preventiva especial, que possui como objeto o próprio delinquente ao impor a pena com o interesse de inibir a conduta delitativa na pessoa do próprio transgressor.

povo contra o qual se tem de guerrear, mas para a obtenção de seu direito [*Iuri sui*], a defesa de sua pátria e de sua República e para que daquela guerra surja um dia a paz e a segurança.” (2016, p. 192). Bem como que “[é] preciso levar em conta a injúria recebida dos inimigos, o dano causado e os outros delitos. E, a partir desse reflexo, proceder à vingança e à punição, descartando-se toda e qualquer atrocidade e desumanidade.” (VITÓRIA, 2016, p. 186).

Mas é a vingança que acaba sendo o princípio orientador da ação beligerante e de suas consequências. A vingança se manifesta quando Vitória disserta que “[s]eria lícito impor tributos aos inimigos vencidos? [...] sem dúvida nenhuma é lícito, não só para compensar os prejuízos como também em razão da pena e para efeito de vingança.” (2016, p. 190). Afirmado também que “[é] preciso, portanto, que a medida dos golpes corresponda à gravidade do delito e que a vingança não vá além.” (VITÓRIA, 2016, p. 186).

É dito sobre a paz ser o objetivo da guerra, porém, a importância da vingança sobrepõe essa pretensão quando é dito “[...] uma guerra não é planejada para reaver coisas, mas para vingar uma injúria.” (VITÓRIA, 2016, p. 185). E diferente das diretrizes de Santo Agostinho, que reforçava a necessidade de punir e curar o delinquente, em Francisco de Vitória mais do que punir, há a necessidade de se vingar de uma injúria sofrida.

Mas o *Ius Puniendi* é claramente reforçado para além da injúria sofrida. Para tanto, “[t]ambém por causa da injúria recebida e em nome da pena, isto é, para efeito de vingança [*in vindictam*], é lícito, na proporção do tipo de injúria recebida, multar os inimigos com parte de seu território ou, também por essa razão, apoderar-se de sua fortaleza ou cidade.” (VITÓRIA, 2016, p. 189). Mesmo porque, “se os inimigos abalam e turvam a tranquilidade da República, é lícito vingar-se deles pelos meios adequados.” (VITÓRIA, 2016, p. 171), mas “não é lícito somente isso, mas também, depois de obter a vitória e recuperar os bens, estabelecida a paz e a segurança, é lícito vingar a injúria recebida dos inimigos, castiga-los e puni-los pelas injúrias infligidas.” (VITÓRIA, 2016, p. 171). Ou seja, o *Ius Puniendi* na guerra justa teorizada por Vitória acarreta três efeitos: a reparação dos prejuízos; a imputação de uma pena/sanção; e a satisfação do ímpeto vingativo do lesionado.

A paz e o bem comum são diretrizes para a guerra, pois “as guerras devem ser travadas pelo bem comum.” (VITÓRIA, 2016, p. 179). Porém, o extermínio dos adversários pode ser a resposta para alcançar esse objetivo quando Francisco de Vitória disserta que, “[p]or vezes também é lícito e convém matar todos os culpados. Prova-se. Porque também se trava guerra para gerar paz e segurança. Ora, por vezes não se pode obter segurança de outra

forma que não eliminando todos os inimigos.” (2016, p. 186). Porém, em detrimento dos pressupostos do Direito das Gentes, Francisco de Vitória disserta também que:

[s]eria lícito matar os que se renderam ou os prisioneiros, supondo-se também que eram culpados? Responde-se que, falando em abstrato, nada obsta que os capturados numa guerra justa ou os que se renderam, se eram culpados, possam ser mortos, salvaguardada a equidade. Mas como na guerra muitas coisas foram estabelecidas pelo direito das gentes, parece geralmente aceito, pelos costumes e usos [*usu*] da guerra, que não se matem os prisioneiros, depois de obtida a vitória e superado o perigo (a não ser que sejam fugitivos). E deve-se manter o direito das gentes de modo como entre os homens de bem se costumou mantê-lo. (2016, p. 187).

Nota-se que a doutrina do *Ius ad Bellum Causa Belli* de Francisco de Vitória não se propõe a se alinhar a tese de um inimigo natural, tal como a guerra santa entre os cristãos e os maometanos. Porém, facilmente o adversário se torna um criminoso que deve sofrer e até ser exterminado, a fim de se garantir o bem comum da comunidade. De fato, em teoria o modelo de Francisco de Vitória pode até se fundamentar em critérios de justiça, mas não é possível garantir tal pressuposto quando aquele que julga e pune é o líder daqueles que sofreram a lesão. Raramente o bem comum seria alcançado, pois a justiça da guerra permaneceria vinculada à justiça privada, e este instituto não estabelece a paz, pois se mantém vinculado à justiça do sangue pelo sangue. O que impõe um ciclo interminável de violência.

Só há paz, quando há Direito, e para haver Direito há necessidade de reconhecimento. Entretanto um direito meramente em forma não passa de violência disfarçada, ou seja, de um instrumento do poder. A essência do Direito impõe o reconhecimento e a salvaguarda de todos. Mesmo aquele que delinque deve se ver acobertado pelo Direito. Mas não há essa possibilidade, quando Vitória afirma que:

[...] o que é necessário ao governo e à conservação do mundo é de direito natural. Nem por outra razão se pode provar que a República tem, por direito natural, autoridade para submeter aos suplícios e às penas os seus cidadãos que são perniciosos à República. E se a República tem tal poder sobre os seus, não há dúvida de que o mundo também o tem sobre os homens perniciosos e nefastos, e isto não apenas por meio dos príncipes. Portanto, é certo que os príncipes podem punir os inimigos que praticaram uma injúria contra a República, e, especialmente depois de se ter empreendido a guerra segundo os ritos devidos [*rite*] e a justiça, os inimigos ficam submetidos ao príncipe como a seu próprio juiz. (2016, p. 171-172).

Uma citação retumbante demonstrando tanto o viés da vingança, mas sobretudo da ideologia. Uma concepção através da qual os indesejados poderiam ser eliminados diante de sua imprestabilidade para os fins escatológicos ou imanentes desejados.

6.5.3.1.3 Dos títulos não legítimos e legítimos *Causa Belli*

Os títulos não legítimos e legítimos *causa belli* junto à conquista da América espanhola são tratados nas *Relectio* Segunda e Terceira sobre os índios. A segunda *relectio* trata dos títulos não legítimos, enquanto a terceira dos legítimos. E os transtornos estão nos títulos legítimos, pois o que nega com base no Direito Natural, garante no Direito das Gentes.

Sobre os títulos não legítimos: o primeiro parte do pressuposto que “o imperador é senhor do mundo” (VITÓRIA, 2016, p. 118), e em síntese Vitória refuta esse título afirmando que “o domínio não pode existir senão por direito natural ou divino ou humano. Ora, por nenhum desses há um senhor do mundo.” (2016, p. 119); o segundo título parte da ideia de que o papa teria jurisdição sobre todo o mundo, principalmente sobre todos os homens do orbe, argumento que Vitória afasta dispondo que o papa só tem jurisdição sobre os cristãos e não sobre os infiéis; o terceiro versa sobre o descobrimento e sobre a tese que os espanhóis seriam donos de todas as terras recém-descobertas, título também refutado, pois o teólogo afirma que os índios eram donos legítimos das terras onde haviam nascido, logo, não poderiam ser tomadas pelos espanhóis sem uma causa justa; o quarto título relacionado com o segundo e o sexto ia de encontro ao requerimento espanhol, documento repudiado por Vitória. Assim, o argumento do quarto título tinha por base a evangelização forçada, fato inadmissível pelo mestre de Salamanca que acreditava que a conversão deveria sempre ser aceita de boa-fé; ao passo que no sexto título, parte-se do argumento de que os índios deveriam aceitar a coroa espanhola por lhes ser benéfica, base do requerimento, mas tal como os títulos anteriores, este também não é válido, pois como havia reis e soberanos entre os bárbaros, não haveria como a soberania ser transferida; por derradeiro, o sétimo título não legítimo afirmaria que os bárbaros eram povos esquecidos e amaldiçoados por Deus, cuja salvação seria possível através da subordinação ao poder espanhol, cuja refutação é dada com base nas Escrituras, pois não há nenhuma menção a um povo esquecido por Deus que permitisse tais conclusões.

O quinto título não legítimo por sua vez, merece maior atenção, pois há uma *relectio* anterior à terceira *relectio* sobre os índios de 1538 que trata desse título não legítimo, texto que antecipou as conclusões sobre a guerra justa contra os índios. Assim, é dito que:

[o] outro título se alega seriamente e é o quinto título, ou seja, os pecados dos próprios bárbaros. Com efeito, dizem que, embora não se possa molestá-los com uma guerra em razão de sua infidelidade ou por não abraçarem a fé cristã, pode-se, porém, mover-lhes guerra por causa de outros pecados mortais, que possuem em grande

número e, segundo dizem, da maior gravidade. Acerca dos pecados mortais, porém, fazem uma distinção: dizem que há alguns pecados que não são contrários à lei natural, mas somente à lei divina positiva, e por esses não se pode molestar os bárbaros com uma guerra.

Outros, porém, são contra a natureza, como comer carne humana, o concúbito indistinto com a mãe, irmãs e homens, e por esses pecados se pode molestar os bárbaros com uma guerra e forçá-los a deles desistir, a razão de uma coisa e outra é que acerca dos demais pecados que são contra a lei positiva não se pode mostrar-lhes cabalmente que agem mal; acerca, porém, dos que são contra a lei natural, pode-se mostrar-lhes que ofendem a Deus e, conseqüentemente, pode-se obrigá-los a que não o ofendam mais.

Além disso, podem ser obrigados a observar a lei que eles próprios professam. Ora essa é a lei natural. (VITÓRIA, 2016, p. 138-139).

Tais crimes contra a ordem natural, a lei natural e a lei divina não poderiam ser castigados de modo a fundamentar uma guerra contra os delinquentes. Assim, Francisco de Vitória afirma que “os príncipes cristãos, mesmo com a autoridade do papa, não podem obrigar os bárbaros a abandonar os pecados contra a lei natural, nem por essa razão puni-los.” (2016, p. 139). A jurisdição sobre os ilícitos de ordem divina é questionada quando indaga que “é estranho que o papa não possa propor leis aos infiéis e possa proferir sentenças e imputar-lhes pena.” (VITÓRIA, 2016, p. 140), negando qualquer consideração nesse sentido, pois os bárbaros “não professam a lei natural mais do que a cristã.” (VITÓRIA, 2016, p. 141).

Logo, o fato de os índios realizarem a antropofagia não é considerado um ilícito que permita a declaração de guerra contra os índios, cuja síntese do pensamento é que tanto os espanhóis quanto o papa não teriam jurisdição para julgar e punir os ilícitos dos índios. Esse tema já havia sido analisado na *Relectio De Temperantia* que ao versar sobre os alimentos do corpo, tinha por objetivo debater e criticar o canibalismo dos bárbaros⁶⁷⁹.

Na *De Temperantia* Vitória (2007) desenvolve de forma mais clara os vícios da antropofagia. Afirmando que se trataria de uma violação à inclinação natural. E por ser fundamentada no Direito Natural, tratar-se-ia de uma proibição que poderia ser conhecida pela razão natural. Logo, os bárbaros poderiam deduzir sobre a ilicitude da antropofagia.

Dispondo, ainda, que o sacrifício de condenados a Deus não era pertinente, pois o sacrifício é antes de tudo uma oferenda, porém, uma oferenda para ser válida deveria envolver a perda de algo de valor, e os criminosos condenados não tem valor. Logo, não seria um sacrifício aos olhos da divindade. Disso se segue que o único sacrifício pertinente seria o de pessoas inocentes. Mas Vitória relembra a autoridade das Escrituras, pois “é contra o direito

⁶⁷⁹ Esse texto é importante, pois conforme afirma Castañeda foi "o primeiro intento explícito de Vitória de abordar o problema da concepção do índio em relação com a justificação da conquista." (2007, p. 163, tradução nossa).

natural matar um homem inocente.” (2007, p. 95, tradução nossa)⁶⁸⁰. Como o sacrifício de homens à divindade não teria valor algum ou seria proibido, não haveria porque realizá-los.

E em ambas as *Relectio* Vitória reforça que a antropofagia e o sacrifício de homens vão de encontro ao direito natural e à lei divina, condutas que levariam a concluir pela legitimidade da guerra contra povos que cometessem essa conduta. Mas em conformidade com a *relectio* sobre os índios, em fragmentos de *Da Temperantia*, Vitória argumenta que “nada que não tenha sido condenado pode ser castigado.” (2007, p. 116, tradução nossa)⁶⁸¹. Apesar de haver ilícitos de ordem natural e divina, o papa e a coroa espanhola não teriam jurisdição sobre os bárbaros, portanto, não poderiam condená-los, tão pouco castigá-los.

Mas o sacrifício de inocentes acaba por se mostrar a via de acesso para a declaração de guerra contra os povos canibais e que realizam sacrifícios humanos. Mesmo quando houvesse o aceite das vítimas para serem sacrificadas e/ou canibalizadas, pois:

[e] não vale dizer que eles não pedem, nem querem este auxílio; já que é lícito defender um inocente, ainda que ele não peça, e mais, mesmo que ele recuse, enquanto sofra a injúria, pois não pode renunciar a seu direito, como ocorre no caso proposto. De fato, ninguém pode dar a outro o direito de assassiná-lo, ou para que se alimente, ou para sacrificá-lo. (VITÓRIA, 2007, p. 127, tradução nossa)⁶⁸².

De modo similar, mesmo um suicida cometeria um ilícito contra a lei natural, logo, pode e deve ser impedido por todo aquele que testemunhe a tentativa do suicida de se matar, onde se busca proteger a vida que o suicida deseja ceifar. A guerra contra os povos que cometem o canibalismo e os sacrifícios humanos segue a mesma ideia. Inverte-se a ordem da fundamentação, pois em vez de amparar a ação beligerante na ação do delinquente, ampara-se no bem lesionado. Assim, “[p]or onde a razão pode permitir a guerra contra os bárbaros não é porque comer carnes humanas ou sacrificar homens seja contra a lei natural, mas sim porque cometem injúrias contra os homens.” (VITÓRIA, 2007, p. 127, tradução nossa)⁶⁸³.

Logo, o direito natural ampararia a defesa dos inocentes, enquanto com base no Direito das Gentes seria possível proteger os corpos dos criminosos sacrificados e que seriam

⁶⁸⁰ es contra el derecho natural matar un hombre inocente, [...]. (VITORIA, 2007, p. 95).

⁶⁸¹ nadie que no ha sido condenado puede ser castigado. (VITORIA, 2007, p. 116).

⁶⁸² Y no vale decir que ellos no piden, ni quieren este auxílio; ya que ES lícito defender al inocente, aunque él mismo no lo pida, es más, incluso si lo rehúsa, máxime cuando sofre injuria, en la cual no puede renunciar a su derecho, como se da en el caso proposto. En efecto, alguien no puede dar a otro El derecho de que lo asesine, ya sea para alimentarse, ya sea para sacrificarlo. (VITORIA, 2007, p. 127).

⁶⁸³ De donde la razón por la que puede hacerse la guerra a los bárbaros no es porque comer carnes humanas o sacrificar hombres sea contra la ley natural, sino porque cometen injurias a los hombres. (VITORIA, 2007, p. 127).

canibalizados pelos bárbaros. A terceira *relectio* sobre os índios segue os mesmos argumentos, cujo quinto título legítimo para a guerra justa tem por fundamento a defesa e proteção dos inocentes.

Os outros seis títulos legítimos tentam também buscar justificar a intervenção espanhola em proposições vistas como legítimas aos olhos do Direito das Gentes ou mesmo em uma reanálise dos pressupostos do Direito Natural, como é o caso do primeiro que versa sobre a “sociedade e comunicação natural” (VITÓRIA, 2016, p. 144). A essa realidade e que reverbera nos demais títulos, temos que “pelo direito das gentes, que esse é um direito natural [*ius naturale*] ou deriva do direito natural: “O que a razão natural constituiu entre todas as gentes se chama direito das gentes”.” (VITÓRIA, 2016, p. 145).

Com base no direito de comunicação e de ir e vir, Francisco de Vitória disserta que “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.” (2016, p. 145). Quanto ao direito ao livre acesso, cita que “[p]or direito natural, são comuns a todos a água corrente e o mar, assim como os rios e os portos; [...]. Disso se segue que os bárbaros fariam injúria aos espanhóis se lhes impedissem o acesso a suas regiões.” (2016, p. 146), pois “não é lícito proibir-lhes o acesso à sua pátria sem motivo.” (VITÓRIA, 2016, p. 146). Essa proibição de tráfego aos espanhóis seria o primeiro título legítimo para uma guerra justa contra os índios⁶⁸⁴. E tal como o direito de tráfego, haveria também um direito ao comércio, cuja proibição acarretaria a construção de um segundo título legítimo para a guerra justa⁶⁸⁵.

Além dessas duas possibilidades junto ao direito das gentes haveria a garantia de livre exploração de tudo aquilo que não tivesse já sido apropriado por alguém. Assim:

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 do mar. E, de fato, muitas coisas parecem proceder do direito das gentes, o qual, derivam 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 todos. (VITÓRIA, 2016, p. 148).

⁶⁸⁴ Aqui devemos nos lembrar do destino dos amorreus de Hésbon.

⁶⁸⁵ Nesse sentido, “[é] lícito aos espanhóis negociar em meio àqueles sem dano, porém, da pátria, por exemplo, importante 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 súditos de exercer o comércio com os espanhóis nem, por outro lado, os príncipes dos espanhóis podem impedir o comércio com eles.” (VITÓRIA, 2016, p. 146-147).

Sobre tais observações, afirma Francisco de Vitória que “os bárbaros impedindo aos espanhóis o direito das gentes, fazem-lhes injúria. Portanto, se for necessário travar guerra para obter seu direito, podem fazê-lo licitamente.” (2016, p. 149). E continua, “se, tentado de tudo, os espanhóis não puderem obter a segurança em meio aos bárbaros senão ocupando suas cidades e submetendo-os, podem licitamente fazer isso.” (2016, p. 150).

Similar ao direito de livre tráfego, comércio e exploração, apesar de não ser possível declarar uma guerra justa, a fim de obrigar a conversão, estes devem permitir a evangelização sob pena de garantir um título legítimo para a guerra. Vitória entende que “os cristãos têm direito de pregar e anunciar o Evangelho nas províncias dos bárbaros.” (2016, p. 151) e caso “os bárbaros, quer os próprios senhores, quer também o povo, impedirem os espanhóis de anunciar livremente o evangelho, os espanhóis, fornecida previamente a razão para eliminar o escândalo, podem pregar a eles contra sua vontade e velar pela conversão daquela gente.” (2016, p. 153). E conclui, “[é] evidente que, com isso, os bárbaros fazem injúria aos espanhóis, como fica claro do que se disse; têm eles, portanto, justo motivo para a guerra.” (2016, p. 153). Aliás, questiona-se até que ponto Vitória seria contrário ao “Requerimento” com base nesse “título legítimo”.

Como o direito de livre propagação do evangelho, há também o título que garante aos espanhóis a legitimidade guerrear contra aqueles que tentarem obrigar os convertidos ao cristianismo a retornar a fé pagã. Que se relaciona com o quarto título que garante o direito de guerra a fim de proteger os cristãos convertidos que estejam sofrendo o julgo dos infiéis. Aqui haveria, inclusive, a jurisdição papal e espanhola de proteger o rebanho de Cristo.

O quinto título que trata sobre o direito de intervenção para proteger inocentes já foi discutido. Enquanto o sexto título parte da teoria que a administração e o governo dos espanhóis seria melhor que a dos senhores que viviam nas Américas. Logo, se houvesse alguma população que preferisse os espanhóis aos seus senhores atuais, seria lícito aos espanhóis depor esse soberano, a fim de congregar a coroa espanhola todos aqueles que já preferiam os espanhóis aos seus soberanos atuais. Sendo que o último título, o sétimo, não se afasta muito dessa premissa, pois garante o direito de se declarar guerra contra todos os inimigos dos aliados dos espanhóis e da religião cristã. Algo que Roma já fazia e que foi, de longe, um dos motivos de crescimento exponencial do seu império.

Mas se todos esses títulos já não guardassem certo distanciamento dos espanhóis aos ameríndios, bem como a preponderância do modo de vida europeu e cristão sobre o modo de vida dos índios (pois certamente não seria permitido a um indígena propagar a fé pagã em solo espanhol), haveria ainda um “oitavo título legítimo”. Um último título que Francisco de Vitória deixa em aberto se existiria de fato, mas que está em total conformidade com a sua visão e dos demais espanhóis sobre a inferioridade do modo de vida dos ameríndios em relação aos espanhóis.

Em uma passagem anterior à menção desse oitavo título é dito que “deve-se notar que, sendo esses bárbaros por natureza medrosos e, por outro lado, estúpidos e tolos, [...]” (VITÓRIA, 2016, p. 149). Logo, ele esclarece sobre esse possível oitavo título expondo que “ainda que esses bárbaros, como se disse acima, não sejam de todo dementes, entretanto, pouco distam dos dementes e assim parece que não são idôneos para constituir ou administrar uma República legítima mesmo em termos humanos e civis.” (VITÓRIA, 2016, p. 157). Um povo culturalmente inferior, pois “carecem de letras e artes, não só das liberais, mas também das mecânicas, de uma agricultura sistemática, de trabalhadores e muitas outras coisas uteis, até mesmo das necessárias aos interesses humanos.” (VITÓRIA, 2016, p. 157). Assim:

[i]sso, digo eu, poderia ser persuasivo, porque se todos eram dementes, não há dúvida de que isso seria não apenas lícito, como também apropriadíssimo. Mais: teriam esse dever os príncipes como se se tratasse, simplesmente, de crianças. Ora, parece, a esse respeito, haver a mesma razão no que concerne àqueles e aos dementes pois nada são capazes de governar a si próprios, ou pouco mais que dementes ou, até mesmo, as feras e bestas, e não servem de alimento mais brandos nem, quase, melhores do que as feras. Portanto, do mesmo modo poderiam ser entregues ao governo dos mais sábios.
E isso se confirma aparentemente. [...].
E, por certo, isso pode fundamentar no proceito da caridade, já que eles são nossos próximos e temos o dever de cuida de seus bens. (VITÓRIA, 2016, p. 157-158).

Com isso, por dever de caridade, bem como aliado a preceitos do direito natural e da lei divina, além do direito das gentes, seria lícito aos espanhóis submeter os ameríndios à coroa espanhola. Mas quem decidiria que tudo mais observado era lícito e em conformidade com o Direito? O Juiz que legisla e julga a guerra justa, o rei dos espanhóis! Nenhuma guerra foi efetivamente declarada, mas isso não impediu que várias culturas fossem exterminadas. Logo, com Francisco de Vitória e a conquista espanhola encerrava-se a doutrina da guerra justa até ser retomada no século XX. A guerra não seria mais um efeito de causas precedentes, mas um direito inerente à soberania dos Estados emergentes. Uma doutrina em nada inovadora, pois se trataria da retomada dos pressupostos da guerra primitiva, mas permeada

pelo Leviatã como entidade personificada de um povo em não reconhecer o outro, cujo ápice alcançaria sua conformação total e excludente com a política nazista do extermínio judeu pelos nazistas. Assim, expor os pressupostos do *Ius Publicum Europaem* em pouco iríamos divergir das guerras perpetradas pelos Estados primitivos, já suficientemente esclarecida.

Contudo, junto à guerra justa, acreditamos ter esclarecido como a ideologia e a vingança estiveram presentes como um interesse determinante para se declarar uma guerra. Vingança presente também no pensamento de Cícero, mas sem a relevância que assumiu na doutrina cristã. Com a retomada da guerra justa na contemporaneidade, sob o viés de uma ideologia moral pautada nos Direitos Humanos, acreditamos que os vícios da doutrina cristã, sobretudo, aquelas relacionadas com Francisco de Vitória tenham ressurgido, mas sobre outra roupagem. Daí que, Direitos Humanos devem servir de fundamento para salvar pessoas e não para declarar guerras. E no âmago desse desvirtuamento está a malversação do instituto das intervenções humanitárias, cujo ideal de repudiar a violência não deve ser descartado.

7 O PROGRESSO EM DIREÇÃO AO REPÚDIO À VIOLÊNCIA

Conforme diálogos de Hannah Arendt e Karl Jasper, não há possibilidade de um mal ontológico. Não que ele não ocorra como ação, mas que ele não se materializa na essência de indivíduos. E se ocorrer, é uma exceção, uma disfunção ou propensão apaixonada de materializá-lo. A realidade do “mal” através da violência, seja ela direta ou indireta, estrutural ou cultural estaria diluída em nós como um gérmen que pode nos levar à opressão e a crueldade. Um gérmen que certamente tem frutificado, mas que pode ser impedido, como foi tanto no cenário interno, quanto internacional.

A fim de evidenciar essa possibilidade Pinker (2011) parte de uma constatação no mínimo intrigante: de que a contemporaneidade não só é mais pacífica, mas também os níveis de bem-estar mundiais seriam muito maiores, inclusive em locais onde historicamente os níveis de bem-estar já eram bem baixos. Proporcionalmente a “violência do mundo teria diminuído”. O que como dissemos é intrigante, pois de fato não houve outro período no mundo em que mais pessoas tenham sido mortas de forma violenta do que no século XX.

A questão é obviamente uma noção de perspectiva, pois quantitativamente – isto é, em números brutos – o século XX foi de fato onde mais pessoas foram mortas tanto de forma violenta, quanto também de fome e outras formas de desamparo social. Porém, se analisarmos esses números dentro da perspectiva de percentual da população, particularmente o percentual de mortes por 100.000 habitantes, teria havido uma diminuição alarmante das mortandades. E também, além de a violência ter diminuído, nos tornamos culturalmente intolerantes a ela.

Sem termos evoluído moralmente, nossa cultura, imersa em um processo pacificador, civilizador e humanitário teria, de forma velada e contínua, moldado nossa vida e realidade social. As instituições que permanecem teriam nos tornando aos poucos menos violentos ou simplesmente menos propensos a agir de forma violenta. Algo que Pinker (2018) reconhece como sendo uma vitória do Iluminismo dos séculos XVIII e XIX⁶⁸⁶, com as distinções de hoje.

⁶⁸⁶ Nesse sentido, “[o] princípio iluminista de que podemos aplicar a razão e a solidariedade para aprimorar o desenvolvimento humano pode parecer óbvio, banal, antiquado. [...]. Mais do que nunca, os ideais da razão, da ciência, do humanismo e do progresso necessitam de uma defesa entusiasmada. Não damos o devido valor às suas benesses: recém-nascidos que viverão por mais de oito décadas, mercados abarrotados de alimentos, água limpa que surge com um movimento dos dedos, dejetos que desaparecem com outro, comprimidos que debelam uma infecção dolorosa, filhos que não são mandados para a guerra, filhas que podem andar na rua em segurança, críticos de poderosos que não são presos ou fuzilados, o conhecimento e a cultura

A primeira constatação empírica que deu lastro as considerações de Pinker (2011) foi um estudo realizado na Inglaterra por Daly e Wilson (2017) na década de 1980 que baseado em documentos ingleses de processos judiciais datados desde o Século XIII demonstrou que as mortes violentas teriam diminuído continuamente em solo inglês. Uma redução de 200 a 250 mortes por 100 mil no século XIII, para a 10 por 100 mil no início do século XIX⁶⁸⁷. Diminuição de mortes violentas que se repetiu em pelo menos 110 países (mas em momentos distintos da história), conforme anuário de 1984 citado pelos autores.

Outro ponto que merece atenção nos estudos de Daly e Wilson (2017) foi que os dados levantados em vários casos lhes permitiu inferir que somos muito mais propensos a sermos violentos com aqueles que não temos nenhuma relação consanguínea. Em um cenário analisado, entre as mortes violentas entre parentes, aquelas entre cônjuges e enteados representam uma enormidade quando comparada entre pais e filhos, e filhos e pais⁶⁸⁸.

Tal dado impõe a necessidade de refletir sobre a existência de mecanismos naturais aptos a frear o ímpeto violento que eventualmente surge no íntimo dos indivíduos diante do “outro”, pois conforme se demonstra, quando esse outro não está relacionado a nós ao nível afetivo, mas, sobretudo, biológico aparentemente o risco de morte aumenta⁶⁸⁹. Com o destaque que a violência entre cônjuges coloca em xeque a limitação meramente afetiva, pois a violência entre esses parentes foi a mais marcante.

Nessa seara, citamos outro autor, Roy F. Baumeister que no ensaio *Mal: Dentro da Crueldade e Violências Humanas* (1997)⁶⁹⁰ se debruçou sobre a questão do “mal” e também concluiu que ele estaria muito mais próximo do que comumente imaginamos. Podendo surgir com facilidade e motivado por causas triviais, cuja ontologização desse mal – o mito do mal puro – é antes de tudo a preponderância dos olhos da vítima.

mundiais disponíveis no bolso da camisa. Mas tudo isso, são realizações humanas, e não direitos cósmicos inatos.” (PINKER, 2018, p. 22-23).

⁶⁸⁷ DALY and WILSON, 2017, p. 276.

⁶⁸⁸ De fato, citando crimes violentos que ocorreram na cidade de Detroit em 1972 eles esclarecem que teriam ocorrido 690 mortes não acidentais naquele ano, dos quais, em outubro de 1980, 512 já teriam sido solucionadas. Destes, em 508 haveria alguma forma de relacionamento entre a vítima e o perpetrador, sendo que desses 508, 127 teriam ocorrido entre parentes. Contudo, somente em 32 haveria uma relação consanguínea efetiva entre a vítima e o assassino. Dos outros 95, 80 eram entre cônjuges (36 mulheres mortas por seus maridos e 44 homens mortos por suas esposas), 10 eram parentes por afinidade, enquanto os outros 5 eram adotados ou membros da família em sentido civil. Por sua vez, entre as 32 vítimas com relação consanguínea, somente 8 eram infanticídios, 11 casos se referiam a pais mortos pelos seus filhos, 10 entre irmãos e 3 entre primos. Ver, DALY and WILSON, 2017, p. 19.

⁶⁸⁹ Novamente as inferências da Psicologia Social nos esclarecendo os componentes da atitude social em elementos de ordem cognitiva, afetiva e comportamental toma relevância.

⁶⁹⁰ Tradução nossa do título.

De fato, o olhar das vítimas teria nos impedido de avançar de forma suficiente sobre a natureza do que entendemos como mal (crime, violência, opressão, crueldade, etc.), bem como da necessária análise da perspectiva do perpetrador. O que nos permitiria reconhecer o quão próximos estaríamos da possibilidade/realidade da violência. Perspectiva que nos permitiria tentar agir sobre esse “mal”, em vez de somente responder às suas consequências. Algo que ficá bem mais evidente se nos lembrarmos da ideia de crença eliminacionista desenvolvida por Goldhagen (2010) onde temos agido sobre as consequências, e mesmo assim de forma deficitária como foi Ruanda e outras realidades evidenciadas.

Sob a perspectiva da vítima o senso comum tem identificado a natureza do mal como manifestações de violência, opressão e/ou crueldade. Mas a verdade é que, como esclarecem Baumeister (1997) e Pinker (2013), já citados, muitas condutas tomadas como boas ou justas, são, na verdade, outra manifestação do “mal”, mas sobre uma ótica diferente. Não que haja a possibilidade da relativização das condutas, mas que o senso comum constrói armadilhas para nossa racionalidade moralista onde heróis de um povo, são na verdade vilões de outro. Uma realidade paradoxal que só se tumultua se damos ênfase à fundamentação moral dos conflitos, pois a preponderância de pretensões idealistas pode acabar por perverter toda a “justiça” de uma intervenção realmente necessária.

Nesse sentido, a reconstrução do evento danoso sob a ótica exclusiva da vítima teria também um risco de construir um idealismo que leva naturalmente à retaliação e à retribuição ao colocar o agressor como um mal encarnado, um ser corrupto que deve sofrer a fúria da justiça. Nesse idealismo, Baumeister (1997) expõe alguns caracteres comuns: a fetichização da memória reportando uma mancha indelével nas lembranças da vítima; a insensatez e a perversidade (corrupção) do agressor, envolta por uma agressão sem motivos; a falta de motivos reverbera em um dano sem sentido e extremo que sofreria os efeitos de uma diferença de percepções do dano entre a vítima e o agressor (melhor compreendido junto à vingança/retaliação); e tudo isso levaria a necessidade de uma justa retribuição.

Esse idealismo, apesar de moralmente aceitável sob a ótica do senso comum, guarda também uma semente de crueldade e opressão como foram as duas bombas nucleares sobre Hiroshima e Nagasaki, bem como o bombardeio incendiário de Tóquio que as precedeu. Além de inúmeras outras operações militares “justificáveis”. Mesmo se houvesse alguma justificativa utilitarista sobre a primeira bomba como uma manifestação de força absoluta e de imposição da paz, a segunda teria sido totalmente desproporcional, imoral e contrária a

qualquer juízo razoável junto a um povo que postulava lutar uma “guerra justa”. Mas essa reflexão só encontra respaldo no mundo em que vivemos.

A construção da ideia de um progresso em direção a um mundo menos violento e regido por instituições garantidoras é também manifesto quando passamos a nos preocupar com outras criaturas além das humanas, bem como com o meio ambiente como herança das próximas gerações. Algo que Peter Singer (1981) denomina de “expansão do círculo de altruísmo” mediante um progressivo aumento dos nossos juízos morais de reconhecimento e valorização. Uma metáfora construída através da ideia de sequências de escadas rolantes em que durante a subida de um lance não podemos ver o próximo andar, bem como o próximo lance de escadas. Porém, para que o próximo lance seja alcançado, deveríamos atravessar o outro andar. Com o destaque que ao iniciar um progresso, haveria dificuldades em retroagir ou abandonar as dimensões de altruísmo e reconhecimento alcançadas⁶⁹¹. Tudo mais subordinado também à ideia que, conforme nossa esfera de altruísmo se expande, ampliaríamos a efetividade da reciprocidade dentro da dimensão de maior reconhecimento.

Não é demais observar que essa proposição é enviesada em um idealismo que apesar de ocorrer em certa medida na contemporaneidade, não ocorre na dimensão de reconhecimento que a eticidade de Singer especula⁶⁹². De fato, não é crível que a eticidade de Singer seja suficiente para garantir uma saída efetiva para os problemas humanitários, tal como o conto construído por Adam Smith demonstrando que nos preocupamos mais com a perda de nosso dedo mínimo, do que com a morte de milhões na China⁶⁹³. Mas mesmo assim,

⁶⁹¹ Nesse sentido, “[s]e não entendermos o que é uma escada rolante, podemos entrar nela com a intenção de andar alguns metros, apenas para descobrir que, uma vez lá, é difícil evitar ir até o fim. Da mesma forma, uma vez que o raciocínio tenha começado, é difícil dizer onde ele vai parar. A ideia de uma defesa desinteressada de sua conduta surge por causa da natureza social dos seres humanos e das exigências da vida em grupo, mas no pensamento dos seres racionais, assume uma lógica própria que leva à sua extensão para além dos limites do grupo.” (SINGER, 1981, p. 113-114, tradução nossa).

⁶⁹² Esse idealismo é manifesto quando Singer dispõe que “[s]eres racionais não irão, na medida em que raciocinam, aceitar esse tipo de conflito em suas crenças. Se eu vi que do ponto de vista ético sou apenas uma pessoa entre muitas em minha sociedade, e meus interesses não são mais importantes, do ponto de vista do todo, do que os interesses semelhantes de outros dentro de minha sociedade, Estou pronto para ver que, de um ponto de vista ainda mais amplo, minha sociedade é apenas uma entre outras sociedades, e os interesses dos membros da minha sociedade não são mais importantes, a partir dessa perspectiva mais ampla, do que os interesses semelhantes dos membros de outras sociedades. O raciocínio ético, uma vez iniciado, empurra nossos horizontes éticos inicialmente limitados, levando-nos sempre a um ponto de vista mais universal.” (1981, p. 119, tradução nossa).

⁶⁹³ Adam Smith em uma forma de crítica ao humanitário moralista cita que “[s]uponhamos que o grande império da China, com suas miríades de habitantes, fosse subitamente engolido por um terremoto, e imaginemos como um humanitário da Europa, sem qualquer ligação com aquela parte do mundo, seria afetado ao receber a notícia dessa terrível calamidade. Imagino que, antes de tudo, expressaria intensamente sua tristeza pela desgraça de todos esses infelizes, faria muitas reflexões melancólicas sobre a precariedade da vida humana e

é inegável que houve uma expansão tanto da dimensão de proteção dos animais humanos, quanto dos não-humanos⁶⁹⁴.

Isto é, a dimensão moral ou moralizante é imprescindível para a construção de juízos morais mais amplos. Contudo, essa é só uma dimensão de nossa humanidade. Certamente a mais influente e determinante, mas que também é moldável, conforme exposto por Singer. Urge domesticá-la, exatamente naquilo que se mantém ao longo das gerações, que não é o homem em si mesmo considerado, mas aquilo que permanece enquanto gerações se vão e novas se estabelecem. Urge construir instituições consolidando um mundo melhor no hoje e para aqueles que virão depois de nós.

Daí que Carl Schmitt, conforme citado, postulou por um mundo determinado por pressupostos racionais capazes de neutralizar o ambiente de luta vigente em cada período. Com o destaque que na contemporaneidade deveríamos construir a realidade de um mundo jurídico, sobretudo, levando em consideração o último Carl Schmitt. Aqui, pois seria a dimensão do Direito aquela mais propensa tanto a garantir certa imparcialidade entre os diferentes, mas sobretudo, pois a ideia de Direito vigente no Ocidente peticiona por normas mínimas construídas através de um consenso plurisubjetivo. Consenso que nos permitiria consolidar a ideia de Direitos Humanos dentro de uma possibilidade factível e reconhecida em sua integralidade por todos os povos do mundo.

Mas para isso, deveríamos reconhecer a importância das instituições do Leviatã como ferramentas que podem não ter sido suficientes para uma realidade totalmente pacífica, ordeira e protetora da dignidade humana. Porém, é o que se mostrou exequível até a história presente. Da qual se infere que uma sociedade humana cosmopolita deve dispor de

a vacuidade de todos os labores humanos, que num instante especulativo, talvez ponderasse muitos raciocínios sobre os efeitos que esse desastre poderia produzir no comércio da Europa em particular, e nas transações e negócios do mundo em geral. E quando toda essa filosofia tivesse acabado, quando todos esses sentimentos humanos tivessem encontrado sua expressão definitiva, continuaria seus negócios ou seu prazer, teria seu repouso ou sua diversão, com o mesmo relaxamento e tranquilidade que teria se tal acidente não tivesse ocorrido. O mais frívolo desastre que se abatesse sobre ele causaria uma perturbação mais real. Se perdesse o dedo mínimo de manhã, não dormiria de noite; mas desde que nunca visse, roncaria na mais profunda serenidade ante a ruína de centenas de milhares de seus irmãos.” (2015, p. 165-166).

⁶⁹⁴ Singer sintetiza esse processo expansivo do seguinte modo: “[o] círculo de altruísmo se ampliou da família e tribo para a nação e raça, e estamos começando a reconhecer que nossas obrigações se estendem a todos os seres humanos. O processo não deve parar por aí. [...]. O único ponto de parada justificável para a expansão do altruísmo é o ponto em que todos cujo bem-estar pode ser afetado por nossas ações são incluídos dentro do círculo do altruísmo. Isso significa que todos os seres com capacidade de sentir prazer ou dor devem ser incluídos; podemos melhorar seu bem-estar aumentando seus prazeres e diminuindo suas dores. A expansão do círculo moral deve, portanto, ser empurrada para fora até incluir a maioria dos animais.” (1981, p. 120, tradução nossa).

ferramentas no intento de diminuir o flagelo do que Goldhagen demonstrou ser pior do que a guerra. E nos primórdios dessa gênese em direção ao repúdio e proibição da violência um processo pacificador teria dado o passo decisivo na superação de uma guerra de todos contra todos, que conforme expomos, foi antes de tudo uma guerra entre coletividades e não uma guerra entre os homens isoladamente considerados.

7.1 O PROCESSO PACIFICADOR

Partindo dessas perspectivas, Pinker (2011) cita o processo civilizador tomando por base a sociedade do século XIII e anteriores. Disso se segue que a realidade medieval era extremamente brutal e violenta: com a morte sangrenta de criminosos em praça pública; duelos mortais como eventos públicos e com plateias empolgadas; “bruxas” queimadas e esquartejadas aos gritos e aplausos entusiasmados da população. Algo que hoje nos gera asco, mas a setecentos anos era tão normal, quanto assistir a uma peça teatral. Que o diga nos períodos anteriores da humanidade.

Mas mesmo com todos esses exemplos de costumes violentos, esse período seria muito mais seguro do que naqueles onde não houvesse instituições organizando a vida em comum. Daí que ele argumenta que comunidades anteriores a algo próximo ao Estado e um sistema normativo claro e previamente estabelecido envolveriam realidades muito mais violentas do que aquelas presentes em momentos posteriores. Pinker afirma que:

[a]ntes do advento da civilização, quando os homens viviam sem “um poder comum que mantenha a todos em um temor respeitoso”, a vida devia ser mais sórdida, mais brutal e mais curta do que quando a paz lhes foi imposta por autoridades armadas: um avanço que chamarei de Processo de Pacificação. (2011, p. 72)

E um marco para confirmar essa teoria parte da própria realidade dos conflitos intergrupais “diminuir” em sociedades com algum nível estatal ao ponto de atenuar de forma substancial o percentual das mortes das populações em conflitos. Em sociedades pré-estatais as mortes giravam entre 60% a 15% das populações, enquanto em sociedades estatais essas seriam em torno de 15% para percentuais menores que 1%⁶⁹⁵. Ele explica que:

[a] proporção de caçadores-coletores que apresentou sinais de trauma violento foi de 13,4% [a média], uma taxa próxima da média dos caçadores-coletores da figura 2.2 [p. 91]. A proporção de habitantes de cidades com sinais de trauma violento foi de

⁶⁹⁵ Essas variações são explicadas em um gráfico apresentado na p. 91.

2,7%, uma taxa próxima das porcentagens para as sociedades com Estado antes deste século. Portanto, mantendo constantes muitos fatores, constatamos que viver na civilização reduz em cinco vezes as chances de uma pessoa ser vítima de violência. (PINKER, 2011, p. 93).

Disso já podemos ponderar a importância das instituições. Onde concluir que o Estado seria um mal para os homens deixa de levar em consideração os fatores de pacificação que o Estado e suas instituições impõem. Entre Hobbes e Rousseau, haveria mais realidade em Hobbes, apesar de não podermos concordar que a humanidade estaria em um estado de beligerância constante entre todos. Aliás, Pinker esclarece essa observação dispondo que:

[e]ntão Hobbes estava certo? Em parte, sim. Na natureza humana encontramos três principais causas de disputa: ganho (ataques predatórios), segurança (ataques preventivos) e reputação (ataques retaliativos). [...]. Entretanto, em sua poltrona [...], Hobbes não podia evitar muitos erros de interpretação. As pessoas nas sociedades sem Estado cooperam amplamente com seus familiares e aliados, por isso a vida delas está longe de ser “solitária”, e só intermitentemente ela é sórdida e brutal. (PINKER, 2011, p. 99-100).

O estabelecimento do Estado ou instituições imparciais acabam por constituir um “terceiro” resolvendo as disputas que ocorrem na vida em comum, cuja ausência no cenário internacional é um fator que tem dificultado uma solução para a guerra conforme exposto por Bobbio (2009). Do exposto por Bobbio um dos problemas para a realidade da guerra é um terceiro ausente na relação entre os Estados. E a analogia é pertinente entre os indivíduos.

Logo, a ideia de Estado ou de instituições externas aos envolvidos têm por essência alcançar uma solução para o que Pinker denomina de “armadilha hobbesiana” que ao se sedimentar no medo coloca todos os indivíduos como eventuais perpetradores e vítimas de violência. O que acaba gerando um paradoxo que só pode levar ao extermínio mútuo ou de um dos envolvidos, mas que independente dos resultados, impõe a guerra. Pinker expõe que:

competição gera medo. Se você tem razão para desconfiar que seu vizinho é propenso a eliminá-lo da competição, por exemplo, matando-o, então você será propenso a se proteger eliminando-o primeiro, em um ataque preventivo. Você pode ser tentado a isso mesmo que normalmente não seja capaz de matar uma mosca, contanto que não esteja disposto a cruzar os braços e se deixar matar. A tragédia é que seu competidor tem todas as mesmas razões para fazer o mesmo cálculo, mesmo que ele seja incapaz de matar uma mosca. De fato, mesmo se ele souber que você inicialmente não tinha intenções agressivas contra ele, pode legitimamente recear que você seja tentado a neutralizá-lo por medo de que ele o neutralize primeiro, o que dará a você o incentivo para neutralizá-lo antes, *ad infinitum*. (PINKER, 2011, p. 70-71).

O Estado na figura do Leviatã devora esse medo intermediando as relações, trocando a realidade e a violência da guerra por uma forma menor de imposição, violenta se

necessária, da lei⁶⁹⁶. De modo que, se o medo entre agressor e vítima não for suficientemente solucionado, a imposição de um medo superior e irresistível na figura do Leviatã é suficiente para resolver o problema da “armadilha hobbesiana”. E que em parte dá forma a um processo pacificador junto aos povos do mundo.

7.1.1 O ciclo ad infinitum da vingança

No cerne do processo pacificador há necessidade solucionar a vingança, pois é ela que leva à guerra, ao extermínio, enfim, à violência brutal. É sobre a “vingança”, que estaria o núcleo da armadilha hobbesiana. Muito mais influente socialmente que o medo. Assim, nas primeiras civilizações o Estado teria absorvido o ímpeto vingativo da sociedade, a *vindicta*. Porém, em vez de proibi-lo, o institucionalizou no que entenderíamos como formas embrionárias de “Direito Penal”. Não que infrações e sanções não existissem em qualquer comunidade como citaremos, mas um sistema procedimentalizado e subordinado à “Lei”. Ou seja, ao Direito. O que se convencionou denominar de *Ius Puniendi*.

A dimensão da vingança privada seria outro fator que colocaria as comunidades em risco. Mas apesar de ter sido um dos primeiros problemas a ser resolvido no nível interno, ao nível intergrupar a vingança seria ainda uma força motriz para muitos massacres. Bósnia (1992-1995) e, sobretudo, Ruanda (1994) são claros exemplos nesse sentido. Logo, no nível intergrupar a vingança não leva só à guerra, mas também a ações eliminacionistas.

A fim de compreender o *Ius Puniendi* em sua formatação básica e primitiva, Ferri (2003) nos orienta que:

[o] homem, como todo ser vivo, tem três instintos fundamentais e imperiosos: a conservação individual, a reprodução da espécie e a defesa-ofensa. Contra qualquer fato que venha agredir e por em perigo a conservação do indivíduo e da espécie, surge, inevitavelmente, a reação do instinto de defesa-ofensa. No campo das ações criminosas, esta reação instintiva e primitiva explica-se como vingança defensiva contra o ofensor por parte do indivíduo ofendido, ou dos seus parentes se ele morreu (*vindicta de sangue*) e constitui não só um direito mas um dever, imperioso na moral primitiva, uma vez que a moral humana consagra e impõe sempre o que é útil à conservação da espécie. (2003, p. 21).

⁶⁹⁶ Pinker (2011, p. 73) explica essa relação entre eventuais agressores e vítimas e o terceiro observador através de um triângulo em que em cada ápice figura uma das partes interessadas. Entre elas é construído um vetor de violência, onde há dois vetores entre eventuais agressores e vítimas, pois o agressor pode pregar, e a vítima pode retaliar. Daí a figura do terceiro observador busca minimizar os danos colaterais da luta dos dois.

Em seus primórdios apesar de haver um ímpeto comunitário em satisfazer a vingança dos mortos, isso não esgotava o *Ius Puniendi* primitivo, pois no âmbito individual não só ela, a vingança, sempre esteve presente, como ainda hoje após sofrermos uma agressão somos naturalmente invadidos pelo desejo de responder à agressão. Sobretudo na mesma moeda. Esse desejo de vingança – aqui de ordem privada – recebe a denominação de “vingança privada”.

Com as constituições das primeiras comunidades organizadas, principalmente aquelas mais sedentárias, houve necessidade de maior ordem social, pois como é cediço “a vingança privada como ressentimento emotivo e reação defensiva tende inevitavelmente para o excesso e porque os excessos vingativos, especialmente entre indivíduos da mesma tribo, acabariam por enfraquecer o grupo social.” (FERRI, 2003, p. 22). No âmbito do excesso, Baumeister (1997) teoriza um conceito que reflete em todas as dimensões onde a vingança e a retaliação são fatores de mobilização da ação (seja individual, quanto coletiva). A questão é uma *diferença de magnitude*⁶⁹⁷ do dano na perspectiva do perpetrador e da vítima que gera uma espiral ascendente de violência quando os papéis se invertem.

Baumeister esclarece algo que o bom senso já demonstra: que a perspectiva da magnitude dos danos e prejuízos é sempre maior na ótica das vítimas e daqueles que o envolvem, do que na perspectiva do perpetrador. Mesmo porque, as emoções costumam ser mais fortes junto à vítima do que no perpetrador da violência. Não que emoções não estejam presentes junto ao perpetrador, mas certamente aquele que sofre, emociona-se com mais intensidade do que aquele que faz sofrer. Até aí compreensível.

O problema é quando a vítima e os seus dispõem de ferramentas para se vingar e retaliar. Quando isso ocorre o ímpeto da vítima e agora perpetrador de uma nova violência impõe na sua conduta a perspectiva dos prejuízos que sofreu. Ocorre que o antigo perpetrador e agora vítima, em tese, não reconhece os prejuízos que causou na mesma intensidade do que agora sofre. Se o antigo perpetrador e agora vítima tem a possibilidade de se vingar e retaliar o *quantum* do prejuízo que causará será na intensidade que agora acredita pertinente. Que será maior do que a primeira e a segunda violência. Uma espiral ascendente em que temos dano inicial real igual a x, seguido da primeira *vindicta* igual ao dobro de x, e retaliação da vingança igual ao triplo de x.

⁶⁹⁷ Tradução nossa. A expressão original é “magnitude gap”.

A dificuldade em se determinar um *quantum* racional sobre os prejuízos sofridos e que devem ser causados ao perpetrador é que a perspectiva da vítima é construída através de uma crítica moral e não racional da violência sofrida. E a crítica moral é antes de tudo inundada de vetores emocionais e subjetivos. Com o destaque que, apesar de a vingança ser influenciada pelo viés moral, é uma decisão racional que dá concretude à *vindicta*. Logo, gera-se uma espiral de emoções onde a razão praticamente só decide o novo apertar do gatilho, de uma arma de tiro intermitente, seguida de uma semiautomática até cairmos numa espiral de violência armados de fuzis automáticos e explosivos.

Essa é a “diferença de magnitude” citada por Baumeister (1997)⁶⁹⁸, que em sociedades onde a vingança não é refreada faz com que, de um único ilícito, uma guerra ocorra e, eventualmente, um extermínio seja cometido. Os massacres de Ruanda são um exemplo nesse sentido, pois os massacres que os *Hutus* cometeram em 1994 foi antes de tudo uma vingança do que a sua comunidade havia sofrido dos *Tutsis* desde 1973 no Burundi. Mas, a violência em Ruanda foi maior, demonstrando a realidade da “diferença de magnitude”.

Diante desses problemas, as comunidades caminham naturalmente e de forma quase unânime em direção limitar a vingança privada ao se estabelecerem os alicerces de uma vingança pública⁶⁹⁹. Há quase como que uma disposição natural onde a estabilidade de uma comunidade cresce na mesma proporção que a vingança privada é avocada pela comunidade.

Ao se avocar o direito/dever de se vingar, garante-se a integridade do tecido social da comunidade ao se impedir as guerras privadas internas que surgiriam do ciclo interminável das “vinganças de sangue”. A proporcionalidade entre a lesão e a sanção é um elemento fundamental nessa transformação da vingança. O que supera a “diferença de magnitude” teorizada por Baumeister. Logo, os primeiros códigos e normas sobre o *Ius Puniendi* em sua totalidade se estruturaram no que se convencionou como *Lex Talionis*.

O Código de Manu, o Código de Hamurabi, o Deuteronômio de Moisés, a Lei das XII Tábuas, enfim, todas as normas primitivas que compõe a nossa história jurídica ocidental repetiram a fórmula do “[o]lho por olho, dente por dente, mão por mão, pé por pé; Queimadura por queimadura, ferida por ferida, golpe por golpe.” (BÍBLIA SAGRADA, 2015,

⁶⁹⁸ BAUMEISTER, 1997, p. 18-20.

⁶⁹⁹ Franz Von Liszt afirma, por exemplo, que “[a] história do desenvolvimento da pena entre os povos os mais diversos apresenta traços comuns.” (2003, p. 74).

p. 131)⁷⁰⁰. Estabelece-se a pena de talião, ou mais especificamente, um sistema de “composição” estruturado na reciprocidade entre o dano/prejuízo e a pena imposta.

Apesar de a vingança ter sido transferida à comunidade, vigia ainda a ideia de que o lesionado era ainda à pessoa privada. Logo, a ordem social somente intermediava composição dos danos a fim de garantir a estabilidade social. As penas eram privadas. Interessavam e deveriam satisfazer a vítima, apesar de aplicada pela comunidade institucionalizada.

Em grande medida o *Ius Puniendi* primitivo se desenvolvia no âmbito da vingança privada. Como as comunidades não eram ainda compreendidas como existências em si, distintas dos seus componentes isolados, não havia compreensão de a própria comunidade poderia ser lesionada. Não havia a diferenciação entre delitos privados e públicos. Os romanos talvez tenham sido um dos primeiros a realizar essa diferenciação, cuja persecução dos delitos públicos era realizada pelos representantes do Estado em nome do próprio Estado. Assim, o sistema punitivo romano não se restringiu ao sistema da composição, mas evoluiu para levar em consideração a realidade humana do transgressor, bem como os fins públicos da sanção. Reprimindo condutas contrárias ao interesse da comunidade como um todo. Tais objetivos foram tratados nos Livros XLVII e XLVIII do *Digesto*, os *Libri Terribiles*⁷⁰¹.

Ou seja, é romano o gérmen do que os modernos estabeleceriam como os fins sociais da pena, oriundo de uma relação de certo equilíbrio entre a repressão especial e geral de condutas consideradas ilícitas. Porém, essa transição foi muito singela, mantendo-se em regra o caráter privado da pena, inclusive, pela imposição costumeira da pena de escravidão em detrimento da de morte. Sendo esta última a que teria o caráter repressivo e público.

Com a queda do Império Romano do Ocidente parte do desenvolvimento teórico da antiguidade que se frutificou entre os gregos e romanos não seguiu seu curso de forma imediata. As invasões germânicas e os impérios que se consolidaram dos escombros do império romano foram incorporando a teoria romana e grega de forma paliativa através dos

⁷⁰⁰ *Êxodos*, Capítulo 21, Versículo 24-25.

⁷⁰¹ A personalidade da pena presente no Digesto de Justiano é evidenciada, por exemplo, na pena de morte imposta a uma mulher grávida, bem como impondo regras proibindo a tortura das gestantes. Assim, “A punição de uma mulher grávida que foi condenada a morte é adiada até que ela dê à luz. Na verdade, eu sei que é prática que ela não deve ser interrogada sob tortura enquanto estiver grávida.” (JUSTINIAN, 1998, p. 359, tradução nossa). Ao passo que critérios de proporcionalidade e razoabilidade e até mesmo de política criminal relacionada aos fins sociais da pena é possível nota quando é dito que “[c]abe ao juiz providenciar para que uma sentença mais severa ou mais leve do que a exigida pelo caso não seja proferida; pois ele não deve lutar por uma reputação nem de severidade nem de clemência, mas deve condenar com julgamento ponderado, como cada caso exige. É claro que, em casos de menor gravidade, os juízes deveriam ser mais propensos à clemência, enquanto com penas mais graves eles deveriam se conformar à severidade dos estatutos, temperada pela bondade.” (JUSTINIAN, 1998, p. 363, tradução nossa).

esforços da Igreja. No âmbito do *Ius Puniendi* houve de fato a sobreposição do Direito Germânico ao Direito Romano. E o influxo germânico retomaria a importância da *vindicta* com uma intensidade tal, que o delinquente se tornaria um verdadeiro inimigo da comunidade⁷⁰². Mas mesmo que *vindicta* tenha sido retomada no Direito Penal Germânico, esse sistema manteve o caráter público da pena pautado na manutenção da paz social, e não simplesmente punir-se o transgressor e satisfazer a *vindicta* da parte lesionada, principalmente em determinadas condutas que colocavam em risco a própria comunidade. Assevera Liszt que "[o]s crimes que atentam contra os interesses da coletividade se achavam em sua grande maioria sujeitos a penas públicas, eram processados e punidos *ex officio*." (2003, p. 89)⁷⁰³. Em grande medida o caráter público da pena era resolvido em espetáculos punitivos construídos para manifestar a reprimenda pública da conduta, bem como satisfazer o *animus* vingativo da comunidade. Daí as punições públicas do medievo. Algo que hoje entendemos como violência, mas que para o período era algo natural, tão natural quanto o direito de um pai de matar um recém-nascido com má-formação como previa a Lei das XII Tábuas (IV Tábua).

A vingança, mesmo pública, só seria limitada na revolução humanitária. Com o avanço em direção à valorização dos seres humanos e de um modo de vida mais humano. E tais considerações são referenciadas por Pinker sob a égide de um processo civilizador e de um processo humanitário.

7.2 O PROCESSO CIVILIZADOR

Em rápida remissão, o processo civilizador dá ênfase ao comércio e a interrelação mais afável que se daria através desse contato entre os seres humanos. Para tanto, dá-se

⁷⁰² Ferri esclarece essa retomada da *vindicta* ao dispor que: “[o] caráter religioso que predomina no direito primitivo (compreendidos os sacrifícios humanos) cedeu depois à proeminência do Estado, tutor da *Paz*, que para os germanos era sinônimo de *direito*; mas toma vigor no direito germânico o princípio da *vindicta* que na Grécia e em Roma se enfraquecera. Na Germânia, o delinquente “rompia a paz”, publicamente ou provadamente: no primeiro caso (violação de sepulcros, traição, deserção, ultraje à divindade, etc.), era sujeito à *vindicta* da comunidade, declarado fora da lei, sem pátria e sem família (*Sippe*), e podia impunemente ser morto por qualquer um. No segundo caso (crimes privados), ficava sujeito à vingança do ofendido e dos seus parentes (*Blutrache*, *vindicta* de sangue), de que se podia resgatar pela composição (*Wergeld*, *Busse*).” (2003, p. 26-27)

⁷⁰³ Nesse sentido, Liszt explica que “a *pena pública* não foi também desconhecida ao antiquíssimo Direito Alemão. A paz especial, de que precisavam o Exército em campanha, a assembleia popular no lugar de sua reunião, os templos e as igrejas, levou a coletividade e os seus representantes a tomar o Poder Público entre mãos. Assim é principalmente sobre os crimes de natureza político-militar, porventura sobre a traição na guerra e a traição contra o país, que, desde os mais remotos tempos, recaiu a pena pública. Já na época da realiza merovíngia e muito mais na da realiza carlovíngia, a pena pública ia sendo aplicada a anovos crimes com o mais claro conhecimento e mais determianda prossecução do fim político.” (2002, p. 88, itálico do autor).

importância ao comércio, pois ele pressupõe uma característica humana que não pode ser desconsiderada, o egoísmo e o desejo, motivadores de ataques predatórios pautados em um jogo de soma zero (onde só um dos lados ganha), mas que agora devem se adequar a um sistema de soma positiva, onde ambos os envolvidos devem ganhar, mesmo que em proporções diferentes. Uma metáfora que foi amplamente estudada e serve de paradigma nesse processo é a *A Fábula das Abelhas* de Bernard Mandeville (2017)⁷⁰⁴.

Esse processo construiria a ideia que “[o]s jogos de soma positiva também mudam os incentivos para a violência. Se você está trocando favores ou excedentes com alguém, de repente seu parceiro de troca torna-se mais valioso para você vivo do que morto.” (PINKER, 2011, p. 125). Ou seja, a ideia de um comércio gentil é também uma força motriz para a diminuição da violência. Algo também presente na teoria kantiana para uma “paz perpétua”. E a importância do comércio como fator de integração social ultrapassa o viés da “paz perpétua kantiana”, pois já teria sido sedimentado na *Crítica da Razão Pura* (2015b) quando Kant dá um conceito para *commercium* que não era econômico, mas voltado para a conexão e interrelação de indivíduos. Isto é, interação. Assim:

[a] palavra “comunidade” (Gemeinschaft), em nossa língua, é ambígua e pode significar tanto *communio* como também *commercium*. Nós a empregamos aqui no último sentido, como comunidade dinâmica sem a qual a própria comunidade local (*communio spatii*) jamais poderia ser conhecida empiricamente.” (KANT, 2015a, p. 222)^{705 706}.

Citação que nos permite deduzir que a ideia de um processo civilizador tem por objetivo, sobretudo, a internalização da paz e não a sua mera imposição externa através da violência. Algo que a teoria agostiniana diferencia distinguindo entre o homem velho e o

⁷⁰⁴ Um ótimo exemplo de Mandeville nesse sentido é o conto do vendedor de tecidos e da dama que busca materiais para costurar novos vestidos. Mandeville expõe que: “[a]queles que nunca prestaram atenção na conversação entre um merceiro aseado e uma jovem dama, sua cliente, que adentra sua loja negligenciaram uma cena da vida muito divertida. [...]”

O negócio dele é vender o máximo de seda por um preço que lhe permita ganhar o que considera razoável, de acordo com o lucro habitual nesse comércio. Quanto à dama, está atrás de satisfazer sua fantasia, pagando per jarda quatro ou seis dinheiros a menos nas coisas que lhe são vendidas comumente. [...].

Quando duas pessoas estão assim tao bem atendidas, a conversação deve ser muito agradável, assim como extremamente educada, ainda que só falem frivolidades. Embora ela permaneça irresoluta sobre o que escolher, ele parece ser sempre o mesmo ao aconselhá-la, tomando muito cuidado ao direcionar a escolha dela; mas, uma vez decidida e invariável, de imediato ele concorda, trata-se da melhor opção: exalta o gosto e quando mais olha para o que ela escolheu mais se surpreende de não ter notado antes a preeminência de tal produto sobre todas as coisas que possui em sua loja.” (2017, p. 361-363).

⁷⁰⁵ ZrV, 03:B260.

⁷⁰⁶ Argumentamos a possibilidade da diferenciação do termo “comunidade” e da sua correlação com o termo *Commercium* no artigo *Direito cosmopolita: Terceiro artigo definitivo para a paz perpétua [ZeF, AA 08: 357-360]*, de autoria conjunta com o Prof. Delamar José Volpato Dutra, atualmente no prelo.

homem novo, mas para o que nos interessa é a importância da cultura de um povo, talvez a nossa maior instituição, em orientar a vida em comum em direção a não-violência. Um processo cultural que deve ocorrer entre seres humanos, mesmo que através de instituições. Daí a necessidade dos costumes internalizarem a ideia de urbanidade em uma verticalização de baixo para cima, em vez de cima para baixo. Logo, entre o povo e a comunidade, e não do Leviatã a seus súditos. E Richard Rorty nos lembra sobre o progresso moral que:

afirmo que esse tipo de progresso não deveria ser concebido como convergência da opinião humana a respeito da Verdade Moral ou como o despontar de maior racionalidade, mas, muito mais, como um aumento em nossa habilidade de aceitar cada vez mais que as diferenças entre as pessoas são moralmente irrelevantes. Essa habilidade – considerar as diferenças de religião, nação, sexo, condição econômica etc., irrelevantes para a decisão de cooperar com as pessoas a fim de alcançar um benefício mútuo e de aliviar o sofrimento de todos – tem crescido bastante desde o Iluminismo. (2005, p. XX-XXI).

Enfim, tratar-se-ia de buscar uma realidade comum onde as diferenças não levassem à dissensão. Ou seja, uma realidade pautada na tolerância. O que estaria em conformidade com a realidade paradoxal da humanidade, que prima pela unidade, mas partindo da diferenciação entre os povos.

7.3 A REVOLUÇÃO HUMANITÁRIA

Seguindo as mudanças estruturais na sociedade medieval e renascentista, nesta última começou a se desenvolver uma corrente humanista que passou a se mover com maior velocidade no Iluminismo, mas que com ele não se satisfaz, pois se trata de um movimento que ainda está em curso. A síntese desse movimento é a revolução humanitária que passou a dar ênfase ao indivíduo humano como titular de uma dignidade própria inerente a sua própria natureza. A superação de penas cruéis presentes no medievo como o abandono de instrumentos como o “Berço de Judas”, a “Virgem de Nuremberg”, a “Pera”, a “Pata de Gato”, o “Garfo do Herege” e tantos outros instrumentos de tortura e vilipêndio foram um passo decisivo nessa direção⁷⁰⁷.

⁷⁰⁷ Pinker argumenta que “[p]arte desse progresso – e, se isso não for progresso, não sei o que é – foi impelido por ideias: argumentos explícitos de que a violência institucionalizada devia ser minimizada ou abolida. E parte foi impelida por uma mudança nas sensibilidades. As pessoas começaram a ter um sentimento de afinidade com um maior número de seres humanos e não ser mais indiferentes a seu sofrimento. Uma nova ideologia convalesceu dessas forças, situando a vida e a felicidade no centro dos valores e usando a razão e as evidências para motivar a estruturação das instituições. A nova ideologia pode ser chamada de humanismo ou

A revolução do século XVIII foi o ponto de convergência da valorização da vida em detrimento da alma que vigia nos períodos anteriores. A dignificação da vida independente de proposições divinizadas que buscavam a salvação da alma, mesmo ao sacrifício da vida e das formas mais cruéis e sanguinárias possíveis. Esse humanismo pode e deve retroagir, onde tratados como o *Discurso Sobre a Dignidade do Homem* de Pico Della Mirandola (2011), escrito em 1486, são um marco por vários motivos melhor compreendidos no século XVIII.

O Humanismo de Pico Della Mirandola é precoce, pois manifesta pontos fundamentais para esse movimento: o fato de colocar o homem como centro da universalidade do mundo e da vida que nele se desenvolve; o uso de um grande número de citações seculares, místicas e de religiões distintas do cristianismo refutam a possibilidade de alcançar uma verdade única e absoluta; bem como, que o próprio cristianismo deveria dialogar com outras correntes religiosas, místicas e filosóficas, pois comungam de valores similares.

A referência à importância de outras religiões é oportuna. Para tanto, apesar de comumente ser dada proeminência ao movimento Iluminista na construção de um ideal de igualdade e fraternidade, a “Regra de Ouro”, sequer seria uma regra originalmente Iluminista, tão pouco cristã. Assim, Swidler (2014) identificou passagens similares ao princípio que impõe o dever de tratar os outros como gostaríamos de ser tratados em, pelo menos, dezenove passagens de religiões, pensadores e povos distintos. A menção mais antiga é dada no Zoroatrismo datado de 628 a 551 a.C, seguido de uma passagem de Tales de Mileto datada de 600 a.C, bem como de Confúcio (551-479 a.C) e do Jainismo (540-468 a.C), dentre outros⁷⁰⁸. Logo, se a Revolução Humanitária dos séculos XVIII e XIX tem relevância na construção da

direitos humanos, e seu súbito impacto sobre a vida no Ocidente na segunda metade do século XVIII pode ser chamada de Revolução Humanitária.” (PINKER, 2011, p. 199).

⁷⁰⁸ O estudo de Swidler nos dá os seguintes extratos de interesse: do Zoroatrismo é dito que “o que é bom para todos e qualquer um, para quem quer que seja - isso é bom para mim ... o que considero bom para mim, devo para todos. Somente a Lei Universal é a lei verdadeira. (*Gathas*, 43.1)” (2004, p. 162-163, tradução nossa); Confúcio dá ao menos duas variações para esse princípio ao afirmar que “Não faça aos outros o que você não quer que faça a ti mesmo (*Analectos*, 12.2 e 15.23). [...], “O que não quero que os outros façam comigo, isso também não quero fazer com eles” (*Analectos*, 5.11).” (2004, p. 163, tradução nossa); o Jainismo orienta que “Um homem deve caminhar tratando todas as criaturas como ele próprio seria tratado ” (*Sutrakritanga* 1.11.33). “Aquele que você pensa deveria ser atingido não é outro senão você.... Portanto, ele nem causa violência aos outros nem obriga os outros a fazê-lo.”(*Acaranga-sutra* 5.101-2)” (2004, p. 163, tradução nossa); Budismo diz também que “Comparando-se a outros em termos como “Assim como eu sou, eles são, assim como eles são, então eu sou”, ele não deve matar nem fazer com que outros matem” (*Sutta Nipata* 705). “Aqui estou eu, apaixonado pela minha vida, sem querer morrer, apaixonado pelo prazer e avesso à dor. Suponha que alguém deva roubar minha vida Se eu, por sua vez, roubar sua vida, alguém que goste de sua vida Como eu poderia infligir isso a outro?” (*Samyutta Nikaya* v.353).” (2004, p. 163, tradução nossa); ao passo que, dentro outros não citados, o maior fundador do Judaísmo Rabinico ou Tradicional, Hillel, esclarece como sendo o núcleo do Torá que ““Todo o resto são comentários”: “Não faça aos outros o que você não teria feito a si mesmo” (*Btalmud*, *Shabat* 31a).” (2004, p. 164, tradução nossa).

ideia de igualdade e fraternidade, ela não foi originária, mas efetiva em frutificar-se e expandir. Expansão que apesar das críticas endossadas no capítulo anterior sobre a doutrina cristã da guerra justa, é salutar referenciar a importância dessa mesma doutrina. Sobretudo no trabalho hercúleo feito por pessoas como Las Casas e Montesinos e tantos outros.

Assim, essa revolução se deu em várias frentes (filosóficas, políticas, jurídicas, etc.) tendo o ser humano como titular de uma dignidade que deveria ser protegida de alguma forma, cuja formatação contemporânea estrutura-se no que convencionamos como Direitos Humanos. Os quais ultrapassaram os limites da teoria e tomaram forma em três textos fundamentais: a *Declaração de Independência dos Estados Unidos*; a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*; e cujas promessas redundaram na *Declaração Universal dos Direitos Humanos*, conforme exposto por Hunt (2009). Documentos que partilham a proposta de juridicizar a dignidade humana, apesar de suas realizações práticas não terem alcançado a pretensão universal que lhes dá forma. Mas, acreditamos que seria conveniente agregar nesse conjunto a *Convenção para a Prevenção e a Repressão do Crime de Genocídio*, pois neste, além de ideais, há um crime tipificado, bem como o amparo para intervir na sua ocorrência.

Do que se vê, falar em uma revolução humanitária é se referir a um processo inacabado, cuja teoria dos séculos XVI a XIX só começaram a tomar forma concreta após a perda de mais de 60 milhões de vidas durante a II GM. Um banho de sangue sem precedentes⁷⁰⁹ que sensibilizou as comunidades do mundo de que algo deveria mudar. A dignidade humana como teoria, tornar-se-ia um valor prático apto a mover políticas públicas.

E certamente se trata de um projeto, pois se não bastasse a realidade de genocídios em períodos tão recentes de nossa história, a própria realidade da escravidão é algo que juridicamente só foi proibida na totalidade do mundo a partir de 1981. Nesse sentido, Pinker ressalta que “[a]lguns desses Estados só recentemente aboliram a escravidão legal: o Catar em 1952, a Arábia Saudita e o Iêmen em 1962, a Mauritânia em 1980.” (2011, p. 225). Aliás, no caso da Mauritânia, apesar de proibida a desde 1980, essa conduta só se converteu em crime em 2007, ou seja, 26 anos depois dessa declaração inicial. Portanto, a pouco mais de 30 anos ainda haviam escravos no mundo contemporâneo e até 2007 quem ainda mantivesse escravos na Mauritânia não cometia crime algum.

⁷⁰⁹ Sem precedentes só de forma relativa, pois nossa história está repleta de massacres.

7.4 A LONGA PAZ

Para Pinker o período da Longa Paz é aquele que se seguiu ao término da II GM, apesar de ser um eufemismo essa afirmação, pois de fato o período de 1945 a 1990 foi repleto de guerras e pequenas guerras. O que não ocorreu foi uma III GM, bem como um holocausto nuclear, apesar do mundo durante a Guerra Fria ter acreditado que ela seria inevitável. Ou seja, essa euforia é aparente, pois se analisarmos os estudos do Programa de Dados de Conflito de Uppasala (Uppsala Conflict Data Program – UCDP), cuja última atualização é de 2009, entre 1946 e 2009 teriam ocorrido 1.957 conflitos menores e guerras no mundo.

A título de esclarecimento o *quantum* que orienta esse programa é a quantidade de mortes em batalhas (civis e militares) durante o período de 1 ano. Conflitos que envolvam 25 a 999 mortes em batalhas são catalogados e registrados como conflitos menores (pequenas guerras, por assim dizer). Todos os conflitos que acarretem mais de 1.000 mortes durante o período de 1 ano são classificados como guerras. Com isso, conforme levantamento do UCDP, desses 1.957 conflitos entre 1946 e 2009, 1.367 seriam conflitos menores (de 25 a 999 mortes em 1 ano), enquanto 560 seria guerras (+ 1.000 mortes em 1 ano).

Mas apesar do eufemismo da “Longa Paz”, é inegável que em vários sentidos os anos que se seguiram ao término da II GM representaram um avanço em bem-estar social. Sobretudo pelo aumento alarmante da população mundial mesmo em países com baixíssimos índices de IDH. Logo, proporcionalmente, apesar de as mortes por inanição na China serem alarmantes, pelo nosso altíssimo crescimento populacional, mortandades como as conquistas mongóis do século XIII, apesar de terem matado menos, causaram muito mais dano à Europa e Ásia. Para isso, Pinker (2018) argumenta sobre a nossa incapacidade de reconhecer as benesses do nosso período por causa de uma “miopia histórica”, pois quanto mais próximo estaríamos do ponto de observação, mais difícil seria discernir suas particularidades, sobretudo com o todo⁷¹⁰.

Logo, apesar de todos esses conflitos é razoável compreender que a comunidade mundial acabou se tornando menos violenta, bem como a efetividade de um aumento populacional constante, aliado também a um aumento progressivo da expectativa de vida no

⁷¹⁰ Afirmação que é coerente, pois se levar em consideração a citação do autor à Guerra da Paraguai, ele ceifou aproximadamente 400 mil vidas. Algo nem tanto extraordinário dentro dos números da I e II GM. Entretanto, não podemos nos esquecer que esse conflito foi responsável pela morte de aproximadamente 60% da população do Paraguai. Ou seja, se a população mundial por volta de 1945 estava por volta de 2.4 bilhões, a II GM ceifou por volta de 2% desse quantitativo se tomarmos que tenha havido entre 40 a 60 milhões de mortes.

mundo todo dão guarida a essa tese. Nesse sentido, Pinker (2018) demonstra que até meados da década de 1860 a média mundial da expectativa de vida girava em torno de quarenta e oito anos, mas a partir de 1940 houve um aumento substancial de maneira que em 2018 essa média passou a de ser sessenta e cinco anos. Ele argumenta que “[u]m africano nascido hoje [2018] pode esperar viver tanto quanto uma pessoa nascida nas Américas em 1950 ou na Europa nos anos 1930.” (PINKER, 2018, p. 79).

Entretanto, há uma lacuna substancial nas equações de Pinker (2011), que não refutam a sua tese quanto ao fato de estarmos nos tornando menos violentos como comunidade global, mas que impõe reflexão, sobretudo no âmbito deste estudo. Estamos nos referindo ao percentual de mortes violentas e/ou não acidentais de não combatentes ao longo do período da “Longa Paz”, bem como nas imediatamente anteriores. E essa distinção é relevante para compreender todo o século XX. Algo que foi percebido por Goldhagen (2010) em seu estudo sobre os genocídios e outras práticas eliminacionistas. Considerações que orientam a necessidade de intervir que movimenta nossas considerações.

7.5 A NOVA PAZ

Os temores da Guerra Fria foram superados e o mundo se abriu para uma visão de mundo mais global, bem como mais propenso a discutir e agir diante de contextos de assassinatos em massa. É o contexto onde as Intervenções Humanitárias com erros e acertos passaram a ocorrer a partir da década de 1990. Mas mesmo assim, foram contextos onde aconteceram uma Ruanda e uma Srebrenica, aliado a erros em Kosovo e a mentira da II Guerra do Iraque. É o contexto em que vivemos na atualidade. Com todos os avanços tecnológicos que o acompanham, e que agora se agravam com os efeitos da Pandemia de Covid-19, bem como com a ascensão de uma nova potência militar e econômica que não está muito interessada nos mesmos valores humanitários defendidos pelo ocidente. Logo, discutir sobre esse período e a perspectiva dos problemas humanitários sobre a possibilidade/realidade de assassinatos em massa, aliado a necessidade da construção de instituições juridicamente preestabelecidas é o cerne deste estudo. Ao passo que a argumentação toma como substrato uma visão um tanto pragmática dos seres humanos.

E reforçando a importância de intervir, os estudos estatísticos de Fortna (2008) realizados junto a 94 acordos de cessar-fogo em 60 guerras civis entre os anos de 1989 e

1999⁷¹¹, demonstrando que a intervenção gera frutos tanto a médio, quanto à longo prazo. Para tanto, tais estudos corroboram que onde houve algum tipo de intervenção externa, o risco de retomada do conflito foi reduzido em 55% a 60%. Bem como, onde a intervenção foi mais intensa mediante processos de imposição ou manutenção da paz – ou seja, com tropas armadas, aliado a uma intervenção mais complexa –, o risco de reincidência da beligerância reduziu para 75%-85%⁷¹².

Ou seja, a intervenção é sim algo que deve ser valorizado para fins de manutenção da paz, o que, em teoria, deve também impactar a não ocorrência de condutas eliminacionistas mascaradas em ações bélicas. Porém, nossa noção de paz não deve se dirigir à realidade concreta da guerra, mas à contraposição a contextos eliminacionistas que normalmente não se manifestam como guerras, mas como questões internas relacionadas a crença em uma autodeterminação dos povos inerente a uma liberdade negativa que não aceita limites.

Mas mesmo diante dessas críticas, certamente estamos vivendo em alguma medida os ideais Iluministas. Ou melhor, de um “Novo Iluminismo”, como Pinker mencionou em outro momento, pois em vez de nos apoiarmos no “humanismo, sociedade aberta, liberalismo cosmopolita ou clássico” (PINKER, 2018, p. 23) ou “razão, ciência, humanismo e progresso.” (PINKER, 2018, p. 26), na atualidade nos voltamos para uma dimensão iluminista que tenta se adaptar a um mundo multifacetado e não universalmente ocidental. Um mundo que não pode se apoiar somente na razão, mas também na dimensão moral que nos compõe. E que em um mundo globalizado demonstra que há diferenças marcantes que devem ser consideradas. Aliás, “[s]e você enaltece a razão, então o que importa é a integridade dos pensamentos, e não a personalidade dos pensadores. E se você está comprometido com o progresso, não poderá dizer que já pensou em tudo.” (PINKER, 2018, p. 33). Os riscos são inerentes à hipervalorização do aspecto moral em detrimento de outras considerações pertinentes. Isto é,

⁷¹¹ Em contraposição a esse período ela analisa as guerras civis do período de 1945 a 1989, daí constrói as estatísticas em questão, bem como analisa os conflitos de 1989 a 1999 e seus efeitos até 2005, a fim de afirmar que a intervenção gera frutos no processo de se alcançar e manter alguma paz.

⁷¹² Em resposta a indagação que dá nome a seu estudo, *A manutenção da paz funciona?*, Fortna responde que: “A resposta à questão de saber se a manutenção da paz funciona é um claro e retumbante sim. Para ver isso, é crucial controlar o fato de que as forças de manutenção da paz selecionam os casos difíceis. Mas uma vez que essa seleção é contabilizada, a evidência estatística é esmagadora. [...]; o risco de retomada da guerra é muito menor quando os soldados da paz estão presentes do que quando os beligerantes são deixados à própria sorte. [...], os mantenedores da paz reduzem o risco de outra guerra em 55% -60%, se todo o resto for igual. Se os mantenedores da paz receberem crédito por casos em que a paz sobrevive mesmo depois de voltarem para casa (o que, afinal, é seu objetivo principal), as estimativas dos efeitos benéficos da manutenção da paz são muito mais dramáticos, sugerindo que o risco de reincidência cai em pelo menos 75 % -85% em relação a casos de não manutenção da paz.” (2008, p. 173, tradução nossa).

fundamentarmos a necessidade de intervir unicamente com base no viés moral e, pior, de uma eticidade ocidental que ainda não solucionou o diálogo com outras correntes éticas mundiais vigentes.

A busca de uma solução racional, universal e moralmente aceita por todos é certamente um ideal complexo, cuja reflexão apoiada em uma multiplicidade de concepções morais de vida boa torna ainda mais difícil a determinação e a possibilidade de uma vida em comum mais igualitária e, sobretudo, pacífica. Porém, algum nível de imposição é necessário. Em um mundo interconectado como o que vivemos na atualidade, assassinatos em massa do outro lado do mundo acabam refletindo não só entre os vizinhos, mas reverberam em várias outras regiões, pois o fluxo de refugiados, bem como de imigrantes ilegais que deles se seguem reverbera por todo o mundo. Além de impactar um fluxo de desigualdade que serve de oportunidade para uma criminalidade transnacional em várias frentes. Tudo envolto no que Kaldor (2001) denomina de “Novas Guerras”. Ou seja, a realidade pragmática do cosmopolitismo kantiano está evidenciado, pois o sofrimento, as mortes, as ilicitudes cometidas em partes do globo são percebidas pelos demais membro do orbe (não na mesma intensidade, mas ainda sim percebidos).

A proposta de uma “Nova Paz” requer o desenvolvimento de instituições aptas a agir nesse novo ambiente internacional em desenvolvimento. Atualizando aquelas criadas no fervilhar teórico dos séculos XVIII e XIX⁷¹³. Mas disso não se segue uma hipervalorização dessas mesmas instituições, bem como a sua desvalorização, pois, por exemplo, “[n]ão se deve confundir nacionalismo com valores cívicos, espírito público, responsabilidade social e orgulho nacional.” (PINKER, 2018, p. 52). Cujas necessidade de intervir parte do pressuposto que essas mesmas instituições devem prezar pelos fundamentos através dos quais foram criados, isto é:

o governo não é uma autorização divina para reinar, um sinônimo de “sociedade” ou um avatar da alma nacional, religiosa ou racial. É uma invenção humana, aceita tacitamente em um contrato social, criada para ampliar o bem-estar dos cidadãos, coordenando seu comportamento e dissuadindo as pessoas de certos atos egoístas que podem ser tentadores em termos individuais, mas pioram a situação de todos. Como determina o mais famoso produto do Iluminismo, a Declaração de Independência dos Estados Unidos, os governos são instituídos pelo povo para assegurar o direito à vida, à liberdade e à busca da felicidade, e derivam seus poderes do consentimento dos governos. (PINKER, 2018, p. 30-31).

⁷¹³ Mesmo porque, “a esperança de progresso do iluminismo concentrava-se em instituições humanas. Sistemas criados pelo homem, como governos, leis, escolas, mercados e organismos internacionais, são um alvo natural para a aplicação da razão em prol do melhoramento da nossa espécie.” (PINKER, 2018, p. 30)

Algo bem próximo do que Singer afirma sobre a necessidade de que uma:

ética global [que] não deve parar nas fronteiras nacionais nem atribuir grande importância a elas. A soberania nacional não tem nenhum peso moral *intrínseco*. Seu peso vem do papel que desempenha um princípio internacional que requer o respeito à soberania nacional, em circunstâncias normais, na promoção de relações pacíficas entre os Estados." (2004, p. 191, itálicos do autor).

Portanto, não basta uma reflexão crítica sobre essas instituições, mas há também a necessidade de ponderar sobre o ser moral que compõe esse povo, cujas paixões podem levá-los a cometer atos inumanos com muita naturalidade. Bem como paixões afetas a nosso desejo natural de pertencer a algo pode nos levar a seguir uma ideologia, uma religião, uma doutrina. Enfim, a seguir um caminho que nega a possibilidade de que haja outros caminhos. Uma realidade possível e real que está no cerne dos massacres, muito mais do que a corrupção das instituições. A corrupção das instituições é somente o instrumento de um mal, cujo gérmen da corrupção está no cerne do “homem moral e social” do qual somos constituídos. Daí a importância de uma análise do domínio do “ser”, pois é essa a estrutura sócio-biológico-psicológica através da qual somos constituídos como espécie.

Isto é, não foi por acaso que diversos líderes genocidas foram eficientes em seu intento eliminacionista. Eles consciente ou inconscientemente souberam mobilizar peças de suas respectivas realidades que já estavam diluídos no tecido social. E aquilo que não existia, foi aos poucos sendo construído tomando a sociabilidade insociável dos seres humanos como móbil da ação. Uma dialética onde a diferenciação entre o indivíduo e a coletividade não seria absoluta. E nesse sentido, Horkheimer (1980) havia postulado que entre os processos transformativos que poderiam ser implementados, tanto a sociedade, quanto os indivíduos poderiam ser alterados⁷¹⁴. Mesmo porque, “[o] sentido não deve ser buscado na reprodução da sociedade atual, mas na sua transformação.” (HORKHEIMER, 1980, p. 138). Todavia, mesmo que isso seja possível (esperamos que seja), há problemas reais e concretos que deverão ser solucionados durante esse eventual transcurso. E no caso do nosso estudo, a

⁷¹⁴ Nesse sentido, Horkheimer afirma que “[m]as o eu, quer seja meramente pensante, quer atue de alguma outra forma, também está seguro de si próprio numa sociedade intransparente e inconsciente. No pensamento sobre o homem, sujeito e objeto divergem um do outro; sua identidade se encontra no futuro e não no presente. O método que leva a isso pode ser designado clareza, de acordo com a terminologia cartesiana, mas esta clareza significa, no pensamento efetivamente crítico, não apenas um processo lógico, mas também um processo histórico concreto. Em seu percurso se modifica tanto a estrutura social em seu todo, como também a relação do teórico com a classe e com a sociedade em geral, ou seja, modifica-se o sujeito e também o papel desempenhado pelo pensamento. A suposição da invariabilidade social da relação sujeito, teoria e objeto distingue a concepção cartesiana de qualquer tipo de lógica dialética.” (1980, p. 133).

realidade dos seres humanos peticiona por instrumentos que façam a intermediação nesse processo transformador a porvir.

Daí a importância de instituições humanas eficientes em garantir as pretensões endossadas através do consenso plurisubjetivo dos povos do mundo. E dentre essas instituições estaria a ONU, seus órgãos, o Direito Internacional e, por conseguinte, a consolidação de um Direito Cosmopolita. Mas tudo isso requer instrumentos inerentes a essa pretensão. Logo, conforme ressaltado por Habermas, não bastaria a reformulação do Conselho de Segurança, mas haveria também a necessidade de reanalisar a estrutura do uso da Força pela ONU previstas nos Arts. 41 a 46. Dispositivos que atualmente preveem que os titulares do uso da força são os Estados membros.

Aliás, é bem pertinente uma citação de Mary Kaldor (2001) sobre o Secretário-Geral da ONU viver os mesmos problemas dos monarcas medievais. Pois tem autoridade, contudo, tal como as limitações medievais, o “poder” em si estaria diluído nas mãos dos membros que o compõe⁷¹⁵, necessitando de contribuições voluntárias dos Estados membros para qualquer operação de salvaguarda e/ou pacificação⁷¹⁶. Assim, não bastaria melhor compreender a “necessidade de intervir”, estruturando-a no sentido de bem justificar as formas, situações e contextos através da qual uma intervenção seria legítima e justificada, mas o próprio modo através da qual uma intervenção deveria ser realizada requer mudanças na ordem internacional vigente. E nesse interesse a União Europeia (EU) nos dá um projeto que, já está em curso em alguma medida em solo europeu e que deve servir de fundamento para pensamentos futuros.

Assim, um grupo de estudos da UE realizado em 2004 confeccionou o relatório *Uma Doutrina de Seguridade Humana para a Europa* (2006)⁷¹⁷. Esse documento foi apresentado ao Alto Representante para a Política Exterior e de Seguridade Comum da EU onde foi

⁷¹⁵ KALDOR, 2001, p. 32.

⁷¹⁶ Aliás, essa realidade aparentemente foi vivenciada por Kofi Annan junto a necessidade de intervir, a fim de impedir o genocídio que estava em via a se desencadear no Ruanda. Assim, o ex-Secretário-Geral da ONU afirmou que “em 17 de maio, o Conselho emitiu a resolução 918, ordenando o restabelecimento da missão da UNAMIR (agora chamada UNAMIR II), com uma força de 5,5 mil homens.

No entanto, nenhum dos membros do Conselho estava disposto a contribuir com tropas. No DPKO, vivemos dias sem fim tentando convencer mais de cem governos a enviar soldados. Eu mesmo falei com dúzias deles, e as respostas foram sempre as mesmas. Não recebemos uma só proposta séria. Foi uma das experiências que mais me marcou, em toda a minha carreira, uma vez que expôs, por um lado, o descompasso entre as declarações públicas de alarme e a preocupação com o sofrimento de um povo e, por outro, a relutância em oferecer os recursos necessários para a ação. O mundo conhecia a proporção da matança em Ruanda e, mesmo assim, não conseguimos que nenhum governo fizesse alguma coisa séria para ajudar.” (2013, p. 84).

⁷¹⁷ ALBRECHT et al, 2006.

exposto, entre outras considerações que deveria ser estruturada uma “Força de Resposta de Seguridade Humana”, composta de pelo menos 15.000 homens e mulheres. Com o destaque que 1/3 desse efetivo deveria ser composto por civis e agentes policiais e não por militares.

O núcleo civil seria composto por civis especialistas em administração e proteção civil. Logo, seriam responsáveis por resolver todas as questões humanitárias (bem como administrá-las) que não tivessem relação com as operações bélicas. O efetivo militar deveria ser composto por voluntários selecionados entre os Estados membros (uma espécie de “Serviço de Voluntários de Seguridade Humana”) e seriam treinados e armados para o emprego especializado em uma intervenção para a seguridade humana.

A especialização das Forças de Seguridade Humana estaria em conformidade com o 7º princípio dado no relatório que defende a necessidade do “uso apropriado da Força”. Mesmo porque, uma Força de Seguridade Humana teria por objetivo a proteção e não a destruição de vidas humanas. Ou seja, os efetivos empregados não poderiam somente se preocupar com a proteção de suas vidas e dos demais membros do seu grupo, mas também dos civis. Danos colaterais junto aos civis à proteger, aceitos em uma “guerra”, seria algo evitado ao máximo. Prevendo também a possibilidade de matar os agressores, mas somente quando se mostrar imprescindível para a proteção da vida do agente, bem como de inocentes.

O destaque de tal efetivo é o seu emprego para a salvaguarda de vidas humanas e não o deslindar de uma guerra de atrito com as partes beligerantes. Todavia, ela deveria dispor dos elementos mínimos para salvaguardar a sua proteção, bem como daqueles que busca proteger. Obviamente que se trata de um modelo, um exemplo. O que deve ser efetivamente consolidado é algo a ser decidido. De certo modo, o que se postula são os ideais endossados pelo *Comitê Internacional da Cruz Vermelha* e correlatos, aliado ao caráter imperativo postulado pelo *Médico Sem Fronteiras*. Daí que não estamos fazendo alusão ao Direito Internacional Humanitário (DIH) vigente, mas a sua necessária evolução no sentido que o Direito à guerra e na guerra deve ser superado, bem como crimes contra a humanidade sejam devidamente proibidos e a sociedade internacional tenha disponíveis instrumentos para fazer valer essa proibição.

Nesse sentido, o Comitê Internacional da Cruz Vermelha ressalta que o DIH tem duas vertentes: “[o] “Direito de Genebra”, o conjunto de normas que protege as vítimas de conflitos armados, como militares que estão fora de combate e civis que não participam ou que tenham deixado de participar diretamente das hostilidades.” (2015, p. 5); e “[o] “Direito

da Haia”, que é o conjunto de normas que estabelece os direitos e as obrigações dos beligerantes na condução das hostilidades e limita os meios e métodos de guerra.” (2015, p. 5). Porém, diante dessas duas dimensões do DIH, urge que a necessidade de um conflito estar em curso não deveria ser visto como um requisito para a intervenção, ma a realidade de contextos de assassinatos em massa e de limpeza étnica. E nessa empreitada não devemos deixar de considerar a teoria da “Responsabilidade de Proteger”, já mencionada.

7.5.1 A responsabilidade de proteger

Conforme exposto por Marcelo Böhlke (2001) o conceito que redundaria na “responsabilidade de proteger” foi inicialmente concebida Francis M. Deng, um representante da ONU da repartição de deslocados internos entre os anos de 1993 a 2004. Este, em coautoria com Roberta Cohen, teria formulado o conceito por volta de 1998 de que os Estados, com fundamento na Soberania, teriam o dever de proteger suas populações deslocadas. O tema não tinha ainda a questão das intervenções humanitárias como objeto, contudo após o pronunciamento de Kofi Annan junto ao texto *Os Dois Conceitos de Soberania*, publicado na revista *The Economist* em 18 de setembro de 1999, a necessidade de reinterpretar a Soberania tomou relevância.

Entre outras considerações, Kofi Annan ressaltava que:

[d]a Serra Leoa ao Sudão, de Angola ao Afeganistão, há pessoas que precisam de mais do que palavras de solidariedade. Eles precisam de um compromisso real e sustentado para ajudar a acabar com seus ciclos de violência e dar-lhes uma nova chance de alcançar a paz e a prosperidade. (1999, p. 49, tradução nossa)⁷¹⁸.

Daí que seu principal argumento era que:

[p]ara aqueles que consideram a maior ameaça ao futuro da ordem internacional é o uso da força na ausência de um mandato do Conselho de Segurança, alguém pode dizer: deixe Kosovo de lado por um momento e pense em Ruanda. Imagine por um momento que, naqueles dias e horas sombrios que antecederam o genocídio, houvesse uma coalizão de estados prontos e dispostos a agir em defesa da população tutsi, mas o conselho recusou ou atrasou o sinal verde. Essa coalizão deveria ter ficado de braços cruzados enquanto o horror se desenrolava? (1999, p. 49, tradução nossa)⁷¹⁹.

⁷¹⁸ From Sierra Leone to Sudan, from Angola to Afghanistan, there are people who need more than words of sympathy. They need a real and sustained commitment to help end their cycles of violence, and give them a new chance to achieve peace and prosperity. (ANNAN, 1999, p. 49).

⁷¹⁹ To those for whom the greatest threat to the future of international order is the use of force in the absence of a Security Council mandate, one might say: leave Kosovo aside for a moment, and think about

Observações que Kofi Annan iria reiterar perante a Assembleia Geral da ONU tanto em 1999, quanto também em 2000 no documento endereçado à Assembleia Geral da ONU denominado, *Nós, os povos: o papel das Nações Unidas no século XXI* (2000). Nesse sentido, o antigo secretário-geral da ONU, ao repetir suas críticas e exposições, veio a perguntar aos críticos do direito de intervir e defensores dos princípios da soberania e da não-intervenção: “[s]e a intervenção humanitária é, de fato, um ataque inaceitável à soberania, como devemos responder a um Ruanda, a um Srebrenica, a uma violação grosseira e sistemática dos direitos humanos que ofende todos os preceitos de nossa humanidade comum?” (2000, p. 34, tradução nossa)⁷²⁰.

E diante desse questionamento, o governo do Canadá constituiu a *Comissão Internacional sobre Intervenção e Soberania Estatal*. E como resultado desse trabalho foi edificado o conceito de “Responsabilidade de Proteger” que em inglês passou a ser conhecido através da sigla *R2P*. Um conceito que não se dirigia somente a necessária revisão do princípio da Soberania, mas também à postura da comunidade internacional diante de violações graves e de larga escala contra os Direitos Humanos. E o conceito chave partia da recharacterização do conceito de soberania. Isto é, “de soberania como controle para a soberania como responsabilidade tanto nas funções internas quanto nos deveres externos.” (ICISS, 2001, p. 13, tradução nossa)⁷²¹. Ressaltando-se que “[a] regra da não-interferência não protege apenas Estados e governos: também protege povos e culturas, permitindo que as sociedades mantenham as diferenças religiosas, étnicas e civilizacionais que prezam.” (ICISS, 2001, p. 31, tradução nossa)⁷²². E disso se segue que:

2.15 Pensar a soberania como responsabilidade, de uma forma cada vez mais reconhecida na prática estatal, tem um triplo significado. Em primeiro lugar, implica que as autoridades estatais são responsáveis pelas funções de proteger a segurança e a vida dos cidadãos e promover o seu bem-estar. Em segundo lugar, sugere que as

Rwanda. Imagine for one moment that, in those dark days and hours leading up to the genocide, there had been a coalition of states ready and willing to act in defence of the Tutsi population, but the council had refused or delayed giving the green light. Should such a coalition then have stood idly by while the horror unfolded? (ANNAN, 1999, p. 49).

⁷²⁰ “if humanitarian intervention is, indeed, an unacceptable assault on sovereignty, how should we respond to a Rwanda, to a Srebrenica, to gross and systematic violation of human rights that offend every precept of our common humanity?” (ANNAN, 2000, p. 34).

⁷²¹ from sovereignty as control to sovereignty as responsibility in both internal functions and external duties. (ICISS, 2001, p. 13).

⁷²² The non-interference rule not only protects states and governments: it also protects peoples and cultures, enabling societies to maintain the religious, ethnic, and civilizational differences that they cherish. (ICISS, 2001, p. 31).

autoridades políticas nacionais são responsáveis perante os cidadãos internamente e perante a comunidade internacional através da ONU. E em terceiro lugar, significa que os agentes do Estado são responsáveis por suas ações; isto é, eles são responsáveis por seus atos de comissão e omissão. O argumento para pensar a soberania nesses termos é fortalecido pelo impacto cada vez maior das normas internacionais de direitos humanos e pelo impacto crescente no discurso internacional do conceito de segurança humana. (ICISS, 2001, p. 13, tradução nossa)⁷²³.

Daí que a “Responsabilidade de Proteger”, ao refletir sobre a postura da comunidade internacional diante de crimes de genocídio, limpeza étnica e demais ilícitos de lesa humanidade, a própria noção de “direito de intervir” sofre mudança. Cujas alterações não seriam unicamente na terminologia, mas nos fundamentos em distinção a noção tradicional relacionada às “intervenções humanitárias. Assim:

[e]m primeiro lugar, a responsabilidade de proteger implica uma avaliação das questões do ponto de vista de quem procura ou precisa de apoio, e não de quem pode estar considerando a intervenção [ou seja, dando-se ênfase às vítimas e não aos interventores]. Nossa terminologia preferida reorienta o holofote internacional de volta para onde sempre deveria estar: no dever de proteger as comunidades da matança em massa, as mulheres do estupro sistemático e as crianças da fome.

Em segundo lugar, a responsabilidade de proteger reconhece que a responsabilidade primária a esse respeito cabe ao Estado em questão e que somente se o Estado não puder ou não estiver disposto a cumprir essa responsabilidade, ou for ele próprio o perpetrador, a responsabilidade de agir caberá à comunidade internacional em seu lugar. Em muitos casos, o Estado procurará exonerar-se de sua responsabilidade em plena e ativa parceria com representantes da comunidade internacional. Assim, a “responsabilidade de proteger” é mais um conceito de ligação que faz a ponte entre intervenção e soberania; a linguagem do “direito ou dever de intervir” é intrinsecamente mais conflituosa.

Em terceiro lugar, a responsabilidade de proteger significa não apenas a “responsabilidade de reagir”, mas também a “responsabilidade de prevenir” e a “responsabilidade de reconstruir”. Ele direciona nossa atenção para os custos e resultados da ação versus nenhuma ação e fornece vínculos conceituais, normativos e operacionais entre assistência, intervenção e reconstrução. (ICISS, 2001, p. 17, tradução nossa)⁷²⁴.

⁷²³ 2.15 Thinking of sovereignty as responsibility, in a way that is being increasingly recognized in state practice, has a threefold significance. First, it implies that the state authorities are responsible for the functions of protecting the safety and lives of citizens and promotion of their welfare. Secondly, it suggests that the national political authorities are responsible to the citizens internally and to the international community through the UN. And thirdly, it means that the agents of state are responsible for their actions; that is to say, they are accountable for their acts of commission and omission. The case for thinking of sovereignty in these terms is strengthened by the ever-increasing impact of international human rights norms, and the increasing impact in international discourse of the concept of human security. (ICISS, 2001, p. 13).

⁷²⁴ First, the responsibility to protect implies an evaluation of the issues from the point of view of those seeking or needing support, rather than those who may be considering intervention. Our preferred terminology refocuses the international searchlight back where it should always be: on the duty to protect communities from mass killing, women from systematic rape and children from starvation.

Secondly, the responsibility to protect acknowledges that the primary responsibility in this regard rests with the state concerned, and that it is only if the state is unable or unwilling to fulfill this responsibility, or is itself the perpetrator, that it becomes the responsibility of the international community to act in its place. In many cases, the state will seek to acquit its responsibility in full and active partnership with representatives of the

A “responsabilidade de prevenir” tratar-se-ia da imposição de a comunidade internacional estabelecer instrumentos para prevenir os contextos eliminacionistas. Mesmo porque, a “responsabilidade de reagir” seria a intervenção propriamente dita, a qual sempre deveria ser vista como uma responsabilidade complementar – tendo em vista a responsabilidade primária os Estados –, e mesmo assim, como *ultima ratio* no que se refere à intervenção militar, a qual deveria ser precedida de sanções econômicas, políticas e diplomáticas. E a fim de se justificar a intervenção junto à responsabilidade de proteger haveriam seis critérios a serem considerados: “autoridade correta”; “justa causa”; “intenção correta”; “último recurso”; “meios proporcionais”; e “prognósticos razoáveis”.

A autoridade correta vigeria sob a égide da manutenção da competência do Conselho de Segurança. Contudo, diante da sua inércia ou do veto de uma das cadeiras permanentes abriria-se à Assembleia Geral derrubar o veto através de uma sessão especial. E em complemento a essas duas possibilidades, as organizações regionais – interessados locais na solução da crise humanitária – teriam competência subsidiária para intervir.

A justa causa versaria sobre a delimitação de uma crise humanitária de larga escala, a fim de justificar a intervenção. A saber:

perda de vidas em larga escala, atual ou em vias de ocorrer, com intenção genocida ou não, que é o produto de ação deliberada do Estado, negligência ou incapacidade do Estado de agir, ou uma situação de falha do Estatal; ou “limpeza étnica” em larga escala, atual ou em vias de ocorrer, seja realizada por assassinato, expulsão forçada, atos de terror ou estupro. (ICISS, 2001, p. 32, tradução nossa)⁷²⁵

A “intenção correta” postula pela necessidade de a intervenção se voltar para a proteção de vidas humanas. Onde se afirma que outros interesses, tal qual o de alterar as fronteiras ou auxiliar ou embaraçar algum dos beligerantes não deveria acompanhar a justificação da intervenção. O “último recurso” representa o que o nome denota. Representa a ideia que a imposição da força só deveria ser utilizada após outras medidas terem sido

international community. Thus the “responsibility to protect” is more of a linking concept that bridges the divide between intervention and sovereignty; the language of the “right or duty to intervene” is intrinsically more confrontational.

Thirdly, the responsibility to protect means not just the “responsibility to react,” but the “responsibility to prevent” and the “responsibility to rebuild” as well. It directs our attention to the costs and results of action versus no action, and provides conceptual, normative and operational linkages between assistance, intervention and reconstruction. (ICISS, 2001, p. 17).

⁷²⁵ large scale loss of life, actual or apprehended, with genocidal intent or not, which is the product either of deliberate state action, or state neglect or inability to act, or a failed state situation; or large scale “ethnic cleansing,” actual or apprehended, whether carried out by killing, forced expulsion, acts of terror or rape. (ICISS, 2001, p. 32).

utilizadas e se mostrado ineficazes. A “proporcionalidade dos meios” é algo que já dialogamos, no sentido de que uma intervenção com fins humanitários deveria empregar os meios necessários para proteger vidas humanas. Isto é, uma intervenção sob a égide da responsabilidade de proteger não deveria admitir o bombardeio sistematizado de alvos civis, tal qual o que foi imposto no Kosovo dentre outras ações desproporcionais.

Por fim, os “prognósticos razoáveis” peticiona sobre a necessidade de a intervenção ser razoável no sentido de ocasionar mais bem do que mal. Isto é, se fruto da intervenção ocorrer uma desestabilização na região, ocasionando maiores prejuízos que as vidas que deveriam ser salvas, não convém que a intervenção através de meios militares seja realizada. Mas isso não impede que outras medidas não-militares sejam impostas. Aliás, é com fundamento nesse requisito que junto às potências militares dificilmente haverá a decretação de uma intervenção armada, pois nesse caso, redundaria em uma guerra propriamente dita.

Dentre tais considerações, tal qual mencionado, a Responsabilidade de Proteger se trataria de um conceito de ligação entre a intervenção e soberania. Contudo, postulamos que a responsabilidade de proteger não se encontra distante do cenário internacional vigente. Assim, parte da reinterpretação da nossa de soberania, bem como de “direito de intervir”, a fim de sustentar a intervenção no cenário contemporâneo vigente. Todavia, acreditamos que a efetividade das intervenções deveria se fundamentar em um sistema normativo prevendo a possibilidade de intervir quando violações de larga escala estiverem em curso. Daí que, tal qual postulado por Habermas, e até mesmo com fundamento em Carl Schmitt quando mencionou de forma contingente a importância das convenções de Genebra como uma norma que serviria de modelo para uma ordem jurídica protetiva, uma maior efetividade na salvaguarda de vidas humanas requer uma nova ordem normativa internacional.

Dentre do exposto, a “necessidade de intervir” junto aos objetivos de uma “nova paz” que tenha os seres humanos como objeto de proteção e em conformidade com a necessidade de manutenção de alguma liberdade junto ao princípio da autodeterminação dos povos, bem como da Soberania se aproxima das considerações da “Responsabilidade de Proteger”. Todavia, faz-se necessário que o caráter bélico das intervenções seja desconstruído e uma ordem proibitiva e apoiada em instrumentos executivos, tomando ações de polícia como modelo, seja estabelecida.

Isto é, não há necessidade de que haja um conflito em curso, em dissonância com o “Direito de Genebra”, bem como, independe que haja Estados envolvidos na ação

eliminacionista, em remissão ao “Direito de Haia”. Urge a previsão quanto a proibição de condutas genocidas e de limpeza étnica, aliada a previsão quanto a “necessidade de intervir”. Com o destaque quanto a necessidade de o conceito de genocídio dever ser revisto no sentido de fazer alusão a qualquer processo eliminacionista. Sendo assim, independente das motivações eliminacionistas (étnica, religiosa, política, econômica, etc.). E no interesse de uma força imparcial, urge o seu desacoplamento dos Estados nacionais e a sua vinculação direta à ONU e ao Secretário-Geral. Mesmo com alguma intermediação do Conselho de Segurança.

Logo, a simbologia por trás dos capacetes azuis assumiria uma outra natureza. Uma natureza que transcende os Estados aos quais aos seus agentes teriam origem. Uma força de seguridade mundial responsável para intervir, a fim de resguardar vidas humanas. Uma força policial, mas cujo interesse não teria como objetivo primário prender os agentes criminosos (ao menos não em um primeiro momento), mas sobretudo impor a ordem internacional e cosmopolita a vigente que proíbe ações eliminacionistas. Daí que, em vez de “responsabilidade de proteger”, seria mais conveniente construirmos a realidade de um “dever de proteger”.

Em certa medida, a impossibilidade dessa força a se constituir agir no território onde os ilícitos humanitários estão em curso poderia representar, inclusive, a determinação de uma ação militar mais contundente com as forças contrárias à intervenção. Poderíamos assim pensar uma intervenção justa como um processo intermediário para a decretação de uma guerra justa. Mas ambas determinadas juridicamente ao invés de moralmente, tão pouco subordinadas à dimensão políticas e interessada dos Estados membros.

Porém, como tais considerações não tem como afetar diretamente os grandes do mundo. Isto é, as potências militares, sobretudo aquelas guarnecidas por estoques de armas nucleares. Há realidade de um contexto eliminacionista comprovado deveria servir de fundamento para o ostracismo internacional nas demais dimensões das sanções possíveis (política, econômica, etc.). Nesse sentido, ao tempo que este estudo é finalizado, somam-se relatos sobre ações eliminacionistas junto à minoria uigure no noroeste da China. Mas intervir nesse país com fundamento nesse fato certamente levaria a um conflito armado em larga escala, sobretudo diante da postura do governo chinês sobre a dimensão da autodeterminação dos povos. Porém, se a intervenção não se mostra possível, o repúdio internacional, sobretudo

econômico deveria ser algo que a potencia asiática e os demais Estados do mundo deveriam considerar.

CONCLUSÃO

Após tudo mais exposto, o leitor pode concluir por si mesmo que a ideia por trás das Intervenções Humanitárias, como tema, não tinha o instituto em si como objetivo primário, mas sim os seres humanos (algo mencionado na introdução). Um ser humano individualmente considerado que deve ter a sua vida, liberdade e integridade física garantidas. Daí que a importância dos Direitos Humanos toma relevância. Porém, urge que as determinações mínimas do que estamos decidindo sobre o que sejam Direitos Humanos – pois esse consenso não foi ainda alcançado (ao menos não com fundamento nos povos muçulmanos, do leste asiático e de algumas nações africanas) – requerem instrumentos construídos pela comunidade global. Tratando-se de um instrumento similar aquele vigente no âmbito intraestatal.

Logo, vige a necessidade de as Intervenções Humanitárias tomarem a forma de uma instituição interestatal eficiente para a salvaguarda de vidas humanas. Mas mais importante do que entender as Intervenções Humanitárias é entender a realidade da “necessidade de intervir”, pois a partir dela a realidade jurídica das Intervenções Humanitárias poderá ser estabelecida. Não como outro ato de violência, mas como um instrumento jurídico eficiente para salvaguardar vidas humanas. Daí que tudo mais apresentado ao longo deste estudo não versou sobre a totalidade dos princípios que regem ou deveriam reger a necessidade de intervir, mas, sobretudo, uma questão de eficiência e efetividade junto a necessidade de salvaguardar vidas humanas. Uma demanda que, conforme exposto, encontra-se deficitária. Pois, apesar de haver construções normativas repudiando o genocídio e a limpeza étnica, tais normas não foram suficientes para impedir os acontecimentos do Camboja, Ruanda e de Srebrenica.

Portanto, não basta afirmarmos que as Intervenções Humanitárias são necessárias. A nossa argumentação teve o condão de demonstrar que elas são imprescindíveis. Ou seja, mais do que solucionar um problema, todo este estudo teve o objetivo de evidenciar o problema. Um problema que peticiona que Ruanda não se repita, pois mesmo que a teoria da Responsabilidade de Proteger tendo sido reconhecida pela ONU em alguma medida, esse reconhecimento se deu com ressalvas e, sobretudo, pela Assembleia Geral junto às resoluções nº A/59, de 21 de março de 2005, e 60/1, de 24 de outubro de 2005. E por terem origem na Assembleia Geral possui os déficits na necessidade de agir diante de um genocídio em curso. Isto é, não há atualmente como transformar em ação os preceitos reconhecidos pela

Assembleia Geral sem a intermediação do Conselho de Segurança. Daí não sendo possível extrair nenhum caráter impositivo real. Ao menos não na forma que a ONU atualmente se encontra regulada, pois a necessidade de intervir está ainda sob a titularidade do Conselho de Segurança, bem como com a possibilidade de veto por parte de um dos cinco membros permanentes. Logo, a ONU é ainda uma organização dependente de seus Estados-membros para agir, cuja “síndrome da Somália” é ainda uma realidade possível, pois não há obrigações efetivas na disponibilização de tropas, a fim de fazer valer os preceitos defendidos pela ONU e por sua Assembleia Geral.

Por conseguinte, as ponderações relacionadas ao conceito do Político de Carl Schmitt, fundado na relação dialética do amigo-inimigo, mais do que um conceito do político, representa uma parte daquilo que devemos entender como gênero humano. Contudo, a própria estrutura “amigo-inimigo” dá a resposta para o foco que Carl Schmitt garante em sua teoria à inimizade. Isto é, antes de bestas insandecidas em busca de sangue dos nossos adversários, forjamos amizades. E essas amizades são círculos expansivos que ao longo das eras tem se ampliado (família, tribo, nação, Estado, blocos, e quem sabe o mundo). Mesmo porque, se assim não o fosse, os primeiros *homo sapiens* teriam se exterminado na pré-história da humanidade. Ou mesmo, teríamos evoluído da comunidade que teria sobrevivido da guerra de todos contra todos que a crença sobre o pessimismo do gênero humano tenta impor. Possibilidade que faria com que já fôssemos um só povo. Mas mesmo assim, um povo que só teria surgido através de um genocídio anterior.

De tal modo, apesar de termos expandido os nossos círculos de reconhecimento, sempre houve distinção entre esses círculos. Diferenciação que está também na nossa forma de agir e pensar em termos inclusivos e exclusivos. Isto é, dentro da dimensão amigo-inimigo. Com o destaque que a violência sempre foi e sempre será uma realidade para nós, tanto como uma ação impulsiva, quanto decidida de forma “racional”. Porém, quando levamos a realidade da violência para as relações entre os grupos, acreditamos termos sido capazes de demonstrar que a forma através da qual concebemos a violência é diferente. Um mal no âmbito interno, não é tão mal assim quando praticado contra o estranho, o diferente. Principalmente se esse estranho for de fato um inimigo que coloca em risco a existência ou os interesses do meu grupo (seja um risco real ou imaginário diante da relevância da ideologia). E tal realidade não será solucionada a curto e médio prazo. Em parte pela solidificação vigente na tecidura das fronteiras nacionais, as quais mantêm certa integridade sócio-histórico-cultural entre os

diversos povos do mundo, cuja solução requer a permeabilização dessas fronteiras e dessas diferenças.

Mas enquanto tal objetivo não se soluciona, ao menos uma intercomunicação através de normas juridicamente determinadas se faz necessário, bem como um ambiente de ilicitude deve ter efetividade no sentido de impedir contextos eliminacionistas. Mesmo porque, conforme expomos, na ampla maioria das vezes um contexto eliminacionista não é realizado através das fronteiras, mas dentro dessas fronteiras diante de um contexto interno de diferenciação onde o extremo daquilo evidenciado por Carl Schmitt se faz presente.

E isso permitiu demonstrar que ações violentas, agressivas, opressivas, enfim, destrutivas, não são tão irracionais quanto desejaríamos que fossem. Ao menos não para aqueles que agem dessa forma. De fato se fossem, isso seria um presente aos iluminados, aqueles que seguem valores universais e podem permanecer nos seus pedestais julgando todos os demais com base em seus “valores ideais”. Entretanto, tais ideais podem de fato representar uma raiz que explica a violência, justificando-a aos olhos de quem age com base nesses ideais. Nada mais do que um dos “interesses” por trás de ações violentas. Interesses que quando levados a uma comunidade acabam por fundamentar o que convencionamos denominar como “guerra”.

Não que valores universais não possam e não devam existir e ser efetivados e resguardados, mas tais ideais não devem ser exclusivos no sentido de retirar a humanidade dos eventuais transgressores. Ou pior, muito menos esses ideais devem servir de fundamento para demonizar esses mesmos delinquentes, tornando-os um mal que deve ser eliminado a qualquer custo.

Predação, dominação, vingança e ideologia esses seriam os principais interesses por trás das milhares que guerras que assolaram a nossa existência ao longo das eras. Porém, sempre as julgamos como se fossem a realização prática da violência em si. Isto é, como se todos as guerras fossem más. Porém, isso nos fez esquecer que aos olhos daqueles que agredem, longe de um mal, eles estariam fazendo um bem. E quando agrediam, matavam e tomavam algo de um estranho em vários momentos de nossa história isso não era, como ainda não é para muitos que agem dessa forma um ato “mal”, pois fazem isso em prol de seu grupo. Seja de um mal anterior que merece retribuição ou com base em um ideal que deve ser alcançado. Isto é, ao longo das eras, o mal teria sido uma questão de “perspectiva”, sobretudo quando aqueles que agredem fazem isso acreditando estarem fazendo a coisa certa com

fundamento em crenças sedimentadas nas diversas ideologias possíveis. Perspectivas que o iluminismo iniciou a desvelar.

Para tanto, em muitos casos, o próprio ato de matar um infiel seria um bem àquele indivíduo inferior que não reconhecia a importância daquilo que os iluminados tentavam lhe ensinar através do fio da espada ou da alça de mira de um fuzil. Mesmo porque, para os iluminados, o sacrifício de determinados hereges ou infra-humanos seriam um bem para o mundo, pois eles estariam atrasando a chegada da era escatológica. Logo, para que um jardim pudesse florescer, sempre houve a necessidade que ervas-daninhas fossem retiradas. Ocorre que ao longo das eras essas “pragas” eram outros seres humanos.

De fato, a doutrina da guerra justa, sobretudo sob a dimensão moral, sempre teve a propensão a ampliar a dicotomia amigo-inimigo, mas fazia isso com base na ideia de que um dos lados teria a verdade, o bem, enfim, a justiça. Não que isso não fosse possível e não deva ocorrer. Mas, novamente, o problema é quando essa diferenciação é exclusiva e não inclusiva. E apesar de primitiva, acreditamos que o *Ius ad Bellum* defendido por Cícero era sim mais inclusivo do que aquele que foi construído com base na filosofia cristã e que acabou sendo retomada na contemporaneidade. Mesmo porque, sua doutrina se filiava à estoica, cujos pressupostos e seus respectivos fins eram antes de tudo uma ordem pragmática que se dá no mundo. Um mundo em mudança e transformação, conforme as teses de Heráclito.

De tal modo, não que a doutrina de Cícero não desse importância à vingança, mas a imposição dessa vingança passava um procedimento através do qual os danos causados poderiam ser reparados sob a vigilância dos deuses. Deuses esses que não eram comuns, mas distintos em uma multitude de homens e deuses vivendo na cosmópolis. Daí que o *Ius Fetiale* daria guarida a uma juridicidade comum mais inclusiva (ao menos em teoria) do que a doutrina cristã permitiria. Mesmo porque, a filosofia cristã foi construída com base em uma ideologia, cujos valores – ou melhor, dogmas – não seriam passíveis de tergiversação. O que reforçaria o caráter exclusivo da dimensão moralista do *Ius ad Bellum* ao longo dos séculos.

Assim, a beleza e a humanidade das doutrinas de Santo Ambrósio e Santo Agostinho fundamentam a “necessidade de intervir” com base em uma noção exclusiva de bem e de justiça. Com o destaque que a própria natureza “má” e corrompida daquele que necessitava do pulso firme dos iluminados seria uma fundamentação possível para a intervenção, conforme a doutrina de Santo Agostinho nos orientava. Uma ideologia, cuja combinação com outros interesses, como foi o caso da doutrina de Francisco de Vitória levaria a justificativa quanto a

necessidade de intervir. Porém, essa intervenção se deu junto a uma parcela da humanidade que acabou sendo “encobrida” por uma conquista, mas com ares de uma descoberta. Isto é, como se os ameríndios que viviam nas américas desconhecessem a sua própria existência. Necessitando do auxílio dos iluminados europeus para que descobrissem a sua humanidade comum. Uma descoberta que foi de fato um “encobrimento” e que na atualidade podemos denominar pelo nome que lhe compete, um genocídio.

Disso se segue, que nos arriscamos a afirmar que até o século XX toda e qualquer forma de intervenção foi uma forma de violência contra o estranho, o diferente. Não que não houvessem situações onde haveria a necessidade de intervir, mas a ideia de humanidade sempre foi um modelo exclusivo determinado através dos interesses daqueles que tem o objetivo de intervir. Logo, só tomamos conhecimento (ou reconhecemos) de fato a possibilidade de uma humanidade comum quando fomos levados a um nível de destrutividade comum sem precedentes e de total desrespeito ao gênero humano. Sofrimento extremo que nos levou a perceber que haveria uma “dignidade humana”, que certamente é tão antiga quanto a humanidade.

Portanto, não se trataria de uma dignidade de ordem transcendental, mas reconhecida e declarada de forma plurisubjetiva. Porém, uma dignidade que não foi ainda totalmente determinada no âmbito global no que se refere a sua extensão, mas que certamente guarda a pretensão de demonstrar que haveria crimes contra à humanidade, bem como que o genocídio é algo proibido e que deveria ser impedido, bem como seus perpetradores deveriam ser punidos. Isto é, não desejamos ao longo do nosso estudo deslindar a extensão possível do conceito de Direitos Humanos, mas evidenciar que vida e liberdade deveriam ser bens indisponíveis, sobretudo em contextos eliminacionistas, ou seja, de assassinatos em massa ou de limpeza étnica. Esse deveria ser o ponto de partida do debate atinente a “necessidade de intervir”.

Mas mesmo esse reconhecimento após o término da II GM foi um reconhecimento tardio, diante da realidade da escravidão. Uma bestialidade humana que afligiu a humanidade por milênios. Ao passo que, apesar de comumente concebermos o seu fim ao término do Século XIX, demonstramos que a ordem social da Arábia Saudita a permitia até 1962, bem como na Mauritânia essa possibilidade era juridicamente possível até 1980, ou melhor, até 2007, tendo em vista que proibir sem tipificar em grande medida é o mesmo que deixar ao alvedrio dos indivíduos a manutenção ou não determinada pretensão. Isto é, como se houvesse

discricionarieidade em escravizar ou não escravizar!?. E da tipificação do genocídio e das limpezas étnicas esbarra em um sistema imperfeito. Logo, não basta proibir, há necessidade instrumentos para fazer valer essas proibições.

E além desses dissabores recentes, temos que, com o término da Guerra Fria a pretensão de ideologia moralista teria buscado sustentação tomando por modelo os valores do *hegemon* vitorioso. Valores que são importantes e que deveriam ser impostos à comunidade mundial de algum modo, mas que em vez de tomarem uma forma inclusiva e tolerante, acabaram por assumir uma dimensão exclusiva onde: ou o problema competiria ao próprio povo em conflito resolver-se, decidindo-se pela inação (mesmo porque a vida dos iluminados valeria mais do que a dos novos bárbaros); ou a dimensão moral idealista daria guarida a uma guerra contra um “mal”, que ao invés de proteger vidas humanas, buscava destruir esse “mal”.

Porém, ambas as acepções “exclusivas” acabariam por deixar de incluir nesse cálculo o extermínio de milhares e em alguns casos milhões de pessoas que simplesmente não estavam envolvidas ou interessadas em um conflito, seja ele qual for. Só estariam do lado errado de uma dialética amigo-inimigo que daria permissão a um grupo de usá-los como um meio, ou mesmo como algo que deveria ser exterminado. Uma “praga” que deveria ser extirpada. Uma realidade que a II GM não nos ensinou corretamente, inclusive por termos nos esquecido de uma mortandade extrema praticada contra toda uma etnia do lado leste do Rio Óder após a derrota da Alemanha nazista. Aliás, vítimas de um movimento eliminacionista motivado pela vingança e que até hoje tal violência é vista como um tabu. Como se o estupro de milhões de mulheres alemãs nunca tivesse acontecido. Quem clamou por elas? Um mal no antecedente, não justifica outro no consequente.

Aliás, ao analisarmos a dimensão “exclusiva” que o mundo começou a ser construído depois do término da Guerra Fria podemos inclusive interpretar que o 11 de setembro de 2001, apesar de ser uma violência como a que tivemos o cuidado de demonstrar, teria sido uma resposta a uma ideologia expansiva do ocidente, mas que em vez de ser inclusiva, foi exclusiva. Mesmo porque, os que se beneficiam da paz, quando outros sofrem, acabam interpretando uma guerra assimétrica contra alvos civis como um ato de terrorismo, mas na verdade são reflexos da pulverização da guerra que se construiu ao longo de toda a segunda metade do século XX. De fato, não nos esqueçamos que o grupo responsável pelo atentado das torres gêmeas em 2001 tinha sido treinado, armado e financiado pelos EUA a menos de 20 anos.

Logo, aos olhos dos terroristas eles se veem como guerreiros – guerreiros santos – em uma guerra contra o inimigo gigantesco, cuja única via de agressão possível é contra os inocentes. Um ato de guerra, mas relacionado às “novas guerras”. As guerras não-estatais, entre forças não uniformizadas e que, principalmente, não fazem diferenciação entre combatentes e não-combatentes. Diferenciação que foi construída sob o baluarte dos Estados-nação, mas que deixou de considerar que não são os Estados-nação que vão à guerra, mas os povos. Povos esses que tomam em armas e não participaram de nenhuma convenção ou tratado assinado em São Francisco ou em Genebra.

Porém, independente da realidade das “novas guerras” levarem a possibilidade do extermínio de milhares de inocentes, é ainda sob a guarida dos Estados-nação que os maiores extermínios da humanidade foram e ainda são praticados. Particularmente pela sua capacidade de mobilizar as “forças internas” de uma comunidade em prol de um objetivo. Ocorre que esses objetivos em vários momentos de nossa história passaram pelo “interesse” de exterminar uma minoria ou maioria indesejada.

No passado essa ação eliminacionista passaria ao largo da comunidade mundial, porém vivemos em um mundo globalizado. Globalizado dentro de uma realidade onde uma mortandade extrema em qualquer parte do mundo não passará despercebida. Obviamente que não atingimos um nível de integração moral que nos permita sofrer a dor do extermínio de estranhos do outro lado do globo. Porém, nossa história comum já nos ensinou que o mal não deve ficar sem respostas, sob pena de alastrar-se. A resolução última da “necessidade de intervir” através de instrumentos jurídicos de uma ordem jurídica cosmopolita é algo que ainda vamos atingir sob a égide de um “dever de intervir”. E este estudo não teve o objetivo de resolver essas questões que estão ainda a porvir, mas demonstrar tanto a realidade dessa necessidade, mas sobretudo, a distinção através da qual ela deve ser interpretada. Logo, além de haver a necessidade de construirmos em termos jurídicos uma “intervenção justa”, essa justificativa deve se dar quanto os motivos para intervir, bem como nos métodos através da qual ela deve ser realizada.

E para isso, desnudamos a natureza do ser através do qual nossas comunidades e de certa maneira nossa individualidade foi e é construída. A “necessidade de intervir” parte de uma realidade humana onde crueldades e opressões extremas germinam no ponto de contato de uma dialética amigo-inimigo que não será resolvida em um futuro próximo. Isto é, a nossa humanidade comum foi, é e ainda será em um futuro próximo uma realidade construída

através de imparcialidades. E tal qual ocorreu no nível interestatal, há necessidade de instituições, com a supremacia de um Direito, a fim de resolver os conflitos que vão surgir entre as comunidades.

Logo, mesmo que o princípio da autodeterminação dos povos seja algo que deva ser protegido, diante de uma humanidade comum que deve permitir uma multiplicidade de identidades determinadas através de uma autohistoricidade (daí uma dimensão paradoxal da humanidade que postula a identidade, mas garante a diferenciação), há limites para essa autodeterminação. O limite é quando a existência de um povo ou comunidade está em risco. Seja um risco de extermínio total ou de parcela substancial. Assim, os pressupostos básicos do que a “necessidade de intervir” busca resolver estão consubstanciados na *Convenção para a Prevenção e a Repressão do Crime de Genocídio* e não na *Declaração Universal dos Direitos Humanos*. Isto é, de uma tipificação penal internacional, mas que seja mais eficiente.

A *Declaração Universal dos Direitos Humanos* deve ser valorizada, mas ela está no nível do ideal, logo, de objetivos a serem alcançados em sua totalidade e universalidade. Postulando um modo de vida que não está em total conformidade com uma parcela substancial da humanidade. Mas disso não se segue que os crimes contra a humanidade previstos na *Convenção para a Prevenção e a Repressão do Crime de Genocídio* devam ser tolerados ou deixados sem resposta. Mesmo se for uma resposta não armada diante de um dos “cinco grandes”. O intolerável está dado, basta melhor instrumentar o seu repúdio, sobretudo corrigindo a distorção que o viés político da Guerra Fria impôs a essa convenção negando que o extermínio de grupos política e economicamente determinados fossem considerados como um genocídio.

Portanto, uma ordem jurídica cosmopolita a porvir deve se estruturar nos pressupostos mínimos reconhecidos por todos e em todas as comunidades humanas (sejam elas determinadas por uma moralidade da autonomia, da comunidade ou da divindade), onde o extermínio de pessoas não deve ser admitido. Cabe bem interpretar o que se trata de uma disputa com fundamento na autodeterminação dos povos e uma ação eliminacionista realizada de forma direta ou indireta seja pelo governo de um Estado-nação ou por uma minoria organizada no que demonstramos ser as “novas guerras”. E tais considerações não são de ordem moral, mas jurídica. E por ser jurídica, que nos, o Ocidente, devemos dar um passo para trás diante da amplitude da *Declaração Universal dos Direitos Humanos* e buscarmos darmos efetividade à *Convenção para a Prevenção e a Repressão do Crime de Genocídio*,

mesmo porque, esta última está inserida na primeira. Contudo, objetivos pouco delineados não nos permitem alcançar a efetividade substancial de nenhuma delas. Com o destaque que a *Convenção para a Prevenção e a Repressão do Crime de Genocídio* só tem sido imposta ao derrotados, cuja derrota tem evidenciado se tratarem de inimigos injustos. Ou seja, onde estaria a injustiça dos vitoriosos?

Longe de resolver todos esses dificuldades, acreditamos que ao término deste estudo tenhamos sido capazes de demonstrar que a “necessidade de intervir com fins humanitários” é algo imprescindível a uma comunidade global que almeja ser protetora de Direitos Humanos. Contudo, não devemos nos deixar levar pelo idealismo desse objetivo, sob pena de nos tornamos os agressores em vez de protetores. Assim, em vez de guerras justas pelos Direitos Humanos, devemos pensar em uma “paz justa”, uma paz positiva que deve usar da força para garantir a paz. Que não abraça a violência além daquilo necessário para a proteção de vidas. Logo, uma paz dos fortes, conforme referenciado por Gandhi.

E nesse intento, vítimas e agressores deveriam estar acobertados por uma dimensão jurídica comum. Uma superlegalidade, conforme citado por Carl Schmitt em seu texto tardio. Mas onde a dialeticidade da relação amigo-inimigo poderia ser solucionada de alguma maneira sob a égide do Direito mediante uma revolução legal mundial. Cujo instrumento a porvir deve ser: Intervenções Humanitárias como ações de polícia contra perpetradores de crimes contra humanidade. Um instituição cosmopolita deverá ser criada, regulamentada e, por fim, implementada pela união dos povos do mundo e não por uma parcela de iluminados (mesmo que imbuídos de muitas boas razões). A humanidade deve fazer valer a sua competência e deixar de garantir procurações nesse sentido a uma ou algumas nações. A responsabilidade e os interesses são comuns. Mesmo porque, a paz social vigente em um povo hoje, pode, infelizmente, degradingolar para um cenário de não-proteção amanhã.

Enfim, devemos entender a “necessidade de intervir”, para assim podermos pensar como deveríamos construir e realizar o que deve ser de fato uma “Intervenção Humanitária”. Ao longo de tudo mais exposto, tratamos da “necessidade de intervir”. O que será e o que deve ser de fato uma “Intervenção Humanitária” está porvir. As ciências alicerçadas em um eventual consenso entre os povos e os Estados mundiais deverá delimitá-la de forma pormenorizada. Porém, a sua legitimidade e natureza são distintas das guerras justas, pois enquanto as guerras justas são fundamentadas na vingança e na ideologia, as Intervenções Humanitárias – sob a égide da ideia de uma “intervenção justa” – deveriam ser construídas

com fundamento em salvaguardas vidas humanas, inclusive, a vida dos próprios perpetradores. Daí que nos abtemos de conceituar as intervenções humanitárias, nos restringindo à evidenciar sua legitimidade e natureza: *proteger vidas humanas em contextos de assassinatos em massa e de limpeza étnica, qualquer outro objetivo deveria ser secundário.*

REFERÊNCIAS

ADAM S, D. *et al.* **Declaração de Sevilha sobre a violência**. Espanha, 1986. Posteriormente adotada pela UNESCO na 25ª Sessão da Conferência Geral de 1989.. Disponível em: < <http://www.comitepaz.org.br/sevilha.htm> >. Acesso em: 13 set. 2021.

ADORNO, Theodor W. **Educação e emancipação**. Tradução de Wolfgang Leo Maar. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2020.

_____. **Ensaio sobre psicologia social e psicanálise**. Tradução de Verlaine Freitas. São Paulo: Editora UNESP, 2015.

_____. **Estudos sobre a personalidade autoritária**. Tradução de Virgínia Helena Ferreira da Costa et al. São Paulo: Editora Unesp, 2019.

AGOSTINHO, Santo. **A cidade de Deus (Parte I)**. Tradução de Oscar Paes Leme. 13. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. **A cidade de Deus (Parte II)**. Tradução de Oscar Paes Leme. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. **A doutrina cristã**. Tradução de Nair de Assis Oliveira. 4. reimpre. São Paulo: Paulus, 2017a.

_____. **A graça (I)**. Tradução de Agostinho Belmonte. 1. ed. 5. reimpre. São Paulo: Paulus, 2017b.

_____. **A graça (II)**. Tradução de Agostinho Belmonte. 1. ed. 4. reimpre. São Paulo: Paulus, 2017c.

_____. **A ordem**. *In*: AGOSTINHO, Santo. *Contra os acadêmicos, A ordem, A grandeza da Alma, O Mestre*. Tradução de Agostinho Belmonte. 1. ed. 2. reimpre. São Paulo: Paulus, 2015a. p. 157-252.

_____. **A trindade**. Tradução do original latino e introdução de Agostinho Belmonte. Revisão e notas complementares Nair de Assis Oliveira. 1. ed. 6. reimpre. São Paulo: Paulus, 2018.

_____. **A verdadeira religião**. *In*: AGOSTINHO, Santo. *A verdadeira religião, O cuidado devido aos mortos*. Tradução de Nair de Assis Oliveira. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2017d. p. 25-138.

_____. **Comentários ao Gênesis**. Tradução de Agostinho Belmonte. 1. ed. 3. reimpre. São Paulo: Paulus, 2019.

_____. **Comentários aos Salmos: Salmos 51-100.** Tradução de Monjas Beneditinas, Mosterior Maria Mãe do Cristo. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2008a.

_____. **Comentários aos Salmos: Salmos 101-150.** Tradução de Monjas Beneditinas, Mosterior Maria Mãe do Cristo. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2008b.

_____. **Dos bem do matrimônio.** *In:* AGOSTINHO, Santo. Dos bens do matrimônio. A santa virgindade. Dos bens da viuvez: Cartas a Proba e a Juliana. Tradução de Vicente Rabanal e Nair de Assis Oliveira. 1. ed. 3. reimpre. São Paulo: Paulus, 2015b. p. 41-147.

_____. **Explicação incoada da carta aos romanos.** *In:* AGOSTINHO, Santo. Explicação de algumas proposições da carta aos romanos/Explicação da carta aos Gálatas/Explicação incoada da carta aos romanos. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2014. p. 153-187.

_____. **Explicação da Carta aos Gálatas.** *In:* AGOSTINHO, Santo. Explicação de algumas proposições da carta aos romanos/Explicação da carta aos Gálatas/Explicação incoada da carta aos romanos. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2014. p. 67-152.

_____. **O livre-arbítrio.** Tradução, organização, introdução e Notas de Nair de Assis. 1. ed. 9. reimpre. Oliveira. São Paulo: Paulus, 2017e.

_____. **O sermão da montanha.** *In:* AGOSTINHO, Santo. O sermão da montanha e Escritos sobre a fé. Tradução, organização, introdução e Notas de Nair de Assis *et al.* São Paulo: Paulus, 2017f.

AGUSTIN, San. **Cuestiones sobre el Heptateuco.** *In:* Obras de Completas de San Agustín: Escritos bíblicos (4º). Edición bilingüe. Tomo XXVIII. Introduccion, version, notas e índices de Olegario Garcia de la Fuente. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1989.

_____. **Epistolae 47.** *In:* Obras de Completas de San Agustín: Cartas (1º): 1 – 123. Edición bilingüe. Tomo VII. Traducción de Fr. Lope Cilleruelo. 3. ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1986. p. 304-312.

_____. **Epistolae 138.** *In:* Obras de Completas de San Agustín: Cartas (2º): 124 – 231. Edición bilingüe. Complemento del Tomo VIII. Traducción de Fr. Lope Cilleruelo. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1953. p. 125-147.

_____. **Epistolae 145.** *In:* Obras de Completas de San Agustín: Cartas (2º): 124 – 231. Edición bilingüe. Complemento del Tomo VIII. Traducción de Fr. Lope Cilleruelo. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1953. p. 189-197.

_____. **Epistolae 153.** *In:* Obras de Completas de San Agustín: Cartas (2º): 124 – 231. Edición bilingüe. Complemento del Tomo VIII. Traducción de Fr. Lope Cilleruelo. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1953. p. 333-363.

_____. **Epistolae 155.** *In:* Obras de Completas de San Agustín: Cartas (2º): 124 – 231. Edición bilingüe. Complemento del Tomo VIII. Traducción de Fr. Lope Cilleruelo. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1953. p. 363-381.

_____. **Epistolae 189.** *In:* Obras de Completas de San Agustín: Cartas (2º): 124 – 231. Edición bilingüe. Complemento del Tomo VIII. Traducción de Fr. Lope Cilleruelo. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1953. p. 753-759.

_____. **Epistolae 199.** *In:* Obras de Completas de San Agustín: Cartas (2º): 124 – 231. Edición bilingüe. Complemento del Tomo VIII. Traducción de Fr. Lope Cilleruelo. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1953. p. 867-917.

_____. **Epistolae 220.** *In:* Obras de Completas de San Agustín: Cartas (2º): 124 – 231. Edición bilingüe. Complemento del Tomo VIII. Traducción de Fr. Lope Cilleruelo. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1953. p. 1051-1063.

_____. **Epistolae 229.** *In:* Obras de Completas de San Agustín: Cartas (2º): 124 – 231. Edición bilingüe. Complemento del Tomo VIII. Traducción de Fr. Lope Cilleruelo. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1953. p. 1085-1087.

_____. **Epistolae 231.** *In:* Obras de Completas de San Agustín: Cartas (2º): 124 – 231. Edición bilingüe. Complemento del Tomo VIII. Traducción de Fr. Lope Cilleruelo. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1953. p. 1087-1095.

_____. **Escritos antimaniqu coastos (2º): Contra Fausto.** *In:* Obras Completas de San Agustín. Tomo XXXI. Introducción, traducción, notas e índices de Pio de Luis. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.

_____. **Sermones (6º): sermones sobre diversos temas. Índices bíblico, litúrgico y temático de todo el Sermonario agustiniano.** Obras Completas de San Agustín. Tomo XXVI. Introducción, traducción, notas e índices de Pio de Luis. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1985.

ALBRECHT, Ulrich et al. “Una Doctrina De Seguridad Humana Para Europa: Informe De Barcelona, Elaborado Por El Grupo De Estudios Sobre Las Capacidades De Europa En Materia De Seguridad.”. **Revista CIDOB D'Afers Internacionals**, n. 76, 2006, p. 159–199. Disponible em:

<https://www.cidob.org/articulos/revista_cidob_d_afers_internacionals/una_doctrina_de_seguridad_humana_para_europa_informe_de_barcelona_elaborado_por_el_grupo_de_estudios_sobre_las_capacidades_de_europa_en_materia_de_seguridad_presentado_al_alto_representante_para_la_politica_exterior_y_de_seguridad_comun_de_la_ue_javie>. Acesso em: 10 set. 2021.

AMBROSIO, San. **Los deberes (De Officiis Ministrorum).** Introducción, traducción y notas de Domingo Ramos-Lissón. Madrid: Ciudad Nueva, 2015.

ANNAN, Kofi. **Intervenções: uma vida de paz e guerra.** Tradução de Donaldson M. Garshagen e Renata Guerra. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

_____. **The two concepts of sovereignty.** *In:* The economist, London, v. 352, n. 8137, 18 set. 1999, p. 19.

_____. **We the peoples: the role of the United Nations in the 21st. Century.** New York: United Nations, 2000.

ANTIFONTE. **Testemunhos, fragmentos e discursos.** Prefácio e tradução de Luís Felipe Bellintani Ribeiro. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

ARENDT, Hannah. **Algumas questões de filosofia moral.** *In:* ARENDT, Hannah. Responsabilidade e julgamento. Tradução de Rosaura Einchenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 112-212.

_____. **Eichmann em Jerusalém.** Tradução de José Rubens Siqueira. 26. Reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

_____. **Origens do totalitarismo.** Tradução de Roberto Barroso. São Paulo: Companhia das Letras, 2012

_____. **Pensamento e considerações morais.** *In:* ARENDT, Hannah. Responsabilidade e julgamento. Tradução de Rosaura Einchenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 226-257.

_____. **Sobre a violência.** Tradução de André Duarte. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

ARENDT, Hannah and JASPERS, Karl. **Correspondence: 1926-1969.** Translated from the german by Robert and Rita Kimber. New York: Harcourt Brace & Company, 1992.

ARISTÓTELES. **A política.** Tradução de Nestor Silveira Chaves. 2. ed. Bauru: Edipro, 2009.

_____. **Ética a Eudemo.** Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2015.

_____. **Ética a Nicômaco.** Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. 4. ed. São Paulo: Edipro, 2014.

ATHANASIUS, St. Letter XLVIII.—Letter to Amun. Written before 354 a.d. *In:* SCHAFF, Philip (ed.). **Athanasius: Select Works and Letters.** Translated by Newman *et al.* New York: Christian Literature Publishing Co., 1892. p. 970-972. Disponível em: < <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf204.pdf>>. Acesso em: 2 jan. 2019.

AUGUSTINE, Saint. **Letters, Volume III (131-164).** Translated by Sister Wilfrid Parsons. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2008)

BARNES, Jonathan. **Aristóteles: vida e obra.** *In:* BARNES, Jonathan (org). Aristóteles. Tradução de Ricardo Hermann Ploch Machado. São Paulo: Ideias & Letras, 2009. p. 29-58.

BAUMEISTER, Roy F. **Evil: inside human cruelty and violence**. New York: W.H. Freeman and Company, 1997.

BECCARIA, Cesare. **Dos delitos e das penas**. Tradução de J. Cretella Jr e Agnes Cretella. 2. ed. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 1999.

BECK, Ulrich. The cosmopolitan perspective: sociology of the second age of modernity. **British Journal of Sociology**, v. 51, Issue n. 1, jan./mar. 2000, pp. 79–105.

BENTHAM, Jeremias. **Teoria das Penas Legais**. São Paulo: Livraria e Editora Logos, 1970.

BERNSTEIN, Richard J. **El mal radical: una indagación filosófica**. Traducción de Marcelo G. Burello. Buenos Aires: Lilmod, 2004.

BESANÇON, Alain. **A infelicidade do século: sobre o comunismo, o nazismo e a unicidade da shoah**. Tradução de Emir Sader. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

BERLIN, Isaiah. **Dois conceitos de liberdade**. In: BERLIN, Isaih. Quatro ensaios sobre a liberdade. Tradução de Wamberto Hudson Ferreira. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981. p. 133-175.

BETTATI, Mario. **O direito de ingerência: mutação da ordem internacional**. Tradução de Ana Faria. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

BÍBLIA SAGRADA. Tradução de João Ferreira de Almeida. Salt Lake City: Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, 2015.

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. 7. reimpressão. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

_____. **O terceiro ausente: ensaios e discursos sobre a paz e a guerra**. Tradução de Daniela Versani. Barueri: Ed. Manole, 2009.

BOBBIO, Noberto; MATTEUCI, Nicola; e PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de política**. v. 2. Tradução de João Ferreira. 12. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2016.

BOFF, Leonardo. **América Latina: da conquista à nova evangelização**. 3. ed. São Paulo: Editora Ática, 1992.

BÖHLKE, Marcelo. **A proibição do uso da força no direito internacional contemporâneo**. Rio de Janeiro: Renovar, 2011.

BRITTON, Dana M. **The gender of crime**. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2011.

BROWN, Donald E. **Human universals**. New York City: McGraw-Hill, 1991.

BRUNETEAU, Bernard. **O século dos genocídios: violências, massacres e processos genocidários da Arménia ao Ruanda**. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

BURNS, Edward McNall. **História da civilização ocidental: do homem das cavernas até a bomba atômica**. Tradução de Lourival Gomes Machado, Lourdes Santos Machado e Leonel Vallandro. 2. ed. v. 1. São Paulo: Editora Globo, 1966.

CARNEIRO, Pedro Erik. **Teoria e tradição da guerra justa: do império romano ao estado islâmico**. Campinas: Vide Editorial, 2016.

CARRARA, Francesco. **Programa do Curso de Direito Criminal: Parte Geral**. Tradução de Rcardo Rodrigues Gama, Campinas: LZN Editora, 2002.

CARRO, Venancio. **La teologia y los teólogos-jurídicos españoles ante la conquista de América**. 2. ed. Salamanca: Biblioteca de Teólogos Españoles, 1951.

CASSESSE, Antonio. *Ex iniuria ius oritur: are we moving towards international legitimation of forcible humanitarian countermeasures in the world community?* **European Journal of International Law**, v. 10, n. 1, 1999. p. 23-30. Disponível em:<<http://www.ejil.org/pdfs/10/1/575.pdf>>. Acesso em: 27 Out. 20.

CASTAÑEDA, Felipe. **Antropofagia y guerra justa en el *De Temperantia* de Francisco de Vitoria**. In: VITÓRIA, Francisco de. Relección sobre La templanza o del uso de las comidas & Fragmentos sobre si es lícito guerrear a los pueblos que comen carnes humanas o que utilizan víctimas humanas en los sacrificios. Traducción de Felipe Castañeda *et al* Bogotá: Universidade de lós Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Filosofía, CESO, Ediciones Uniandes, 2007. p. 159-213.

CASTELLS, Manuel. **Redes de indignação e esperança: movimentos sociais na era da internet**. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

CÉSAR, Júlio. **Comentários sobre a Guerra Galica (De Bello Gallico)**. Tradução de Francisco Sotero dos Reis. Estudo Introdutivo de Otto Maria Carpeaux. Rio de Janeiro: Ediouro, 1975.

CHANAIWA, David. **Iniciativas e resistência africanas na África meridional**. In: ADU BOAHEN, Albert (org.). História Geral da África, VII: África sob dominação colonial, 1880-1935. 2. ed. Brasília: UNESCO, 2010. p. 219-249.

CHILDE, V. Gordon. **A evolução cultural do homem**. Tradução de Waltensir Dutra. 5. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1986.

CHOMSKY, Noam. **O novo humanismo militar: lições de Kosovo**. Tradução de Jorge Almeida Pinho. Porto: Campo das Letras, 2002.

CÍCERO, Marco Túlio. **A natureza dos deuses (Edição Bilingué)**. Tradução e notas de Bruno Fregni Basseto. Uberlândia: EDUFU, 2016a.

_____. **Da amizade.** Tradução de Gilson Cesar Cardoso de Souza. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016b.

_____. **Da república.** 2. ed. Tradução e notas de Amador Cisneiros. São Paulo: EDIPRO, 2011.

_____. **Das leis.** Tradução, introdução e notas de Otávio T de Brito. São Paulo: Editora Cultrix, 1967.

_____. **Discussões tuscianas (Edição Bilíngue).** Tradução de Bruno Fregni Basseto. Uberlândia: EDUFU, 2012.

_____. **Dos deveres.** Tradução de Angélica Chiapeta. Revisão da tradução de Gilson Cesar Cardoso De Souza. São Paulo: Martins Fontes, 1999a.

_____. **Cuestiones Académicas.** Introducción, traducción y notas de Julio Pimentel Álvarez. México: Universidade Nacional Autónoma de México, 1990.

_____. **Orações.** Tradução do Padre Antonio Joaquim. São Paulo: W. M. Jackson Inc, 1949.

_____. **Os limites dos bens e dos males (edição Bilíngue).** Tradução de Bruno Fregni Basseto. Uberlândia: EDUFU, 2018.

_____. **Sobre el destino.** *In:* CICERÓN. Sobre la adivinación, Sobre el destino y Timeo. Introducción, traducción y notas de Ángel Escobar. Madrid: Editorial Gredos, 1999b. p. 289-335.

_____. **Sobre el orador.** Introducción, traducción y notas de José Javier Iso. Madrid: Editorial Gredos, 2002.

CLASEWITZ, Carl Von. **Da guerra.** Tradução de Maria Teresa Ramos. 3. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

COHEN, Ronald. **Altruim: human, cultural, or what?** *In:* Journal of Social Issue, v. 28, 1972, p. 330-352. Disponível em: < <https://spssi.onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1540-4560.1972.tb00031.x>>. Acesso em : 29 jan. 2022.

CREVELD, Martin Van. **Ascensão e declínio do Estado.** Tradução de Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. **The transformation of war.** New York, London, Roronto, Sydney: The Free Press, 1991.

COMITÊ INTERNACIONAL DA CRUZ VERMELHA. **Direito internacional humanitário (DIH): respostas às suas perguntas.** Genebra: CICV Publicações, 2015.

DAL RI, Luciene. **Ius Fetiale: as origens do direito internacional no universalismo romano.** Ijuí: Editora Unijuí, 2011.

DALY, Martin and WILSON, Margo. **Homicide**. New York: Taylor & Francis, 2017.

DAMÁSIO, António R. **O erro de descartes: emoção, razão e o cérebro humano**. Tradução de Dora Vicente e Georgina Segurado. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

DARWIN, Charles. **A origem das espécies**. Tradução de Daniel Moreira Miranda. Prefácio, revisão técnica e notas de Nelio Bizzo. São Paulo: Edipro, 2018.

_____. **A origem do homem e a seleção sexual**. Tradução de Atílio Cancian e Eduardo Nunes Fonseca. São Paulo: Hemus, 1974.

DA SILVA, Gastão Pereira. **Introdução**. In: FREUD, Sigmund. *Psicanálise da guerra*. Tradução e notas de Gastão Pereira da Silva. Rio de Janeiro: Editorial Calvino, 1941.

DAWSON, Doyne. **As origens da guerra no ocidente: militarismo e moralidade no mundo antigo**. Tradução de José Lívio Dantas. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército Editora, 1999.

DESCARTES, René. **Discurso do método**. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

DE ZAYAS, Alfred M. **A terrible revenge: the ethnic cleansing of the east European Germans, 1944-1950**. Original German version translated by John A. Koehler. New York: St. Martin's Press, 1994.

DIONNE, Ginette. **Language development and aggressive behavior**. In: TREMBLAY, Richard; HARTUP, Willard W; & ARCHER, John (ed.). *Developmental origins of aggression*. New York and London: The Guilford Press, 2005. p. 330-352.

DORON, Roland e PAROT, Françoise. **Dicionário de psicologia**. Tradução de Odilon Soares Leme. São Paulo: Editora Ática, 2002.

DOYLE, Michael W. The new interventionism. **Metaphilosophy LLC and Blackwell Publishers**, v. 32, Nos. 1/2, January 2001, p. 212-235, 2001. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/24439459>>. Acesso em: 4 Mar. 21.

_____. **The question of intervention: John Stuart Mill and the responsibility to protect**. London: Yale University Press, 2015.

DOYLE, Michael W. and SAMBANIS, Nicholas. **Making war and building peace: United Nations peace operations**. Princeton: Princeton University Press, 2006.

DUMEZÍL, Georges. **La religion romaine archaïque: avec un appendice sur la religion des Etrusques**. Paris: Payot, 1974

ERIKSON, Erik H. **Identidade: juventude e crise**. Tradução de Álvaro Cabral. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976.

ESCOBAR, Ángel . **Introducción**. In: CICERÓN. Sobre la naturaliza de los dioses. Introducción, traducción y notas de Ángel Escobar. Madrid: Editorial Gredos, 1999a.

FERGUSON, Adam. **Ensaio sobre a história da sociedade civil**. In: FERGUSON, Adam. Ensaio sobre a história da sociedade civil e Instituições da filosofia moral. Tradução de Pedro Paulo Pimenta e Eveline Campos Hauck. São Paulo: Editora Unesp, 2019. p. 27-380.

FERNANDES, Florestan. **A função social da guerra na sociedade tupinambá**. São Paulo: Globo, 2006.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Dicionário Aurélio da língua portuguesa**. 5. ed. Curitiba: Positivo, 2010.

FERRI, Enrico. **Princípios de direito criminal: o criminoso e o crime**. Tradução de Luiz de Lemos D'Oliveira. Campinas: Russell, 2003.

FINLEY, Moses I. **Escravidão antiga e ideologia moderna**. Tradução de Norberto Luiz Guarinello. Rio de Janeiro: Graal, 1991.

FITZGERALD, Allan D. (ed.) **Diccionario de San Agustin: San Agustin a traves del tempo**. 2. Reimp. Traducción del inglés de Constantino Ruiz-Garrido. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2006.

FLORI, Jean. **Guerra santa: formação da ideia de cruzada no Ocidente cristão**. Tradução de Ivone Benedetti. Revisão técnica Neri de Barros Almeida. Campinas: Editora da Unicamp, 2013.

FORTNA, Virginia Page. **Does peackeeping work? Shaping belligerents' choices after civil war**. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2008.

FRASER, Nancy. **Pensando de nuevo la esfera pública**. In: FRASER, Nancy. *Iustitia interrupta*: reflexiones críticas desde la posición "postsocialista". Traducción de Magdalena Holguín y Isabel Cristina Jaramillo. Santafé de Bogotá: Universidades de los Andes, 1997. p. 95-133.

FREUD, Sigmund. **Considerações atuais sobre a guerra e a morte (1915)**. In: FREUD, Sigmund. Obras completas, v. 12: introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a, p. 209-246.

_____. **O eu e o id**. In: FREUD, Sigmund. Obras completas, v. 6: o eu e o id, "autobiografia" e outros textos (1923-1925). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 13-74.

_____. **O futuro de uma ilusão.** Tradução de Renato Zwick. 2 ed. Porto Alegre: L&PM, 2015.

_____. **O mal-estar na civilização.** *In:* FREUD, Sigmund. Obras completas, v. 18: o mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b. p. 13-122.

_____. **Por que a guerra? (carta a Einstein, 1932).** *In:* FREUD, Sigmund. Obras completas, v. 18: o mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b. p. 417-435.

_____. **Totem e tabu (1912-1913).** *In:* FREUD, Sigmund. Obras completas, v. 11: totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. p. 13-244.

FROMM, Erich. **Anatomia da destrutividade humana.** Tradução de Marco Aurélio de Moura Matos. Rio de Janeiro: ZAHAR Editores, 1979.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão.** Tradução de Raquel Ramallete. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2004.

FUKUYAMA, Francis. **As origens da ordem política: dos tempos pré-humanos até a revolução francesa.** Tradução de Nivaldo Montigelli Jr. Rio de Janeiro: Rocco, 2013.

GALMÉS, Lorenzo. **Bartolomeu de Las Casas: Defensor dos direitos humanos.** Tradução de M. Cecília M. Duprat. São Paulo: edições Paulinas, 1991.

GALTUNG, Johan. **O caminho é a meta: Gandhi hoje.** Tradução de Humberto Mariotti. São Paulo: Editora Palas Athena, 2003a.

_____. **Paz por médios pacíficos: paz y conflito, desarrollo y civilización.** Traducción de Teresa Toda. VITORIA-GASTEIZ: Gernika Gogoratz, 2003b.

_____. **Tras la violencia, 3R: reconstrucción, reconciliación, resolución: afrontando los efectos visibles e invisibles de la guerra y la violencia.** Traducción de Teresa Toda. VITORIA-GASTEIZ: Gernika Gogoratz, 1998.

GANDHI, Mahatma. **Non-violent resistance (Satyagraha).** New York: Dover Publications, 2001.

GAZOLLA, Rachel. **O ofício do filósofo estóico: o duplo registro do discurso da Stoa.** São Paulo: Edições Loyola, 1999.

GENTILI, Alberico. **O direito de guerra (De Iure Belli Libri Tres).** Introdução de Diego Panizza. Tradução de Ciro Mioranza. Ijuí: Editora Unijuí, 2002.

GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2006.

GOLDHAGEN, Daniel Jonah. **Peor que la guerra: genocídio, eliminacionismo y la continua agresión contra la humanidad**. Traducción de Alejandro Pradera. Madrid: Taurus Pensamiento, 2010.

GONÇALVES, Joanisval Brito. **Tribunal de Nuremberg 1945-1946: a gênese de uma nova ordem no direito internacional**. 2. ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

GREENE, Joshua. **Tribos morais: a tragédia da moralidade do senso comum**. Tradução de Alessandra Bonruquer. Rio de Janeiro: Record, 2018.

GROTIUS, Hugo. **O direito da guerra e da paz (*De Jure Belli ac Pacis*)**. v. 1. Tradução de Ciro Mioranza. 2. ed. Ijuí: Editora Ijuí, 2005a.

_____. **O direito da guerra e da paz (*De Jure Belli ac Pacis*)**. v. 1. Tradução de Ciro Mioranza. 2. ed. Ijuí: Editora Ijuí, 2005b.

GUILAINE, Jean, and ZAMMIT, Jean. **The origins of war: violence in prehistory**. Translated by Melanie Hersey. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **Deus ou o ouro nas Índias: século XVI**. Tradução de Benôni Lemos. São Paulo: Edições Paulinas, 1993.

HABERMAS, Jurgen. **A constelação pós-nacional: ensaios políticos**. Tradução de Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Littera Mundi, 2001.

_____. **Era das transições**. Tradução e introdução de Flávio Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

_____. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. Traduzido por Denilson Luís Werle. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

_____. Bestialidade e humanidade: uma guerra no limite entre direito e moral. Tradução de Luiz Repa. **Caderno de Filosofia Alemã**. n. 5, p. 77-87, 1999. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/download/64758/67375>>. Acesso em: 2 Mar. 21.

_____. **Fundamentos pré-políticos do estado democrático de direito?** In: HABERMAS, Jürgen e RATZINGER, Joseph. *Dialética da secularização: sobre razão e religião*. Tradução de Alfred J. Keller. Aparecida: Ideias & Letras, 2007. p. 21-57.

_____. **Mudança estrutural da esfera pública**. Tradução e apresentação de Denilson Luís Werle. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

_____. **O futuro da natureza humana**. Tradução de Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. **O ocidente dividido**. Tradução de Bianca Tavorari. São Paulo: Editora UNESP, 2016.

_____. **Passado como futuro**. Tradução de Flávio Beno Siebeneicher; entrevistador, Michael Haller. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

_____. **Sobre a constituição da Europa: um ensaio**. Tradução de Denilson Luis Werle, Luiz Repa e Rúrion Melo. São Paulo: Ed. Unesp, 2012.

Haidt, Jonathan. **A mente moralista: por que pessoas boas são segregadas por política e religião**. Tradução de Wendy Campos. Rio de Janeiro: Alta Books, 2020.

HANKE, Lewis. **La lucha por la justicia en La conquista de América**. Traducción de Ramón Iglesia. Buenos Aires: Editorial sudamericana, 1949.

HART, Herbert L.A. **O conceito de Direito**. Tradução de A. Ribeiro Mendes. 6. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

HAY, Dale F. **The beginning of aggression in infancy**. In: TREMBLAY, Richard; HARTUP, Willard W; & ARCHER, John (ed.). *Developmental origins of aggression*. New York and London: The Guilford Press, 2005. p. 107-132.

HESÍODO. **Os trabalhos e os dias (Primeira Parte)**. Introdução, tradução e comentários Mary de Camargo Neves Lafer. 3. ed. São Paulo: Iluminuras, 1996.

_____. **Teogonia: a origem dos deuses**. Estudo e tradução Jaa Torrano. 7. ed. São Paulo: Iluminuras, 2007

HITLER, Adolf. **Mi lucha**. Medelín: Sigfrido Casa Editora, 2013.

HOBBS. **O leviatã: ou a matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil**. Tradução de João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva e Claudia Berliner. Revisão da tradução de Eunice Ostrensky. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

HOMERO. **Ilíada**. Tradução e Prefácio de Frederico Lourenço. Introdução e Apêndices de Peter Jones. 1. ed. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013.

HORKHEIMER, Max. **Eclipse da razão**. Tradução de Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro, 2002.

_____. **Teoria crítica I: uma documentação**. Tradução de Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 2015.

_____. **Teoria tradicional e teoria crítica**. In: BENJAMIM, Walter; HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W.; e HABERMAS, Jürgen. *Textos Escolhidos (Os pensadores)*. Tradução de José Lino Grünnewald *et al.* São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. 117-161.

HUME, David. **Tratado da natureza humana**. Tradução de Déborah Danowski. 2. ed. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

_____. **Uma investigação sobre o entendimento humano**. In: HUME, David. Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 2004. p. 17-222.

_____. **Uma investigação sobre os princípios da moral**. In: HUME, David. Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 2004. p. 223-438.

HUNT, Lynn. **A invenção dos direitos humanos: uma história**. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ICISS. **The responsibility to protect: report of International Commission on Intervention and State Sovereignty**. Ottawa: International Development Research Center, 2001.

IGNATIEFF, Michael. **Human rights as politics and idolatry**. In: IGNATIEFF, Michael (org.). Human rights as politics and idolatry. Princeton: Princeton University Press, 2001. p. 3-98.

ISIDORO DE SEVILLA, San. **Etimologías**. Texto Latino, version española y notas por Jose Oroz Reta. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004.

ISOCRATES. **Discursos I**. Introducción, traducción y notas de Juan Manuel Guzmán Hermida. Editorial Gredos, 1979.

_____. **Discursos II**. Introducción, traducción y notas de Juan Manuel Guzmán Hermida. Editorial Gredos, 1980.

JAEGER, Werner Wilhelm. **Paideia: a formação do homem grego**. Tradução de Artur M. Parreira. 6. ed. 2. tiragem. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018.

JAKOBS, Günther e MELIÁ, Manuel Câncio. **Direito penal do inimigo: noções e críticas**. Organização e Tradução de André Luís Callegari e Nereu José Giacomolli. 6. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2020.

JASPERS, Karl. **A questão da culpa: a Alemanha e o nazismo**. Tradução de Claudia Dornbusch. São Paulo: Editora Todavia, 2020.

JOUVENAL, Bertrand de. **O poder: história natural de seu crescimento**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Peixoto Neto, 1998.

JUSTINIAN. **The digesto of Justinian: books 41-50**. 4. v. translation edited by Alan Watson. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998.

KALDOR, Mary. **El poder y la fuerza: la seguridad de la población civil en un mundo global**. Traducción de Alberto E. Álvarez y Araceli Maira Benítez. Barcelona: Tusquets Editores, 2010.

_____. **Las nuevas guerras: violência organizada en la era global**. Traducción de María Luisa Rodríguez Tapia. Barcelona: Tusquets Editores, 2001.

_____. **La sociedad civil global: uma resposta a la guerra**. Traducción de Dolors Udina. Barcelona: Tusquets Editores, 2005.

KANT, Immanuel. **À paz perpétua: um projeto filosófico**. Tradução e notas de Bruno Cunha. Petrópolis: Editora Vozes, 2020.

_____. **Crítica da razão prática**. Tradução, introdução e notas de Valério Rohden. 3. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011a.

_____. **Crítica da razão pura**. 4. ed. Tradução de e notas de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2015b.

_____. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. Tradução de Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: wmf Martins Fontes, 2011b.

_____. **Lógica**. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2011c.

_____. **Metafísica dos costumes**. Tradução de Clélia Aparecida Martins. Petrópolis: Editora Vozes, 2013a.

_____. **O conflito das faculdades**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.

_____. **Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática**. In: KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2013b. p. 59-109.

KEEGAN, John. **Uma história da guerra**. Tradução Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

KELLY, John M. **Uma breve história da teoria do direito ocidental**. Tradução de Marylene Pinto Michael. São Paulo: WMFmartinsfontes, 2018.

KERVÉGAN, Jean-François. **Hegel, Carl Schmitt: o político enre a especulação e a positividade**. Tradução de Carolina Huang. Barueri: Manole, 2006.

KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas**. Tradução de Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Editora Perspectiva, 1978.

LAS CASAS, Fr. Bartolomé. **Apologética historia de las Índias**. Traducción de Serrano y Sanz. Madrid: Nueva Biblioteca de Autores Españoles, 1909.

_____. **Brevíssima relação sobre a destruição das Índias.** In: LAS CASAS, Bartolome de. *Liberdade e justiça para os povos da América: oito tratados impressos em Sevilha em 1552.* v. 2. São Paulo: Editora Paulus, 2010. p. 493-567.

_____. **Historia de las índias.** v. 3. Edición, prólogo, notas y cronologia de André Saint-Lu. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1986.

_____. **Único modo de atrair todos os povos à verdadeira religião: obras completas.** v. 1. Tradução de Noelia Gigli e Hélio Lucas. São Paulo: Paulus, 2005.

LEMAITRE, Nicole *et al.* **História do cristianismo.** Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

LEMKIN, Raphael. **El dominio del eje en la Europa ocupada: leyes de ocupación: análisis de la administración gubernamental: propuestas de reparaciones.** Estudio preliminar de Daniel Feierstein. Traducción de Buenos Aires: Prometeo Libros, 2009.

LÉVY-BRUHL, Lucien. **A mentalidade primitiva.** Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2008.

LIDER, Julian. **Da natureza da guerra.** Tradução de Delcy G. Doubrawa. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército Ed., 1987.

LISZT, Franz Von. **Tratado de Direito Penal Alemão.** t. 1. Tradução de José Higinio Duarte Pereira. Campinas: Russell Editores, 2003.

LORENZ, Konrad. **A agressão: uma história natural do mal.** Tradução de Isabel Tamen. Lisboa: Relógio d'água editores, 2001.

LOWE, Keith. **Continente selvagem: o caos na Europa depois da Segunda Guerra Mundial.** Tradução de Rachael Botelho e Paulo Schiller. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

LOWER, Wendy. **As mulheres do nazismo.** Tradução de Ângela Lobo. Rio de Janeiro: Rocco, 2014.

MACEDO, Paulo Emílio Vauthier Borges de. **O nascimento do direito internacional.** São Leopoldo: Editora Unisinos, 2009.

_____. O mito de Francisco Vitória: defensor dos direitos dos índios ou patriota espanhol? **Revista de Direito Internacional**, Brasília, v. 9, n. 1, p. 1-13, jan./jun. 2012. Disponível em:< file:///D:/Downloads/1602-9107-2-PB.pdf>. Acesso em: 4 Out 20.

MAINE, Henry Sumner. **El derecho antiguo: considerado em sus relaciones com la historia de la sociedade primitiva y com las ideas modernas.** parte general. Madrid: Escuela Tipografica del hospício, 1893.

MALINOWSKI, Bronislaw. An anthropological analysis of war. **American Journal of Sociology**, v. 46, n. 4, Jan. 1941. p. 521-550. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2769922>>. Acesso em: 10 mar. 19.

MANDEVILLE, Bernard. **A fábula das abelhas ou vícios privados, benefícios públicos**. Traduzido por Brun Costa Simões. São Paulo: Editora UNESP, 2017.

MANU, Código de. *In*: VIEIRA, Jair Lot (supervisão). Código de Hamurabi: Código de Manu, excertos (Livros Oitavo E Novo): Lei das XII Tábuas. 3. ed. São Paulo: EDIPRO, 2011.

MARCUSE, Herbert. **Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud**. Tradução de Álvaro Cabral. 8. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2021.

MARTINS, Rodrigo Almeida. **A “ideia” de estado de natureza na filosofia kantiana**. Belo Horizonte: Editora Dialética, 2020.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O príncipe**. Tradução e notas de Leda Beck. São Paulo: Martin Claret, 213.

MATTOS, José Dalmo Fairbanks Belfort. **O conceito cristão de Guerra justa**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1964.

MATTOX, John Mark. **Saint Augustine and the theory of just war**. New York: Continuum, 2006.

MATYSZAK, Philip. **Os inimigos de Roma: de Aníbal a Átila, o Huno**. Tradução de Sonia Augusto. São Paulo: Editora Amarelly, 2013.

MCSWIGGAN, Sally; ELGER, Bernice; APPELBAUM, Paul S. The forensic use of behavioral genetics in criminal proceedings: case of the maoa-1 genotype. **International Journal of Law And Psychiatry**, [S.L.], v. 50, p. 17-23, nov. 2016. Elsevier BV. <http://dx.doi.org/10.1016/j.ijlp.2016.09.005>. Disponível em: <<https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/27823806/>>. Acesso em: 22 set. 21.

MELLO, Celso D. de Albuquerque. **Direitos humanos e conflitos armados**. Rio de Janeiro: Renovar, 1997.

MILL, John Stuart. **A few words on Non-Intervention (1859)**. *In*: MILL, John Stuart. Essays on Equality, Law, and Education. Collected works of John Stuart Mill. v. 21. Toronto: University Toronto Press, 1984. p. 109-124.

_____. **The spanish question (1837)**. *In*: MILL, John Stuart. Miscellaneous Writings. Collected works of John Stuart Mill. v. 31. Toronto: University Toronto Press, 1989. p. 359-388.

MILTON VALENTE, Pe S. J. **A ética estoica em Cícero**. Porto Alegre: EDUNI-SUL, 1984.

MONTESQUIEU. **O espírito das leis**. Tradução de Cristina Muracho. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

MORRIS, Clarence. **Os grandes filósofos do direito: leituras escolhidas em direito**. Tradução de Reinaldo Guarany. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

MUMFORD, Lewis. **A cidade na história: suas origens, transformações e perspectivas**. Tradução de Neil R. da Silva. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004

MURPHY, Robert. F. Intergroup hostility and social cohesion. **American Anthropologist**, v. 59, n. 6, Dez. 1957. P. 1018-1035. Disponível em: <<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/pdf/10.1525/aa.1957.59.6.02a00070>>. Acesso em: 07 mar. 19.

NEUMANN, Franz. **Behemoth: pensamiento y acción en el nacional-socialismo**. Traducción de Vicente Herrero y Javier Márquez. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.

OLIVEIRA, Natasha Alves de. **Criminologia**. 2 ed. Salvador: Editora JusPodvim, 2019.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Carta das Nações Unidas (1945)**. Disponível em: <<https://unric.org/pt/wp-content/uploads/sites/9/2009/10/Carta-das-Na%C3%A7%C3%B5es-Unidas.pdf>>. Acesso em: 1 Mar. 21.

_____. **Convenção para a prevenção e a repressão do crime de genocídio (1948)**. Disponível em: <<https://www.oas.org/dil/port/1948%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20sobre%20a%20Preven%C3%A7%C3%A3o%20e%20Puni%C3%A7%C3%A3o%20do%20Crime%20de%20Genoc%C3%ADio.pdf>>. Acesso em: 8 Set. 21.

_____. **Declaração universal dos direitos humanos (1949)**. Disponível em: <<https://www.ohchr.org/EN/UDHR/Pages/Language.aspx?LangID=por>>. Acesso em: 1 Mar. 21.

OTTERBEIN, Keith F. **How war began**. College Station: Texas A&M University press, 2004.

PANIZZA, Diego. **Introdução**. In: GENTILI, Alberico. O direito de guerra. Tradução de Ciro Miranza. Ijuí: Editora Unijuí, 2005. p. 15-43.

PAPPAS, Nickolas. **A República de Platão**. Tradução de Abílio Queiroz. Lisboa: Edições 70, 1996.

PARISH, Helen-Rand & WEIDMAN, Harold E. **Las Casas en México: histórias y obras desconocidas**. México, D. F.: Fundo de Cultura Económica, 2005.

PEREIRA JÚNIOR, Eduardo Araújo. **Crime de genocídio segundo os tribunais *ad hoc* da ONU para a ex-Iugoslávia e Ruanda: origens, evolução e correlação com crimes contra a humanidade e crimes de guerra.** Curitiba: Juruá, 2010.

PERES, Andréa Carolina Schwartz. Campos de estupro: as mulheres e a guerra na Bósnia. **Caderno Pagu**, Campinas, n. 37, p. 117-162, dezembro de 2011. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/cpa/n37/a05n37.pdf>>. Acesso em: 2 mar. 2021.

PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni. **Discurso sobre a dignidade do homem.** Tradução de Maria de Lurdes Sirgado Ganho. Lisboa: Edições 70, 2011.

PINHEIRO, Ana Elias, e FERREIRA, José Ribeiro. **Introdução.** In: HESÍODO. Teogonia e Trabalhos e Dias. Introdução, tradução e notas de Ana Elias Pinheiro e José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.

PINKER, Steve. **O novo iluminismo: em defesa da razão, da ciência e do humanismo.** Tradução de Laura Teixeira Motta e Pedro Maia Soares. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

_____. **Os anjos bons da nossa natureza: por que a violência diminuiu.** Tradução de Bernardo Joffily e Laura Teixeira Motta. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

_____. **Tabula rasa: a negação contemporânea da natureza humana.** Tradução de Laura Teixeira Motta. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

PLATÃO. **Alcebiades.** In: Platão. Diálogos. v. 5. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2011.

_____. **A república.** Tradução, textos complementares e notas de Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2014.

_____. **As leis.** Tradução de Edson Bini. 2. ed. Bauru: EDIPRO, 2010.

_____. **O político.** In: Platão. Diálogos. v. 4. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. 2. ed. São Paulo: EDIPRO, 2015.

_____. **Protágoras.** In: Platão. Diálogos. v. 1. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2007.

PRESSE, France. **Alemanha reconhece que cometeu genocídio na Namíbia.** G1. Disponível em: < <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2021/05/28/alemanha-reconhece-que-cometeu-genocidio-na-namibia.ghtml>>. Acesso em: 9 set. 2021.

RAINE, Adrian. **A anatomia da violência: as raízes biológicas da criminalidade.** Tradução de Maiza Ritomy Ite. Revisão técnica de Ney Fayet Júnior e Pedro Antônio Schmidt do Prado-Lima. Porto Alegre: Artmed, 2015.

RAMOS, Francisco Manfredo Thomaz. **A ideia de estado na doutrina ético-política de Santo Agostino: (um estudo do Espitolário comparado com o “De Civitate Dei”)**. 2. ed. Porto Alegre: Letra&Vida, 2015.

RATZINGER, Joseph. **O que mantém o mundo unido: fundamentos morais pré-políticos de um estado liberal**. In: HABERMAS, Jürgen e RATZINGER, Joseph. *Dialética da secularização: sobre razão e religião*. Tradução de Alfred J. Keller. Aparecida: Ideias & Letras, 2007. p. 59-90.

RAWLS, John. **O direito dos povos**. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

RICOBOM, Gisele. **Intervenção humanitária: a guerra em nome dos direitos humanos**. Belo Horizonte: Fórum, 2010.

RIEFF, David. Original virtue, original sin. **The New Yorker**, p. 82-95. 23 de novembro de 1992. Disponível em: <<https://www.newyorker.com/magazine/1992/11/23/original-virtue-original-sin>>. Acesso em: 27 mar. 2021.

RODRIGUES, Aroldo; ASSMAR, Eveline Maria Leal; e JABLONKI, Bernardo. **Psicologia Social**. 32. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

ROOSEVELT, Theodore. **The winning of the West**. v. 4. New York: Publishing Company, 1903.

RORTY, Richard. **Direitos Humanos, racionalidade e sentimentalidade**. In: RORTY, Richard. *Verdade e progresso*. Tradução de Denise R. Sales. Barueri: Manole, 2005. p. 199-223.

_____. **Verdade e progresso**. Tradução de Denise R. Sales. Barueri: Manole, 2005.

ROSE, Frederick G. G. **Australian marriage, land-owning groups, and initiaons**. In: DEVORE, Irven and LEE, Richard, B (org). *Man the hunter*. New York: Aldine de gryuter, 1968. p. 200-208.

ROUSSEAU, Jean Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. In: ROUSSEAU, J. J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens e os fundamentos da Desigualdade entre os homens, precedido de Discurso sobre as ciências e as artes*. Tradução de Maria Eremantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 159-243.

RUMMEL, R. J. **Death by government**. New Jersey: Transaction Publishers, 2009.

SANDERS, Andrew. **Anthropology of warrior**. In: Kurtz, Lester (ed.). *Encyclopedia of violence, peace & conflict*. San Diego: Elsevier, 2008. p. 2432-2442.

SCHMITT, Carl. **A revolução legal mundial: superlegalidade e política**. In: SCHMITT, Carl. *A revolução legal mundial: superlegalidade e política*. Lua Nova: Revista de Cultura e

Política [online]. 1997, n. 42, pp. 99-117. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0102-64451997000300004>>. Acesso em: 22 out. 21.

_____. **A teologia política**. In: SCHMITT, Carl. A crise da democracia parlamentar. Tradução de Inês Lohbauer. São Paulo: Scritta, 1996a. p. 81-130.

_____. **El crimen de guerra de agresión em El Derecho Internacional y el principio "nullun crimen, nulla poena sine lege"**. Traducción de Max Maureira Pacheco y Klaus Wrehde, notas de Helmut Quaritsch. Buenos Aires: Hammurabi, 2006.

_____. **El leviatán en la doctrina del estado de Thomas Hobbes**. Traducción de Antonella Attili. México D.F: Ediciones Coyocán, 2008.

_____. **La tiranía de los valores**. Traducción y prólogo de Jorge E. Dotti. Buenos Aires: Hydra, 2009a.

_____. **O conceito de político**. Tradução, introdução e notas de Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Edições 70, 2015.

_____. **O nomos da Terra no direito das gentes do *jus publicum europaeum***. Tradução de Alexanxre Guilherme Barroso de Matos Franco Sá *et al.* Rio de Janeiro: Contraponto Ed. PUC-Rio, 2014.

_____. **Teoría de la Constitución**. Traducción de Francisco Ayala. Madrid: Alianza Editorial, 1996b.

_____. **Teoría do *partisan***. In: SCHMITT, Carl. O conceito do político/teoria do *partisan*. Tradução de Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Del Rey Editora, 2009b.

_____. **The turn to the discriminating concept of war (1937)**. In: SCHMITT, Carl. Writing on war. Translated and edited by Timothy Nunan. Cambridge: Polity Press, 2011. p. 30-74.

SCHULTZ, Samuel J. **A história de Israel no Antigo Testamento**. Tradução de João Marques Bentes. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 1984.

SEDLEY, David. **A escola, de Zenon a Ária Dídimos**. In: ALGRA, Keimpe *et al.* Os estoicos. Tradução de Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus Editora, 2006. p. 7-34.

SEED, Patricia. **Cerimônias de posse na conquista europeia do novo mundo (1492-1640)**. Tradução de Lenita R. Esteves. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

SERVICE, Elman R. **Organização social primitiva: uma perspectiva evolucionista**. Tradução de Hopffer Rêgo. Porto: Ambar-Porto, 1970.

_____. **Os caçadores**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1971.

SHAFFER, David R & KIPP, Katherine. **Psicologia do desenvolvimento: infância e adolescência**. Tradução de Martha Reyes Gil Passos. 2. ed. São Paulo: Cengage Learning, 2012.

SHWEDER, Richard A. *et al.* **The “big three” of morality (autonomy, community, divinity) and the “big three” explanations of suffering**. In: BRANDT, Allan and ROZIN, Paul (ed.). *Morality and Culture*. New York: Routledge, 1997. p. 119-69.

SINGER, Peter. **The expanding circle: ethics, evolution, and moral progress**. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 1981.

_____. **Um só mundo: a ética da globalização**. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

SMITH, Adam. **Teoria dos sentimentos morais ou ensaio para uma análise dos princípios pelos quais os homens naturalmente julgam a conduta e o caráter, primeiro de seus próximos, depois de si mesmo, acrfescida de uma Dissertação sobre a origem das línguas**. Tradução de Lya Luft. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2015.

SNYDER, Timothy. **Terras de Sangue: a europa entre Hitler e Stalin**. Tradução de Mauro Pinheiro. Rio de Janeiro, 2012.

SORTO, Fredy Orlando. A corte internacional de justiça e o caso Estados Unidos – Nicarágua. In: **Boletim da sociedade brasileira de direito internacional**, v. 47, n. 91/92, p. 171-178, jul./dez. 1994 | Revista de informação legislativa, v. 32, n. 127, p. 233-239, jul./set. 1995. Disponível em: <
<https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/176366/000499460.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>. Acesso em: 12 jan. 2022.

SUESS, Paulo. **A Conquista Espiritual da América Espanhola**. Petrópolis: Vozes, 1992

SWIDLER, Leonard. **Dialogue for interreligious understanding: strategies for transformation of culture-shaping institutions**. New York: Palgrave Macmillan, 2014.

TERTULLIAN. **Of the crown**. In: TERTULLIAN. *Disciplinary, moral and ascetical works*. Translated by Rudolph Arbesmann, Sister Emily Joseph Daly and Edwin A. Quain. New York: Father of the Church, Inc., 1959. p. 231-267.

TERTULIANUS. **De idolatria**. Critical text, translation and commentary J.H. Waszink and J.C.M Van Winden. New York: E.J. Brill, 1987.

TILLY, Charles. **Coerção, capital e Estados europeus (990-1992)**. Tradução de Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América: a questão do outro**. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

TOMAS DE AQUINO, Santo. **Suma teológica (IIa IIae)**. v. 3. Tradução de Alexandre Correia. Campinas: Ecclesiae, 2017.

TÖNNES, Ferdinand. **Comunidad y sociedad**. Traducción de José Rovira Armengol. Buenos Aires: Editorial Losada, 1947.

TREMBLAY, Richard and NAGIN Daniel S. **The Developmental Origins of Physical Aggression in Humans**. In: TREMBLAY, Richard et al (ed.). *Developmental origins of aggression*. New York and London: The Guilford Press, 2005). p. 83-106.

TRINDADE, Antônio Augusto Cançado. **A humanização do Direito Internacional**. 2. ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2015.

TRUYOL Y SERRA, Antonio. **El derecho y el estado en San Agustín**. Madrid: Editorial Revista de Derecho Privado, 1944.

TUCÍDIDES. **História da guerra do Peloponeso**. Tradução do grego de Mário da Gama Kury. 4. ed. Brasília: FUNAG, 2001.

VATTEL, Emer De. **O direito das gentes**. Prefácio e tradução de Vicente Marotta Rangel. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004.

VITÓRIA, Francisco de. **Primeira Relectio sobre os índios: sobre os índios recém-descobertos**. In: VITÓRIA, Francisco de. *Relectiones sobre os índios e sobre o poder civil*. Tradução de Paulo Sérgio de Vasconcelos. Brasília: Universidade de Brasília, 2016. p. 99-117.

_____. **Quarta Relectio sobre os índios: ou do direito de guerra dos espanhóis sobre os bárbaros (De Indis posterior ou De Jure Belli)**. In: VITÓRIA, Francisco de. *Relectiones sobre os índios e sobre o poder civil*. Tradução de Paulo Sérgio de Vasconcelos. Brasília: Universidade de Brasília, 2016. p. 159-192.

_____. **Relección sobre La templanza o del uso de las comidas & Fragmentos sobre si es lícito guerrear a los pueblos que comen carnes humanas o que utilizan víctimas humanas en los sacrificios**. Traducción de Felipe Castañeda *et al*. Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Filosofía, CESO, Ediciones Uniandes, 2007.

_____. **Relectio sobre o poder civil (De potestate civili)**. In: VITÓRIA, Francisco de. *Relectiones sobre os índios e sobre o poder civil*. Tradução de Paulo Sérgio de Vasconcelos. Brasília: Universidade de Brasília, 2016. p. 193-221.

_____. **Relección de homicidio**. In: VITÓRIA, P. Fray Francisco. *Relecciones Teologicas*. v. 2. Traducción de D. Jaime Torrubiano Ripoll. Madrid: Libreria Religiosa Hernandez, 1917. p. 190-236.

_____. **Segunda Relectio sobre os índios: sobre os títulos não legítimos com os quais os bárbaros do novo mundo puderam cair em poder dos espanhóis**. In: VITÓRIA, Francisco

de. *Relectiones* sobre os índios e sobre o poder civil. Tradução de Paulo Sérgio de Vasconcelos. Brasília: Universidade de Brasília, 2016. p. 117-143.

_____. **Terceira *Relectio* sobre os índios: dos títulos legítimos pelos quais os bárbaros puderam cair em poder dos espanhóis** (*De Indis recenter inventis* ou *De Indis prior*). In: _____. *Relectiones* sobre os índios e sobre o poder civil. Tradução de Paulo Sérgio de Vasconcelos. Brasília: Universidade de Brasília, 2016. p. 143-159.

WALDRON, Jeremy. **Partly laws common to all mankind: foreign law in American courts**. New Haven: Yale University Press, 2012.

WALZER, Michael. **A guerra em debate**. Tradução de Luísa Feijó. Lisboa: Ensaio Livros Cotovia, 2004.

_____. **Guerras justas e injustas: uma argumentação moral com exemplos históricos**. Tradução de Waldéa Barcellos. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

WEISS, Thomas G. and HUBERT, Don. **The responsibility to protect: research, bibliography and background**. OTTAWA: International Development Reserch Centre, 2001.

WESTERMARCK, Edward. **The origin and development of moral ideas**. v. 1. London: Macmillan and Co. Limited, 1906.

WILSON, Edward O. **Da natureza humana**. Tradução de Geraldo Florsheim e Eduardo D'Ambrosio. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1981.

WHITE, Matthew. **O grande livro das coisas horríveis: a crônica definitiva das cem piores atrocidades da história**. Tradução de Sérgio Moraes Rego. Rio de Janeiro: Rocco, 2013.

WHITE HOUSE, The. **National Security Strategy of the United States**. Washington: The White House, 1991. Disponível em: < <https://www.hsdl.org/?view&did=460714>>. Acesso em: 14 jan. 2022.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl. **O inimigo no direito penal**. Tradução de Sérgio Lamarão. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora Revan, 2015.

ZOLO, Danilo. **La justitia de los vencedores: de Nuremberg a Bagdad**. Traducción de Elena Bossi. Madrid: Editorial Trotta, 2007.

_____. **Terrorismo humanitário: de la guerra del golfo a la carnicería de Gaza**. Traducción de Juan Vivanco Gefaell. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2011.