

UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
CENTRO DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MARCO AURÉLIO DE MEDEIROS JORDÃO

A GUERRA JUSTA NO LIBERALISMO POLÍTICO DE JOHN RAWLS

FORTALEZA/CE
2008

MARCO AURÉLIO DE MEDEIROS JORDÃO

A GUERRA JUSTA NO LIBERALISMO POLÍTICO DE JOHN RAWLS

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Centro de Humanidades, Universidade Federal do Ceará – UFC.

Área de Concentração: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. José Maria Arruda

MARCO AURÉLIO DE MEDEIROS JORDÃO

A GUERRA JUSTA NO LIBERALISMO POLÍTICO DE JOHN RAWLS

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Centro de Humanidades, Universidade Federal do Ceará – UFC.
Área de Concentração: Ética e Filosofia Política.

Data de aprovação ___/___/___

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. José Maria Arruda – Orientador
Universidade Federal do Ceará – UFC/CE

Prof. Dr. Evanildo Costesk – Convidado
Universidade Federal do Ceará – UFC/CE

Prof. Dr. Reginaldo Rodrigues da Costa – Convidado
Universidade Estadual do Ceará – UECE/CE

FORTALEZA/CE
2008

Para Tatiana, é claro. Minha pequena tirana que me ajudou a trilhar esse caminho e me mostrou que o racional é sempre relativo.

AGRADECIMENTOS

Essa dissertação não teria sido possível sem o apoio pontual e a orientação do Professor Dr. José Maria Arruda. Foi de grande importância em momento de extrema dificuldade. Devo ainda ao Professor Celso Pinheiro que aprovou esse projeto e me orientou no começo dessa empreitada. Agradeço, ainda, ao Professor Manfredo de Oliveira que, em sala de aula mostrou-me como estudar filosofia de maneira correta. Aos professores, Reginaldo e Evanildo, que fizeram críticas pontuais que ajudaram a engrandecer esse trabalho. Agradeço aos meus colegas que me ajudaram nas discussões e debates dentro e fora da sala de aula, em especial, Kelly e Sólon. Quero agradecer à minha esposa, meus pais e a meus irmãos que financiaram e incentivaram a realização desta pesquisa. Aos professores convidados para fazerem parte da Banca por terem aceitado o convite, e pelas valiosas contribuições. Por fim, A Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico – FUNCAP, pelo financiamento dessa pesquisa.

RESUMO

Esse trabalho tem como objetivo estudar o conceito de guerra justa, a partir de uma análise da filosofia política internacional do filósofo americano John Rawls. Tomaremos como base à obra *Direito dos Povos* (2001), e retomaremos alguns conceitos básicos das demais obras, em especial *Uma Teoria da Justiça* (1971) e *Liberalismo Político* (1993). O nosso objetivo nessa dissertação é examinar duas questões, a saber: I) Segundo os princípios de justiça do direito internacional de Rawls, se pode justificar uma intervenção militar? II) Existem casos em que fazer uma guerra é moralmente legítimo? Partiremos do conceito geral de guerra e apresentaremos o pensamento de quatro autores paradigmáticos que abordaram esse tema, são eles: Voltaire e sua visão humanitária de bases Iluministas; Kant e seu projeto de paz perpétua; Clausewitz e a guerra como caso excepcional da política; e Carl Schmitt e o conceito do político e o binômio amigo – inimigo. Os conceitos que abordaremos em Rawls são: a) o de liberalismo político e a idéia de pluralismo e tolerância a eles atrelados; b) A concepção de liberalismo abrangente e o porque esse se diferencia do seu liberalismo político; c) A idéia de posição original, noção essencial para entender como se dará à sociedade dos povos e por que a guerra só é justa quando travada por essa sociedade específica. Finalmente, investigaremos essas perguntas a partir da retomada que Rawls faz de dois conceitos, a saber, *Jus ad Bellum*, isto é, justiça do guerrear, e do *Jus in Bello*, que em uma tradução imediata significa justiça no guerrear, ou seja, qual o comportamento moral que o soldado deve adotar em luta.

Palavras-Chave: Guerra Justa. Liberalismo Político. *Jus ad Bellum*. *Jus in Bello*.

ABSTRACT

This work intends to study the concept of *just war* from an analysis of the political international philosophy of the American philosopher John Rawls. We will take like base the work *Law of People* (2001), and will retake some basic concepts of too many works, in special *A Theory of the Justice* (1971) and *Political Liberalism* (1993). Our objective in this dissertation is to examine two questions: I) How the principle of justice of the international right of Rawls, justify a military intervention? II) Are there cases in which to do a war it is morally legitimize? Our star point is from the general concept of war and will present the thought of four authors paradigmatic what boarded this subject, and they are: Voltaire and his humane vision of bases Illuminists; Kant and his project of perpetual peace; Clausewitz and the war as exceptional case of the politics; Carl Schmitt and the concept of political and binomial friend – enemy. The concepts what we will board in Rawls are: a)the concept of political liberalism and the idea of pluralism and tolerance what they are harnessed to him; b) The conception of traditional liberalism and the difference of his political liberalism; c) The idea of original position, essential notion to understand why the war is just when is only made of “society of the people”. Finally, we will investigate the questions from the recovering that Rawls does from the concept of *Jus ad Bellum*, what in an immediate translation is it Justice of the war, and therefore, answers which motives of going away to war. And *Jus in Bello*, whose translation would be a justice in waging war, in other words, which moral behaviour what the soldier must adopt in struggle.

Key words: Just war. Political Liberalism. *Jus ad Bellum*. *Jus in Bello*.

LISTA DE ABREVIATURAS

DP – Direito dos povos (1999) – John Rawls

TJ – Teoria da justiça (1971) – John Rawls

LP – Liberalismo político (1993) – John Rawls

JD – Justiça e democracia (1978) – John Rawls

JE – Justiça como equidade (2002) – John Rawls

MC – Metafísica dos costumes (1797) – Immanuel Kant

PP – Paz perpétua (1795) – Immanuel Kant

GJI – Guerra justa e injusta (1977) – Michael Walzer

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	9
2 GUERRA: CONCEITOS GERAIS	18
2.1 A GUERRA COMO ATO DE FORÇA SEGUNDO CLAUSEWITZ	18
2.2 CARL SCHMITT E O CONCEITO DO POLÍTICO	23
2.3 VOLTAIRE E KANT: HUMANISMO E PAZ PERPÉTUA	26
3 DOS CONCEITOS BÁSICOS À TEORIA DA GUERRA JUSTA.....	35
3.1 RAWLS: PRIORIDADE DO JUSTO E O RESPEITO AO PLURALISMO.....	35
3.1.1 O bem como racionalidade	38
3.2 LIBERALISMO ABRANGENTE	47
3.3 AS DUAS POSIÇÕES ORIGINAIS	51
4 RAWLS E A GUERRA JUSTA	55
4.1 SOCIEDADE DOS POVOS	55
4.2 CARACTERÍSTICAS BÁSICAS DOS POVOS BEM ORDENADOS	55
4.3 SOBERANIA, POVOS E ESTADO	58
4.4 OS PRINCÍPIOS DO DIREITO DOS POVOS	61
5 RAWLS E A GUERRA.....	64
5.1 RAWLS E O JUS IN BELLO	69
5.2 A EXTREMA URGÊNCIA	81
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	83
REFERÊNCIAS	89

1 INTRODUÇÃO

Se há algo que é central nas discussões de filosofia política é a questão da guerra. Em Heráclito, por exemplo, ela é tida como essencial na formação de todas as coisas: “A Guerra e a justiça são conflitos e, por meio do conflito, todas as coisas são geradas e chegam à morte¹”. Em Hegel (2000), por sua vez, a guerra é um plano providencial da razão, cujo objetivo é eleger a melhor encarnação do Espírito do mundo.

[...] é ela que assegura a saúde moral dos povos em sua indiferença perante a fixação das especificações finitas e, tal como os ventos protegem o mar contra a estagnação em que os mergulharia numa indefinida tranqüilidade, assim uma paz eterna faria estagnar os povos.²

Hobsbawm³ (1995) em sua reflexão acerca do século XX afirma:

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

Nosso trabalho analisará o conceito de guerra justa sob a ótica do filósofo americano John Rawls com o intuito de explicitar e levantar as implicações teóricas de um dos pensamentos que elucidam a compreensão dos atuais conflitos deflagrados pelo mundo afora.

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

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

² HEGEL, G.W.F. *Princípios da filosofia do direito*. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 298.

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

A doutrina tenta conciliar três princípios básicos⁴ para que o Estado beligerante possa estar em consonância com a idéia do justo:

I. Tirar vida humana é um erro grave;

II. Os Estados têm o dever de defender os seus cidadãos e a justiça;

III. Proteger vida humana inocente e defender importantes valores morais às vezes exige o uso da força e da violência.

Esses princípios têm como objetivo fornecer um parâmetro a ser seguido pelos Estados em casos de potenciais e emergentes situações de conflitos. Constituindo desse modo, um forte instrumento utilizado por indivíduos e grupos políticos nas decisões frente a uma guerra iminente.

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

Numa República deve-se antes de tudo o mais observar os direitos da guerra: há duas espécies de conflitos, os que se resolvem por debate e os que se resolvem pela violência; como o primeiro é exclusivo do homem e a outra é comum aos animais, só se deve recorrer a esta se for impossível empregar aquela⁵.

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

⁴Cf. BCC HOME: Religion and ethics issues. Disponível em: <<http://www.bbc.co.uk/religion/ethics/war/just/what.shtml>>. Acesso em 01 de agosto de 2007.

⁵ CICERO, *Traité des Devoirs*. In: SCHUHL, P. M. (ed.). *Les stoïciens*. Paris: Gallimard, 1962. p. 507.

Para uma guerra ser considerada justa, alguns órgãos de justiça, como a ONU⁶, considera que o Estado deve atender seis condições:

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

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

[...] não é suficiente que seja proclamada pela autoridade legítima e siga regras previstas, mas é necessário que tenha motivos justos, que podem ser religiosos (*bellum sacrum*), ou ético-políticas, (que ao final não são nada mais do que formas secularizadas das motivações religiosas)⁷.

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

Dois outros conceitos vêm determinar e estabelecer as condições de uma guerra justa; são eles: “*Jus ad Bellum*” e “*Jus in Bello*”. Michael Walzer (2003) no seu livro *Guerras Justas e Injustas*, pontua essa diferenciação.

A realidade da guerra é dividida em duas partes. A guerra é sempre julgada duas vezes: primeiro, com referência aos motivos que os Estados têm para lutar; o segundo, com referência aos meios que adotam. O primeiro tipo de julgamento é de natureza adjetiva: dizemos que uma determinada guerra é justa ou injusta. O segundo é de natureza adverbial: dizemos que a guerra é travada de modo justo ou injusto. Escritores medievais tornaram a diferença uma questão de preposição, fazendo a distinção entre *Jus ad Bellum*, a justiça do guerrear, e o *Jus in Bello*, a justiça no guerrear. Essas distinções gramaticais indicam questões profundas. *Jus ad Bellum* exige que façamos

⁶ CARTA DAS NAÇÕES UNIDAS. Disponível em: <http://www.onu-brasil.org.br/documentos_carta.php>. Acesso em: 28 de julho de 2006.

⁷ TOSI, Giuseppe. Guerra e direito no debate sobre a conquista da América: séc. XVI. *Verba júris*, João Pessoa. ano 5, n. 5, p.277-320, jan./dez. 2006.

julgamentos sobre agressão e autodefesa. *Jus in Bello*, sobre o cumprimento ou a violação das normas costumeiras e positivas de combate⁸.

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

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

De onde segue, então, que uma guerra de extermínio, na qual pode ocorrer o aniquilamento de ambas as partes ao mesmo tempo e, com isso, também de todo direito, só permitiria haver paz perpétua no grande cemitério do gênero humano. Portanto, semelhante guerra, com o emprego de meios que conduzem a isso, deve ser simplesmente proibida⁹.

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

Cronologicamente a noção da Guerra Justa é tão antiga quanto à própria guerra. Segundo Kemp¹⁰ (2006), em seu artigo “Just war theory & Non-pacifist rivals”, os antigos registros de luta coletiva indicam que algumas reflexões morais foram usadas por guerreiros,

⁸ WALZER, Michael. *Guerras justas e injustas: uma argumentação moral com exemplos históricos*. Tradução de Waldéa Barcellos. São Paulo: [s.n.], 2003. p. 34.

⁹ KANT. *À paz perpétua*. Tradução de Jacó Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2004. p.35.

¹⁰ KEMP, *Just War Theory & Non-pacifist Rivals*, 2000. p.7. Disponível em: <<http://courseweb.stthomas.edu/kwkemp/Papers/JWTR.pdf>>. Acesso em: 08 de agosto de 2006.

já que eles levavam em consideração a situação das mulheres e das crianças ou até mesmo o tratamento que era dado aos prisioneiros. Em tais casos eles tinham um grande apreço no que diz respeito à honra. Doravante, alguns poucos atos de guerra sempre foram julgados desonrosos, e outros honráveis, diferindo em tempo e espaço; o fato é que, afirma Kemp (2006): “uma virtude moral foi suficiente para revestir a guerra com interesses morais¹¹”.

Como vimos, já em Cícero havia elementos para se discutir sobre a teoria da guerra justa, mas é na Idade Média que essa teoria (*Justum Bellum*) é debatida com mais veemência. Nessa época houve uma preocupação da igreja em se construir uma *ética da guerra*, para diferenciar quando um conflito poderia ser considerado justo ou injusto. Santo Agostinho (2000) foi o primeiro autor a refletir sobre o tema e estabeleceu cinco condições para que uma guerra fosse considerada justa, a saber:

1. A intenção deverá ser sempre a de restabelecer a paz;
2. O objetivo deverá ser sempre a de restabelecer a justiça;
3. A guerra deve ser acompanhada de uma disposição interior de amor cristão entre as partes;
4. A guerra só deve ser empreendida sob a autoridade de um soberano legítimo;
5. A conduta da guerra deve ser justa¹².

Para ele, em seus Escritos Políticos, nem todas as guerras são moralmente justificáveis, no entanto, se ela é inevitável isso deve ser um assunto do rei, ou seja, o ato de guerrear é uma extensão do ato de governar.

Em outro registro, Tomás de Aquino (2003), na *Suma Teológica*, apresenta de maneira mais aprofundada o que vem a ser uma teoria da guerra justa. Discute não somente o *Jus ad bellum*, mas também o *Jus in bello*. Segundo ele:

Três condições têm de ser preenchidas para que uma guerra seja justa. Em primeiro lugar, a autoridade do Príncipe que tem mandato para ordenar que se faça a guerra. [...] Em segundo lugar, uma guerra justa deve ser feita por uma causa justa, ou seja, é preciso que aqueles que se atacam mereçam pela sua culpa serem atacados. [...] Ademais, os que fazem uma guerra justa, perseguem a paz¹³.

¹¹ Op. cit., 2006, p. 13.

¹² AGOSTINHO, S. *A cidade de Deus*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000. p. 161.

¹³ AQUINO, S.T. *Suma teológica*. II, II,q.40, a.1, ad 1, 3.

No século XX houve um renascimento da noção de guerra justa principalmente em resposta ao surgimento das armas nucleares, em especial no fim da segunda guerra mundial e da intervenção americana no Vietnã. Mas foi precisamente nos ataques aos Estados Unidos da América em 11 de setembro¹⁴, que os acadêmicos focaram sua atenção, mais uma vez, à guerra justa. Tal interesse fica mais claro nas convenções nacionais e internacionais, cujo desenvolvimento e consolidação dos aspectos teóricos se dão nessa linha. Sendo assim, a teoria da Guerra Justa transformou-se num tópico bastante discutido nas relações internacionais, na ciência política, na filosofia e na ética.

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

A experiência da guerra como inferno gera o que se pode chamar de ambição mais elevada: não se quer entrar em acordo com o inimigo, mas derrotá-lo e castigá-lo, se não para abolir a tirania da guerra, no mínimo para reduzir a probabilidade de opressão futura [...]. Não chamamos a guerra de inferno por ser travada sem limitações. Seria mais acertado dizer que, quando certas limitações são desrespeitadas, a característica infernal da guerra nos leva a desrespeitar todas as outras limitações remanescentes com o objetivo de vencer¹⁵.

Em oposição à prática comum da igreja católica na época das cruzadas, a absolvição das atrocidades cometidas pelos cristãos na denominada guerra santa, temos, hoje, a elaboração e depuração de regras e leis de conduta e ação nos campos de batalha¹⁶. Tal fato é decorrente da necessidade de punir e responsabilizar transgressores por ações em guerra.

¹⁴ Cf. FUKUYAMA, F. *Has history restarted since september of 2002?* Disponível em: <<http://evans-experientialism.freewebspace.com/fukujama02.htm>>. Acesso em 30 de março de 2007.

¹⁵ Op. cit., 2003, p. 52-53.

¹⁶ Como no caso do tribunal militar internacional de Nuremberg, que criou o código de Nuremberg de 1947.

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

Freqüentemente, todavia, esse idealismo “funciona” apenas no campo das idéias. Os costumes e a tradição, esses nascidos no campo de batalha, tratam de enfraquecer ou esfacular o *bellum justum* que poderia existir entre inimigos de guerra. E em alguns casos mais extremos, nem existe convenção ou trato de um justo agir no guerrear. Nesses casos, as éticas da guerra são consideradas comumente e implicitamente: acima das normas das éticas pacifistas e, conseqüentemente, merecem um reino moral separado onde “fair is foul and foul is fair”¹⁷.

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

A primeira tentativa de se fazer uma Sociedade entre Nações com o objetivo de diminuir os horrores da guerra foi em 1919, após a primeira guerra mundial e mais tarde em 1928, com a assinatura do Tratado “Briand-Kellog” ou “Pacto de Paris”. Nessas duas tentativas, o que se propunha era tornar qualquer ato de guerra ilegal – visto que as experiências sofridas com a Primeira Guerra Mundial foram traumatizantes, pois o único recurso que se conhecia para resolver as diferenças entre Estados Soberanos era o uso da força sem limites (como defendia Grotius¹⁸ e ratificava Clausewitz). Todavia, eclodiu a Segunda Guerra e os horrores foram repetidos. Em 1945, surgiu a Organização das Nações Unidas (ONU), destacando-se pela elaboração de uma carta que propunha, como regra geral, a proibição do uso da força nas relações entre nações. Com as seguintes exceções:

1. Em caso de legítima defesa;
2. Através de medidas militares decretadas pelo Conselho de Segurança como resposta a uma ameaça à paz ou ato de agressão¹⁹.

O Conselho de Segurança da ONU criou a resolução 688 em 06 de abril de 1991, dando direito a um Estado intervir noutro, caso este crie ameaças que atinjam a segurança

¹⁷ SHAKESPEARE, W. Four great tragedies: Hamlet, Macbeth, Othello and Romeo and Juliet. New York: Dover giant thrift editions, 2004. In: MACBETH, Act 1, scene 1, l. 12. “*O justo é tolo e o tolo é justo*”.

¹⁸ Cf. GROTIUS, H. *O direito da guerra e da paz*. Editora Unijuí, Ijuí, 2004. p. 71-72.

¹⁹ CARTA DAS NAÇÕES UNIDAS, CAPÍTULO VII, artigo 49-51. Disponível em: <http://www.onu-brasil.org.br/documentos_carta.php>. Acesso em: 28 de julho de 2006.

nacional ou internacional, em resposta a uma série de descumprimentos das leis internacionais pelo governo iraquiano. A partir daí, aparece como tendência mundial o direito de ingerência, baseado e justificado através do conceito de *guerra justa* que dá o direito de intervir militarmente nos assuntos internos de um Estado que:

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

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

Ao tratarmos da filosofia da guerra inevitavelmente surgem algumas questões que apresentam a necessidade de debate, como os conceitos de Estado, democracia, justiça, direitos humanos, liberdade e tolerância. E no intuito de melhor compreendermos a temática da Guerra Justa e as questões suscitadas estruturamos a dissertação da seguinte forma:

1. Apresentação de quatro autores paradigmáticos acerca da questão da guerra e críticos do conceito de guerra justa, sendo os dois primeiros realistas e os outros dois pacifistas:

- 1.1 Clausewitz e a guerra como caso excepcional da política;
- 1.2 O conceito do político de Carl Schmitt.
- 1.3 Voltaire e sua visão humanitária de bases Iluministas;
- 1.4 Kant e seu projeto de paz perpétua;

2. Apresentação de alguns conceitos básicos da filosofia política internacional de Rawls para que possamos melhor entender o conceito de Guerra Justa segundo esse autor;

3. Apresentação das circunstâncias através das quais Rawls defende a Guerra Justa. Para tanto, devemos responder a essas duas questões básicas que nortearão o trilha do trabalho:

3.1 Segundo os princípios de justiça do direito internacional rawlsianos se pode justificar uma intervenção militar em um Estado soberano?

3.2 Existem casos em que fazer uma guerra é eticamente legítimo?

4. Nas considerações finais apresentaremos alguns questionamentos à teoria da guerra justa de Rawls.

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

2 GUERRA: CONCEITOS GERAIS

O conceito de guerra justa é contestado por vários autores. Podemos dividi-los em dois grupos distintos: de um lado, estão os pacifistas, que direcionam suas críticas a qualquer justificação da guerra; no outro extremo os que tendem a justificar todos os atos de guerra, que chamaremos de realistas. Sendo assim no primeiro caso nenhuma guerra pode ser justa ou justificada, nesse grupo estão filósofos e pensadores como Kant e Voltaire. Já o grupo dos realistas são aqueles que afirmam que toda guerra é justa. Os filósofos que representarão esse pensamento são Carl von Clausewitz e Carl Schmitt. Começaremos expor o pensamento desses últimos autores.

2.1 A GUERRA COMO ATO DE FORÇA SEGUNDO CLAUSEWITZ

Uma das obras fundamentais para pensar o conceito de guerra na modernidade é a do general prussiano Carl Von Clausewitz. Esse autor, cuja obra máxima é uma ode à guerra: *Da Guerra*, publicada pela primeira vez entre 1832 e 1834 em três volumes. O referido autor pensava a guerra cientificamente e acreditava que, assim, tratando-a de modo objetivo, poderia aplicá-la aos propósitos que conviesse ao seu Estado, tornando-o mais eficiente. A imagem inicial que Von Clausewitz faz dela é a de um simples “duelo”.²⁰

Cada um tenta, por meio da sua força física, submeter o outro a sua vontade; o seu objetivo *mediato* é *abater* o adversário a fim de torná-lo incapaz de toda e qualquer resistência. [...] A guerra é, pois um ato de violência destinada a forçar o adversário a submeter-se à nossa vontade.²¹

Apesar de Clausewitz citar isso textualmente, ele o faz apenas como uma imagem, cujo intuito é facilitar a explicação sobre o conceito de guerra. Todavia, acreditamos que tal

²⁰ Durante todo capítulo primeiro “O que é a Guerra?” há várias definições do que seja guerra já que o seu método é partir do simples ao mais complexo, ou seja, o autor começa por definições bastante gerais e comuns e chega a definições mais abstratas que exigem do leitor um conhecimento mais apurado sobre política e filosofia.

²¹ CLAUSEWITZ, Carl Von. *Da guerra*. Tradução de Maria Tereza Ramos. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 7.

imagem é falha, pois existe, pelo menos, um aspecto no “duelo” que o autor não leva em conta, a saber, as regras. Walzer, no seu livro *Guerras justas e injustas*²² vem corroborar com tal pensamento quando afirma que para Clausewitz: “a guerra nunca é uma atividade constituída por normas”; e continua: “A guerra jamais é semelhante a um duelo”. Na prática social do duelo existem determinadas normas que incluem penalidades para quem cometer algum despautério durante tal prática.

Fazendo uma analogia com Clausewitz, teremos semelhantes critérios nas relações entre Estados. Na guerra, eles têm o objetivo de submeter o outro à sua vontade através da força física, que por seu uso ilimitado acabam minando, assim, a resistência do outro. Logo, o que importa, sobretudo, é o desarmamento total do inimigo, pois esta é a vitória incontestável e única possível, isto é, *o meio*. Através da força física, com a ajuda das técnicas e das ciências; “para defrontar a violência, a violência (*sic*) mune-se com as invenções das artes e das ciências²³”, para chegar a *um fim*, qual seja, impor sua vontade ao inimigo através de um ato de força.

Para Clausewitz, a vontade de um Estado deve ser o objetivo maior dos soldados em guerra. As regras não podem fazer nenhuma diferença no combate, pois o que importa ao combatente é a vitória total. O autor tem uma concepção “realista” da política e positivista do direito, o que é reforçado nessa passagem: “Ela [a guerra] é acompanhada de restrições ínfimas, que quase não vale a pena mencionar, e que impõe a si própria, sob o nome de leis dos direitos dos povos, mas que na realidade, não diminuem, em nada, a sua força²⁴”.

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

Repetimos, pois, a nossa afirmação: a guerra é um ato de violência e não há um limite para a manifestação dessa violência. Cada um dos adversários executa a lei do outro, de onde resulta uma ação recíproca, que, enquanto conceito, deve ir aos extremos.²⁵

²² WALKER, Michael. *Guerras justas e injustas: uma argumentação moral com exemplos históricos*. Tradução de Waldéa Barcellos. São Paulo: [s.n.], 2003. p. 38.

²³ Id., p.8.

²⁴ Id., p.8.

²⁵ Ibid., p. 10.

Lançamos a questão da possibilidade de aplicar esse tipo de pensamento às nações “civilizadas” dessa época, já que elas estavam preocupadas em diminuir os efeitos cruéis da guerra. Clausewitz duvida disso e afirma que a tecnologia da guerra não diminuía os efeitos sanguinários de outros tempos, ao contrário, desde o descobrimento da pólvora até o seu tempo, a tecnologia implementada só fazia aumentar a competência da destruição e da violência contra o inimigo e seu detentor só teria vantagem sobre o outro. Para ele, ainda, seria uma imprudência pensar de modo oposto, pois o general que não utilizar a força, seja ela física ou intelectual – uma coisa não exclui a outra, segundo ele – estaria pondo em risco o sucesso da guerra, já que essa seria uma oportunidade de levar vantagem sobre o inimigo: “Aquele que se utiliza sem piedade desta força e não recua perante nenhuma efusão de sangue ganhará vantagem sobre seu adversário [...] Ignorar o elemento de brutalidade, devido à repugnância que ele inspira, é um desperdício de força, para não dizer um erro²⁶”.

Então, o que explicaria a diferença de conduta das nações em guerra? Por que em determinadas nações há tantas crueldades e outras pregam a utilização das regras e das leis de combates? O autor explica que *a priori* isso depende da “evolução” de um Estado para outro. Existem civilizações mais “evoluídas” que se preocupam com isso e outras menos evoluídas, cuja preocupação dos efeitos cruéis das guerras são pífios. Esses elementos não pertencem à guerra em si, mas são preexistentes naquelas sociedades. Isso, portanto, não serve de demonstração para alterar qualquer princípio da teoria da guerra, pois seria impossível “introduzir um princípio moderador na própria filosofia da guerra sem cometer um absurdo²⁷”. Então, segundo o general-filósofo, a guerra é violência pura, irracional, ou seja, não há limites para o uso da violência, o que existe são apenas ações recíprocas.

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

Mesmo em Estados cujo grau de civilidade era tido como relativamente alto podem-se encontrar elementos de crueldade na condução de uma guerra, como no caso das guerras napoleônicas. Como explicar isso? Segundo Clausewitz, o que vai diferenciar a conduta dos povos na guerra é o que ele chama de *intenção hostil*²⁸. Para ele entre os povos “civilizados” o que prevalece é uma intenção hostil pautada pela racionalidade e inteligência, enquanto que

²⁶ Op. cit., 2003, p.09.

²⁷ Id., p.10.

²⁸ Ibid., p. 11.

nos povos “selvagens” essas intenções são ditadas pela sensibilidade. Entretanto, o autor chama a atenção para o fato de que essa diferença não se deve à natureza intrínseca selvagem e civil, mas ocorre devido às circunstâncias históricas concomitantes à formação das instituições. Sendo assim, mesmo os povos mais “desenvolvidos” e “civilizados” podem ser acometidos por atos impetuosos de paixão, incivilidade e selvageria.

O que Clausewitz está querendo provar é que os teóricos que defendem uma teoria de guerra, pautada somente na lógica da ação entre Estados, sem levar em conta a paixão dos soldados e da população civil, cometem um terrível equívoco, pois se contassem apenas com a lógica “o peso das forças armadas já nem seria necessário e que bastariam relações teóricas entre elas – uma espécie de álgebra da ação²⁹”. Se ele acredita que qualquer ato de guerra é um ato de violência sem limites, é evidente que a paixão e a sensibilidade têm uma grande importância em sua teoria, ainda que os motivos que levam à guerra devam ser fundamentados nos interesses dos Estados e, por consequência, obedeçam a ordens práticas, pautadas na racionalidade.

Explicitamos, até agora, alguns conceitos primitivos de guerra, o que Clausewitz³⁰ denominou de “lei dos extremos”. Passaremos a parte mais instigante do conceito de guerra proposto pelo autor, a guerra como um ato político.

O objetivo político na guerra é o “móbil inicial” de uma batalha, ou seja, é a decisão política inicial, e a principal, que moldarão as ações militares no campo de batalha e nos tempos de paz. Imaginemos que exista uma guerra entre dois países quaisquer. De um lado a Acirema, país cujo governante tem o intuito de dominar outras nações com o objetivo “claro” de disseminar o seu modelo de “liberdade”; do outro lado, o Equari, país rico em combustível fóssil dominado por um ditador contrário à “política libertadora” dos Aciremas. Ao começar uma guerra é importante que ambos os países, ou mais precisamente o país que irá atacar – o invasor –, deixe claro para si qual o objetivo político por trás da guerra, pois nas palavras de Clausewitz³¹: “quanto menor for o sacrifício que exigimos dos adversários, tanto mais poderemos esperar da sua parte esforços para recusá-los sejam mais débeis”. Para isso, os Aciremas (imaginando eles que sejam os invasores) devem estar por dentro dos anseios da população Equariana, pois num futuro isso poderá ser importante na construção da paz. Por que isso é importante? Ora, com um objetivo político bem delimitado, a população do país dominado exigirá menos do dominante, ficando até alheio ao combate, minimizando as

²⁹ Op. cit., 2003, p. 9.

³⁰ Id., p.16.

³¹ Ibid., p. 16.

tensões e os conflitos. Em outras palavras, objetivo político da guerra, “é o que fornece a dimensão do fim a atingir pela ação militar, assim como os esforços necessários³²”.

A guerra é, portanto, um instrumento do político por excelência, ou, nas famosas palavras de Clausewitz, é a política continuada por outros meios. A guerra é simplesmente um meio para se conseguir o fim exigido pela política. E é na política, segundo o general pensador, que se delimitam as regras de combate, mesmo se essas regras forem descumpridas sendo na/pela política que se dá a justificativa e o rompimento do tratado. Sobre isso esclarece Clausewitz:

O que se mantém sempre característico da guerra releva puramente a especificidade dos meios que ela põe em prática. A arte da guerra, em geral, e a do comandante em cada caso específico, pode exigir que as tendências e as intenções da política não sejam incompatíveis com esses meios, exigência seguramente a não desprezar. Mas por mais poderosamente que reaja, em certos casos, sobre as intenções políticas, isso terá de ser sempre considerado somente como uma modificação destas; pois que a intenção política é o fim, enquanto a guerra é o meio, e não se pode conceber o meio independentemente do fim³³.

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

Finalmente, ao falar em política ele não está se referindo ao âmbito interno do Estado, mas somente à política internacional, ou seja, as disputas analisadas por ele se referem apenas aos Estados-nação. Além do mais, é preciso reforçar que a política e a guerra são em princípio distintas para Clausewitz, ao menos em princípio, pois, como um pensador da modernidade ele não escapava das pretensões da época de refletir acerca da noção de soberania. O que podemos perceber por trás desse ideal era o intuito de pôr fim às incessantes guerras civis, e fazer com que a guerra, através do seu conceito e, conseqüentemente, através da prática, se tornasse algo alheio à população civil. Assim, o único ser capaz de

³² Op. cit., 2003, p.17.

³³ Id., p.27.

declarar guerra seria a figura do soberano, seja um príncipe ou um outro governante do Estado, e ela só deveria ser declarada a outro poder soberano. Logo, a guerra ficaria restrita ao âmbito externo, longe do campo social nacional, tornando-se algo excepcional, uma exceção, e a paz, no entanto, seria a regra. Mas como ficariam os conflitos internos? Eles seriam resolvidos através da interação política, sem violência e brutalidade. Logo, mesmo que possa parecer que os conceitos de política e guerra se misturam em Clausewitz, eles são distintos, pois a guerra seria apenas o meio para consecução de um fim político no que se refere à política internacional.

2.2 CARL SCHMITT E O CONCEITO DO POLÍTICO

O que se pode determinar ao nos depararmos com a questão proposta por Schmitt em seu estudo “*O Conceito do Político*” (1932) é uma linha de análise que se aproxima de uma teoria da exceção. Ao se analisar tal obra, percebemos que Schmitt não se preocupa, no primeiro momento, em dizer o que é o político, mas procura estabelecer algumas diferenças conceituais para poder encontrar o espaço para a emergência no conceito do político.

“Em geral, ‘político’ é equiparado, de alguma forma, à ‘estatal’ ou, pelo menos, relacionado ao Estado. O Estado surge então como algo político; o político, porém, como algo estatal. Evidentemente um círculo que não satisfaz³⁴.”

A conclusão que Schmitt nos mostra, através da crítica a este pressuposto, é a de que, ao longo dos séculos XVIII e XIX a noção de Estado expande-se e a distinção entre o que é *político* e *não-político* torna-se anacrônica. Em um certo tempo, afirma Schmitt, existiam esferas que não se identificavam com o Estado e, em consequência, com o político. Entretanto, as evoluções que ocorreram ao longo dos séculos XVIII e XIX, determinaram uma junção entre o Estado e a sociedade, o que levou a uma consequência, qual seja, à politização de todas as esferas da vida social. Com essa politização, as áreas consideradas até o momento

³⁴ SCHMITT, Carl. *O conceito do político*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1992. p. 44.

“neutras” – economia, religião, cultura, educação –, deixam então de sê-lo no sentido não-estatal e não-político:

[...] A democracia deverá abolir todas as distinções, todas as despolitizações típicas do século XIX liberal e, ao apagar a oposição Estado – sociedade (o político oposto ao social), fará também desaparecer as contradições e as separações que correspondem à situação do século XIX³⁵.

Surge, então, o conceito de *Estado Total*, que, para Schmitt, abarca todas as esferas da sociedade tornando-as políticas e pertencentes a ele, o que não deixa claro o conceito de político, e Schmitt expressa tal questão quando discorda da aproximação entre estatal e político, posto que estatal se define por uma condição de um determinado povo.

Segundo ele, o conceito do político necessita da definição clara de categorias que não passam por uma avaliação moral, estética ou econômica. Schmitt estabelece uma dualidade conceitual, amigo/ inimigo, que “constitui e especifica essencialmente a política³⁶”.

[...] toda e qualquer associação humana torna-se uma associação política no momento em que: a) *uns* (amigos) se reúnem contra os *outros* (inimigos); e b) quando esse conflito envolve a possibilidade real de um combate de vida e de morte entre dois grupos. A possibilidade de um combate de vida e morte torna o Político uma esfera *sui generis* em relação a todos os outros conflitos e oposições sociais [...] ³⁷.

E o autor define:

A diferenciação entre amigo-inimigo tem o sentido de designar o grau de identidade extrema de uma ligação ou separação, de uma associação ou dissociação; ela pode, teórica ou praticamente, subsistir sem a necessidade do emprego simultâneo das distinções morais, estéticas, econômicas ou outras³⁸.

³⁵ Id., p. 47.

³⁶ ARRUDA, José Maria. Carl Schmitt: “Estado, política e direito”. In: OLIVEIRA, Manfredo; AGUIAR, Odílio; SAHDETOA, Luis Felipe Netto de Andrade Silva e. (orgs.). *Filosofia política contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 60.

³⁷ Id., p. 60.

³⁸ Id., p. 52.

A luta e a guerra, para Schmitt, são os espaços em que o político pode, eventualmente, emergir, pois, no âmbito do real, o conceito de inimigo, corresponde à possibilidade de luta. A guerra, portanto, realiza-se não como “fim e objetivo, sequer conteúdo da política, porém é o pressuposto sempre presente como possibilidade real, a determinar o agir e o pensar humano de modo peculiar, efetuando assim um comportamento especificamente político³⁹”. Mas se admitíssemos uma hipótese, qual seja, se houvesse uma total ausência de conflito no mundo e a paz por fim reinasse sobre a terra, qual seria a consequência disso? O professor Arruda⁴⁰ pode nos dar a resposta:

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

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

Carl Schmitt apresenta uma perspectiva realista da política (*realpolitik*), pois ele não funda seus conceitos em pressupostos ideais ou metafísicos. Parte da constatação direta acerca da análise daquilo que eventualmente pode ameaçar a existência de um indivíduo ou de um grupo de indivíduos: “Schmitt é um realista, sua teoria recusa qualquer consideração normativa da política: a política deve ser explicitada pelo que ela *de fato é*, e não pelo que ela *deve ser*⁴¹”.

Finalmente, a guerra se desenvolve na forma de derradeira guerra da humanidade. Ela [a guerra] tem de ser particularmente intensiva e desumana porque, ultrapassando o político, ao mesmo tempo, degrada o inimigo em categorias morais, e precisa transformá-lo num monstro desumano que não só precisa ser combatido, mas definitivamente aniquilado e que, portanto, deixa de ser um inimigo que deve ser rechaçado de volta às suas fronteiras⁴².

³⁹ Ibid., 1992, p. 60.

⁴⁰ Ibid., p. 61.

⁴¹ Op. cit., 2003, p. 59.

⁴² Id., p.62.

[...] o inimigo, tanto o agressor quanto o agredido, não é mais um *justus hostis*, mas um “criminal”, no sentido mais depreciativo do termo: é um *outlaw*, um fora-da-lei, um pirata, um canibal, ao qual nenhum direito deve ser reconhecido, assim como a doutrina do *bellum justus* não o havia reconhecido aos infiéis⁴³.

Como fundamento do político, Schmitt fala sobre uma “eventualidade séria”, na medida em que esta eventualidade é consequência da relação amigo – inimigo. O agrupamento que define tal relação representa uma unidade normativa e soberana, “no sentido de que a ela caberá sempre, por definição, resolver o caso decisivo, mesmo que seja um caso excepcional⁴⁴”. O *Jus belli* é uma prerrogativa do Estado, em função deste representar a unidade normativa que fundamenta o político, pois é ele que vai determinar, pelos seus critérios, quem é o inimigo e conseqüentemente irá combatê-lo.

2.3 VOLTAIRE E KANT: HUMANISMO E PAZ PERPÉTUA

Em seu “Dicionário Filosófico” Voltaire aborda o tema da guerra de maneira bastante irônica e sarcástica, como fica claro nesta passagem do seu texto⁴⁵: “Sem dúvida que é uma arte muito bela, esta de desolar os campos, destruir as habitações e fazer perecer, em ano normal, quarenta mil em cem mil homens”. Ele começa comparando a guerra a outros dois acontecimentos onde reina a penúria, quais sejam: a fome e a peste.

O mais obstinado dos lisonjeadores concordará sem esforço que a guerra arrasta sempre consigo a peste e a fome, por pouco que conheça os hospitais de campanha alemães e tenha atravessado algumas aldeias onde houvesse ocorrido este ou aquele feito militar.⁴⁶

⁴³ ZOLO, Danilo. *A guerra como crime. Verba júris*, João Pessoa, ano 5, n. 5, p. 321-372, jan/dez. 2006.

⁴⁴ Op. cit., 2003, p. 65.

⁴⁵ VOLTAIRE. *Dicionário filosófico*. Tradução de Marilena Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 201-202.

⁴⁶ Id., 201-202.

Estes, todavia, afirma Voltaire são “presentes da dádiva da Providência”, enquanto que a guerra⁴⁷ é criação de algumas centenas de políticos, sejam eles príncipes ou ministros, e que por isso são chamados ironicamente pelo autor de imagens vivas da Divindade.

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

Para exemplificar isso, Voltaire conta em detalhes como surge uma guerra em nome do poder. Inicialmente o príncipe, através de assessores, prova, utilizando a genealogia, a existência de uma terra distante que lhe pertence por direito divino. Sem demora, os moradores dessa terra distante contestam a legitimidade e os poderes do príncipe, além de afirmar que não querem ser governados por ele. O príncipe, que considera tal terra sua por direito, reúne facilmente um exercito de mercenários prontos para a batalha. Outros príncipes, vendo fios de oportunidades nessa disputa, escolhem o lado que mais lhes interessa e entram na guerra. A eles se unem milhares de miseráveis que participam da guerra em troca de dinheiro e comida. Surgindo assim, a partir de um príncipe, uma batalha sem precedentes⁴⁸.

Há também guerras dogmáticas de fundamentação metafísica. Voltaire destaca a importância da “religião artificial” em incentivar “todas as crueldades perpetradas em bando, conjura, sedições, assaltos, emboscadas, ataques de surpresas, pilhagens, morticínios⁴⁹”. E tudo isso justificado em defesa de sua religião, seja ela qual for. Assim, o filósofo nos dá a sentença de que a guerra é um mal inevitável, algo próprio do homem.

Miseráveis médicos das almas, vós gritais durante cinco quarto de horas sobre algumas picadas de alfinete e nada dizeis sobre a doença que nos despedaça em mil bocados! Queimai todos os vossos livros, ó filósofos

⁴⁷ Ibid., 201-202.

⁴⁸ VOLTAIRE, 1978, p. 202.

⁴⁹ Id., p. 202.

moralistas [...] Em que se tornam e que me importam a humanidade, as benfeitorias, a modéstia, a temperança, a doçura, a sabedoria, a piedade, quando uma meia-libra de chumbo atirada a seiscentos passos me rebenta o corpo e eu morro aos vinte anos em tormentos inexprimíveis, entre cinco ou seis mil moribundos, quando os meus olhos, que se abrem, pela última vez, vêem a cidade em que nasci destruída pelo ferro e pela chama e os últimos sons que meus ouvidos escutam são os gritos de mulheres e crianças expirando sobre as ruínas, tudo em atenção aos pretendidos interesses de um homem que não conhecemos⁵⁰.

Ao contrário de Clausewitz, que como vimos é um entusiasta da guerra, Voltaire aborda a guerra como algo ruim, que deve ser excluída do vocabulário e das ações humanas, mas não dá nenhuma explicação de como realizar tal tarefa.

Kant, por sua vez, não faz apenas críticas ao direito de se fazer a guerra, mas analisa, de maneira pragmática, as condições negativas para a Paz – presentes em “Artigos Preliminares para a Paz Perpétua” do seu pequeno livro intitulado *A paz perpétua*. Nesses artigos, além do caráter prático, há o conceito de *pessoa* que é princípio para todos eles. E o ser humano como pessoa, é fim em si mesmo, e não pode ser usado como meio de se fazer uma guerra⁵¹. De maneira equivalente é o Estado, pois este também é considerado “pessoa moral⁵²”.

Por meio desses artigos Kant critica: 1) tratados de paz que não eliminam as *causas* da guerra; 2) aquisição de Estados; 3) exércitos permanentes; 4) dívidas públicas para fins belicosos; 5) intervenção violenta em outros Estados; 6) permissividade irrestrita na condução da guerra.⁵³

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

⁵⁰ Ibid., p. 203.

⁵¹ Cf. NOUR, Soraya. *À paz perpétua de Kant: filosofia do direito internacional e das relações internacionais*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 29.

⁵² Cf. KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes; a doutrina do direito; doutrina das virtudes*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2003, p. 153.

⁵³ NOUR; 2004, p. 29.

O primeiro artigo preliminar diz: “Não deve ser considerado válido nenhum tratado de paz que possa ser convertido, com uma ressalva secreta, na matéria de uma futura guerra⁵⁴”.

Nesse artigo proibitivo Kant explica que se quisermos uma paz derradeira, perpétua, não há espaço para uma guerra futura, isso, afirma ele, seria um mero armistício. Além do mais, qualquer pretensão jurídica para ser reconhecida deve obedecer ao princípio da publicidade: “São injustas todas as ações relativas ao direito de outros homens cuja máxima não seja suscetível de publicidade⁵⁵”.

O segundo artigo preliminar elucida: “Nenhum Estado existente pó si (grande ou pequeno, tanto faz) poderá ser adquirido por outro Estado por herança, troca, compra ou doação⁵⁶”.

Kant critica a transferência de soberania entre Estados. No capítulo “Doutrina do Direito” ele afirma que o Estado, por ser uma “multidão de seres humanos⁵⁷”, torna-se uma pessoa moral, e deve ser considerado como um fim em si mesmo. Além do mais a idéia de soberano não se confunde com a de governante:

[...] o soberano (o legislador) do povo não pode ser também seu governador, uma vez que o governante está sujeito à lei e, assim, é submetido à obrigação através da lei por *um outro*, a saber, o soberano. O soberano pode também retirar do governante sua autoridade, depô-lo ou reformar sua administração⁵⁸.

O soberano, segundo Kant, é o povo, e este, que é constituído de pessoas, não deve ser usado como meio. Por isso, nenhum Estado pode contratar tropas de outro Estado sem que haja um inimigo em comum, pois as pessoas seriam seqüestradas, comercializadas e recrutadas à força, algo irracional, segundo a doutrina kantiana.

O autor afirma no terceiro artigo: “Exércitos permanentes (*miles perpetuus*) serão com o tempo abolidos⁵⁹”. O gasto dos Estados em manter esses exércitos é um dos argumentos que Kant se utiliza nesse artigo. Para manter um exército permanente, o Estado gastaria grande parte de suas reservas, despesas estas que deveriam ser revertidas para a população civil, explica Kant. Além do mais, um Estado que está constantemente inventando novas armas e,

⁵⁴ KANT. Para a paz perpétua, um esboço filosófico. In. *A paz perpétua: um projeto para hoje*. São Paulo: Perspectiva, 2004. p. 32.

⁵⁵ Id., p.65.

⁵⁶ Id., p. 32.

⁵⁷ Ibid., p. 155.

⁵⁸ Op. cit., 2004, p.155.

⁵⁹ Id., p. 33.

por conseqüência, estruturando os seus exércitos com um número excessivo de armas, incentiva outros Estados a fazerem o mesmo, surgindo uma disputa *ad infinitum*, proporcionando, assim, mais guerra e destruição.

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

Quanto ao direito original que Estados livres têm num estado de natureza de irem à guerra entre si [...], a primeira questão que surge é: que direito tem um Estado, *relativamente aos seus próprios súditos*, de os usar na guerra contra outros Estados, de despender seus bens e mesmo suas vidas nela, ou os expõem ao risco, de tal modo que o fato de irem à guerra não depende de sua própria opinião, mas podendo eles ser a ela enviados pelo supremo comando do soberano? [...] [Isso] não pode ser aplicado a seres humanos, especialmente na qualidade de cidadãos de um Estado, pois estes têm sempre que ser considerados como membros co-legisladores de um Estado – não meramente como meio, mas como fim em si mesmo[...]⁶⁰.

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

No quarto artigo esclarece: “Não devem ser feitas dívidas públicas em relação a rixas externas de Estados⁶¹”.

Aqui, Kant é enfático ao que Nour chama de “crédito de guerra⁶²”. Para ele, só é permitido fazer dívidas com outros Estados se for para a melhoria da economia do país, ou seja, para melhorar a sua infra-estrutura. Mas se os créditos forem para fins de guerra, e com isso um incentivador e facilitador dela, diz Kant: “Essa facilidade de fazer guerra, unida à tendência para isso dos detentores do poder (...) é óbice à paz perpétua”. Um Estado que procura empréstimo para a perpetuação da guerra normalmente entra em colapso econômico e com isso prejudica Estados inocentes que, por sua vez, podem unir-se contra aquele Estado

⁶⁰ Ibid., p. 157-158.

⁶¹ KANT, 2004, p. 34.

⁶² NOUR, 2004, p. 32.

gerando um círculo de batalhas. No quinto artigo lemos: “Nenhum Estado deve intrometer-se pela força na constituição e no governo de outro Estado⁶³”.

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

Mas enquanto a luta interna não está decidida, essa interferência de potência estrangeira seria uma infração do direito de um povo independente a lutar apenas com uma doença interna; seria, pois, por si mesmo, um escândalo e tornaria insegura a autonomia de todos os Estados⁶⁴.

No sexto artigo, adverte-nos: “Nenhum Estado, em guerra com um outro, deve permitir hostilidades de tal natureza que tornem impossível a confiança recíproca na paz futura: como o emprego de assassinos (percussores), envenenadores (venefici), a ruptura da capitulação, o incitamento à traição (perduellio) no Estado combatido⁶⁵”.

Caso ocorra uma guerra e se isso ocorrer de forma ilegal⁶⁶, deverão existir regras para a condução dela. Mesmo em batalha esses procedimentos são condenáveis e podem por em risco uma paz futura. Sendo assim, uma guerra deve ser direcionada com intenção de uma paz futura e permanente.

Para Kant, o suposto “direito na guerra” é em si contraditório, pois a guerra é um estado de ausência de direito – “*inter armas silent leges*”. No entanto, observa o autor na sua “doutrina do direito”, que se tivermos que tratar de direito da guerra, então que seja seguindo princípios que possam assegurar uma paz futura, na qual Estados se relacionem não mais pelo estado de natureza, mas pela condição jurídica⁶⁷.

Assim, o direito à guerra em Kant, não poderia ter força de lei, pois seria contrário a todas as formulações do imperativo categórico, não se tornando, portanto, universalmente válido. Todavia, a paz perpétua seria encontrada apenas “no vasto túmulo que recobre todos os horrores da violência, bem como seus autores⁶⁸”.

⁶³ KANT, 2004, p. 35.

⁶⁴ Id., p. 35.

⁶⁵ Id., p. 35.

⁶⁶ Ibid., p. 188-189.

⁶⁷ KANT, 2004, p. 188-189.

⁶⁸ NOUR, 2004, p. 37.

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

Kant afirma que os Estados vivem em um estado de natureza (*status naturalis*), ou seja, em ameaça constante de guerra. Portanto, um estado de paz deve ser instaurado, “pois a omissão de hostilidades não constitui ainda garantida disso [de paz] e, se um vizinho não a der ao outro (o que só pode acontecer num estado legal), este pode tratar àquele como inimigo⁶⁹”. E a condição necessária para isso é que os Estados adotem o republicanismo como base constitucional. Tem-se então o primeiro artigo definitivo: “A constituição civil de cada Estado deve ser republicana”. Para Kant a constituição republicana é aquela a) estabelecida em conformidade com os princípios da liberdade dos membros de uma sociedade (autonomia jurídica), b) da dependência de todos em relação a uma legislação comum e c) da igualdade entre todos os cidadãos. Essa constituição deriva de um contrato originário entre os cidadãos e por isso é ela que vai dar base para todas as outras normas jurídicas de um povo.

A constituição republicana, afora a pureza de sua origem, isto é, a de ter brotado da pura fonte da noção do direito, contém ainda uma perspectiva para a consequência desejada, isto é, a paz perpétua; da qual é fundamento. [...] numa constituição em que o súdito não é cidadão, a qual não é, portanto, uma constituição republicana, a guerra é a coisa mais irrefletida do mundo, porque o soberano não é membro, porém proprietário do Estado⁷⁰.

À vista disso o cidadão se diferencia do súdito, pois cabe àquele decidir se deve ou não haver guerra, e somente em uma constituição republicana isso é possível. E isso vai garantir a paz futura e derradeira, pois “a constituição republicana é apresentada como funcionalmente pacífica porque é a única que expressa a vontade dos que assumem os encargos da guerra e por isso, provavelmente, não serão a seu favor⁷¹”.

O segundo artigo definitivo da paz perpétua dita o seguinte: “O direito das gentes deve ser baseado em um federalismo de Estados livres”. Kant já levanta essa questão no seu livro

⁶⁹ Cf. KANT. Op. cit., 2004, p. 38-39.

⁷⁰ KANT, 2004, p. 42.

“Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita”. Na sétima proposição ele escreve o seguinte: “O problema do estabelecimento de uma constituição civil perfeita depende do problema da relação externa legal entre Estados, e não pode ser resolvido sem que esse último o seja⁷²”. Ou seja, Kant propõe que todos os Estados devam:

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

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

Têm-se então quatro elementos no direito das gentes:

1. Estados, considerados na sua relação entre si, estão (como selvagem sem lei) por natureza numa condição não-jurídica.
2. Esta condição não jurídica é uma *condição* de guerra (do direito do mais forte), mesmo que não seja uma condição de guerra real e ataques reais constantemente realizados (hostilidades). (...).
3. Uma liga de nações de acordo com a idéia de um contrato social original é necessária, não para que haja intromissão mútua nos desentendimentos intestinos (*sic*) de cada nação, mas para a proteção contra ataques externos.
4. Esta aliança deve, entretanto, não envolver nenhuma autoridade soberana (como numa constituição civil), porém somente uma associação (federação); tem que ser uma aliança que possa ser dissolvida a qualquer momento e, assim, precisa ser renovada de tempos em tempos⁷³.

Kant, portanto, explicita a necessidade da criação de uma Liga de Nações, e nesta, todos os Estados devem se sujeitar livremente às leis, surgindo um estado jurídico de

⁷¹ NOUR, Op. cit. p. 42.

⁷² Cf. KANT. *Idéia de uma história universal sob o ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Martins Fontes, 1983. p. 12.

⁷³ Cf. KANT, 2004, p. 186 – 187.

federação, ditado pelo direito das gentes. Somente assim a paz será garantida não só para o Estado em suas estruturas internas, como também para todos os Estados da confederação.

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

Logo de início Kant deixa claro que esse direito, que prega a condição de hospitalidade universal, não é questão de filantropia, mas sim de juridicidade. “Fala-se aqui, como nos artigos posteriores, não de filantropia, porém de *direito e hospitalidade*, significa aqui o direito de um estrangeiro, à sua chegada no território do outro, de não ser tratado com hostilidade⁷⁴”. Esse princípio tem como base o direito, originário e não adquirido, que todos têm sobre o solo, ou seja, ninguém tem mais direito do que outro em estar em qualquer posição geográfica no globo terrestre.

Segundo Nour, esse artigo é o único que tem um caráter restritivo, ou seja, se detêm apenas, ao direito de hospitalidade, não indo além disso. E ela complementa: “Nesse caso, o direito é lesado quando – e esse era para Kant o problema principal de uma injusta ‘inospitalidade’ – o que chega a um território estende sobre ele seu império⁷⁵”.

Por fim, após a exposição dessas doutrinas contrárias ao conceito de guerra justa, seja por achar que tal conceito é redundante, e por isso toda guerra é justa, como no caso dos realistas; seja por serem contrárias a qualquer forma de guerra e por isso impossível de vincular o conceito de justo com o de guerra, como no caso dos pacifistas Voltaire e Kant. Iremos agora investigar os chamados de “intermediários⁷⁶”, cujo ponto de vista tende a classificar algumas guerras como justas e outras como injustas.

⁷⁴ Id., p. 50-51.

⁷⁵ NOUR, 2004., p. 56.

3 DOS CONCEITOS BÁSICOS À TEORIA DA GUERRA JUSTA

Para melhor entender a teoria das relações internacionais de John Rawls, e, portanto, sua teoria acerca da Guerra Justa, deve-se antes investigar alguns conceitos básicos que fundamentam sua teoria.

Os conceitos que iremos apresentar são: I) O de liberalismo político e a idéia de pluralismo que está atrelada a ele, cujos pontos de destaque são o conceito de justo e a prioridade deste sobre o bem e a idéia de tolerância; II) A concepção de liberalismo abrangente e a razão de sua diferença do seu liberalismo político; III) A idéia de posição original; noção essencial para entender como se dará à *sociedade dos povos* e porque a guerra só é justa quando travada por essa sociedade específica.

3.1 RAWLS: PRIORIDADE DO JUSTO E O RESPEITO AO PLURALISMO

O que direciona a investigação de Rawls quando ele propõe uma discussão sobre liberalismo, mais precisamente sobre liberalismo político, é a idéia de pluralismo. Isso não ocorre por acaso. A questão da tolerância, que acompanha esse debate, é uma das grandes preocupações de Rawls, não só no âmbito da política interna, como também nas questões da política internacional. No entanto, é imprescindível ter certos cuidados, pois ao se referir a esse conceito deve-se especificar a qual tipo de pensamento liberal está se remetendo.

Há uma discussão sobre o liberalismo político que deve ser abordada de forma mais detalhada e cuja importância, dentro do nosso contexto, é indiscutível: a ênfase dada, por essa forma de liberalismo, à idéia de pluralismo. Interessante compreender como essa forma de pensamento político lida com idéias e doutrinas profundamente controversas sem cair numa espécie de autoritarismo, ou seja, como o liberalismo político se comporta diante duma sociedade tão plural, como é a contemporânea, levando em consideração os seus princípios de liberdade e igualdade? Após responder a essa pergunta é que Rawls terá respaldo teórico para propor uma diferenciação entre o liberalismo político e o liberalismo abrangente. Sendo

⁷⁶ Cf. BOBBIO, Norberto. *O problema da guerra e as vias da paz*. Tradução de Álvaro Lorecini. São Paulo: Editora Unesp, 2003. p. 73.

assim, para se chegar a essa distinção devemos apresentar as suas idéias de justo e como o bem deve se comportar diante dele.

A concepção universalista de bem foi, durante muito tempo, prioridade para se fazer uma teoria ética e política. Segundo essa concepção, o bem é o fim último da conduta humana e com isso é a realidade perfeita, algo para ser alcançado como um ideal, pois num sistema político, para que haja uma conduta ética, deve-se almejar o bem acima de qualquer coisa.

Todavia, na teoria de justiça como *eqüidade*⁷⁷, John Rawls inverte essa lógica. Para ele, o conceito de justo é anterior ao conceito de bem, pois na sua teoria, ao se propor essa prioridade, exige-se uma imposição através dos princípios da justiça política a certos modos de vida; e o bem, baseado nesses princípios, indicará a finalidade das condutas dos cidadãos. Assim, a idéia de bem deve respeitar os limites fixados pela teoria da justiça, para que essa mesma teoria respeite a pluralidade moral dos cidadãos. Logo, apesar do justo ser prioridade, o bem não é excluído, pelo contrário, o justo e o bem são complementares, ou seja, são condições necessárias para que haja uma sociedade bem ordenada..

Houve, contudo, alguns mal-entendidos por não se compreender⁷⁸ esse sentido de complementaridade entre o justo e o bem. E para resolver esses equívocos Rawls propõe não só rever cinco idéias de bem⁷⁹, cuja tarefa é dar base à teoria da justiça como eqüidade, como também tentar responder a três questões que podem ser formuladas do seguinte modo: 1) Como é possível, dado ao fato do pluralismo, um entendimento público relativo ao que é considerado benéfico em questões de justiça política? 2) Como é possível fazer uso das idéias de bem sem fazer menção a doutrinas abrangentes, incompatíveis com o liberalismo político?⁸⁰ 3) Como foi exposto acima, há na justiça (política) certos limites a modos de vida – que são muitas vezes formas de vida admissíveis – e como conseqüência impõe-se uma barreira aos cidadãos que procuram realizar fins que extrapolem esse limite.

Tudo isso porque intuimos que as instituições reais não seriam justas e os cidadãos não seriam virtuosos. Sendo assim, uma teoria política da justiça deve

⁷⁷ Admitiremos essa tradução, no entanto, ela não abarca o seu significado no original: *fairness*. Outros significados podem ser apresentados, a saber, lisura, jogo limpo, honradez.

⁷⁸ Cf. OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. *Rawls*. Jorge Zahar Editor: Rio de Janeiro, 2003. p. 42.

⁷⁹ I) Bem como racionalidade; II) Bens primários; III) Concepções abrangentes e aceitáveis de bens; IV) Virtudes política; V) Idéia do bem representado por uma sociedade (política) bem ordenada.

procurar abarcar instituições justas e cidadãos virtuosos. Logo, apesar da complementaridade do bem e do justo, deve-se propor uma teoria da justiça que não trace um limite muito estreito para que, dessa maneira, se leve em consideração a pluralidade. Assim, a terceira questão é: como é possível no liberalismo político, especificar quais os modos de vida que merecem adesão dos cidadãos?

Para responder a essas perguntas apresentar-se-ão as idéias de bem como racionalidade e a idéia de bem primário, para que, com isso, tenhamos claramente quais as soluções dadas pelo autor com relação ao fato do pluralismo⁸¹.

Antes de começar a analisar as idéias de bem e a prioridade do justo, Rawls faz uma distinção que segundo ele é primordial para que entendamos a sua investigação. Essa distinção consiste em deixar claro o que seja uma doutrina religiosa, filosófica ou moral abrangente e, por outro lado, o que seja uma concepção política de justiça.

Rawls mostra a distinção entre as seguintes concepções políticas de justiça: a) ela é uma concepção moral cuja elaboração fora formulada em função da *estrutura básica*, conceito esse, elaborado em TJ⁸², diz que o objeto da teoria da justiça não é o exame das condições particulares, mas sim da estrutura, das instituições básicas da sociedade e do contexto por elas constituído. E essas instituições básicas, têm como objetivo a neutralidade em relação às doutrinas abrangentes e as concepções de bens por elas associadas de um regime democrático constitucional; b) A concepção política é tida como razoável⁸³, só e somente só, para estrutura básica, e com isso não se deve pressupor que aceitá-la é aceitar qualquer doutrina abrangente particular; c) Ela é formulada segundo idéias intuitivas fundamentais, latentes na cultura política e pública de uma sociedade democrática.

⁸⁰ Como já foi dito acima o principal objetivo do liberalismo político é resolver o seguinte problema: como é possível existir uma sociedade estável e justa de cidadãos livres e iguais profundamente dividida por crenças e ideologias diferentes e muitas vezes incompatíveis?

⁸¹ Espero que as três questões sejam respondidas ao longo dessa primeira parte do trabalho, não só quando apresentarmos as idéias de bens de justiça, mas também quando apresentarmos os outros conceitos como o de liberalismo abrangente e de posição original. O importante é tê-las sempre em mente.

⁸² CF. RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 225.

⁸³ É importante aqui fazer uma diferenciação entre o conceito de racional e razoável em Rawls: *O Racional* representa a busca, por parte de cada um, no caso aqui de cada Estado, da satisfação dos seus interesses e se remete, sempre, ao Bem. *O Razoável* representa as limitações dos termos equitativos da cooperação social e remete ao Justo. Com isso, segundo Rawls, o razoável pressupõe e condiciona (ou deve condicionar) o racional.

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

Rawls explica-nos: “[...] a distinção entre as concepções políticas de justiça e outras concepções morais é a questão do alcance, isto é, do leque de objetos aos quais uma concepção se aplica, e do conteúdo mais amplo que um leque maior requer⁸⁴”. Essas concepções, portanto, são gerais e abrangentes, pois além de se aplicarem a um grande número de questões, elas levam em conta os valores da vida humana, os ideais de caráter e virtudes do sujeito, ou seja, extrapolam o político, indo além do mesmo, enquanto que o liberalismo político fica apenas no âmbito da política e, “apresenta uma concepção política de justiça para as principais instituições da vida política e social, não para a vida como um todo⁸⁵”. Portanto, não se encaixa em nenhuma definição supracitada.

A diferença entre uma concepção política de justiça e doutrinas abrangentes (religiosas, filosóficas e morais) é que aquela deve se restringir ao político, enquanto que essas abarcam uma gama de questões, inclusive o não-político. Assim, Rawls propõe que uma concepção política de justiça não somente pode ser compartilhada por cidadãos considerados livres e iguais, como também, leva em consideração toda a discussão feita acima. Não devemos esquecer que toda essa preleção tem o intuito de discutir, inicialmente, a prioridade do justo, e saber quais idéias de bem podem ser apresentadas em um liberalismo político. Rawls afirma: “Em sua forma geral, essa prioridade [do justo] significa que as idéias admissíveis do bem devem respeitar os limites da concepção política de justiça e desempenhar um papel em seu interior⁸⁶”.

3.1.1 O bem como racionalidade

O ponto inicial desta idéia de bem como racionalidade é uma hipótese. Rawls propõe que, por suposição, todos os cidadãos de uma sociedade democrática

⁸⁴ RAWLS, J. *O liberalismo político*. Tradução de Abreu Azevedo. São Paulo: Editora Ática, 2000. p. 222.

⁸⁵ RAWLS, 2000, p. 222.

⁸⁶ Id., p. 223.

possuem, mesmo que por intuição, um projeto de vida racional. Com isso, eles planejam toda sua vida tendo em vista realizar seus ideais de bem, alguns de maneira mais racional, outros de modo voluntaristas. No momento desse planejamento, também por hipótese, as pessoas levam em consideração, por previsão, na atual conjuntura em que vivem não só algumas necessidades básicas como algumas exigências e objetivos futuros.

Propõe-se, é claro, que, ao conceber esses projetos, as pessoas tomem em consideração as suas expectativas razoáveis em matéria de necessidade e de demanda a respeito da sua situação futura e de todas as etapas de sua vida, de tal forma que as possam avaliar a partir de sua situação presente na sociedade e das condições normais da existência humana⁸⁷.

Assim, Rawls propõe que qualquer concepção política de justiça, que pretenda ter o mínimo de viabilidade e justificação, deve ter como bem geral a realização dessas necessidades básicas e o respeito e a viabilização desses objetivos, também básicos, dos seres humanos. O propósito disso é mostrar que a racionalidade é um princípio que deve nortear qualquer organização política e social. Logo, ao propor qualquer teoria, cujo intuito é justificar uma sociedade democrática bem ordenada, há o dever de considerar esses princípios básicos de justiça e não só isso, deve transformá-los em valores de uma sociedade.

Desta feita, esses valores são insuficientes para se firmar uma teoria política em particular, pois são apenas um bem, ou seja, parte de uma estrutura mais complexa. Por isso, o intuito de se propor a idéia de racionalidade como um bem é que vai dar fundamento teórico para determinar quais são os bens primários.

Antes da determinação e da fundamentação dos bens primários, Rawls propõe a concepção política de que todos os cidadãos devem ser livres e iguais. Após isso, faz-se necessário examinar quais sejam as necessidades e exigências quando eles são considerados dessa forma, viabilizando o alicerce teórico para que estes cidadãos livres e iguais e plenamente cooperativos da sociedade possam perpetuar essa condição de liberdade e igualdade.

⁸⁷ RAWLS, J. *Justiça e democracia*. Tradução de Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2002a. p. 297-298.

Para se chegar a essa lista de bens primários, nos quais os cidadãos podem realmente acreditar em uma viabilidade prática, é indispensável antes encontrar uma forma de enxergamos quais as exigências e necessidades dos cidadãos políticos. Para isso, deve-se levar em consideração alguns pontos: inicialmente, a concepção de cidadão como pessoa deve obedecer a distinção discutida no item dois desse artigo, a saber, pois a mesma deve ser política e não fundamentada por uma doutrina abrangente. Com isso, e, além disso, a pluralidade deve ser respeitada e cada pessoa será consciente de seus preceitos morais e dos “seus interesses de ordem superior⁸⁸”, somando-se a isso, as idéias de bem como racionalidade e levando em conta as contingências da vida social. Viabilizando o desenvolvimento (sócio-cultural e econômico) e a educação dos seres humanos, teremos a fundamentação teórica necessária para apontarmos quais as demandas e quais as necessidades dos cidadãos cooperativos de uma sociedade bem ordenada⁸⁹.

Para uma sociedade política ser tida como bem ordenada é preciso que haja um entendimento público acerca de quais necessidades e exigências podem trazer benefício para todos, mas esse entendimento público deve atuar: “[...] não somente sobre os tipos de exigências que os cidadãos podem apropriadamente cumprir, quando as questões de justiça política se apresentam, como também sobre a forma pelas quais tais exigências devem ser defendidas⁹⁰”.

A base para esse diálogo é a concepção política de justiça defendida por Rawls, cujo principal objetivo deve ser o reconhecimento público das suas necessidades como cidadãos. É justamente para isso que serve a idéia de bens primários. Mas de que forma chega-se a esse entendimento já que há uma forma plural de crenças e concepções? Rawls⁹¹ responde-nos:

Para encontrar uma idéia compartilhada de bem dos cidadãos que seja apropriada a propósitos políticos, o liberalismo político procura idéias de benefício racional no interior de uma concepção política que seja independente de qualquer doutrina abrangente específica e que, por isso, pode ser objeto de um *consenso sobreposto*⁹² (grifo nosso).

⁸⁸ São interesses ligados a interesses de primeira ordem e que nos instigam a efetivar a nossa personalidade moral.

⁸⁹ RAWLS, 2000, p. 225.

⁹⁰ RAWLS, 2000, p. 227.

⁹¹ Id., p. 227.

⁹² Esse consenso existe numa sociedade quando a concepção política da justiça que governa as suas instituições básicas é aceita por cada uma das doutrinas abrangentes.

Dessa forma, ele procura resolver o problema que o Estado enfrenta em questões de pluralidade não só de idéias políticas, como também religiosas e morais.

Entretanto, o problema de ordem prática permanece. Para resolver tal problema Rawls procura uma “similaridade parcial na estrutura das concepções permissíveis do bem dos cidadãos⁹³”. Isto é, dentro das doutrinas abrangentes há determinadas concepções que não afetam o princípio de justiça política. Daí, apesar dos cidadãos não terem a doutrina abrangente em sua totalidade, terão se identificado com partes dela. Rawls reúne, portanto, duas características cujo objetivo é mostrar que há possibilidade desse compartilhamento de benefício com base racional.

Os cidadãos devem afirmar a mesma concepção política de si como pessoas livres e iguais.

As suas concepções de bens exigem, para o seu desenvolvimento, os mesmos bens primários, isto é, os mesmos direitos, liberdades e oportunidades básicas, dos mesmos meios polivalentes, como a renda e a riqueza, todos garantidos pelas mesmas bases sociais do respeito próprio⁹⁴.

Assim, ele conclui: “Esses bens, a meu ver, são as coisas de que os cidadãos necessitam como pessoas livres e iguais, e que a reivindicação desses bens é justificada⁹⁵”.

Rawls enumera uma lista de bens primários, no entanto, essa lista não é definitiva podendo ser estendida⁹⁶, mas nunca diminuída. Os bens primários, segundo Rawls, são divididos em cinco partes⁹⁷:

- Os direitos e liberdades fundamentais (também constituem uma lista);
- A liberdade de movimento e a livre escolha de ocupação num contexto e oportunidades diversificadas;

⁹³ Ibid., p. 227.

⁹⁴ RAWLS, 2000, p. 301.

⁹⁵ Ibid, p. 302.

⁹⁶ Cf. RAWLS, 2000. Nesse livro Rawls propõe ampliar a lista de bens primários, mas que para isso deve-se tomar algumas precauções a serem discutidas. Ele propõe acrescentar ‘tempo de lazer’ e a ‘ausência de dor física’.

⁹⁷ Id., p. 302.

- Os poderes e as prerrogativas pertinentes de certos empregos e posições de responsabilidade nas instituições políticas e econômicas da estrutura básica;
- As rendas e as riquezas;
- As bases sociais do respeito próprio.

Percebe-se que os pontos centrais dessa lista, como os itens '1', '3' e '4', são tipicamente institucionais, isto é, são eles que darão garantia a esses bens primários. Os itens restantes, como o do respeito próprio, são conseqüências da garantia dos pontos centrais, pois sendo esses garantidos, infere-se que as instituições as quais eles representam serão instituições justas. E junto com elas, toda cultura política pública também será justa, pois todos reconhecerão e aceitarão os princípios de justiça política. O objetivo dessa listagem de bens primários é o seguinte: encontrar uma base pública praticável de comparações interpessoais baseada nas características objetivas das circunstâncias sociais dos cidadãos que são passíveis de exame, tudo isso dado ao contexto do pluralismo razoável. O propósito aqui não é o nivelamento dos cidadãos sem levar em conta suas características próprias, mas tentar, levando em conta o pluralismo, dar um tratamento equânime aos cidadãos.

Para garantir isso, Rawls propõe não extrapolar os limites da justiça como equidade, ou seja, deve-se propor uma concepção política que seja aceita por cada uma das doutrinas abrangentes, não como uma "tolerância" entre doutrinas opostas, mas como interação e aceitação entre elas. Além do mais, lembra-nos o autor: "devemos respeitar as restrições impostas pela exigência de simplicidade e pela disponibilidade de informação, às quais qualquer concepção política praticável está sujeita"⁹⁸.

Logo, os cidadãos, para Rawls, têm algo essencialmente em comum, a saber, as faculdades morais, intelectuais e físicas, que lhes garantem ser membros cooperativos da sociedade. Assim, Rawls não exclui os cidadãos em suas diferenças sociais e leva em consideração que através do *princípio da diferença*⁹⁹, cujo propósito principal é mostrar que as desigualdades não são necessariamente

⁹⁸ RAWLS, 2000, p. 229.

injustas, e que todos os cidadãos têm o direito à participação numa sociedade bem ordenada, cada um com sua função em especial; como ele mesmo afirma: “a questão fundamental da filosofia política é especificar os termos eqüitativos de cooperação entre pessoas assim concebidas¹⁰⁰”.

Essas faculdades (físicas, morais e intelectuais), não obstante, possuem um alto grau de pluralidade (ou variações, como queiram); conquanto seja lícito levar em conta essas variações, temos um problema de ordem distributiva. Todavia, antes de propor o problema, vamos deixar claro quais são os tipos de variações existentes entre os cidadãos. Elas podem ser divididas em quatro tipos, quais sejam:

- Variações nas capacidades e habilidades morais e intelectuais;
- Variações nas capacidades e habilidades físicas, inclusive os efeitos das doenças e da fatalidade nas capacidades naturais;
- Variação nas concepções do bem aceitas pelos cidadãos;
- Variações nos gostos ou preferências.

Voltando ao problema, podemos notar que as variações entre as pessoas podem ser enormes, e assim cabe o questionamento: é justo garantir o mesmo índice de bens primários a todos os cidadãos? Alguns necessitam – por uma contingência qualquer, saúde, por exemplo – de uma assistência maior, e com isso precisam em quantidade maior de alguns bens primários.

Ainda, dentro das variações acima elencadas, os cidadãos podem ser tidos como sujeitos, cuja capacidade mínima de cooperação seja pífia, ou, por outro lado, seja de ordem primordial. Sejamos práticos: uma pessoa cuja fatalidade a premiou com uma doença que a deixe sem condições de locomoção, vai precisar de tratamento médico adequado para poder voltar a trabalhar – ou começá-lo – mais do que uma pessoa com gripe ou sarampo. Além do mais vai lhe custar muito mais satisfazer seus gostos e preferência.

Para Rawls todos têm a capacidade para ser um membro cooperativo normal da sociedade, mesmo com uma enfermidade, como a descrita acima. Para ele,

⁹⁹ Cf. RAWLS, 2002. Capítulo II p. 64 ss. “As desigualdades econômicas e sociais devem ser tais que: a) operem para o maior benefício aos mais desfavorecidos, no limite de um justo princípio de poupança, e b) sejam ligados a funções e a posições abertas a todos, de acordo com o princípio de justa (*fair*) igualdade de oportunidade”.

quem vai determinar o que será injusto são os *princípios de justiça*, cujo objetivo é governar a estrutura básica da sociedade, estando assim enumerados: a) Cada pessoa tem o mesmo direito a um sistema plenamente adequado de liberdades e direitos básicos iguais para todos, compatíveis com um mesmo sistema para todos; b) As desigualdades sociais e econômicas devem preencher duas condições: devem estar ligadas a funções e posições abertas a todos em condições de igualdade justa de oportunidades e devem proporcionar mais vantagens aos membros mais desfavorecidos da sociedade.

Suponhamos que o cidadão não possa ser considerado como capaz de ser membro cooperativo normal da sociedade. Para resolver esse problema o filósofo apela para o Estado, mais precisamente para o legislativo:

[...] quando a ocorrência desses infortúnios e seus tipos são conhecidos e os custos de seu tratamento podem ser verificados e computados nos gastos totais do governo [o problema pode ser resolvido]. O objetivo é recuperar a saúde das pessoas por meio do tratamento médico, para que possam voltar a ser membros plenamente cooperativos da sociedade¹⁰¹.

Mas e outros casos, como as variações nas capacidades, morais, intelectuais e físicas, por exemplo? Propomos ver cada caso.

Nesse caso, que corresponde ao item (a), as variações se resolvem com a prática social, cujo propósito é a qualificação para os cargos que o indivíduo irá assumir na sociedade e a sua preparação para a livre competição. Essa competição é realizada dentro de um contexto de igualdade eqüitativa de oportunidades de educação, cuja preocupação será em formar futuros cidadãos responsáveis e participativos, conscientes de seu papel político dentro da sociedade. Destarte, todos os sujeitos educados de forma eqüitativa terão oportunidades não só de escolherem de que forma irão contribuir com a sociedade, como também terão a oportunidade de serem membros autônomos e independentes economicamente.

Assim, essa “livre competição” é radicalmente diferente das que vemos na nossa sociedade atual, já que aquela dá oportunidades eqüitativas de educação com o objetivo de formar cidadãos autônomos e cooperativos do Estado, e não cidadãos

¹⁰⁰ RAWLS, 2000, p. 231.

¹⁰¹ RAWLS, 2000, p. 232.

dependentes da assistência do Estado e com um futuro já determinado por sua cor, gênero ou classe social. Além do mais, há uma outra forma de resolver essa variação, revendo a regulamentação, através do Estado, das desigualdades de renda e riqueza, através do princípio da diferença:

[Esse princípio] justifica uma ação corretiva em favor dos mais desfavorecidos [...] [conduzindo] a um esforço sistemático de redistribuição [dos bens primários] em favor dos mais desfavorecidos e sobre o qual deve se concentrar a ação dos poderes públicos¹⁰².

No que diz respeito ao item (b) em sua primeira condição, qual seja, as variações das concepções de bem, Rawls explica: mesmo que as pessoas tenham concepções de bem não permissíveis, e que algumas concepções não tenham oportunidades de se efetivarem, e outras tenham a justiça como equidade é justa com todas essas concepções, já que dá oportunidade para todas florescerem. Finalmente, o item (b) em sua segunda condição, as variações nos gostos e nas preferências. Encontramos, nesse caso, o que chamaremos de responsabilidade por nossos fins, já que o mínimo que podemos esperar de um cidadão livre é assumir a responsabilidade pelas ações realizadas, pois “na condição de cidadãos com capacidades morais realizadas, isto é algo com que devemos aprender a lidar”.

Desse modo, como os cidadãos têm capacidades morais, eles são, de certo modo, responsáveis não só pela sua formação, como também pela manutenção de seus objetivos finais e pelas suas preferências. É isso que o uso dos bens primários pressupõe. Mesmo se o indivíduo tiver preferências, digamos, extravagantes, ele é responsável por suas escolhas e predileções; com isso, não se pode considerar tais sujeitos como passíveis de seus desejos, mas cidadãos cujas escolhas são parte de uma formação moral.

Supomos que, ao longo de sua vida, tenham ajustado aquilo de que gostam e de que não gostam, a renda, riqueza e posição social que é razoável esperar que tenham. É considerado injusto julgar que deveriam ter menos agora, a fim de poupar

¹⁰² PACHECO, A. *As estrelas móveis do pensamento: ética e verdade em um mundo digital*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. p. 270.

outros das conseqüências de sua falta de previsão ou de autodisciplina¹⁰³.

Deve-se, todavia, ter em mente certas suposições para se possa considerar os cidadãos como responsáveis pelos seus fins. Como primeira suposição, pensemos que os cidadãos possam regular e revisar seus objetivos e preferências à luz de suas expectativas de bens primários segundo as capacidades morais que lhes são atribuídas. Para isso, é preciso encontrar critérios viáveis para as comparações interpessoais que possam ser publicamente aplicáveis e mostrar de que maneira os bens primários se articulam com os interesses de ordem superior associados às capacidades morais, de modo que os bens primários sejam critérios públicos praticáveis com respeito à questão de justiça política.

Suponhamos, ainda, que a concepção de pessoa, segundo o uso efetivo de bens primários, é implicitamente aceita como um ideal subjacente à concepção pública de justiça. Mas, com o pluralismo que há em nossa sociedade, tem-se a possibilidade de haver um entendimento entre os cidadãos com relação ao que seja benéfico em questão de justiça política?

Para John Rawls, sim. Segundo ele, ao demonstrar a possibilidade desse entendimento, estará, de modo enfático, mostrando a natureza prática dos bens primários. Assim, para Rawls é possível mostrar um sistema igualitário de liberdades básicas e oportunidades equânimes entre todos os cidadãos. E para garantir

[...] a todos os cidadãos o desenvolvimento adequado e o pleno exercício de suas capacidades morais, além de uma distribuição eqüitativa dos meios polivalentes essenciais para promover suas concepções específicas [e permissíveis] de bens¹⁰⁴.

É necessário, portanto, que haja uma implementação da estrutura básica, enfatizando que não seria justo nem possível realizar todas as concepções de bens, por isso destacamos a palavra “permissíveis”, pois algumas concepções são sinônimas de violação de direitos e liberdades fundamentais. Ao falar de uma cota

¹⁰³ RAWLS, 2000, p. 234.

¹⁰⁴ Id., 235.

eqüitativa de bens primários, Rawls não tem a intenção de propor uma medida do bem-estar psicológico total, nem de uma utilidade econômica; pois, para ele a justiça como equidade não faz comparação nem promove a idéia de maximizar o bem-estar total, além de não se preocupar em avaliar o sucesso dos indivíduos, em sua extensão e em sua promoção.

Desse modo, os bens primários, quando vistos como direitos, liberdades e oportunidades, são aqueles que especificam as necessidades dos cidadãos, ou seja, são os bens primários que traduzem aos cidadãos o que é, em parte, um bem – tudo isso em questão de justiça política. Logo, é essa concepção política, mais a idéia de bem como racionalidade (vista acima), que nos orientam para a definição de quais bens primários são necessários.

Ao especificar essas necessidades a partir de uma concepção política e não de uma doutrina abrangente, como é comum em teorias morais tradicionais, Rawls diz que é nesse momento que se tem um “construto” como melhor critério para a justificação das “existências conflitantes mutuamente aceitas para os cidadãos em geral¹⁰⁵”. Assim, os bens primários serão considerados pela maioria como essencial para a realização de seus ideais de vida, mesmo que esses bens não se aproximem muito dos seus valores ideais, baseados em doutrinas abrangentes. Então,

[...] as pessoas podem endossar a concepção política e afirmar que o que é realmente importante em questões de justiça é a satisfação das necessidades dos cidadãos pelas instituições da estrutura básica, de acordo com as formas que os princípios de justiça, reconhecidos por um consenso sobreposto, especificam como eqüitativas¹⁰⁶.

Já para Dworkin o liberalismo político “supõe que as decisões devem ser, tanto quanto possível, independentes de qualquer concepção particular do que é viver bem, ou do que dá valor à vida¹⁰⁷”. Ou seja, ao investigar sobre esse tipo de liberalismo, esta se questionando sobre um problema de justiça política e não sobre um problema do Bem Supremo.

¹⁰⁵ RAWLS, 2000, p. 235.

¹⁰⁶ Id., 237.

¹⁰⁷ DWORKIN, Ronald. *Uma questão de princípio*. Tradução de Luiz Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 286.

Finalmente, acreditamos ter esclarecido uma noção do que é, para Rawls, liberalismo político. Ao propor a prioridade do justo sobre o bem, ele tem em mente alguns princípios mínimos que norteiam a vida do ser humano. No liberalismo político, portanto, a questão fundamental é desvendar como em uma sociedade díspare em questão de doutrinas abrangentes (religiosa, moral, questão da tolerância e do pluralismo) pode haver estabilidade e justiça para que os cidadãos permaneçam livres e iguais.

3.2. LIBERALISMO ABRANGENTE

Explicaremos o que seja liberalismo abrangente partindo de uma objeção muito comum que é feita ao liberalismo político. Como vimos anteriormente, o liberalismo político, com a prioridade do justo, cerceia certos modos de vida e valoriza outros; além do mais – isso não é comum apenas ao liberalismo político, mas ao liberalismo como um todo, pois enfatiza as liberdades individuais em detrimento às comunidades e associações.

Levando-se em conta todas essas considerações, como o liberalismo político é fundamentado por princípios que se abrem através de um construto político, de sorte, estes princípios vão moldando e dando limites a determinadas doutrinas abrangentes permissíveis¹⁰⁸. As instituições básicas, que seguem esses princípios, vão, de forma até natural, estimulando alguns modos de vida e tornando outros obsoletos até que desapareçam por completo. Para se esclarecer o “contraste” existente entre o liberalismo político e o liberalismo abrangente Rawls propõe investigarmos uma questão fundamental: “(...) como a estrutura básica (exigida por uma concepção política) estimula e desestimula certas doutrinas abrangentes e seus valores associados, e se a forma como isso ocorre é justa¹⁰⁹”. O intuito disso é esclarecer como o Estado, pautado por uma constituição que leve em conta elementos essenciais – como bens primários, por exemplo – pode ser neutro no que

¹⁰⁸ É importante enfatizar “*permissíveis*”, pois se fosse o contrário, ou seja, se ferisse algum princípio de justiça, as sociedades, através das instituições, nem aceitaria tais doutrinas.

¹⁰⁹ RAWLS, John. *Justiça como equidade: uma reformulação*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 217.

diz respeito às doutrinas abrangentes, sem favorecer esse ou aquele modo de vida “imposto” por tais doutrinas.

Segundo Rawls existem duas formas de se desestimular doutrinas abrangentes. As doutrinas, em seus fundamentos, podem ir de encontro com algum princípio de justiça, e por isso impõem aos indivíduos que as escolham como meio de vida, uma forma de se comportar diante da sociedade. Digamos que determinada doutrina contenha em seu fundamento uma determinada concepção de “bem”, cuja condição essencial seja o preconceito ou simplesmente a intolerância a pessoas de etnia, casta ou cor, isso estaria ferindo alguns princípios de justiça e com isso essa doutrina abrangente seria desencorajada de maneira veemente. Apesar de não entrar em contradição com alguns desses princípios, para utilizarmos as próprias palavras de Rawls, “seriam doutrinas admissíveis”, podendo não encontrar seguidores quando o pano de fundo social e político se torna um regime constitucional justo. Para ilustrar isso, vejamos o exemplo dado pelo autor:

Suponhamos que determinada religião, e a concepção de bem a ela vinculada, só possa sobreviver se controlar o aparato do Estado e praticar intolerância. Essa religião deixará de existir na sociedade bem-ordenada do liberalismo político¹¹⁰.

Podemos, por outro lado, questionar até que ponto essa concepção política é neutra¹¹¹, ou melhor, se tal concepção favorece ou desfavorece algum tipo de doutrina abrangente, ou, se as pessoas que adotam tais visões para sua vida estão sendo injustiçadas, ou ainda, se é justo o tratamento dado por essas concepções.

Rawls deixa clara a impossibilidade de evitar determinadas influências sociais que favoreçam alguns modos de vida já que é impossível abarcar todas as doutrinas existentes no mundo social. Para justificar essa assertiva ele faz referência a Isaiah Berlin.

[...] não existe mundo social sem perdas: ou seja, não existe mundo social que não exclua alguns modos de vida que realizam de maneira singular certos valores fundamentais. A natureza de sua cultura e de suas instituições é por demais incompatível com tais modos de vida.

¹¹⁰ RAWLS, J. *O direito dos povos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 218.

¹¹¹ Cf. RAWLS, J. A teoria da justiça como equidade: uma teoria política, e não metafísica. In. *Justiça e Democracia*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. Esse termo, *neutro*, gera algumas dificuldades, pois se podem dar conotações diferentes a ele, o termo aqui se refere à politicamente neutro.

Mas essas exclusões inevitáveis não devem ser confundidas com vieses arbitrários ou injustiça¹¹².

Inferimos que diante da impossibilidade de que em nenhuma sociedade, seja qual for a concepção de justiça, se evita as perdas, as concepções filtradas pelo construtivismo político proposto por Rawls não podem ser consideradas injustas.

Todavia, poder-se-ia estar insatisfeito com os argumentos apresentados e ir além, contestando-os da seguinte maneira: em uma sociedade bem-ordenada¹¹³ do liberalismo político, seguindo a lógica apresentada por Rawls logo acima, não se conseguiria estabelecer uma estrutura básica justa, pois a equidade de oportunidades das concepções de bem estaria comprometida ao longo das gerações futuras. Ou seja, como é impossível evitar perdas de determinadas concepções abrangentes, sendo elas admissíveis pelos princípios de justiça política, mesmo uma sociedade bem-ordenada do liberalismo político não possibilitaria, de maneira equitativa, em sua estrutura básica, que aquelas concepções abrangentes mantivessem, ou pior, perpetuassem às suas gerações vindouras as suas concepções de bem.

Essa crítica, todavia, não duraria muito, pois se qualquer concepção abrangente de bem for contrária a algum princípio mínimo exigido em uma sociedade bem-ordenada isto é, uma sociedade democrática que garanta os princípios de tolerância e liberdades básicas iguais, tal concepção não só desmereceria perdurar ao longo do tempo, como também, se assim não fosse cairia numa falácia, já que nessa sociedade idealizada por Rawls a idéia de sociedade, como conceito, está atrelada a um “sistema equitativo¹¹⁴ de cooperação entre cidadãos livres e iguais”. Portanto, afirma Rawls:

[...] verificar se o liberalismo político é arbitrariamente tendencioso contra certas concepções e a favor de outras é algo que depende de saber se, dado ao fato do pluralismo razoável e de outras condições históricas do mundo moderno, a implementação de seus princípios em instituições especifica condições de fundo justas em que diferentes concepções de bem podem ser afirmadas e buscadas¹¹⁵.

¹¹² RAWLS, 2003, p. 219.

¹¹³ Para uma idéia sobre sociedade bem-ordenada: Cf. RAWLS, 2002b, p. 4-5.

¹¹⁴ Garantido pela *posição original* e pelo *véu da ignorância*. As apresentações desses conceitos serão feitas quando tratarmos da posição original. Ver conceitos em *Teoria da Justiça*, capítulos I e III.

¹¹⁵ RAWLS, 2003, p. 221.

Assim, eis algumas maneiras do liberalismo político ser injusto, ou tendencioso contra certos modos de vida: 1) essas sociedades, ainda que liberal, só aceitariam concepções individualistas de bem e só elas perdurariam, tornando-as desse modo intolerante; 2) ou ainda que, em termos “orwelliano”, alguns valores (religiosos, por exemplo) não poderiam surgir em detrimento aos valores impostos por essas concepções liberais (abrangentes); 3) ou, enfim, as condições frente às quais conduzíssemos a esses tipos de atitudes, por parte das instituições ou pelos cidadãos, forem elas mesmas injustas.

Suponhamos o seguinte para se esclarecer à oposição entre o liberalismo abrangente e o liberalismo político: um Estado democrático de direito onde existe uma pequena comunidade e o ideal de vida dessa comunidade é totalmente oposto aos ideais de vida moderna e com isso eles queiram, como em Canudos, por exemplo, viver longe da influência do “mundo externo”. Dentro dessa comunidade passa-se à idéia de que o conhecimento e o modo de agir é dado, apenas, a um pequeno grupo de sábios e eles interpretam que a moral é fruto de uma ordem externa, cujos valores que são passados surgem de uma ordem superior, como um “deus” qualquer. Como ficaria a educação das crianças dessa comunidade, especificamente, no que concerne a essa questão, e como o Estado poderia atuar nesse caso?

Por um lado, no liberalismo abrangente, o Estado exigiria a promoção da autonomia e da individualidade como um ideal que norteia toda a vida daqueles cidadãos. E na educação das crianças o conhecimento em si e a reflexão sobre o modo de agir podem ser acessíveis a todos que tenham consciência e sejam racionais, e que o conhecimento humano surge, juntamente com a vida comum em sociedade, da natureza humana racional e sentimental, e não através de sanções externas impostas por uma entidade qualquer. Sobre isso ele esclarece: “O liberalismo político não é um liberalismo abrangente. Não adota uma posição geral sobre [as questões colocadas acima]; deixa que sejam respondidas à sua própria maneira pelas diferentes visões abrangentes¹¹⁶”.

¹¹⁶ RAWLS, 2002a, p. 35.

Por outro lado, o liberalismo político seguiria uma forma menos exigente, como já foi adiantado na citação acima. Para ele, os estudantes deveriam apenas ter uma consciência política e social sobre si e sobre o mundo a sua volta. Para Rawls, nessas condições, o que se “imporia” aos membros dessa comunidade era simplesmente o esclarecimento a essas crianças sobre seus direitos constitucionais e civis, e com isso, da sua liberdade de ação mostrando-as que são cidadãs e a escolha religiosa, no caso, não caberia a outrem, mas a si mesmas, sem que isso seja um crime de que ordem for. Além disso, as crianças devem ser incentivadas a terem condições de se sustentarem, futuramente, escolhendo qual a melhor forma de fazê-lo, e assim, serem membros plenamente cooperativos da sociedade. Por fim, as virtudes políticas dessas crianças deveriam ser incentivadas, e não impostas, para que essa cooperação social não fuja do termo eqüitativo tão importante em uma sociedade que almeje a tolerância e respeite o pluralismo.

Contudo, ao que parece, exigir das crianças essa forma de entendimento político numa concepção política liberal, acaba por orientá-las segundo o liberalismo abrangente. E, realmente, Rawls leva isso em conta e afirma que a liberdade dada pelo liberalismo político pode, espontaneamente, chegar a um liberalismo abrangente qualquer, pois há semelhanças patentes entre essas formas de liberalismos, existindo determinados princípios que são iguais. No entanto, Rawls tenta responder a essa objeção de que o liberalismo político poderá levar ao liberalismo abrangente, em decorrência de princípios comuns em sua origem:

Mas a única resposta possível a essa objeção é evidenciar as grandes diferenças de alcance e generalidade entre o liberalismo político e o liberalismo abrangente tal como os defini. As inevitáveis conseqüências das exigências razoáveis em relação à educação das crianças têm que ser aceitas, muitas vezes com pesar¹¹⁷.

O liberalismo político, portanto, se diferencia das outras formas de liberalismos pelo alcance e pela generalidade, como já foi dito na discussão sobre o justo e o bem.

Finalmente, para fazer frente às objeções colocadas acerca do liberalismo político, através da justiça como equidade, não podemos incentivar determinados valores e virtudes das doutrinas abrangentes, pois se assim o fizéssemos, deixaria

¹¹⁷ RAWLS, 2003, p. 222.

de ser liberalismo político. Toda essa discussão e as soluções propostas por John Rawls tentam respeitar os modos de vida escolhidos, no caso do exemplo acima. Não obstante, há determinados princípios, que se não fossem levados em conta e respeitados, perderiam as características de liberalismo. Mas, mesmo assim, Rawls procurou dar soluções de cunho político – como a possibilidade de se sustentar e ser membro economicamente independente da sociedade, ter consciência dos direitos e exigí-los das instituições dentre outros – e não impor uma metafísica que possa levar à conseqüências desastrosas, como guerras e massacres.

3.3 AS DUAS POSIÇÕES ORIGINAIS

Esse é um conceito bastante polêmico e deveras discutido da teoria rawlsiana, e para entendê-lo deve-se ir aos princípios e objetivos que Rawls propôs em sua teoria.

Rawls retoma a idéia de contrato social e propõe que abstraíamos, “no mais alto grau¹¹⁸”, esse conceito tão caro a filósofos como Rousseau, Kant e Locke. Mas, ao contrário do que se possa imaginar, esse contrato não inaugura uma nova sociedade com uma outra forma de governo – não de imediato. Ele está antes disso. Esse contrato tem como função captar alguns princípios mínimos, consensuais, chamados por ele de princípios de justiça, que vão nortear toda a vida do indivíduo em sociedade e de toda instituição vindoura, ou seja, a idéia básica da justiça como equidade. Citemos Rawls na TJ para que fique mais claro:

[...] São esses princípios que pessoas livres e racionais, preocupadas em promover seus próprios interesses, aceitariam numa posição inicial de igualdade como definidores dos termos fundamentais de sua associação. Esses princípios devem regular todos os acordos subseqüentes; especificam os tipos de cooperação social que se pode assumir e as formas de governo que se pode estabelecer¹¹⁹.

Assim, neste momento determinado é que os cidadãos, em conjunto, numa espécie de consenso, vão decidir como seu futuro será norteado, isto é, quais princípios de justiça vão

¹¹⁸ RAWLS, 2000, p. 3.

¹¹⁹ RAWLS, 2002b, p. 12.

moldar a “grafia” de sua constituição e com isso quais os direitos e os deveres, quais os benefícios sociais que serão imperativos nessa carta essencial para que essa sociedade possa ser chamada de bem ordenada. E assim nasce o conceito de *posição original*. Se formos fazer uma analogia com as teorias tradicionais do contrato social, a posição original seria o estado de natureza. No entanto, é importante enfatizar que esse “estado de natureza” é puramente hipotético e não uma situação histórica determinada, pois, para Rawls, somente em hipótese é que se forma uma imagem perfeita do que seria uma sociedade justa, logo, bem ordenada.

Já vimos que a posição original tem como objetivo determinar quais princípios de justiça nortearão os cidadãos durante toda sua vida em sociedade, mas o que caracterizaria, então, a posição original? O chamado *véu da ignorância*. Todos os princípios de justiça seriam escolhidos sob esse véu, cuja condição é a ignorância que o cidadão deve ter sobre sua situação em sociedade, ou seja, ninguém saberia em que classe social estaria enquadrado, qual seu *status* social, quais são suas habilidades naturais – inteligência, força, perspicácia – e até quais são suas concepções de bem; logo todas as doutrinas abrangentes ficariam atrás do véu. Dada essa situação onde todos estariam num mesmo patamar, onde as contingências foram postas em cheque, os princípios seriam escolhidos através de um consenso sem que nenhum partícipe seja favorecido ou desfavorecido, e o acordo deveria garantir, não só a maior liberdade individual possível, como também a maior igualdade possível de oportunidades.

Rawls chama esse consenso de “ajuste equitativo”; e explica: “[dada] a simetria das relações mútuas, essa posição original é equitativa entre os indivíduos como pessoas éticas, isto é, como seres racionais com objetivos próprios e capazes de um senso de justiça¹²⁰” (2002, p.13). Numa palavra, a posição original é, “uma situação hipotética na qual partes contratantes (representadas por pessoas racionais e morais, isto é, livres e iguais) escolhem, sob um *véu da ignorância*, os princípios de justiça que devem governar a *estrutura básica da sociedade*¹²¹”.

Segundo temos visto, o modelo de posição original que Rawls propõe é uma representação para as sociedades liberais, pois para ele não há outro modo de se pensar esse contrato. É deveras importante ter isso em mente ao discutir acerca dos Direitos dos Povos. Para Rawls existem dois modelos de posição original. No primeiro modelo, discute-se num nível de cidadão para cidadão, ou como o próprio Rawls coloca, “você e eu aqui e agora¹²²”. Nesse momento, sob um véu da ignorância, os cidadãos livres, iguais e racionais, em

¹²⁰ Id., p. 13.

¹²¹ OLIVEIRA, op. cit, p. 14.

¹²² Cf. RAWLS, 2001, p. 39.

condições justas e razoáveis tomam as decisões que irão dar termos de cooperação, sob a forma de regulamentos e regras, à estrutura básica da sociedade.

O segundo modelo de posição original é o primeiro modelo estendido ao Direito dos Povos¹²³. Assim como o primeiro, esse é um modelo de representação cujas condições de convivência serão determinadas por representantes racionais e razoáveis. No entanto, ao invés de ser uma representação feita por cidadãos de uma mesma sociedade (você e eu, aqui e agora), serão feitas e formuladas por representantes de diferentes povos liberais, ou seja, você e eu de alguma sociedade democrática liberal, mas de sociedades diferentes. Esses cidadãos racionais irão especificar quais os direitos dos povos, e assim, como no primeiro modelo, todos os povos e seus representantes estarão em um mesmo patamar, e com isso as decisões tomadas por esses participantes, serão em seu início, simétricas, logo há aí, segundo Rawls, um alto grau de imparcialidade.

Um outro ponto o qual Rawls se detém em sua explicação sobre a segunda posição original é o fato de que essa sociedade dos povos será modelada segundo princípios racionais, pois, como podemos perceber, as condições para que algum povo faça parte dessa sociedade (a sociedade dos povos) é ser democrático com princípios liberais¹²⁴. Logo, todos os princípios com os quais os representantes dessas sociedades irão se deparar, para assim chegarem a um consenso, serão pautados em princípios liberais de cunho democrático. Vejamos o que Rawls tem a dizer sobre isso:

[...] os povos são modelados como racionais, já que as partes selecionam dentre os princípios disponíveis para o Direito dos Povos guiadas pelos interesses fundamentais das sociedades democráticas, onde esses interesses são expressos pelos princípios liberais de justiça para uma sociedade democrática¹²⁵.

Por fim, há também, nesse segundo modelo, o véu da ignorância. Enquanto que no primeiro caso o véu da ignorância era posto no cidadão para que ele não soubesse seus talentos em particular, por exemplo. Nesse segundo caso, o véu irá servir para que os representantes não saibam quais recursos naturais ou até mesmo qual o tamanho do território que eles representam. A única coisa que eles têm conhecimento é que todos os povos

¹²³ Cf. RAWLS, 2001, p. 3. Iremos discutir mais adiante alguns princípios dos Direitos dos Povos, por enquanto fiquemos apenas com o seguinte conceito do que seja: “Direito dos Povos”. Uma concepção política particular de direito e justiça, que se aplica aos princípios e normas do Direito e das práticas internacionais.

¹²⁴ Um dos esforços de Rawls na “Teoria da Justiça” é provar a tese de que ser liberal e ser democrático é baseado em uma racionalidade.

¹²⁵ RAWLS, 2001, p. 42.

forneem as condições mínimas necessárias para que haja uma democracia constitucional participativa.

Com todas essas características pode-se inferir, portanto, que, segundo as concepções de John Rawls, todas as decisões tomadas por esse, digamos “conselho deliberativo”, serão justas e não fugirão das características de uma sociedade internacional bem ordenada.

Eis, portanto, as características da segunda posição original: primeiramente os representantes dos povos serão razoáveis e tidos entre si como livres e iguais. Em seguida, de acordo com essa postura, os povos serão modelados como racionais. Em terceiro lugar, todas as discussões acerca das decisões tomadas estarão no trilho certo, ou seja, todos os temas discutidos por eles serão sobre os direitos dos povos, cuja função é governar as estruturas básicas das relações entre os povos. No quarto ponto afirma o autor que todas as deliberações enveredam-se seguindo as razões certas garantidas pelo véu da ignorância. Por fim, todos os princípios que irão configurar os direitos dos povos serão pautados nos interesses fundamentais de um povo e são dados, neste caso, por uma concepção liberal de justiça. Vale ressaltar, que essa segunda posição original acontecerá depois da primeira, ou seja, todos os princípios que irão nortear os direitos dos povos já estarão decididos, ou selecionados, previamente na primeira posição original, seguindo os interesses do meu povo.

Finalmente, depois de apresentar alguns conceitos prévios em Rawls devemos agora nos ater no modo como ele chega ao conceito de Guerra Justa e sob que termos ele defende tal forma de guerra. Para isso, mostraremos as duas partes de sua teoria ideal, enfatizando os princípios das sociedades dos povos e alguns dos principais conceitos como o de tolerância e direitos humanos. Além disso, exploraremos o modo como ele apresenta a sua ‘teoria não ideal’, cujo cerne do capítulo é o que nos interessa sobremaneira nessa dissertação, a saber: como se dá e por que ocorre a guerra justa.

4 RAWLS E A GUERRA JUSTA

4.1 SOCIEDADE DOS POVOS

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

Neste capítulo será desenvolvido o conceito do ideal liberal de justiça, a partir de alguns princípios que encontram semelhança com a idéia rawlsiana de *justiça como equidade*, apresentada no capítulo anterior.

Rawls chama de Sociedade dos Povos ou Sociedade Bem Ordenada aqueles povos que seguem esse ideal de direito e justiça, e nesse seletivo grupo (*foedus pacificum*) se incluem povos democráticos, liberais e constitucionais. Inclui, também, nesse seletivo grupo os povos “não liberais”, contanto que eles não quebrem algumas condições específicas, chamadas de condições de direito e justiça, que defendem não só a liberdade de expressão e associação, como a livre tomada de decisões políticas feitas pelos seus cidadãos e o respeito irrestrito aos direitos humanos. Esses Povos são tipificados por Rawls de *decentes*. Partimos, enfim, das características dos povos bem ordenados, liberais e decentes, para discutirmos, na seqüência, alguns princípios do direito internacional segundo John Rawls.

4.2 CARACTERÍSTICAS BÁSICAS DOS POVOS BEM ORDENADOS

Assim como os cidadãos são atores nas sociedades democráticas liberais, os povos bem ordenados, cujas características se assemelham a estes cidadãos, também serão atores da sociedade dos povos. E, através do seu liberalismo político, numa concepção política de

sociedade bem própria, Rawls vai descrever a natureza dos povos e o modo como eles atuam através de seus governos.

Existem três características definidoras que Rawls apresenta para povos liberais: a primeira característica é institucional e diz que um governo deve ser razoavelmente justo e necessariamente pautado em uma constituição – escrita ou não escrita – que abarque os interesses fundamentais desse povo; a segunda é cultural e afirma que os cidadãos devem ser unidos por afinidades comuns. Esse conceito é o mesmo defendido por J.S. Mill em seu *Considerations on Representative Government*. A partir desse conceito, ele defende uma idéia de nacionalidade para afirmar que um povo é unido por vários motivos: limites geográficos, identidade de raça etc, mas o motivo maior é a “identidade dos antecedentes políticos, a posse de história nacional e a conseqüente comunidade de recordações, orgulho e humilhação; o prazer e o pesar coletivos, ligados aos mesmos incidentes do passado”, e por fim, os povos devem ter uma natureza moral, “que exige uma ligação firme com uma concepção política (moral) de direito e justiça¹²⁶”.

Ao explicitar as características de um povo bem ordenado, Rawls quer apresentar a construção de um “povo ideal”, e para isso ele parte dos mesmos princípios estabelecidos em sua Teoria da Justiça. Ao construir esse “povo ideal”, Rawls segue todos os passos, desde o contrato originário, passando pelo véu da ignorância e pelas estruturas básicas da sociedade, até formá-la de maneira bem ordenada. E quando ele diz que institucionalmente o governo deve ser razoavelmente justo, na verdade está defendendo que todo governo, gerenciador da sociedade bem ordenada, deve estar sob controle, tanto político como eleitoral, dos cidadãos livres e racionais. Além do mais, aquele governo deve ser o responsável em cumprir e proteger todos os interesses fundamentais estabelecidos por esse povo através do consenso por justaposição¹²⁷, garantido pela constituição, seja ela escrita ou não. E ele complementa:

O regime não é uma agência autônoma perseguindo as suas próprias ambições burocráticas. Além disso, não é dirigido por interesses de grandes corporações de poder econômico e corporativo privado, ocultados ao conhecimento público e quase inteiramente livre de responsabilidade¹²⁸.

¹²⁶ RAWLS, 2001, p. 42.

¹²⁷ “Um consenso por justaposição (*overlapping consensus*) existe numa sociedade quando a concepção política da justiça que governa as suas instituições básicas é aceita por cada uma das doutrinas abrangentes, sejam elas morais, filosóficas ou religiosas e que perduram nessa sociedade ao longo das gerações”. Cf. TJ, p. 430.

¹²⁸ Id., p. 42.

Todavia, quais instituições deveriam ser criadas para que tal teoria funcionasse na prática? Rawls não responde essa pergunta de maneira direta, mas deixa entender que tudo depende das estruturas básicas da sociedade. Se elas forem bem alicerçadas e os cidadãos, tanto funcionários, como não funcionários, isto é, empregados do governo e seus fiscalizadores – forem suficientemente motivados e cumpridores das suas obrigações, conseqüentemente, as tentações da corrupção serão afastadas definitivamente e não haverá necessidade de um órgão de controle externo.

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

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

[...] O Direito dos Povos parte da necessidade de afinidades comuns, não importa a fonte. Minha esperança é que, se começarmos de maneira simplificada, podemos elaborar princípios políticos que, no devido tempo, nos capacitarão a lidar com casos mais difíceis, em que todos os cidadãos

são unidos por uma linguagem comum e memórias históricas compartilhadas (grifo nosso)¹²⁹.

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

Para, enfim, justificar a terceira característica – povos liberais têm certo caráter moral – Rawls parte do raciocínio de que os cidadãos em uma sociedade nacional têm respeito aos preceitos do liberalismo político e com isso são razoáveis e racionais. Então, os povos cujos princípios seguem essa mesma ordem não poderiam ser diferentes. Desse modo, toda conduta, tanto dos povos como dos cidadãos, devem ser limitadas pela percepção do que seja razoável. Mas como isso se dará, ou seja, como poderão os povos e os cidadãos limitar as suas próprias condutas? Ora, isso será feito através das leis e políticas do seu governo, por meio do qual responderá aos anseios dessas populações racionais e razoáveis, que os colocaram nessa função através do escrutínio universal. Então, seguindo o mesmo raciocínio, o filósofo americano dirá que da mesma forma que há cooperação entre cidadãos, pois estes são razoáveis, os povos liberais (bem ordenados, que fazem parte da sociedade dos povos) também terão a mesma conduta de cooperação justa entre si. Rawls conclui: “Um povo honrará esses termos quando estiver seguro de que outros povos também o farão. Isso nos leva aos princípios da justiça política no primeiro caso [cidadãos] e de Direito dos Povos no segundo¹³⁰”.

4.3 SOBERANIA, POVOS E ESTADO

Após apresentar as características dos povos liberais devemos nos ater nesse momento inicial, antes de apresentar os princípios dos Direitos dos Povos, à idéia de soberania, pois é nesse conceito que poderemos perceber a distinção entre povos liberais e Estado.

Segundo Rawls, para se elaborar o Direito dos Povos, deve-se antes destacar que a sua idéia de soberania é bastante diferente dos defensores, seguindo a linha clausewitziana, das “idéias tradicionais de Estado”, cujos poderes são soberanos também no direito internacional positivado. Esses poderes “incluem o direito de guerrear no desempenho de políticas estatais

¹²⁹ RAWLS, 2001, p. 32.

como os fins da política dados pelos interesses *prudentes* (grifo nosso) racionais de um Estado¹³¹”.

Um Estado, então, tem o direito de declarar guerra, e atacar preventivamente qualquer outro Estado, se aquele se sentir ameaçado por este, possibilitando a qualquer um certa autonomia frente à soberania dos demais. Essa autonomia também é estendida à relação do Estado com o próprio povo, daí a possibilidade dos exércitos nacionais serem usados contra o próprio povo caso este esteja pondo em risco a ordem e a soberania.

A idéia de Soberania no direito dos povos é diferente da tradição positivista na formulação dos princípios de justiça que norteiam a sociedade nacional. Esses princípios de justiça serão consensualmente construídos a partir da segunda posição original e o alcance será direcionado às pessoas pertencentes à uma determinada sociedade nacional, pois não estamos falando, ainda, numa sociedade dos povos. Essa sociedade é vista pela posição original como uma sociedade fechada, na qual somente pode-se entrar pelo nascimento natural e a única possibilidade de desligamento é através da morte, já que Rawls está tratando especificamente de uma sociedade nacional e não da internacional. Sendo assim, a necessidade de uma força armada é irrelevante, pois instituições como a polícia e o judiciário já serão suficientes para manter a ordem caso haja necessidade de defender o Estado democrático de direito.

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

Embora os princípios nacionais de justiça sejam compatíveis com um direito qualificado de guerrear, eles não estabelecem por si mesmos esse direito. A base desse direito depende do Direito dos Povos, ainda a ser formulado. Esse Direito, como veremos, restringirá a soberania ou autonomia (política) interna de um Estado, o seu alegado direito de fazer o que quiser com o povo dentro das suas fronteiras¹³².

¹³⁰ RAWLS, 2001, p. 33.

¹³¹ Id., p. 33.

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

Para Rawls, se um governo for organizado internamente segundo regras de instituições democráticas constitucionais, não terá problemas em aceitar tais condições e limites. E seguindo esse pensamento, o direito internacional, desde a Segunda Guerra Mundial, vem limitando esse direito de guerrear dos Estados, além de não permitir, através de sanções, que um governante tenha autonomia completa sobre a sua população. O que percebemos logo no preâmbulo da carta das nações unidas:

Nós, os povos das Nações Unidas, resolvidos a preservar as gerações vindouras do flagelo da guerra, que por duas vezes, no espaço da nossa vida, trouxe sofrimentos indizíveis à humanidade, e a reafirmar a fé nos direitos fundamentais do homem, na dignidade e no valor do ser humano, na igualdade de direito dos homens e das mulheres, assim como das nações grandes e pequenas, e a estabelecer condições sob as quais a justiça e o respeito às obrigações decorrentes de tratados e de outras fontes do direito internacional possam ser mantidos, e a promover o progresso social e melhores condições de vida dentro de uma liberdade ampla. E para tais fins, praticar a tolerância e viver em paz, uns com os outros, como bons vizinhos, e unir as nossas forças para manter a paz e a segurança internacionais, e a garantir, pela aceitação de princípios e a instituição dos métodos, que a força armada não será usada a não ser no interesse comum, a empregar um mecanismo internacional para promover o progresso econômico e social de todos os povos¹³³.

Em outras palavras: a distinção entre Povos e Estados é que os primeiros têm características singulares e distintas dos Estados, além do fato de que são essencialmente morais e derivam de uma natureza razoavelmente justa, seguindo o seu regime liberal racional. Esses Povos – que estão inseridos na Sociedade dos Povos e são norteados em seus direitos e deveres pelo Direito dos Povos – não são dirigidos pela chamada razão de Estado, como fica claro nessa sentença de Lord Palmerston: “A Inglaterra não tem nenhum amigo eterno e nenhum inimigo eterno, apenas interesses eternos¹³⁴”. Os Estados são os responsáveis

¹³² RAWLS, 2001, p. 34.

¹³³ CARTA DAS NAÇÕES UNIDAS, Preâmbulo: Disponível em: <http://www.onu-brasil.org.br/documentos_carta.php>. Acesso em: 28 de julho de 2006.

¹³⁴ KEEGAN, John. *Uma história da guerra*. Tradução de Pedro Maria Soares. São Paulo: Companhia da Letras, 2006. p.144.

pelas guerras e pela paz, já que eles estão constantemente preocupados em manter o poder, para realizarem os seus interesses.

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

Uma diferença entre povos liberais e Estado é que apenas os povos liberais limitam os seus interesses básicos exigidos pelo razoável. Por contraste, o conteúdo dos interesses do Estado não permitem que sejam estáveis pelas razões certas: isto é, por aceitarem e agirem com firmeza com base em um Direito dos Povos justo. Os povos liberais, contudo, têm realmente os seus interesses fundamentais, permitidos pelas suas concepções de direito e justiça¹³⁵.

4.4 OS PRINCÍPIOS DO DIREITO DOS POVOS

Existem dois interesses fundamentais que são seguidos por um povo bem que se vêem livres e iguais. O primeiro, é desenvolvido segundo suas concepções razoáveis de justiça política no que diz respeito à proteção da sua independência política e à garantia da liberdade cultural, pois, assim, esses povos poderão garantir a sua segurança e a de seus territórios através das liberdades civis, fazendo com que os cidadãos sintam-se livres e seguros, gerando, dessa maneira, bem-estar. Já o segundo interesse tem como base a seguinte idéia: se um povo respeita, honra e conhece a sua própria história e cultura, ele desenvolverá em sua consciência comum um *respeito próprio (self-respect)*, passando a exigir que os outros povos os reconheçam como igual. Algo simples de se alcançar quando um povo é reconhecidamente justo, pois, sendo justo, ele estará concordando e admitindo o respeito a outros povos.

Todavia, esses povos devem perceber e aceitar desigualdades de certos tipos, para que a ajuda possa ser distribuída de maneira eqüitativa, pois “esse reconhecimento de desigualdades é, antes, paralelo à aceitação, pelos cidadãos, das desigualdades funcionais

¹³⁵ RAWLS, 2001, p. 35.

sociais e econômicas na sua sociedade liberal¹³⁶”. Logo, um povo que é justo e razoável e cujas instituições estejam alicerçadas numa democracia constitucional firme (para Rawls essa é uma característica de quem faz parte da Sociedade dos Povos), ele oferecerá a outros povos alguns termos eqüitativos de cooperação não só política, como também social. E estes termos serão pensados a partir da idéia de que se um povo, com características idênticas a outros povos dessa mesma sociedade, vir a aceitar esses termos, então os outros povos, também os aceitarão.

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

[...] o critério de reciprocidade aplica-se ao direito dos povos na mesma maneira que se aplica aos princípios de justiça para um regime constitucional. Esse senso razoável de devido respeito conferido a uma boa vontade a outros povos razoáveis, é um elemento essencial da idéia de povos que estão satisfeitos com o *status quo* pelas razões certas¹³⁷.

É necessário, então, elaborar uma série de princípios que vão dar base a esse acordo. Mas, é preciso antes esclarecer, e Rawls chama a atenção para isso, pois esses princípios não serão defendidos por um Estado mundial, e ele acredita que se assim fosse haveria ou uma tirania global, ou uma insegurança permanente e os povos viveriam num estado permanente de guerra, na busca de sua liberdade e autonomia. Eis os princípios dos Direitos dos Povos¹³⁸, que serão basilares para a Sociedade dos Povos:

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

¹³⁶ Id., p. 45.

¹³⁷ RAWLS, 2001, p. 45

¹³⁸ Id., p. 47.

8. Os povos têm o dever de assistir a outros povos que vivem sob condições desfavoráveis que os impeçam de ter um regime político e social justo e decente.

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

[...] nenhum povo tem o direito de autodeterminação ou um direito a secessão à custa de subjugar outro povo. Tampouco pode um povo protestar contra a sua condenação pela sociedade mundial quando as suas instituições internas violam os Direitos Humanos ou limitam os direitos das minorias de viver entre eles¹³⁹.

Nesse momento, Rawls coloca como base de uma sociedade bem-ordenada o ideal dos Direitos Humanos. É nele que se fundamentam todos os oito princípios de justiça que devem ser obedecidos pelos povos e cujo objetivo maior é fazer parte de uma sociedade bem ordenada. Poder-se-ia refutar tal observação ao constatar que é apenas no sexto princípio que se coloca os Direitos Humanos em destaque, ou seja, ele põe esses direitos como sendo mais um princípio a ser seguido. Sendo assim, os Direitos Humanos não abrangem todos os princípios, mas apenas uma parte do todo.

Para responder tal questão, devemos primeiramente defender que os Direitos Humanos são à base desses princípios de justiça e, com isso, o principal a ser defendido, pois ele abrange todos os outros. Em seguida, mostrar-se-á que é ele que serve de justificação para as intervenções militares no mundo hodierno.

¹³⁹ RAWLS, 2001, p. 49.

5 RAWLS E O JUS AD BELLUM

Nesse capítulo, iremos tentar responder uma pergunta essencial para esse trabalho, segundo os princípios de justiça do direito internacional rawlsianos, uma intervenção militar pode ser justa ou justificada? Para isso, devemos entender o que seja o *jus ad bellum*, ou melhor, uma intervenção justa segundo esse autor. Já demos algumas pistas do seu posicionamento no decorrer desse trabalho, porém, é necessário apresentar o modo como ele chega a esse conceito em sua obra máxima *Uma Teoria da Justiça*. Nela, mais precisamente no §58 do capítulo sexto “Dever e Obrigação”, para tentar justificar a questão da objeção de consciência (ou desobediência civil), ele leva a sua Teoria da Justiça para fora dos assuntos internos dos Estados, passando a analisá-la a partir do direito internacional.

Ao examinar a justificativa da desobediência civil *supus*, para simplificar, que as leis e políticas contestadas dizem respeito a assuntos internos. É natural indagar como a teoria do dever político se aplica à política externa. Para fazê-lo é necessário estender a teoria da justiça ao direito internacional. [...] Nosso problema, é o de relacionar os princípios políticos justos que regulam a conduta dos Estados com a doutrina contratualista, e explicar, dessa perspectiva, a base moral do direito internacional¹⁴⁰.

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

Essa recusa, no entanto, deve ser meramente política, pois o que ele vai investigar são as concepções de justiça e não quais doutrinas abrangentes (religiosas ou não religiosas) servem de base para tal recusa. Nesse caso, ele vai querer analisar quais são os princípios justos, e para tal empreitada ele utilizará o mesmo método utilizado em todas as suas obras e já exposto aqui nos capítulos anteriores. De sorte, devemos supor que todos os indivíduos já passaram por todo aquele processo da posição original e do véu da ignorância e que atingiram o consenso por justaposição, logo, chegaram também aos dois princípios básicos, a saber, o princípio da liberdade igual e o princípio da diferença. Esses dois princípios, respectivamente, defendem o seguinte:

¹⁴⁰ RAWLS, 2002b, p. 418.

1) Todas as pessoas têm igual direito a um projeto inteiramente satisfatório de direitos e liberdades básicas iguais para todos, projeto esse compatível com todos os demais; e, nesse projeto, as liberdades políticas, e somente estas, deverão ter seu valor equitativo garantido. 2) As desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer dois requisitos: a) devem estar vinculadas a posições e cargos abertos a todos, em condições de igualdade equitativa de oportunidades; b) Devem representar o maior benefício possível aos membros menos privilegiados da sociedade¹⁴¹.

Portanto, o que deve ser feito é: “Aplicar a interpretação da posição original e pensar nas partes como representantes de diferentes nações que devem escolher os princípios fundamentais para julgar reivindicações conflitantes entre vários estados¹⁴²”. É o primeiro esboço do que ele chamaria do segundo modelo da posição original, isto é, da mesma forma que se aplicou à posição original entre indivíduos de uma sociedade, deve-se aplicar o mesmo método entre os povos. Com isso, todos os representantes desses povos não irão dispor de informações privilegiadas (véu da ignorância) e, apesar de saberem que representam um povo, eles ignoram por completo os seus poderes e suas forças perante outros povos. Rawls quer com isso, da mesma forma que fez em TJ, chegar à conclusão de que há entre as nações uma equidade de poderes, assim ele irá anular (pelo menos é o que pretende) toda contingência e tendências históricas que venham a favorecer um ou outro povo.

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

A partir de agora, iremos analisar os princípios básicos colocados por Rawls que irão fundamentar todo o direito internacional da sociedade dos povos. Contudo, só iremos destacar quatro dos oito princípios propostos pelo filósofo, por achá-los mais relevantes e porque, a nosso ver, resumem a essência dos demais. Destacaremos o sexto princípio, que trata diretamente dos Direitos Humanos, conceito chave para compreensão da doutrina de Rawls.

Dentre os princípios básicos deduzidos a partir do contrato originário, existem quatro que destacamos. O primeiro (1) é o princípio da igualdade que está presente no terceiro ponto,

¹⁴¹ RAWLS, 2002b, p. 64.

¹⁴² Id., p. 418.

mas que podemos colocá-lo como fator determinante para a concretização de todos os demais, visto que é um princípio, como diz o próprio Rawls¹⁴³, determinante para que povos independentes organizados como Estados tenham certos direitos iguais básicos garantidos. Para que isso aconteça, esses povos têm que passar por um processo que desenvolva coletivamente um certo respeito próprio, para que, assim, possa respeitar e reconhecer outros povos como iguais. Os demais pontos serão inferências dessa consciência, como uma derivação de um postulado que todos conhecem e aceitam.

O segundo (2) princípio é o da autodeterminação, que resume os pontos 1 e 4 das regras dos direitos dos povos. Nesse princípio, defende-se que os Estados têm o direito de resolver os seus problemas internos, e com isso lhes dão liberdades e independência para fazê-lo; além do mais isso será garantido por outros povos que se reconhecem assim. O terceiro (3) diz respeito ao direito à autodefesa, que diz o seguinte: o direito a guerra está, apenas, sob a condição de defesa a um ataque prévio ou de se prevenir a um ataque iminente, seja em seu próprio território ou num território em que os direitos políticos e de justiça estejam ameaçados. Por fim, o quarto princípio (4), cujo ponto central defende o respeito a contratos e compromissos, acaba por abarcar os princípios de número 2, 3, e 7. Seguindo esse raciocínio, Rawls explica: “[...] tratados para um guerra iminente (autodefesa), interpretados adequadamente, gerariam obrigações, enquanto acordos para cooperar numa agressão injustificada seriam nulos *ad initio*¹⁴⁴”. Isso explica os pontos dois e três. O ponto sete diz respeito às regras de batalha, que também devem respeitar os contratos que modelam, ou queiram modelar, certas condutas dos combatentes em guerra (*Jus in Bello*).

Esses princípios, o da liberdade, o da autodeterminação, o da autodefesa e o do cumprimento dos contratos, é que irão definir, não só o *Jus ad Bellum*, como também o *Jus in Bello*. É a partir desses princípios que a sociedade dos povos irá justificar se sua causa para guerra é justa ou injusta, e se a conduta dos seus, e de outros combatentes será moralmente aceita.

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

Entre os direitos humanos estão o direito à vida (aos meios de subsistência e segurança); à liberdade (à liberação de escravidão, servidão e ocupação forçada, e a uma medida de liberdade de consciência suficiente para

¹⁴³ RAWLS, 2002b, p. 419.

¹⁴⁴ Id., p. 419.

assegurar a liberdade de religião e pensamento); à propriedade (propriedade pessoal) e à igualdade formal como expressa pelas regras da justiça natural (isto é, casos similares devem ser tratados de maneiras similares)¹⁴⁵

A partir dessa definição percebe-se que os direitos humanos abarcam uma boa parte dos princípios formulados por Rawls para o seu Direito dos Povos e a partir dele podemos destacar o direito de igualdade, o direito de liberdade, e o direito à vida. E quando se fala no direito de guerrear (*jus ad bellum*), é que, comparado aos demais conceitos, os direitos humanos têm um maior destaque. E isso não é só no sentido de ter preferência, mas também de conduzir os demais: “(...) a guerra não é mais um meio admissível de política governamental e só é justificada em autodefesa ou em casos graves de intervenção para proteger os direitos humanos¹⁴⁶”.

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

1. Seu cumprimento é *condição necessária* da decência das instituições políticas de uma sociedade e da sua ordem jurídica.
2. Seu cumprimento é *suficiente* para excluir a intervenção justificada e coercitiva de outros povos, por exemplo, por meio de sanções diplomáticas e econômicas ou, em casos graves, da força militar.
3. Eles estabelecem um limite para o pluralismo entre os povos¹⁴⁷.

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

¹⁴⁵ RAWLS, 2001, p.85.

¹⁴⁶ Id., p.104.

eficazes. Assim concebida, a teoria não-ideal pressupõe que a teoria ideal já está disponível¹⁴⁸.

É partindo desse modelo ideal que Rawls vai afirmar a existência de determinadas comunidades que em muito se assemelham com os pressupostos apresentados por essas sociedades ideais. Ele chamará esse tipo de sociedade de Povos bem ordenados, que por sua vez serão divididos em dois, a saber: a) *Povos Liberais Razoáveis*, cujas características são estas: democracias constitucionais ocidentais e que seguem aos princípios do Estado democrático de direito; b) *Povos Decentes*: estes são povos “não liberais”, mas que tem como base de suas ações políticas os direitos humanos, além do mais, permitem que os seus cidadãos tenham o direito de serem consultados em decisões primordiais do Estado.

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

Portanto, a questão central levantada pelo filósofo americano, ao conceituar esses Estados como *fora-da-lei*¹⁴⁹, é saber como os povos liberais e decentes devem agir diante daqueles.

Rawls parte do pressuposto que os povos *fora-da-lei* acreditam, já que não seguem os direitos humanos, que a guerra é razão suficiente para promover seus interesses, ou seja, a guerra é um meio, se não justo, pelo menos legítimo, de garantir os interesses “racionais” do regime. O que contraria a tese de Rawls, que defende como as únicas formas legítimas de se fazer guerra é em autodefesa ou em defesa dos aliados – povos bem ordenados – tendo sempre como meta a defesa, em última análise, dos direitos humanos. Sendo assim, Rawls condena qualquer justificativa dos interesses “racionais¹⁵⁰” de um Estado em fazer guerra, incluindo aí a justificativa tradicional de Soberania, por exemplo.

[...] o direito dos povos dá aos povos bem ordenados direito à guerra na busca racional dos interesses racionais de um Estado; estes, sozinhos, não são razão suficiente. Os povos bem ordenados, tanto liberais como decentes, não iniciam guerra uns contra os outros; guerreiam apenas quando acreditam sincera e razoavelmente que a sua segurança é seriamente ameaçada pelas políticas expansivas de Estados fora da lei¹⁵¹.

¹⁴⁷ Ibid., p.105.

¹⁴⁸ RAWLS, 2001, p. 118.

¹⁴⁹ Chegamos a conclusão de que esse tipo de questionamento só é possível em sua teoria não-ideal, já que na teoria ideal tais povos simplesmente não existiriam.

¹⁵⁰ RAWLS, 2001, p. 118.

¹⁵¹ Id., p 119.

Portanto, para aqueles que seguem o direito dos povos como guia, a única forma de declarar guerra é quando se sentirem ameaçados pelas políticas expansivas de *Estados fora-da-lei*. Se incorporarmos os conceitos de Schmitt¹⁵² à proposta de Rawls, os povos bem ordenados seriam os amigos e os povos *fora-da-lei* seriam os inimigos. De sorte que:

Quando uma sociedade guerreia em autodefesa, ela o faz para proteger e preservar as liberdades básicas dos seus cidadãos e das suas instituições políticas constitucionalmente democráticas. Na verdade, uma sociedade liberal não pode exigir como justiça que seus cidadãos lutem para conquistar riquezas econômicas ou obter reservas naturais, muito menos conquistar poder e império¹⁵³.

Finalmente, o intuito de Rawls é estabelecer limites razoáveis para se declarar uma guerra, por isso a única forma de guerra justa para Rawls é aquela travada em defesa dos princípios do direito dos povos, seja em defesa própria, seja em defesa de uma outra sociedade bem ordenada.

5.1 RAWLS E O JUS IN BELLO

Examinaremos, agora, a segunda pergunta chave para o nosso trabalho. Existem casos em que fazer uma guerra é moralmente legítimo? Para responder, devemos investigar não só as colocações deontológicas do *Jus in Bello*, segundo John Rawls e Michael Walzer, como também qual o papel dos cidadãos nas sociedades dos povos e qual o seu comportamento em uma situação de guerra. Explicaremos a partir do Estado até chegar aos cidadãos, por isso retomaremos rapidamente algumas idéias do *jus ad bellum*.

Como já foi dito nenhum Estado, segundo Rawls, tem o direito de guerrear para buscar ou defender os seus interesses, mas pode fazê-lo em defesa da razoabilidade. Isso equivale a dizer o seguinte: somente na defesa dos princípios dos Direitos dos Povos, cuja essência se traduz nos Direitos Humanos, é que um povo liberal ou decente pode declarar guerra em nome da autodefesa, e nesse direito está incluso a possibilidade de um Estado liberal ou

¹⁵² Cf. SCHMITT, Op. cit, p. 51 [19-?].

¹⁵³ Cf. RAWLS, 2001, p. 119.

decente defender outro, contanto que este ou faça parte da sociedade dos povos, ou pretenda sê-lo, adotando os princípios já aqui mencionados. No entanto, essa ação, para Rawls, pode ser vista de maneira diferente, com fins e propósitos diferentes, seja por um povo liberal, seja por um povo decente.

Apesar de Rawls acreditar que há diferenças entre povos liberais e decentes, percebemos que ambos compartilham a mesma base de princípios morais guiados pelos direitos humanos.

Mas, se um Estado se distanciar dos princípios liberais propostos na sociedade dos povos? É o que Rawls tenta responder ao inserir o conceito de autodefesa em uma sociedade que ele classifica de *absolutismo benevolente*. É isso que investigaremos a seguir, enfatizando também o papel do cidadão dessas sociedades no caso de guerra e a quais princípios morais ele deve seguir nesse caso. Além do mais, levantaremos outra questão sobre os princípios elaborados no Direito dos Povos. Existe algum desses princípios que justifique se fazer uma guerra? Quais devem ser os procedimentos desses cidadãos no campo de batalha?

Nas sociedades liberais há uma série de suposições que devem ser levadas em conta, como por exemplo: supõe-se que nelas somente há legitimidade e legalidade de se fazer uma guerra no caso de autodefesa se, e somente se, as liberdades básicas dos seus cidadãos, ou de outros cidadãos que façam parte da sociedade dos povos, forem ameaçadas ou ainda se as instituições democráticas de base constitucional forem atingidas de alguma forma.

Essa mesma sociedade liberal não pode exigir que seus cidadãos aprovelem ou lutem por propósitos que sejam opostos a estes, como por exemplo, em defesa de expansão territorial, para obter riqueza econômica, para a conquista de recursos naturais ou para lograr poder e império. Além do mais para uma sociedade liberal “autêntica” o que importa é a participação dos cidadãos na promoção de sua defesa. Essa participação deve ser meramente política e sob nenhuma hipótese deve ser de cunho particular, ou seja, em defesa de seus interesses individuais.

Segundo os princípios liberais, propostos por Rawls, todos os cidadãos têm garantido o direito de defender alguma doutrina abrangente – seja ela filosófica, religiosa ou moral. E são eles que garantirão a função que os cidadãos irão exercer dentro da sociedade, e, no caso aqui, uma sociedade se não em guerra, prestes a sê-la. Os cidadãos, portanto, é que garantirão e sustentarão sua autonomia política e sua liberdade cívica.

Mas, se assim for, haverá um descompasso entre essas doutrinas abrangentes, e um povo que provavelmente estará em guerra, entrando, desse modo, em colapso civil, a não ser

que seja imposta uma idéia de bem que se assemelhará a uma hierarquia benevolente. Rawls responde:

Tais cidadãos (verdadeiramente políticos) desenvolvem uma opinião sobre os acertos e erros do direito político e de justiça e sobre o que o bem-estar de diferentes partes da sociedade exige. Como no *Liberalismo Político*, cada cidadão é considerado como possuidor do que chamei “os dois poderes morais” – uma capacidade de senso de justiça e para concepção de bem¹⁵⁴.

Destarte, os princípios de justiça é que irão proteger os interesses, como ele mesmo diz, “de ordem superior dos cidadãos”. Toda idéia de bem será moldada pelos princípios que darão a base e a fundamentação da constituição liberal e da estrutura básica da sociedade bem ordenada. Serão as instituições que formalizarão como os cidadãos deverão se comportar dentro de uma situação limite, como no caso de uma guerra. Sendo assim, não haverá disputa entre as doutrinas abrangentes, pois os cidadãos terão apenas que segui-las segundo a sua concepção moral (a primeira como afirma Rawls), mas sem ferir os princípios de justiça propostos não apenas pelo Estado doméstico, como também pelos Estados que fazem parte da sociedade dos povos, pois já fora definido na posição original. Só para lembrar: isso tudo é o que se refere aos fins e propósitos dos povos liberais quando o autor se refere ao estado de guerra. Vejamos agora esses mesmos fins e propósitos dos povos decentes.

Assim como os povos liberais têm alguns direitos que valem a pena ser defendidos de forma beligerante (a idéia de autodefesa), os povos decentes também os têm. Mas, o que exatamente os cidadãos dessa sociedade têm de benefícios, que segundo Rawls valha uma guerra, ainda mais uma guerra justa, visto que numa sociedade decente o modelo liberal não é aplicado e por isso não é precisamente modelo padrão defendido pelo filósofo? Rawls responde com um exemplo:

[...] os governantes do povo decente imaginado, o Casanistão¹⁵⁵, poderiam defender corretamente a sua sociedade mulçumana hierárquica decente. Eles

¹⁵⁴ RAWLS, 2001, p. 120-121.

¹⁵⁵ Sua característica principal é ser uma hierarquia religiosa, ou seja, apenas os cidadãos de uma determinada religião (Islã) é que podem ocupar cargos políticos e jurídicos superiores, mas outras religiões podem ser toleradas com perda “apenas” do direito de exercer tais cargos. Em contraponto, entre os povos liberais, qualquer cidadão pode participar e exercer qualquer cargo. Ele descreve esse povo hipotético para demonstrar a tese de

admitem e respeitam os membros de diferentes credos e respeitam as instituições políticas de outras sociedades, inclusive de sociedades não mulçumanas e não-liberais¹⁵⁶.

Sendo assim, os povos decentes são tolerantes em relação a outras religiões e respeitam outras formas de se fazer política. Mas para Rawls isso já seria razão suficiente para o direito à autodefesa? Muito pouco provável. Além dessas características existem duas outras que são os *reais* motivos para ele admitir uma guerra, são elas: a defesa dos direitos humanos e a mínima participação popular na política, por exemplo, do Casanistão.

Percebe-se, com isso, que Rawls só admite aqueles povos cujas características respeitem e admitam não apenas o liberalismo, ao menos o liberalismo clássico cujos princípios centrais são a tolerância e o respeito aos seres humanos como indivíduos de livre expressão, como também aqueles que tenham traços de democracia, pelo menos em sua forma política, pois há uma consulta popular. Assim, os cidadãos que fazem parte desses povos decentes necessariamente vão ter em suas características culturais e políticas, e com isso em seus valores morais, traços bastante fortes dos povos liberais.

Mas há ainda uma outra forma de sociedade que se admite fazer uma guerra de autodefesa, o que Rawls chama de *absolutismo benevolente* e cuja característica principal é o respeito e a honra aos direitos humanos, mesmo que eles não aceitem que os seus cidadãos participem das decisões políticas.

Lembrem-se: o direito a autodefesa admite que um outro país possa intervir e ajudar aqueles povos que respeitem os direitos humanos, mesmo que ele seja uma ditadura. O que reforça a nossa tese de que os direitos humanos são a base da doutrina da guerra justa, tornando-se, dessa maneira, uma doutrina abrangente que deve ser defendida a todo custo, sendo mais fácil afirmar que toda a guerra é necessária e justa e no caso de Rawls, se for para defender os direitos humanos e os povos que fazem parte da sociedade dos povos. Destarte, por inferência, ele deveria concordar com todos os que admitem ser a guerra uma forma necessária de política internacional, pois a sociedade dos povos – o modelo – impõe as suas idéias e princípios a outros povos e, se contrariado o modelo, pode-se fazer guerra em nome dele.

que um governo decente é viável, já que se ele for rigoroso e considerar apenas aqueles povos que seguem um regime democrático razoavelmente justo não sobriam exemplos. Id., p. 98

¹⁵⁶ Ibid., p. 121.

Há um outro ponto que queríamos destacar. Há contradição em Rawls quando ele admite que em uma sociedade absolutista, mesmo que *benevolente*, possa defender os direitos humanos – de sorte que dois princípios fundamentais desses direitos são a igualdade entre todos os cidadãos, incluindo aí o governante e governados e a liberdade de consciência e expressão. Há um jogo argumentativo claro nesse ponto.

Quando Rawls cria o conceito de *absolutismo benevolente* ele tem como objetivo ratificar a universalidade dos direitos humanos, pois a palavra “benevolente” ameniza a situação de um país que não admite a participação popular, mas que os direitos humanos são palavra de ordem, e com isso o direito a autodefesa está garantido. Isso lembra a política americana ao defender e armar alguns países em nome da democracia quando, no entanto, esses países não eram democráticos, mas aliados dos Estados Unidos, e por isso benevolentes.

Além disso, ele não deixa claro em seu livro em que sentido eles podem defender os direitos humanos sendo que em tal Estado não se admite a participação dos seus cidadãos em nenhuma tomada de decisão, principalmente ao declarar uma guerra, mesmo que seja de defesa ou de prevenção. Se formos ao filósofo fundador dos direitos humanos, percebemos isso com mais clareza. Kant, filósofo inspirador de Rawls e principal influência dele ao escrever “O Direito dos Povos”, no *Primeiro Artigo Definitivo para a Paz Perpétua* argumenta:

Se (e não pode ser de outro modo nessa constituição) é exigido o consentimento dos cidadãos para decidir “se deve ou não haver guerra”, então nada é mais natural que ponderem bastante antes de encetar um jogo tão malévolos, pois devem resolver a tomar sobre si mesmos todas as tribulações da guerra com seus próprios haveres; reparar penosamente a devastação que ela deixa atrás de si; e finalmente, para cúmulo dos males, tomar sobre si o peso de uma dívida que amarga à própria paz e que [por causa das próximas e sempre novas guerras] jamais será liquidada¹⁵⁷. (grifo nosso)

Kant continua assertivamente: se ao contrário for, ou seja, se numa constituição a qual o súdito não é cidadão (nesse caso não é a constituição republicana proposta por Kant), como no caso do absolutismo benevolente, não há razão nenhuma em se declarar uma guerra, ou como diz Kant: “a guerra é uma coisa irrefletida”; pois sendo o soberano dono do Estado a guerra não lhe atingirá de nenhuma forma, e desta maneira, não sofrerá os seus males não havendo conseqüência nenhuma para que ele seja de forma direta ou indiretamente.

¹⁵⁷ KANT, 2004, p. 42.

Os critérios utilizados por Rawls ao defender o direito à guerra são pouco claros. Se em um momento ele acredita que apenas a sociedade dos povos, modelo de tolerância das doutrinas abrangentes, pode declarar guerra, em um outro momento ele abarca uma sociedade totalmente oposta às suas idéias de tolerância, quando afirma que essa mesma sociedade defende *parte* dos direitos humanos.

Ora, ao afirmar que uma sociedade despótica pode fazer guerra de autodefesa em nome dos direitos humanos ele está cada vez mais abrangendo o conceito de direitos humanos, abrindo exceções demasiadas e chegará um momento¹⁵⁸ em que um governante imponha um Estado de exceção para defender os direitos humanos, cujo princípio primordial, repito, é a liberdade de expressão e consciência.

Tudo isso, no entanto, tem uma razão de ser. Rawls tem o propósito de inserir todas as sociedades, a princípio sejam elas quais forem, contanto que respeitem *minimamente*, os direitos humanos, na sociedade dos povos. Logo, ao admitir povos “não-liberais” nessa sociedade, com o tempo esses povos se tornarão bem-ordenados e seguirão o modelo liberal.

O objetivo a longo prazo é levar todas as sociedades a honrar o Direito dos Povos e se tornarem membros plenos e de boa reputação da sociedade dos povos bem ordenados. Os direitos humanos, assim, seriam assegurados em toda parte. Como levar todas as sociedades a esse objetivo é questão de política externa; pede sabedoria política e o sucesso depende em boa parte de sorte¹⁵⁹.

O problema é que haveria uma imposição do que seria melhor para todos os povos. E o melhor já fora decidido, a saber, é a democracia constitucional ao estilo ocidental, e as bases norteadoras aos modos de vida dos cidadãos seriam os princípios liberais de justiça, e os direitos humanos seria a base moral de toda conduta entre os cidadãos e entre Estados. Isso não teria problema se Rawls assumisse desde o começo essa luta pelos direitos humanos como algo a ser alcançado a qualquer custo, mesmo que ele pontuasse fases a serem cumpridas, desde a tentativa de impor esses princípios de maneira diplomática, ou apelando

¹⁵⁸ E esse momento já chegou. O governo americano em nome da liberdade e da defesa dos direitos básicos, incluindo aí os direitos humanos, dos cidadãos estadunidenses tentou impor um estado de emergência, com o objetivo de luta contra o terrorismo. Consoante a isso os cidadãos abririam mão da liberdade e de certos direitos, algo totalmente paradoxal. Por isso Rawls deveria deixar mais claros os critérios em que momento se é favor da guerra, e com isso utilizá-la como prática legítima e legal na política internacional, ou, por outro lado, ser totalmente contra qualquer prática beligerante, sem nenhuma exceção, tendo como prática da política internacional apenas a diplomacia. E isso só será possível se todos os Estados aplicarem a mesma prática de uma política internacional de paz, como quer conquistar Rawls ao impor as regras da sociedade dos povos a todas as nações do mundo.

para a razoabilidade, como ele quer, até chegar ao ponto de impor através da guerra, onde defenderia, com justiça, a sua doutrina abrangente e não afirmando que os exércitos da sociedade dos povos podem ir a campo de batalha somente se a *guerra* for declarada *justa*.

Vejamos agora como é uma conduta de guerra louvável, ou seja, quais os princípios que fazem de um soldado em batalha um ser justo. É o *jus in bello*. Nesse caso iremos investigar não só Rawls no capítulo § 14 do seu livro, mas principalmente Michael Walzer em seu livro *Guerras Justas e Injustas*. A razão disso é simplesmente porque segundo o próprio Rawls as idéias dele e de Walzer se aproximam sobremaneira. E como, ao nosso ver, a teoria de Walzer está mais completa e detalhada então vamos nos valer mais dela.

Assim como dois adversários em qualquer esporte ou em qualquer disputa justa¹⁶⁰ que há na vida, os soldados profissionais em guerra, ou até mesmo nos treinamentos nos quartéis, criam vários tipos de restrições das mais variadas formas. Estas restrições surgem com naturalidade até pelo respeito e pelo “se colocar no lugar do outro”, já que ambos partilham da mesma profissão.

Ao lermos romances de cavalaria, assim como Dom Quixote o fez em demasia, ao se descrever as aventuras de um fidalgo, evidencia-se que há determinadas condutas que são desprezadas e outras tantas que são bem vistas por questão de honra e respeito. E isso é atestado quando a história mostra que na Idade Média tardia havia vários códigos de conduta militar. Esses códigos tinham o intuito de preservar os guerreiros aristocráticos e diferenciá-los de simples soldados camponeses ou de bandidos e mercenários. Walzer atesta: “certo sentido de honra militar ainda é credo do soldado profissional, o descendente sociológico se não descendente linear do cavaleiro feudal¹⁶¹”.

Não sejamos, todavia, ingênuos de pensar que nas batalhas contemporâneas a fidalguia esteja ainda presente. Possa ser que existam resquícios em algum soldado amante da boa literatura. Porém, mesmo com o fim do modelo de guerreiro moral, ou seja, da fidalguia, ainda assim existem regras de condutas que são impostas ao soldado. Ao contrário de um bom cavaleiro, os soldados profissionais normalmente lutam contra a sua vontade, e justamente por isso impõem-se regras e códigos morais a serem seguidos.

[Pois] os soldados não conseguem suportar a prática da guerra moderna por muito tempo sem culpar alguém por sua dor e sofrimento. [...] a realidade é

¹⁵⁹ RAWLS, 2001, p 122.

¹⁶⁰ Podemos fazer aqui uma referencia a idéia de *agón*, ou seja, a boa disputa, aquela feita com lisura.

¹⁶¹ WALZER, 2003, p. 57.

que sua condenação se concentra de modo imediato nos homens contra os quais estão lutando. O nível de ódio é elevado nas trincheiras¹⁶².

Por causa disso houve muitas situações em que soldados cometeram uma série de barbaridades em guerra, podemos citar o do sargento americano que num acesso de loucura e de ódio extremos estuprou as mulheres de uma aldeia vietnamita e depois assassinou, com requintes de crueldade, toda a aldeia, que em sua maioria eram formadas de mulheres e crianças.

Por outro lado, porém, Walzer chama a atenção para o lado dos soldados. Segundo ele ao ter um momento mais reflexivo, como em cartas escritas aos familiares, os soldados em guerra, entendem que os inimigos não são culpados pelas guerras, ou até mesmo por alguns atos que eles possam vir a cometer; ele é meu inimigo pelo fato de estar servindo a interesses políticos diferentes dos meus. Como já havíamos chamado a atenção, eles encaram uns aos outros como “colegas de profissão”, apesar de que esse “colega” pode vir a ser o seu verdugo.

Existem alguns casos¹⁶³ interessantes que podem dar uma imagem mais clara a tudo isso. Existem os relatos que contam casos de soldados alemães e franceses em plena Segunda Guerra Mundial se confraternizando numa festa de final de ano. Isso mostra que eles conseguem perceber o outro, não só pela sua humanidade, isso seria bastante fácil tendo em vista que qualquer criminoso pode ser reconhecido de tal maneira, mas eles se reconhecem mutuamente como homens em estado de guerra, e não como *criminosos*.

Há possibilidades morais quando se está no inferno? Essa é uma pergunta com a qual nos deparamos ao ler o livro chamado *Estação Carandiru*, de Drausio Varela. A nossa conclusão foi em termos positivos. Mesmo numa situação na qual o nível de humanidade é bastante pífio, que é a situação em que aqueles prisioneiros se encontravam, mesmo nesse contexto eles achavam formas, através de “códigos morais”, de torná-las menos desumanas possíveis, impondo uma moral muito diferente das que conhecemos, mas uma moral que pudesse assegurar o mínimo de humanidade que restava em tal lugar. E é esse mesmo tipo de pergunta que faço em uma situação limite como uma guerra. Uma possível resposta seria:

Eles podem tentar me matar, e eu posso tentar matá-los. Entretanto, é errado degolar seus feridos ou abatê-los a tiros quando tentam se entregar. Esses julgamentos são bastante claros, creio eu, e sugerem que a guerra ainda é, de

¹⁶² Id., p 60.

¹⁶³ WALZER, 2003, p. 112-114.

algum modo, uma atividade regida por normas, um universo de permissões e proibições – um mundo moral, portanto, no meio do inferno¹⁶⁴.

Existe moralidade numa guerra, uma moral bastante própria, já que o principal direito que os combatentes têm, não importa se fazem parte ou não de uma sociedade dos povos, em qualquer lado que eles estejam, eles têm a permissão para *matar*. Todavia, abre-se aqui uma nova discussão, não matar qualquer pessoa, mas somente homens que são *vítimas*. Daí a necessidade de explorar o conceito de vítima segundo Walzer. Para ele seria muito difícil entender o direito legítimo e legal de matar, se não houvesse um reconhecimento desses combatentes como vítimas também. Segundo ele, a realidade moral da guerra pode ser vista tanto pelo lado dos soldados voluntários, ou seja, aqueles em guerra por sua livre escolha, como também pelo lado daqueles que estão lutando sem a mínima liberdade de consciência. Suas guerras, tanto no primeiro caso quanto no segundo, além de não constituírem crimes, elas, também, são regidas por normas. A única diferença é que no primeiro caso, quando o soldado está lutando por sua vontade, as normas são consentidas reciprocamente; já no caso em que o soldado não tem liberdade alguma, essas normas são baseadas numa “servidão compartilhada”.

Sendo assim, esses soldados, mesmo os voluntários, são considerados “vítimas”, não só se as guerras as quais estiverem empreendendo forem consideradas ilegais, dentro do direito internacional, como também nas guerras consideradas legais. Walzer cita um bom exemplo para ilustrar tal caso. Existia um general de Hitler, de nome Rommel, cuja principal característica consistia em respeitar as normas de guerra. Mesmo quando seus colegas cometiam as mais pavorosas barbaridades, ele se mantinha na linha. Seu único propósito era ser um bom profissional, um bom guerreiro. Há um caso em que Rommel destruiu uma Ordem de Comando emitida diretamente pelo *Führer*, qual seja, que “todos os inimigos encontrados atrás da frente de batalha alemã deveriam se mortos imediatamente¹⁶⁵”. No entanto, ele seria considerado um assassino diante dos tribunais internacionais. É nesse caso que Walzer – e a nossa posição está em conformidade com a dele – quando considera como “vítima”:

O motivo está relacionado com a distinção entre o *jus ad bellum* e o *jus in bello*. Nós estabelecemos um limite entre a guerra em si, pela qual os

¹⁶⁴ Id., p. 61.

¹⁶⁵ WALZER, 2003, p. 64.

soldados não são responsáveis, e a conduta na guerra, pela qual eles são responsáveis, no mínimo, dentro do seu próprio campo de atividade. É bem possível que os generais tenham um pé de cada lado dessa linha, mas isso apenas sugere que sabemos muito bem onde ela deveria passar. (...) Em termos gerais não culpamos um soldado, nem mesmo um general, que luta em nome do seu próprio governo¹⁶⁶.

No entanto, um soldado é apenas vítima quando se trata duma luta legal ou ilegal, no caso do *jus ad bellum*, mas as normas as quais os soldados devem cumprir, o *jus in bello*, estão escritas nos tratados de direito internacionais. No caso de uma guerra está bastante claro que ao declarar que um outro Estado é inimigo do seu, – seja pelos direitos humanos, seja por questão de soberania –, ambos têm o direito de se digladiarem por meio da força armada. E os soldados e combatentes têm o igual direito de matar, sem isso, não há equiparação moral entre eles.

Esse direito, contudo, deve ter algumas especificações e moderações que devem ser levadas em consideração, pois são nessas especificações e moderações que se fundamentam a separação entre uma batalha e um massacre. Existem, portanto, dois tipos de proibições aos quais, tanto Walzer, quanto Rawls chamam a atenção, a saber: De que forma – como – e sob que condições – quando – os soldados podem matar?; e, Quem os soldados podem matar? Para Rawls existem seis princípios, ao estilo kantiano em sua “Paz Perpétua”, que restringem a conduta de guerra, são esses princípios que os soldados¹⁶⁷ dos povos bem ordenados devem seguir quando estiverem em guerra. Citemo-los¹⁶⁸:

1. O objetivo de uma guerra justa movida por um povo bem ordenado justo é uma paz justa e duradoura entre os povos e, especialmente, com seu atual inimigo.
2. Os povos bem ordenados não guerreiam entre si, mas apenas contra Estados não bem ordenados, cujos objetivos expansionistas ameacem a segurança e as instituições livres de regimes bem ordenados e ocasionem a guerra.

¹⁶⁶ Id., p. 65-66.

¹⁶⁷ Vale salientar que em momento nenhum Rawls usa o nome “soldado” nesses princípios. Ele prefere utilizar o termo “povos bem ordenados”, todavia, como sabemos que numa sociedade bem ordenada quem vai à guerra são os soldados profissionais, e não os civis, então podemos substituir os dois termos. Mas por qual motivo ele não utiliza diretamente o termos soldado? Pelo mesmo motivo de que na Declaração Universal dos Direitos do Homem não está presente a palavra *guerra*, mas apenas “agressão”, “autodefesa”, “execução do direito internacional”. Em ambos os casos os autores querem minimizar e escamotear o sentido próprio da guerra, o que vem junto com a palavra ao pronunciá-la, para assim, dar uma idéia (falsa) de paz. Cf. RAWLS, 2001.,p. 125-127.

¹⁶⁸ RAWLS, 2001, p. 124.

Tais princípios citados, *ipsis literis*, demonstram os objetivos gerais, ou melhor, quais os objetivos do controle da conduta em guerra, isto é, quando um soldado fere o *jus in bello*, o que ele está pondo em risco, e em que dimensão ele está sendo “injusto” em suas ações. Continuemos com os princípios.

3. Na conduta da guerra, os povos bem ordenados devem distinguir claramente três grupos: os líderes e funcionários do Estado fora-da-lei, os seus soldados, e a sua população civil¹⁶⁹.

A razão de Rawls fazer essa distinção é bastante óbvia. É evidente que os líderes e funcionários desse Estado, chamados por Rawls de fora da lei, é que devem ser responsabilizados por essa guerra ilegal, e por isso devem ser considerados criminosos – lembre-se que para o filósofo americano nunca, em sua teoria ideal, um povo bem ordenado declara ou faz uma guerra ilegal, conseqüentemente injusta, apenas os Estados fora-da-lei, com suas idéias expansionistas e descumpridoras dos direitos humanos são, em grau¹⁷⁰ superior, responsáveis pela guerra. São esses líderes e funcionários, e uma elite que se beneficiam dessa forma de governo, através de propagandas estatais é que convencem a sua população civil a apoiar a guerra e até mesmo a participar dela. Com relação aos soldados, o mesmo princípio que os protegem na teoria de Walzer é seguido por Rawls, com uma exceção: Rawls considera “vítima” da guerra *apenas* soldados que participam diretamente das batalhas, aqueles que “se sujaram de lama e de sangue”; os escalões superiores da classe oficial não são considerados “vítimas”, são, portanto, criminosos.

4. Os povos bem ordenados devem respeitar, tanto o quanto possível, os direitos humanos dos membros do outro lado, civis e soldados¹⁷¹.

Isso fica claro em se tratando da teoria política internacional de John Rawls, pois se ele defende os direitos humanos como base em uma política ideal justa, é evidente que os seus

¹⁶⁹ Idem.

¹⁷⁰ “A responsabilidade pela guerra raramente é só de um lado. Contudo, *a responsabilidade admite graus*. Portanto, é certamente legítimo afirmar que um lado pode ter mais responsabilidade que o outro [...] algumas mãos estão mais sujas do que outras. Também é importante reconhecer que às vezes um povo bem ordenado com mãos um tanto sujas ainda poderia ter o direito e até mesmo o dever de guerrear para se defender”. Cf. RAWLS, 2001, p. 124. (grifo nosso)

soldados, ou melhor, os soldados da sociedade dos povos, devem saber que os direitos humanos são princípios com bases pétreas e com isso inalienáveis. No entanto, é bom destacar um outro objetivo, qual seja, demonstrar ao inimigo, tanto soldado como os civis, o modo como os soldados da sociedade dos povos os tratam, ou seja, de que maneira se respeite os direitos humanos, para que assim, esse tratamento funcione como uma espécie de propaganda, demonstrando “o significado e a importância dos direitos humanos”.

5. Os povos bem ordenados, pelas suas ações e proclamações, quando viável, devem prever, durante uma guerra, o tipo de paz e o tipo de relações que buscam. Ao fazê-lo, demonstram abertamente a natureza dos seus objetivos e o tipo de povos que são¹⁷².

Nesse caso, Rawls retoma a idéia kantiana de garantia na paz futura. Para tal, Kant faz ressalvas na condução da guerra em seus artigos, e todos eles estão, de certa forma, resumidos no artigo quinto proposto por Rawls. No entanto um em especial quando fala diretamente do *jus in bello* paralelamente ao sexto artigo que Kant assim formulou:

Nenhum Estado em guerra com um outro, deve permitir hostilidade de tal Natureza que tornem impossível a confiança recíproca na paz futura: como o emprego de assassinos (percussores), envenenadores (*venefici*), a ruptura da capitulação, o incitamento à traição (*perduellio*) no Estado combatido¹⁷³.

O que Rawls quer demonstrar, mais uma vez, assim como Kant queria fazê-lo com a constituição republicana, é a primazia dos direitos humanos, sendo este um norteador moral de todos os povos, pois, ao levar em consideração todas as características dos povos bem ordenados – liberais e decentes – espera-se que as suas condutas em guerra sejam coniventes com os princípios que eles pregam.

6. Finalmente, o raciocínio prático de meio e fins deve ter um papel restrito quando se julga a adequação de uma ação ou política. Esse modo de pensamento deve ser sempre estruturado e limitado pelos princípios e suposições precedentes. As normas da conduta de guerra estabelecem certas fronteiras que não devemos cruzar¹⁷⁴.

¹⁷¹ Id. p. 126.

¹⁷² Idem.

¹⁷³ KANT, 2004, p.35.

Esse último ponto colocado por Rawls, acompanhando Walzer¹⁷⁵, tem como proposta apresentar os limites que um guerreiro deve ter em um campo de batalha. Para eles existem certas fronteiras que o soldado em guerra não pode transpor. No entanto, é mister lembrar: existem determinadas situações que requer uma exceção a essa regra, Rawls, em uma leitura de Walzer, as chamou de “Extrema Emergência”.

5.2 A EXTREMA EMERGÊNCIA

A idéia de *extrema emergência* consiste no seguinte: assim como em nossas vidas, em algum momento, passamos por sérias dificuldades, seja ela na esfera amorosa, seja ela no âmbito financeiro ou em qualquer outro, nesses momentos normalmente nós dizemos que estamos em crise. E para sairmos de uma crise é necessário, muitas vezes, tomamos medidas de emergência. Por exemplo, implorar, se humilhar para a pessoa amada e cometer “loucuras de amor”, ou, no segundo caso, pedir empréstimos com juros exorbitantes ou falar com aquele amigo ou familiar que você não vê há muito, e lhes pedir um “dinheirinho para pagar no outro mês”. Como em nossas vidas, digamos, civil, os Estados também passam por momentos de crises que requerem determinadas atitudes de emergência. E um desses momentos, sem qualquer dúvida, é a guerra. Walzer concorda com isso e afirma acrescentando:

Toda guerra é uma emergência, toda batalha um possível momento de virada. No combate, o medo e a histeria sempre estão latentes, com frequência são reais, e nos empurram na direção de medidas apavorantes e comportamento criminoso. As convenções de guerra são um obstáculo à essa medida, nem sempre eficazes, mas ainda assim existem¹⁷⁶.

¹⁷⁴ RAWLS, 2004, p. 127.

¹⁷⁵ Acreditamos ser esse a idéia central da tese de Walzer em seu livro “Guerras Justas e Injustas”. É demonstrar que a guerra, apesar de todos pensarem ao contrário, deve ter determinadas condutas morais a serem seguidas.

Além da preocupação e do medo comum da guerra, há ainda o medo desses comportamentos criminosos, tanto por parte dos soldados em luta, quanto pelos próprios civis. Além do mais é importante destacar que esses comportamentos são, muitas vezes, oportunistas, pois são nestas situações que muitos estadistas justificam chacinas, estupros e assassinatos, sempre em nome da emergência suprema e assim de uma utilidade tamanha para governante que souber aproveitá-la.

É importante deixar bem claro quais critérios são permitidos para essas situações. Existem dois critérios, quais sejam, 1) o da iminência do perigo; 2) a natureza que esse perigo representa. Logo, existem aí dois níveis que estão inseridos no conceito de necessidade, ou seja, a necessidade de declarar uma situação de extrema emergência passados por esses dois critérios.

É importante ressaltar que esses dois critérios devem ser usados. Isto é, em uma situação de emergência deve ser aplicada, se e somente se, ambos os critérios forem levados em conta, e nenhum critério sozinho vale a proclamação da situação de emergência. “Nenhum dos dois, por si só, é suficiente como exposição de uma situação extrema nem como defesa das medidas extraordinárias que se considera que a situação extrema exija¹⁷⁷”.

Todavia, há argumentos que podem banalizar tais critérios. Qual é o soldado ou mesmo um comandante que não ache a sua situação em guerra um perigo iminente e de natureza gravíssima? Walzer vai responder a isso dizendo que não é sempre que os soldados profissionais e até mesmo os cidadãos civis prefiram. Para ele, quando estão acuados – no primeiro caso num forte ataque em um campo de batalha e no segundo numa situação da vida cuja violência prepondera – atacar homens e mulheres inocentes. Na maioria das vezes essas pessoas aceitam os riscos elas mesmas e até aceitam a morte. A guerra, seguindo esse raciocínio, reflete Walzer, não é uma oposição a determinados valores absolutos, o que nesse caso (vida e morte) pode parecer um paradoxo; e ao determinar a vitória de um lado, não implica uma derrota catastrófica do outro. Sendo assim, deve-se delimitar, de maneira bastante cautelosa, quais são os momentos de

¹⁷⁶ WALZER, 2003, p, 425.

¹⁷⁷ Id., p. 426.

desespero e calamidade para que se possa determinar realmente onde está a necessidade extrema de se declarar a emergência suprema. Como Walzer explica:

Podem soldados e estadistas desrespeitar os direitos de pessoas inocentes em benefício da sua própria comunidade política? Sinto-me inclinado a dar uma resposta afirmativa a essa pergunta, sem bem que não sem hesitação e preocupação. Que escolhas eles têm? Poderiam sacrificar a si mesmo a fim de fazer vigorar a lei moral, mas não podem sacrificar os seus concidadãos. [...] Talvez fosse melhor viver num mundo em que às vezes os indivíduos são assassinados, mas um mundo em que povos inteiros são escravizados ou massacrados é literalmente insuportável¹⁷⁸.

Parafrazeando Rawls¹⁷⁹, para se determinar a isenção da emergência suprema deve-se ter bastante cautela, pois ela coloca de lado a posição “privilegiada” dos civis em tempo de guerra. Corroborando com Walzer, ele afirma que somente em ameaça as democracias constitucionais e, principalmente, a ordem das sociedades bem ordenadas é que se deve invocar a emergência suprema.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao investigar o conceito de *guerra justa* sentimos a necessidade de mostrar como esse conceito fora pensado ao longo da história da filosofia. Para tanto, buscamos nas doutrinas políticas de alguns filósofos qual o papel da guerra nas relações internacionais. Partimos de duas contestações distintas, a saber: de um lado, os pacifistas que criticam qualquer justificativa em se fazer uma guerra, e o que chamamos de realistas, cujas doutrinas defendem que toda guerra, em última análise é justa.

O primeiro, que investigamos, foi o pensador prussiano, General Carl Von Clausewitz e concluímos que, para ele, a guerra é um ato de força, cujo ímpeto de destruir o inimigo, de ambos os lados, força uma “ação recíproca”, cuja conseqüência é o emprego máximo da força. Por outro lado, para Clausewitz, a guerra, não é um ato extremo do Estado, mas é um instrumento da política, por excelência.

O segundo filósofo que investigamos foi Carl Schmitt. Ele acredita que toda relação política passa pelo binômio amigo – inimigo. E a guerra é um espaço em que o político pode

¹⁷⁸ WALZER, 2003, p. 430-431.

¹⁷⁹ RAWLS, 2004, p. 129.

eventualmente emergir. Como um realista ele critica as excessivas restrições impostas à guerra e às limitações morais que isso impõe.

O outro pensador que investigamos foi Voltaire, e chegamos a conclusão que, segundo o autor, a guerra não só é um ato de irracionalidade, como também de imoralidade. Segundo esse autor, a guerra é uma invenção humana e é a forma mais vil de impor o outro à sua vontade. Classificamos essa visão acerca da guerra, além de pacifista, também “humanista”, pois como filósofo iluminista ele acredita que a razão deve ser utilizada para obter melhores resultados na vida social do homem e, por conseqüência, o bem estar do gênero humano.

Segundo essa mesma linha, só que de maneira mais pragmática, pois ele enumera uma série de artigos práticos para garantir a paz, Kant defende a idéia de que uma paz definitiva entre Estados só poderá ser alcançada se a segunda formulação do imperativo categórico – o homem como fim em si mesmo – for respeitada, já que para ele o Estado deve ser considerado como uma pessoa moral. Além do mais, para Kant, o direito à guerra é algo impossível já que a guerra é uma ausência de direitos. Mas, conclui o autor, se a guerra é algo inevitável, então os Estados devem obedecer a leis que garantam, mesmo em guerra, uma paz futura e derradeira.

Na segunda parte do trabalho sentimos a necessidade de apresentar alguns conceitos da filosofia política do filósofo americano John Rawls com o intuito de dar base a nossa investigação sobre a guerra justa segundo esse autor. O primeiro conceito apresentado foi à prioridade do “justo” sobre o do “bem”, sem que isso caia numa certa intolerância em relação às concepções de “bem presente” em uma sociedade democrática. Ou seja, Rawls apresenta uma alternativa que propõe o respeito ao pluralismo, minimizando o máximo possível as diferenças entre os cidadãos. E, segundo Rawls, somente numa sociedade liberal é que há essa possibilidade. Então ele apresenta o conceito de liberalismo político, cuja diferença essencial ao liberalismo abrangente é o fato de respeitar o maior número possível de doutrinas filosóficas, religiosas e morais. Dito de outra forma, o liberalismo político propõe a tolerância das doutrinas e o respeito às diferenças de pensamentos e crenças dos cidadãos. Isso tudo só seria possível se toda sociedade, tanto nacional como internacional, assinar um novo “contrato social” para determinar os princípios de justiça que vão reger a constituição dessa sociedade. Esse contrato é denominado por Rawls de “posição original”. É esse o último conceito que apresentamos para investigar a *guerra justa*, segundo o autor.

Rawls defende a guerra justa se ela for declarada somente pela Sociedade dos Povos e for para a autodefesa e para defender os Direitos Humanos. Analisamos como ele chega a essas conclusões a partir de duas perguntas básicas, a saber: a) segundo os princípios de

justiça do direito internacional de John Rawls se pode justificar uma intervenção militar? b) Existem casos em que fazer uma guerra é moralmente legítimo?

Para responder a primeira pergunta fizemos uma análise do *Jus ad Bellum*. Segundo esse conceito, concluímos que Rawls só reconhece a legitimidade de se fazer guerra se os povos a fazê-la forem *povos bem ordenados*. Isso quer dizer que esses povos devem, necessariamente, seguir o modelo liberal de política, sejam eles efetivamente liberais em sua formação, ou os que respeitam princípios dos direitos dos povos e por isso seguem alguns preceitos do modelo liberal de política. Esses últimos são denominados por Rawls de “decentes”, somente eles, além dos povos liberais, é que podem fazer parte da sociedade dos povos.

Rawls defende, por outro lado, que o princípio básico da Sociedade dos Povos, que é a defesa dos direitos humanos, não seria de bases liberais, tendo em vista que qualquer “povo decente”, ou seja, “povos não-liberais”, aceitariam esse princípio de bom grado. Para isso, como atesta Habermas¹⁸⁰, esses princípios da justiça devem perder a rigidez para que tenham um trânsito maior entre os Estados liberais e não liberais.

Segundo a leitura da professora Sônia Felipe isso pode trazer alguns problemas. Ao propor que qualquer povo, inclusive os não liberais, aceitaria os direitos humanos como base de sua conduta internacional ele estaria esquecendo o importante papel dos cidadãos na deliberação de seus interesses individuais. Algo não aceito nas sociedades que não seguem os preceitos do liberalismo político nas suas bases políticas de tomadas de decisão.

A verdade é que todos os direitos humanos fundamentais são direitos individuais. Não pode simplesmente exigir que os povos não-liberais para os quais o poder político não assenta na vontade dos cidadãos individualmente considerados na contagem dos votos, sejam nas assembleias deliberativas, seja nas urnas, adotem os direitos humanos como parâmetro para regular as instituições básicas da sociedade [...]. Povos não-liberais não aceitam regular-se pelos princípios da liberdade e da igualdade [...]¹⁸¹.

A tese de fazer guerra em nome da autodefesa nos parece justa, pois uma sociedade, seja ela liberal ou não, tem o direito de defender os seus cidadãos e suas instituições de intervenções externas. Contudo, ficaram algumas dúvidas sobre esse tema. Uma delas são

¹⁸⁰ Cf. HABERMAS, J. Sobre a guerra, a paz e o papel da Europa. *Impulso*: revista de ciências sociais e humanas, Piracicaba: Editora UNIMEP, v. 14, n.35, p. 129-130, mai/ago.2003.

¹⁸¹ FELIPE, Sônia T. Direitos Humanos: vias e vieses da política internacional. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE JUSTIÇA, 2. 1998, Florianópolis. *Anais...* Florianópolis: Insular, 1998. p. 133-134.

alguns pressupostos levantados por Rawls e como eles podem abrir um leque de exceções, os quais servirão para justificar qualquer intervenção e qualificá-la como justa. Para ele, somente povos associados à Sociedade dos Povos têm a legitimidade de declarar guerra de autodefesa, pois somente eles podem fazê-lo pelas razões certas. Além do mais somente em nome do direito dos povos, cujos fundamentos morais são os direitos humanos, é possível dar legitimidade a uma guerra desse tipo.

Violar a liberdade dos cidadãos pela conscrição ou outras práticas semelhantes na formação de forças armadas só pode ser feito, numa concepção política liberal, em nome da própria liberdade, isto é, como necessário para defender as instituições democráticas liberais, as tradições religiosas e não-religiosas, e as formas de vida da sociedade civil.

E ainda:

[...] alguns estados não são bem ordenados e violam dos direitos humanos, mas não são agressivos e não acalentam planos de atacar os vizinhos. Não sofrem de condições desfavoráveis mais simplesmente têm uma política de Estado que violam os direitos humanos de certas minorias entre eles. São, portanto, Estados fora da lei porque violam o que é reconhecido como direitos pela Sociedade dos Povos razoavelmente justos e descentes e podem estar sujeitos a algum tipo de intervenção em casos graves¹⁸².

A dúvida que fica, portanto, é essa: ao especificar e justificar, dessa maneira, o direito à guerra justa Rawls abre possibilidades interpretativas para que qualquer estadista possa se apropriar da sua teoria e defender uma intervenção a um país que supostamente não siga os preceitos acima investigados e, assim, qualquer intervenção militar poderia ser justificada¹⁸³. Além do mais ao defender esses princípios Rawls estaria contradizendo a sua teoria do liberalismo político e aderindo ao liberalismo abrangente, já que para ele só são legítimos os princípios do direito dos povos.

O processo de execução de uma guerra é determinado por um processo judicial, cujas leis serão escritas pelos povos bem ordenados, e ela seria justificada como uma pena ou

¹⁸² FELIPE, Sônia T. Direitos Humanos: vias e vieses da política internacional. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE JUSTIÇA, 2. 1998, Florianópolis. *Anais...* Florianópolis: Insular, 1998. p. 118-120.

¹⁸³ Como os que estamos vendo atualmente nas guerras mais recentes, como no caso das invasões americanas ao Iraque e ao Afeganistão.

sanção contra os povos que não as cumprisse. O problema, todavia, é o *processo de cognição* dessas leis:

[...] um processo de cognição é tanto mais apto a assegurar a discriminação do justo e do injusto, e portanto a estabelecer uma linha de fronteira entre a razão e o erro, quanto mais se inspira nos dois princípios fundamentais da *certeza* dos critérios de julgamento e da *imparcialidade* de quem deve julgar. Na declaração e na realização de uma guerra, nem um nem outro princípio é respeitado: o primeiro não o é porque a longa tradição de teorias sobre guerra justa falhou exatamente na tentativa de estabelecer um conjunto de critérios de justiça correntemente aceitos (daí não havia guerra que não encontrasse nesta ou naquela doutrina o seu próprio critério de justificação)

¹⁸⁴

Além disso, não é um “juiz acima das causas” que vai defender o que é justa ou injusta da guerra, mas é uma das partes envolvidas na causa, no caso da doutrina de Rawls, seria a sociedade dos povos.

Para responder a segunda questão central do presente trabalho investigamos o conceito de *Jus in Bello* em Rawls e em Walzer. E o que inferimos nessa investigação foi que mesmo em uma guerra, onde as situações são extremas, existe e deve existir uma moralidade no campo de batalha. Tanto que, para Walzer¹⁸⁵, os soldados contemporâneos devem se espelhar na forma como os fidalgos se comportavam, com honradez e cavalheirismo.

Nesse sentido, Rawls formula seis princípios deontológicos a serem seguidos pelos soldados que fazem parte do direito dos povos¹⁸⁶. Habermas analisa o *jus in bello* sob um cenário contemporâneo:

Nós também precisamos aprimorar o *jus in bello* para transformá-lo num direito de intervenção, fazendo o direito penal no âmbito interno dos Estados nacionais funcionarem de modo semelhante à ordenação da Corte de Haia, que, todavia, trata as *ações de guerra*, e não as formas civis de adscrição de penas ou do sistema penal. Graças ao fato de a vida de outros inocentes também está em jogo, sempre no caso das intervenções humanitárias, a força necessária deveria ser regulada de maneira estreita para que ações ostensivas de uma polícia mundial percam o caráter de pretexto e, assim, ganhem aceitação mundial. Um bom teste são os sentimentos morais dos observadores globais – não para ver se formas de lamentos ou piedade tendem a desaparecer, e sim como testemunha da revolta espontânea perante algo obscuro, que muitos de nós sentimos ao assistir, durante semanas, os ataques de mísseis sob o céu iluminado em Bagdá¹⁸⁷.

¹⁸⁴ Cf. BOBBIO, Norberto. *O problema da guerra e as vias da paz*. Tradução de Álvaro Lorencine: Unesp, 2003. p. 77.

¹⁸⁵ WALZER, 2003, p. 57-59.

¹⁸⁶ RAWLS, 2001, p. 124.

¹⁸⁷ Cf. HABERMAS, 2003, p. 128.

Chegamos, por fim, a conclusão que a guerra é um inferno. No entanto, lamentamos dizer que a guerra por vezes é necessária. É evidente que um Estado não pode sair declarando guerra a todos que o afrontam, mas existem limites que não devem ser ultrapassados. E daí a importância de estudar esse tema: para sabermos quais limites devem ser respeitados e quais afrontas não devem ser toleradas numa provável tentativa de dominação. O que nos preocupa são justamente os critérios e justificativas utilizados para se implantar uma guerra futura. E como vimos no presente trabalho existem várias formas de se defender uma guerra. Rawls, por exemplo, a defende em nome dos direitos humanos que implicitamente nesse conceito vêm outros como os de democracia, liberalismo político, liberdade e tolerância. Algo justo de se defender. Mas ao contrário do que se possa pensar esse “justo” deve ser bastante trabalhado com bastante rigor e muito bem explicado, pois se assim não o fosse esse mesmo conceito se vier antecedido da palavra guerra pode causar alguns problemas.

O conceito de guerra justa tem uma historicidade bastante própria e é normalmente utilizado em épocas de grandes reviravoltas morais. Foi no caso da Idade Média, cuja proposta principal era defender a Igreja de Cristo, e toda a conduta dos cristãos. Como também na modernidade onde termo “justo” era em nome da soberania dos Estados, pois em tal período da história os principais conflitos se davam em nome do rei e da expansão territorial, surgindo uma nova forma de moralidade que é, no segundo caso, a mercantilista.

Durante a Segunda Guerra Mundial, também houve uma mudança, pois a criaram a arma de destruição em massa, que era justificada, e, portanto justa, para combater o exército de Hitler e sua ideologia. Assim após a Segunda grande Guerra, durante a guerra fria, os combates eram em nome do socialismo ou do capitalismo, preceitos morais bastante díspares, segundo os defensores dessas doutrinas.

Nos tempos atuais as guerras são justificadas em nome do combate ao terrorismo, impondo-se aí uma conduta voltada ao medo, onde cabe a justificação de qualquer ato do Estado para combatê-lo, criando um eterno estado de extrema emergência.

A partir da história, até aqui, já podemos perceber o quão problemático pode ser o conceito de guerra justa. É bastante óbvio para nós que os motivos de Hitler eram injustos, mas qualquer cidadão alemão daquela época poderia justificar a conduta de *Führer* como algo

justificável, e com isso defender, como faziam a maioria do povo Alemão – e de outras partes do mundo, como os EUA¹⁸⁸ - que aquela guerra empreendida pelo partido nazista era justa.

Assim, quando uma guerra é justificada em nome da prevenção, que fora implantado recentemente no Afeganistão e no Iraque, ou em outros momentos da história como a invasão ao Vietnam, Cuba e Panamá. Todas essas guerras foram justificadas, em algum momento, em nome da defesa dos direitos dos cidadãos do mundo, inclusive desses países, que estavam sendo ameaçados e para *prevenir que o mal se alastre* devemos invadir antes que eles o façam. Lembre-se que a autodefesa dá o direito de um país “aliado” defender os “cidadãos ameaçados” em seus direitos.

O presente trabalho se preocupou com um tema bastante polêmico e bastante em voga na atualidade. Não obstante, é muito raro se ver debates acerca de tal tema em nossas Universidades de Filosofia. Como já foi dito, a causa disso pode ser pelo fato de o Brasil ser um país sem tradição de guerra, mas como sabemos o Brasil é um país que tem um patrimônio riquíssimo e, como qualquer Estado-nação, tem a necessidade de defesa nacional. Por isso, é um tema que importa à Filosofia, inclusive à brasileira. Além do mais as relações internacionais estão mudando e o Brasil, como um país pacifista por tradição deve atentar à essas mudanças nesse panorama.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, S. *A cidade de Deus*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

ANDERSON, Peter. *O fim da história: de Hegel a Fukuyama*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

¹⁸⁸ Cf. BLACK, Edwin. *A guerra contra os fracos*. Tradução de Tuca Magalhães. São Paulo: A girafa editora, 2003. p. 47.

ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche como pensador político*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

AQUINO, S.T. *Suma teológica*. Tradução de Fidel Garcia Rodrigues. São Paulo: Editora Loyola, 2003. 1v.

ARRUDA, José Maria. Carl Schmitt: Estado, política e direito. In: OLIVEIRA, Manfredo; AGUIAR, Odílio; SAHDETOA, Luis Felipe Netto de Andrade Silva e. (orgs.). *Filosofia política contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2003.

BCC HOME: Religion and ethics issues. Disponível em: <<http://www.bbc.co.uk/religion/ethics/war/just/what.shtml>>. Acesso em: 01 de agosto de 2007.

BECK, Lewis White. *A commentary on Kant's critique of practical reason*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.

BIGNOTTO, Newton. *O tirano e a cidade*. São Paulo: Discurso Editorial, 1998.

BLACK, Edwin. *A guerra contra os fracos: a eugenia e a campanha norte-americana para criar uma raça superior*. Tradução de Tuca Magalhães. São Paulo: Girafa, 2003.

BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

_____. *O futuro da democracia*. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

_____. *O problema da guerra e as vias da paz*. Tradução de Álvaro Lorencine: Unesp, 2003.

CARTA DAS NAÇÕES UNIDAS. Disponível em: <http://www.onu-brasil.org.br/documentos_carta.php>. Acesso em: 28 de julho de 2006.

CICERO, *Traité des Devoirs*. In: SCHUHL, P.M. (ed.). *Les stoïciens*. Paris : Gallimard, 1962.

CLAUSEWITZ, Carl Von. *Da guerra*. Tradução de Maria Tereza Ramos. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

COSTA, Cláudio. *Uma introdução contemporânea à filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

DELACAMPAGNE, Cristian. *A filosofia política hoje: idéias, debates, questões*. Tradução de Lucy Guimarães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

DWORKIN, Ronald. *Uma questão de princípio*. Tradução de Luiz Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FELIPE, Sônia T. Direitos Humanos: vias e vieses da política internacional. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE JUSTIÇA, 2. 1998, Florianópolis. *Anais...* Florianópolis: Insular, 1998. p. 133-134.

_____. Rawls: uma teoria ético – política da justiça. In: OLIVEIRA, Manfredo A. de. (org.). *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2000.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FREEMAN, Samuel (org.) *The Cambridge Companion to Rawls*. New York: Cambridge University Press, 2002.

FUKUYAMA, Francis. *O fim da história e o último homem*. Tradução de Aulyde Soares Rodrigues. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

_____. *Has history restarted since september 11, 2002?*. Disponível em <<http://evans-experientialism.freewebspace.com/fukujama02.htm>>. Acesso em: 30 de março de 2007.

GARCIA, Jesús Ignacio Martínez. *La teoría de la justicia de John Rawls*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1985.

GROTIUS, H. *O direito da guerra e da paz*. Ijuí: Editora Unijuí, 2004.

HABERMAS, J. Sobre a guerra, a paz e o papel da Europa. *Impulso: revista de ciências sociais e humanas*, Piracicaba: Editora UNIMEP, v. 14, n.35, p. 119-135, mai./ago.2003.

HEGEL, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito*. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HOBBSAWM, Eric. *Era dos extremos: o breve século XX*. Tradução de Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das letras, 1995.

HUTTON, Will; GIDDENS, Anthony (orgs.) *No limite da racionalidade: convivendo com o capitalismo global*. Tradução de Maria Beatriz de Medina. Rio de Janeiro: Record, 2004.

IANNI, Octavio. *Teorias da globalização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

KANT, Immanuel. *Textos selecionados*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os pensadores).

_____. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Brasiliense, 1983

_____. *A metafísica dos costumes; a doutrina do direito; doutrina das virtudes*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2003.

_____. *À paz perpétua*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2004.

KEEGAN, John. *Uma história da guerra*. Tradução de Pedro Maria Soares. São Paulo: Companhia da Letras, 2006.

KEMP, *Just war theory & non-pacifist rivals*. Minnesota: University of St. Thomas, St. Paul, 2000. Disponível em: <<http://courseweb.stthomas.edu/kwkemp/Papers/JWTR.pdf>>. Acesso em: 08 de agosto de 2006.

KUKATHAS, C; PETTIT, P. *Rawls: a theory of justice and its critics*. Stanford.: Stanford University Press, 1990.

KURZ, Robert. *Colapso da modernização*. Tradução de Karen Elsabe Barbosa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

LA BOÉTIE, Etienne de. *Discurso da servidão voluntária*. Tradução de Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: Ed. Brasiliense, [19-?].

MAGALHÃES, Theresa Calvet. A idéia de liberalismo político em J. Rawls. In: OLIVEIRA, Manfredo; AGUIAR, Odílio; SAHDETOA, Luis Felipe Netto de Andrade Silva e. (orgs.). *Filosofia política contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2003.

MILL, John Stuart. *A liberdade; o utilitarismo*. Tradução de Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

NAHRA, Cínara. O agir moral e a tragédia moderna na filosofia de Kant. In: *Princípios: Revista de Filosofia*, Natal, n.1, p. 17-37, nov. 1994.

NEDEL, José. *A teoria ético – política de John Rawls*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.

NOUR, Soraya. *À paz perpétua de Kant: filosofia do direito internacional e das relações internacionais*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. *Tractatus ethico – politicus*. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.

_____. *Rawls*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

OS PRÉ-SOCRÁTICOS. *Fragmentos, doxografias e comentários*. Tradução de José Cavalcante de Souza et al. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os pensadores).

PACHECO, A. *As estrelas móveis do pensamento: ética e verdade em um mundo digital*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

PEGORARO, Olinto A. *ética é justiça*. Petrópolis: Vozes, 1995.

PELUSO, Luiz Alberto (org.). *Ética e utilitarismo*. Campinas: Ed. Alínea, 1998.

POGGE, Thomas Winfred Menko. *Realizing Rawls*. Ithaca: Cornell University Press, 1989.

RAWLS, John. *A theory of justice*. Oxford: Oxford University Press, 1972.

_____. *O liberalismo político*. Tradução de Abreu Azevedo. São Paulo: Editora Ática, 2000.

_____. *O direito dos povos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *Justiça e democracia*. Tradução de Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2002a.

_____. *Uma teoria da justiça*. Tradução de Almiro Pisseta e Lenita Maria Rímoli Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2002b.

_____. *Justiça como equidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

RORTY, Richard. *Objetivismo, relativismo e verdade*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

ROUANET, S. P. *Rawls e o enigma da justiça*. São Paulo: Unimarco editora, 2002.

RICOEUR, Paul. *Em torno ao político*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1995.

SCHMITT, Carl. *O conceito de político*. Tradução de Álvaro L.M. Valls. Petrópolis: Vozes, 1992.

SHAKESPEARE, W. *Four great tragedies: Hamlet, Macbeth, Othello and Romeo and Juliet*. New York: Dover giant thrift editions, 2004.

SULLIVAN, Roger J. *An introduction to Kant's ethics*. New York: Cambridge University Press, 1995.

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

VAN PARIJS, Philippe. *O que é uma sociedade justa?* Introdução a Prática da Filosofia Política. Tradução de Cíntia Ávila de Carvalho. São Paulo: Editora Ática, 1997.

VOLTAIRE. *Dicionário filosófico*. Tradução de Marilena Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

WALLERSTEIN, Immanuel. *Após o liberalismo: em busca da reconstrução do mundo*. Tradução de Ricardo A. Rosenbusch. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

WALZER, Michael. *Guerras justas e injustas: uma argumentação moral com exemplos históricos*. Tradução de Waldéa Barcellos. São Paulo, 2003.

ZOLO, Danilo. A guerra como crime. *Verba júris*, João Pessoa, ano 5, n. 5, p. 321-372, jan/dez. 2006.