

## GUERRA JUSTA

Neste artigo, iremos debruçar-nos sobre o problema da justiça de guerra. Este problema pode ser abordado de diversos pontos de vista: legal, moral, jurídico, político, religioso, *etc.* Contudo, iremos apenas focar-nos em alguns elementos centrais para a discussão ética ou moral em torno desse problema.

Assim, embora possa ter algumas implicações importantes a esse respeito, a abordagem que aqui será seguida demarca-se de uma análise centrada nas questões legais associadas a este problema. De um ponto de vista estritamente legal, o problema consiste essencialmente em saber interpretar e articular as leis atualmente em vigor e, caso estas sejam insatisfatórias averiguar se podem (ou devem) ser revistas ou reformuladas. Contudo, quando o problema se coloca a um nível moral, aquilo que importa saber é se, independentemente do que as leis têm a dizer sobre o assunto, o conjunto de atos que no seu todo constituem uma guerra devem ser classificados como moralmente permissíveis (ou aceitáveis) ou impermissíveis (inaceitáveis) e, no caso de considerarmos que se trata de atos moralmente permissíveis, se são meramente facultativos (i.e. se, de um ponto de vista moral, tanto podemos realizá-los como não) ou se são obrigatórios (i.e. se, de um ponto de vista moral, não podemos deixar de os realizar).

Isto é o mesmo que dizer que, quando procuramos discutir a justiça da guerra de um ponto de vista ético ou moral, aquilo que mais importa saber é se a guerra pode alguma vez ser racional e imparcialmente justificada (ou não) e porquê. Se concluirmos que não, teremos ainda em mãos o problema de saber se este é um daqueles casos em que o facto de um comportamento ser imoral nos dá uma boa razão para que sejam introduzidas restrições legais à sua prática, ou não. Por exemplo, podemos considerar que chegar atrasado por preguiça e sem qualquer espécie de aviso prévio a um encontro com um amigo revela uma enorme falta de respeito por essa pessoa e, conseqüentemente, podemos encarar isso como um indício de algum tipo de falha moral; mas isso não parece ser suficiente para que seja instituída qualquer espécie de proibição legal em relação a atrasos em geral. Pelo contrário, pôr fim à vida de outro ser

humano é geralmente visto como uma falha moral de tal gravidade que justifica que seja um crime punível por lei.

Existem, contudo, situações excepcionais em que a moralidade do ato de matar parece estar justificada, legitimando que essa diferença moral seja devidamente vertida no domínio legal, como acontece por exemplo nos casos de autodefesa. Aquilo que pretendemos discutir ao longo deste artigo é precisamente o problema de saber se o contexto da guerra se enquadra neste tipo de situações excepcionais nas quais matar outros seres humanos é moralmente permissível.

Será que existem condições necessárias e suficientes para que uma guerra possa ser considerada justa? Ou será que jamais poderemos considerar que há justiça neste tipo de atividade? Serão os conceitos de ‘guerra’ e de ‘justiça’ absolutamente incompatíveis? Porquê? Estas são algumas das questões que iremos explorar ao longo das próximas páginas.

## **O Problema**

De uma forma bastante intuitiva, o problema da justiça de guerra pode ser formulado do seguinte modo: “Pode haver guerras justas?”. No contexto desta discussão, a palavra “guerra” pode ser, genericamente, definida como o recurso às armas com fins políticos, ou seja, a guerra é um conflito armado entre duas ou mais comunidades políticas.

Aqueles que respondem negativamente a este problema dividem-se entre os pacifistas – que consideram que todas as guerras são injustas, pois implicam provocar intencionalmente a morte a outros seres humanos – e os realistas – que consideram que os conceitos de justiça e injustiça não se aplicam à guerra, pois em tempo de guerra as leis e as normas morais devem ser suspensas (esta ideia é frequentemente expressada pela célebre máxima latina *inter arma silent leges* – que significa literalmente “*em tempo de guerra caem-se as leis*”, fazendo algum eco do adágio popular segundo o qual “*No amor e na guerra vale tudo*”).

Do outro lado da controvérsia, encontram-se os defensores da Teoria da Guerra Justa, os quais procuram estabelecer critérios que permitam avaliar a justiça/injustiça de uma guerra.

Nas páginas que se seguem começaremos por nos concentrar em alguns dos argumentos contra a possibilidade de haver guerras justas. Em seguida, tentaremos determinar se a Teoria da Guerra Justa consegue responder-lhes satisfatoriamente e, por fim, procederemos a uma avaliação crítica desta teoria.

### **A resposta pacifista**

O rótulo ‘pacifista’ cobre um leque de perspectivas bastante diversas entre si. No entanto, podemos considerar, que, embora existam diferentes motivações por detrás do pacifismo, há um substrato argumentativo comum a todas elas: *todas as guerras são injustas porque implicam provocar intencionalmente a morte a outros seres humanos*. Assim, podemos explicitar o argumento central a favor do pacifismo do seguinte modo:

- (1) Matar intencionalmente seres humanos é sempre moralmente indefensável (ou injusto). (premissa)
- (2) O combate militar envolve necessariamente a morte intencional de seres humanos. (premissa)
- (3) Logo, o combate militar é sempre moralmente indefensável (ou injusto). (De 1 e 2)

E prosseguem o seu ataque à Teoria da Guerra Justa no seguinte sentido:

- (4) Se um acto é moralmente indefensável (ou injusto), então não devemos facilitar a sua realização. (premissa)
- (5) Não devemos facilitar combate militar. (De 3 e 4)
- (6) “Moralizar” a guerra (como pretendem os defensores da teoria da guerra justa) facilita o recurso ao combate militar. (premissa)
- (7) Logo, não devemos “moralizar” a guerra (como pretendem os defensores da teoria da guerra justa). (De 5 e 6)

Vejamos, agora, a resposta dos teóricos da Guerra Justa à argumentação pacifista. Alguns autores rejeitam a premissa (2) do argumento apoiando-se na célebre Doutrina do Duplo Efeito, formulada nos seguintes termos pelo filósofo cristão medieval Tomás de Aquino:

Nada impede que um ato tenha dois efeitos, sendo apenas um deles pretendido e estando o outro fora da intenção. Ora, os atos adquirem o seu carácter a partir daquilo que se pretende, e não a partir daquilo que está fora da intenção (...). Deste modo, o ato de autodefesa pode ter dois efeitos: um deles é salvar a própria vida; o outro é destruir o agressor. Logo, esse ato não é ilegítimo, já que a nossa intenção é salvar a própria vida (...). Porém, ainda que proceda de uma boa intenção, um ato pode tornar-se ilegítimo se não for proporcional ao seu fim. Portanto, se um homem usar mais do que a força necessária ao agir em autodefesa, estará a proceder ilegitimamente, mas se repelir a força com moderação, a sua defesa será legítima [...]. (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II, Q. 64, art. 7)

Em suma, a Doutrina do Duplo Efeito serve para justificar a realização de atos que possuem consequências negativas, apelando ao facto de estas serem meramente previstas, mas não intencionadas pelo agente. À luz deste princípio, podemos considerar que nem todas as guerras envolvem necessariamente a morte intencional de seres humanos. Por vezes, algumas baixas de guerra são encaradas como “danos colaterais”, isto é, como acontecimentos negativos meramente previstos mas não intencionados pelos combatentes.

Como resposta à primeira objeção, os pacifistas têm sustentado que, de acordo com uma interpretação comum da Doutrina do Duplo Efeito ela diz-nos o seguinte:

Uma pessoa pode legitimamente realizar um ato que previsivelmente terá um bom e um mau efeito, se, e só se:

1. o ato for bom em si mesmo;
2. o bom efeito seja pretendido;
3. o mau efeito não seja pretendido nem como fim nem como meio;
4. o bom e o mau efeito sejam proporcionais.

Ora, para os pacifistas, dificilmente se pode sustentar que a morte de seres humanos – o mau efeito do recurso ao combate militar – não é pretendida (pelo menos) como um meio de assegurar a vitória e, assim sendo, dificilmente se pode legitimar o recurso ao combate militar com base na Doutrina do Duplo Efeito.

Contudo, autores como Elizabeth Anscombe (1919-2001) (ver a título de exemplo o panfleto autopublicado pela autora, em 1958, intitulado “Mr. Truman’s Degree”), rejeitam esta defesa do pacifismo alegando que é possível conduzir uma guerra sem pretender a morte de seres humanos como um fim ou como um meio. Por exemplo, contrariamente ao que acontece num *bombardeamento aterrorizador* – que visa desmoralizar o adversário através da morte de civis inocentes e, nesse caso, não podemos dizer que a morte de seres humanos não é pretendida como um meio para assegurar a vitória –, num *bombardeamento estratégico*, por exemplo de uma fábrica de armamento, aquilo que se pretende é pôr fim à guerra travando o acesso dos inimigos ao material militar de que necessita para continuar a combater. Nesse caso, a morte de pessoas inocentes não é pretendida nem sequer como um meio, pois se fosse possível obter os mesmos resultados sem baixas de guerra, seria esse o curso seguido.

Outra via de ataque ao argumento pacifista é esboçada por Michael Walzer (n. 1935), um dos mais destacados teóricos da guerra justa da atualidade, e consiste na rejeição da premissa (1). De acordo com Walzer, embora a morte intencional de seres humanos seja algo terrível, por vezes esta é justificável ou até mesmo necessária como forma de enfrentar determinados atos de agressão. Portanto, ainda que o combate militar implique a morte intencional de seres humanos, nessas circunstâncias (e só nessas) o recurso às armas deve ser facilitado. Nas palavras de Walzer:

[A]qui “justo” é um termo artificial; significa justificável, defensável, moralmente necessária até (tendo em conta as alternativas) – e não significa mais do que isso. [...] A guerra é uma zona de coerção radical, em que há sempre uma nuvem a esconder a justiça. No entanto, por vezes é com razão que penetramos nessa zona. [...] Existem atos de agressão e atos de crueldade aos quais temos obrigação de resistir, se necessário pela força. Pensava que a nossa experiência com o Nazismo tinha posto cobro a este argumento particular, mas o debate continua [...]. O recurso à força militar para acabar com a matança no Ruanda, teria sido, na minha opinião, uma guerra justa. E se este ponto de vista “moraliza” a força militar e facilita a sua intervenção – ora bem, então oxalá tivesse facilitado a sua utilização em África, em 1994. (Walzer 2004: 12-13).

Podemos reconstruir o seu argumento do seguinte modo:

(1) Uma guerra é justa, se, e só se, for justificável, defensável e/ou moralmente necessária até (tendo em conta as alternativas).

(2) Existem atos de agressão e atos de crueldade aos quais temos obrigação de resistir, se necessário pela força.

(3) Se existem atos de agressão e atos de crueldade aos quais temos obrigação de resistir, pela força se necessário, então há situações em que a guerra é justificável, defensável e/ou moralmente necessária até (tendo em conta as alternativas).

(4) Há situações em que a guerra é justificável, defensável e/ou moralmente necessária até (tendo em conta as alternativas). (De 2 e 3)

(5) Há situações em que a guerra é justa. (De 1 e 4)

(6) Se há situações em que a guerra é justa, então existem casos (como a Segunda Guerra Mundial e Ruanda, por exemplo) em que devemos “moralizar” a guerra e facilitar o combate militar.

(7) Logo, existem casos (como a Segunda Guerra Mundial e Ruanda, por exemplo) em que devemos “moralizar” a guerra e facilitar o combate militar.

Para responder a esta objeção, os pacifistas argumentam com base na ideia de que aquilo que habitualmente aparenta ser uma justificação para a guerra – a resistência a situações de agressão e crueldade extremas – não passa de uma fachada para as verdadeiras intenções por detrás do conflito, a saber, a ambição imperial e a luta por recursos e poder e, por conseguinte, não deve ser encarada como uma genuína justificação para a guerra. O seu argumento pode ser reconstruído sob a forma de um dilema, tal como se segue:

(1) Ou não existe qualquer justificação para a guerra ou existe uma justificação para a guerra.

(2) Se não existe nenhuma justificação para a guerra, então a guerra não pode ser justa, pois é indefensável.

(3) Mas ainda que aparentemente existisse uma justificação para a guerra, como a resistência a situações de agressão e crueldade extremas, ela não

passaria de uma fachada para as suas verdadeiras motivações, a saber, a ambição imperial e a luta por recursos e poder.

(4) Ora, nenhuma guerra motivada pela ambição imperial e/ou pela luta por recursos e poder pode ser justa.

(5) Logo, nenhuma guerra pode ser justa.

No entanto, Walzer não fica sem resposta perante este argumento. Pelo contrário, faz notar que só faz sentido falar da distinção entre desculpas forjadas e motivações legítimas para a guerra à luz da teoria da guerra justa, pois só esta aceita a existência de motivações que tornam o recurso à guerra moralmente permissível (ou mesmo obrigatório). Segundo Walzer,

[S]e os críticos conseguem fazer uma distinção entre as desculpas forjadas da guerra e as suas verdadeiras razões de ser, porque não poderemos nós fazer o mesmo? [...] De facto, como pode ser criticada a condução imperial da guerra se não for em termos de guerra justa? Que outra linguagem existe, que outra teoria, para proceder a essa crítica? As guerras agressivas, as guerras de conquista, as guerras destinadas a alargar a esfera de influência e a criar estados satélites, as guerras de expansão económica – todas elas são guerras injustas. A guerra justa é uma teoria feita para a crítica. Mas isso não significa que todas as guerras tenham que ser criticadas. [...] [O]s mesmos critérios morais levam a juízos diferentes, em diferentes casos. (Walzer 2004: 13-14)

### **A resposta realista**

Os realistas consideram que a aplicação de conceitos morais à guerra é não só desadequada, como imprudente e potencialmente perigosa. Esta perspetiva tem as suas raízes no pensamento político de Nicolau Maquiavel (1469-1527) e Thomas Hobbes (1588-1679). Nas linhas que se seguem, Hobbes expõe, em traços gerais, a sua perspetiva sobre a guerra:

Visto que o fim [do Estado] é a paz e a defesa de todos, e visto que quem tem direito a um fim tem direito aos meios, constitui direito de qualquer homem ou assembleia

que detenha a soberania o de ser juiz tanto dos meios para a paz e a defesa como de tudo o que possa perturbar ou dificultar estas últimas. E o de fazer tudo o que considere necessário ser feito, tanto antecipadamente, para a preservação da paz e da segurança, mediante a prevenção da discórdia no interior e da hostilidade vinda do exterior, quanto também, depois de perdidas a paz e a segurança, para a recuperação de ambas. E, em consequência [...] pertence à soberania o direito de fazer a guerra e a paz com outras nações e Estados. (Hobbes 2009: 152)

Hobbes (assim como Maquiavel) considerava que a descrição dos seres humanos enquanto criaturas genuinamente compassivas e altruístas era completamente irrealista, ingênua e imprudente. Na sua opinião, a verdadeira natureza humana era bastante mais sombria do que isso. No fundo, somos seres frios, cruéis e egoístas, dispostos a tudo para preservar os nossos interesses pessoais.

Considerando que esta era a verdadeira natureza dos seres humanos, Hobbes acreditava que era necessária a existência de um Estado forte, que regulasse as relações entre os indivíduos e evitasse aquilo que apelidou de “guerra de todos contra todos”. Contudo, na ausência de uma entidade hierarquicamente superior ao Estado, não haveria ninguém com autoridade suficiente para determinar o que este pode (ou não) legitimamente fazer em nome dos seus objetivos.

Assim, as únicas justificações disponíveis no domínio político seriam as chamadas “razões de Estado” e, por conseguinte, a atividade política passaria a ser entendida como algo que está para além das normas morais, isto é, amoral. E, uma vez que para estes autores, segundo as palavras de Clausewitz, a guerra não passava de uma continuação da política por outros meios, também esta passaria ser entendida como uma atividade que está para além da moralidade.

Deste modo, visto que as preocupações fundamentais dos Estados são a influência internacional e a segurança nacional, introduzir limites morais à prossecução destes objetivos não só demonstra ingenuidade, como imprudência. Ingenuidade, pois revela expectativas totalmente irrealistas em relação ao comportamento dos outros Estados, e imprudência, pois coloca em risco a própria segurança nacional.

O realista orgulha-se de “ver as coisas tal como elas são” e de perceber que nas relações internacionais só existem duas alternativas: dominar ou ser subjogado. E, tendo em conta as preocupações fundamentais dos Estados, não será difícil perceber que,



perante estas duas alternativas, estes não olharão a meios para evitar o risco de subjugação. Por isso, qualquer Estado que decida impor limites éticos à sua ação estará numa situação de desvantagem estratégica perante todos os outros, colocando em risco a sua própria segurança.

O realista não se limita, portanto, a concluir que a guerra é, de facto, uma atividade amoral. Vai ainda mais longe e chega mesmo a considerar que, por razões prudenciais, ainda bem que assim é, pois “moralizar” a guerra, ou introduzir qualquer tipo de moderação na forma como esta é conduzida, teria a consequência de expor as populações ao perigo das ameaças externas.

Podemos, portanto, dividir a argumentação realista em dois planos: um *plano descritivo* e um *plano normativo*. O argumento descritivo pode ser explicitado nos seguintes termos:

#### *Argumento Descritivo*

- (1) As únicas justificações disponíveis no domínio político são as chamadas “razões de Estado” (nomeadamente, a influência internacional e a segurança nacional).
- (2) Se as únicas justificações disponíveis no domínio político são as “razões de Estado”, então a política é amoral.
- (3) A política é amoral. (De 1 e 2)
- (4) A guerra é uma continuação da atividade política.
- (5) Se a guerra é uma continuação da atividade política, então caso a política seja amoral, a guerra também será.
- (6) Se a política é amoral, a guerra é igualmente amoral. (De 4 e 5)
- (7) A guerra é amoral. (De 3 e 6)

Por sua vez, o argumento normativo pode ser apresentado do seguinte modo:

#### *Argumento Normativo*

(1) No plano das relações internacionais, apenas há duas alternativas: dominar ou sermos subjugados.

(2) Se no plano das relações internacionais as únicas alternativas são dominar ou sermos subjugados, então, tendo em conta as suas preocupações fundamentais, é de esperar que cada Estado não olhe a meios para subjugar os outros.

(3) É de esperar que cada Estado não olhe a meios para subjugar os outros. (De 1 e 2)

(4) Se é de esperar que cada Estado não olhe a meios para subjugar os outros, então qualquer Estado que decida impor limites éticos à sua ação militar estará numa situação de desvantagem estratégica perante todos os outros, colocando em risco a sua própria segurança.

(5) Qualquer Estado que decida impor limites éticos à sua ação militar estará numa situação de desvantagem estratégica perante todos os outros, colocando em risco a sua própria segurança. (De 3 e 4)

(6) Se qualquer Estado que decida impor limites éticos à sua ação militar estará numa situação de desvantagem estratégica perante todos os outros, colocando em risco a sua própria segurança, então não devem ser impostos limites morais à ação militar dos Estados, isto é, não devemos “moralizar” a guerra.

(7) Logo, não devem ser impostos limites morais à ação militar dos Estados, isto é, não devemos “moralizar” a guerra. (De 5 e 6)

Será que temos boas razões para aceitar estes argumentos? Ou será que estes partem de premissas pouco plausíveis (ou pelo menos criticáveis)? Vejamos, em seguida, algumas das objeções que podem ser apresentadas à perspetiva realista.

No que diz respeito ao argumento descritivo, pode responder-se que não se compreende por que razão existem limites morais para aquilo que os indivíduos podem fazer em nome dos seus interesses individuais, mas não existem limites morais para aquilo que os Estados podem fazer em nome dos interesses nacionais. Afinal de contas, o Estado é constituído por um conjunto de cidadãos e, ainda que ao formar um Estado

os indivíduos passem a beneficiar de um conjunto de novos direitos, isso só é possível porque, de certa forma, eles são derivados de direitos que esses indivíduos já possuíam.

É justamente essa ideia que o filósofo norte-americano Jeff McMahan (n. 1954) defende em “Guerra e Paz”, o seu artigo incluído na obra *Compêndio de Ética*, editado por Peter Singer. Nas palavras de McMahan:

Existem limites para aquilo que, enquanto indivíduo, me é permitido fazer para proteger ou promover os meus interesses. O mesmo se aplica a si. Assim sendo, como poderíamos, apenas por nos juntarmos em grupo e nos declararmos um Estado, adquirir o direito de fazer coisas para proteger ou promover os nossos interesses coletivos que nenhum de nós sozinho teria o direito de fazer? A formação de um Estado pode (tal como a constituição de uma associação) criar novos direitos, mas todos eles derivam de direitos que os indivíduos possuem independentemente do facto de pertencerem ao Estado. Portanto, os direitos e prerrogativas dos Estados não se podem estender para além daqueles que pertencem aos seus membros coletivamente considerados. (McMahan 1991: 384)

Podemos reconstruir este argumento conforme se segue:

(1) Enquanto indivíduos, existem limites àquilo que nos é permitido fazer para proteger ou promover os nossos interesses.

(2) Se, enquanto indivíduos, existem limites para aquilo que nos é permitido fazer para proteger ou promover os nossos interesses, então o simples facto de nos juntarmos em grupo e nos declararmos um Estado não nos dá o direito de fazer coisas para proteger ou promover os nossos interesses coletivos que nenhum de nós sozinho teria o direito de fazer.

(3) O simples facto de nos juntarmos em grupo e nos declararmos um Estado não nos dá o direito de fazer coisas para proteger ou promover os nossos interesses coletivos que nenhum de nós sozinho teria o direito de fazer. (De 1 e 2)

(4) Se o simples facto de nos juntarmos em grupo e nos declararmos um Estado não nos dá o direito de fazer coisas para proteger ou promover os nossos interesses coletivos que nenhum de nós sozinho teria o direito de fazer,

então continuam a existir limites morais para a atividade política dos Estados, ou seja, nem a política, nem a guerra enquanto continuação da mesma, são amorais.

(5) Logo, continuam a existir limites morais para a atividade política dos Estados, ou seja, nem a política, nem a guerra enquanto continuação da mesma, são realmente amorais. (De 3 e 4)

Por sua vez, também o argumento normativo a favor do realismo é alvo de severas críticas. Walzer rejeita esse argumento com base naquilo que designou “utilidade da moralidade”. Na sua opinião, a Guerra do Vietname deixou claro que, contrariamente ao que é afirmado pelos realistas, existe uma vantagem estratégica de combater com justiça.

[O Vietname] foi uma guerra que perdemos, e a brutalidade com que lutámos contribui quase certamente para a nossa derrota. [...] [E]xistem agora razões de Estado para combater com justiça. Quase se podia dizer que a justiça se tornou uma necessidade militar. [...] Houve provavelmente outras guerras, noutros tempos, em que a matança deliberada de civis e também a banal indiferença militar face à morte de civis mostraram ser contraproducentes. [...] Mas, para nós, o Vietname é a primeira guerra em que o valor prático do *jus in bello* é visível. [...] [N]ão devemos fazer guerras sobre cuja justiça temos dúvidas, e quando estamos em guerra temos de lutar com justiça para não antagonizar as populações civis cujo apoio político é necessário à vitória. No Vietname os civis que importavam eram os próprios vietnamitas; perdemos a guerra no momento em que perdemos “os seus corações e as suas mentes”. Esta ideia da necessidade do apoio dos civis acabou por se tornar variável e por se alargar: a guerra moderna exige o apoio de diferentes populações civis, que constituem um leque mais alargado do que o da população em risco imediato. Seja como for, a consideração moral dos civis em perigo é crucial para angariar um largo apoio à guerra... a qualquer guerra moderna. Chamo a isto a utilidade da moralidade. (Walzer 2004: 27-28)

Explicitamente formulado, o argumento de Walzer diz-nos o seguinte:

(1) Se não forem impostos limites morais à ação militar dos Estados, isto é, se não “moralizarmos” a guerra, corremos o risco de perder o apoio dos civis necessário para a vitória.

(2) Se é verdade que se não “moralizarmos” a guerra, corremos o risco de perder o apoio dos civis necessário para a vitória, então existem razões de Estado para impor limites morais à ação militar dos Estados, isto é, para “moralizar” a guerra.

(3) Existem razões de Estado para impor limites morais à ação militar dos Estados, isto é, para “moralizar” a guerra. (De 1 e 2)

(4) Se existem razões de Estado para impor limites morais à ação militar dos Estados, isto é, para “moralizar” a guerra, então ainda que as únicas justificações disponíveis no domínio político fossem as “razões de Estado” (nomeadamente, a influência internacional e a segurança nacional), teríamos o dever de impor limites morais à ação militar dos Estados, isto é, de “moralizar” a guerra.

(5) Logo, ainda que as únicas justificações disponíveis no domínio político fossem as “razões de Estado” (nomeadamente, a influência internacional e a segurança nacional), teríamos o dever de impor limites morais à ação militar dos Estados, isto é, de “moralizar” a guerra. (De 3 e 4)

Assim, para os teóricos da Guerra Justa, esta teoria opõe-se tanto aos que não pensam de forma realista na defesa do seu país, quanto àqueles que se recusam a reconhecer a humanidade dos seus adversários. Vejamos agora de que forma esses autores enfrentam este desafio. Para isso, iremos começar por proceder a uma caracterização sumária dos aspetos centrais da teoria que defendem, para posteriormente fazer uma avaliação crítica dos mesmos.

## **A Teoria da Guerra Justa**

A Teoria da Guerra Justa tem as suas raízes numa tradição teórica que remonta ao pensamento de Santo Agostinho, que, contrariando a matriz pacifista da Igreja do século IV, defendeu que desde que combatessem em nome da paz imperial (*pax romana*), com justiça e humildade, sem raiva nem luxúria, os cristãos podiam

legitimamente participar na guerra. Lançou assim as bases para uma reflexão sobre a justiça de guerra se estende pela obra de alguns pensadores posteriores, como Tomás de Aquino, Hugo Grócio, Francisco de Vitória, Francisco Suárez e também de alguns autores contemporâneos como Elisabeth Anscombe, John Rawls, Michael Walzer e Thomas Nagel.

Embora não se possa considerar que existe uma formulação única da teoria da guerra justa, existe um determinado núcleo de princípios que, à exceção de pequenas variações, se vai repetindo na literatura sobre o tema. É nesse conjunto de princípios e no esforço de sistematização da teoria levado a cabo por Michael Walzer na sua obra *Guerras Justas e Injustas* (1977) que nos iremos focar daqui em diante.

Walzer retoma uma velha distinção, que acabou por se tornar canónica, entre dois tipos fundamentais de princípios que devem presidir à guerra: os princípios da chamada *jus ad bellum* (justiça na passagem à guerra), que determinam em que condições é legítimo o recurso à guerra; e os princípios da chamada *jus in bello* (justiça na guerra), que regulam a conduta dos combatentes durante a guerra. Note-se, a este propósito, que embora as designações aqui utilizadas tenham entrado recentemente nos debates e na literatura sobre o tema (aproximadamente no final da primeira metade do século XX), esta distinção está patente pelo menos desde a obra de Tomás de Aquino, no século XIII.

No que diz respeito ao *jus ad bellum*, são frequentemente destacados os seguintes princípios: *causa justa*, *intenção correta*, *autoridade legítima*, *último recurso*, *perspetivas de sucesso* e *proporcionalidade*.

O princípio da *causa justa* é um dos aspectos mais consensuais da teoria. É evidente que, na ausência de uma causa que a possa justificar, nenhuma guerra poderá alguma vez ser considerada justa. Apesar da sua aparente incontrovérsia, os problemas surgem quando se procura especificar o que se entende por “causa justa”. No passado, este princípio era entendido de um modo tão abrangente que chegava a incluir motivações como a perseguição religiosa. Hoje em dia, pelo menos na maioria dos países ocidentais, o princípio tem sido interpretado de forma bastante mais restrita, de modo a incluir apenas a defesa contra uma agressão, seja uma agressão direta à integridade territorial e/ou política de um Estado, seja uma violação dos seus direitos fundamentais. Também a assistência a um Estado que tenha sido vítima de um destes

tipos de agressão ou violação tem sido entendida como uma causa que legitima a passagem às armas.

Tal como os pacifistas fazem questão de salientar, a causa justa, muitas vezes, não passa de uma fachada para as verdadeiras motivações expansionistas e económicas por detrás dos conflitos armados. Por esse motivo, os teóricos da guerra justa sentiram necessidade de complementar a teoria com o chamado “princípio da *intenção correta*”. Este princípio afirma que, para uma guerra poder ser considerada justa, não basta que haja uma causa justa – como por exemplo a resposta a uma agressão – é necessário que ela seja a efetiva motivação dessa ação militar e não apenas um pretexto socialmente aceitável para encobrir os verdadeiros motivos do combate.

O princípio da *autoridade legítima* serve sobretudo para impedir que qualquer cidadão mais aguerrido possa fazer uma declaração de guerra a um país vizinho, pondo em risco a segurança nacional. Deste modo, uma guerra só pode ser considerada justa se a decisão de passar às armas for tomada pelas instituições governamentais às quais essa competência foi legitimamente atribuída.

Para evitar uma certa banalização da guerra, os teóricos da guerra justa fizeram questão de salientar que para que uma guerra possa ser considerada justa, esta tem de ser o *último recurso*, isto é, todas as alternativas pacíficas têm de ter sido esgotadas antes da decisão de passar às armas.

Além disso, para evitar que a guerra seja um mero desperdício de recursos e de vidas humanas, muitos teóricos da guerra justa recomendam que não se façam guerras que não tenham quaisquer *perspetivas de sucesso*. Segundo estes autores, nenhuma guerra pode ser justa se exigir que os soldados lutem e morram em vão, numa guerra sem quaisquer perspetivas de ser bem-sucedida, por muito heroico que isso possa, à primeira vista, parecer.

Por fim, existe um requisito de *proporcionalidade* segundo o qual o bem que se espera alcançar através da vitória deverá superar os danos causados, ou seja, os benefícios esperados deverão superar os custos associados ao empreendimento militar. Nenhuma guerra pode ser justa se produz mais mal do que qualquer bem que possa ser alcançado por seu intermédio. Daí haver sérias reservas quanto à utilização de armamento nuclear. Os danos causados por esse tipo de arsenal são tão graves e

duradouros que o recurso ao mesmo dificilmente pode ser justificado com base nos fins que se pretende alcançar.

No que toca à *jus in bello* são geralmente mencionados três princípios: *necessidade, proporcionalidade e discriminação*.

De acordo com o princípio da *necessidade*, qualquer ato de guerra só pode ser considerado justo se for estritamente necessário para a vitória, isto é, se não for possível alcançar o mesmo objetivo por nenhum ato alternativo com consequências menos danosas.

À semelhança do que acontecia no *jus ad bellum*, também aqui o princípio da *proporcionalidade* recomenda que exista um certo equilíbrio entre os fins que se pretendem alcançar e os meios escolhidos para esse efeito.

O princípio da *discriminação* pretende salvaguardar as populações civis do flagelo da guerra, introduzindo uma distinção entre alvos legítimos (combatentes) e ilegítimos (inocentes). A importância deste princípio manifesta-se no sentido pejorativo que, geralmente, atribuímos à palavra “terrorismo” enquanto sinónimo de atos de guerra intencionalmente dirigidos a populações civis, com fins políticos em vista.

A estes dois conjuntos de princípios, alguns autores consideram que é importante acrescentar um terceiro: o do *jus post bellum*, que se debruça sobre a conduta das partes envolvidas num conflito depois de este cessar (ou quando se encontra em vias de cessação). No que toca ao *jus post bellum*, o consenso é ainda menor do que nos casos anteriores, mas entre os princípios que têm sido discutidos neste domínio encontram-se os seguintes: a *punição*, a *compensação* e a *reabilitação*.

De acordo com o princípio da *punição*, qualquer ato de guerra que seja considerado injusto deve ser julgado nos tribunais internacionais e as devidas sanções devem ser aplicadas. O princípio de *compensação* recomenda que qualquer estado agressor deve, na medida do possível, compensar o estado agredido pelos danos causados. E, por fim, depois de terminadas as hostilidades, o princípio da *reabilitação* recomenda que se equacionem as melhores formas de reabilitar o estado derrotado, isto é, que se reflita sobre o tipo de instituições políticas a implementar, sobre as reformas a aplicar no seu sistema judicial e policial, sobre uma possível desmilitarização e/ou desarmamento do mesmo, sobre a melhor forma de assegurar que, daí em diante, os tratados e as convenções internacionais serão respeitados.



Além destes princípios, existem três enunciados fundamentais que, segundo Walzer, são essenciais à Teoria da Guerra Justa:

1. Existe uma completa independência do *jus in bello* relativamente ao *jus ad bellum*, pois é possível que uma guerra justa seja combatida de forma injusta e que uma guerra injusta seja combatida de acordo com as normas;

2. A mera participação numa guerra injusta não é moralmente condenável. Conquanto se cumpram os requisitos do *jus in bello* os combatentes injustos não fazem nada de moralmente errado. Walzer sintetizou esta ideia através da expressão “igualdade moral dos soldados”, pois implica que quer aqueles que combatem numa guerra justa (com uma causa justa) – chamemos-lhes “combatentes justos”, quer aqueles que combatem numa guerra injusta (sem uma causa justa) – chamemos-lhes “combatentes injustos”, têm exatamente os mesmos direitos e deveres; e

3. A distinção relevante para o princípio da discriminação é entre combatentes e não-combatentes. Os combatentes (justos e injustos) são os únicos alvos legítimos da guerra e todo o ataque a não-combatentes é moralmente condenável. Walzer utiliza a expressão “imunidade dos não-combatentes” para se referir a este aspeto da teoria.

Estas três convicções parecem basear-se no princípio da legítima defesa (ou princípio da permissibilidade da força defensiva). Trata-se de um princípio bastante incontroverso, inscrito na moralidade de senso comum, segundo o qual o uso de força defensiva é moralmente permissível. Isto significa que, embora exista uma proibição geral contra a agressão, existem exceções legítimas a essa norma, nomeadamente, os casos em que agimos em legítima defesa, ou seja, os casos em que a nossa agressão tem em vista a nossa autopreservação (ou a preservação de uma terceira parte que sofra uma agressão – heteropreservação).

Por exemplo, o facto de se considerar que a distinção relevante para o princípio da discriminação é entre combatentes e não-combatentes parece justificar-se com base na ideia de que os combatentes, quer tenham uma causa justa, quer não, representam uma ameaça mútua e, por conseguinte, são passíveis de ser atacados em legítima defesa. Ao passo que os não-combatentes, uma vez que não agrediram (nem ameaçaram

agredir) ninguém, nada fizeram para perder o direito de não ser agredidos, mantendo, assim, a sua imunidade. Isso explica, simultaneamente, por que razão mesmo os soldados injustos estão autorizados a atacar os soldados (mas não os civis) do lado do inimigo e por que razão existe uma independência dos princípios do *jus in bello* relativamente aos princípios do *jus ad bellum*.

Walzer esboça as linhas mestras desta argumentação na passagem que se segue:

Pelo simples facto de combaterem, (...) [os soldados] perderam o seu direito à vida e à liberdade, e perderam-no ainda que, ao contrário dos estados agressores, não tenham cometido qualquer crime. (...) Os soldados que combatem por um estado agressor não são em si mesmos criminosos: daí que os seus direitos de guerra sejam os mesmos dos seus oponentes. Os soldados que combatem contra um estado agressor não têm permissão para se tornarem criminosos, daí que estejam sujeitos às mesmas restrições que os seus oponentes. (...) Um exército que combata uma agressão pode violar a integridade territorial e a soberania política do estado agressor, mas os seus soldados não podem violar a vida e a liberdade dos civis do lado inimigo. (...) Neste aspeto, a argumentação não difere muito daquela que presenciamos na sociedade doméstica, em que uma pessoa que luta em autodefesa, por exemplo, é impedida de atacar ou ferir transeuntes inocentes ou uma terceira parte. Ela apenas pode atacar os seus atacantes. (Walzer 2006: 136-137)

Podemos reformular a argumentação de Walzer do seguinte modo:

#### Parte I

(1) O uso de força defensiva é a única exceção moralmente permissível à restrição geral contra atos de agressão.

(2) Se o uso de força defensiva é a única exceção moralmente permissível à restrição geral contra atos de agressão, então é moralmente permissível atacar alguém, se, e só se, essa pessoa representa uma ameaça imediata à nossa vida e à nossa liberdade.

(3) Ao contrário dos não-combatentes, quer os combatentes justos, quer os combatentes injustos representam uma ameaça.

(4) Logo, é moralmente permissível atacar quer os combatentes justos, quer os combatentes injustos, mas não é moralmente permissível atacar os não-combatentes.

## Parte II

(1) É moralmente permissível atacar quer os combatentes justos, quer os combatentes injustos, mas não é moralmente permissível atacar os não-combatentes. (Conclusão da Parte I)

(2) Se é moralmente permissível atacar quer os combatentes justos, quer os combatentes injustos, mas não é moralmente permissível atacar os não-combatentes, então a mera participação numa guerra injusta não é moralmente condenável. Desde que cumpram os requisitos do *jus in bello*, os combatentes injustos não fazem nada de moralmente errado.

(3) Logo, a mera participação numa guerra injusta não é moralmente condenável. Desde que cumpram os requisitos do *jus in bello* os combatentes injustos não fazem nada de moralmente errado.

## Parte III

(1) A mera participação numa guerra injusta não é moralmente condenável e, desde que cumpram os requisitos do *jus in bello*, os combatentes injustos não fazem nada de moralmente errado.

(2) Se a mera participação numa guerra injusta não é moralmente condenável e, desde que cumpram os requisitos do *jus in bello*, os combatentes injustos não fazem nada de moralmente errado, então é possível combater de forma justa numa guerra injusta.

(3) É possível combater de forma justa numa guerra injusta. (De 1 e 2)

(4) Se é possível combater de forma justa numa guerra injusta, os princípios do *jus in bello* são independentes dos princípios do *jus ad bellum*.

(5) Logo, os princípios do *jus in bello* são independentes dos princípios do *jus ad bellum*. (De 3 e 4)

Deste modo, Walzer e os teóricos da guerra justa parecem ter encontrado um fundamento moral para a teoria: o princípio da legítima defesa (ou da permissibilidade da força defensiva). Assim sendo, a guerra não pode ser encarada como uma atividade necessariamente imoral (como defendem os pacifistas) nem como uma atividade completamente amoral (como defendem os realistas).

Isto significa que a Teoria da Guerra Justa opõe-se quer aos pacifistas, porque rejeitam os princípios do *jus ad bellum* – ou seja, consideram que o recurso à guerra nunca é legítimo –, quer aos realistas, que rejeitam os princípios do *jus in bello* –, ou seja, consideram que em tempo de guerra as leis e a moralidade devem ser postas em suspenso, não havendo quaisquer limites para aquilo que os soldados podem fazer em nome da vitória.

Contudo, é legítimo perguntar se a fundamentação moral da teoria tem necessariamente as implicações que Walzer lhe atribui, nomeadamente, importa perceber se os três princípios fundamentais que este considera essenciais à teoria se seguem necessariamente do princípio da permissibilidade da força defensiva. É disso que nos ocuparemos em seguida.

### **Objeções à Teoria da Guerra Justa (tradicional)**

Vários autores contemporâneos – de entre os quais se destaca Jeff McMahan – têm vindo a tecer severas críticas à Teoria da Guerra Justa, tal como foi formulada por Michael Walzer. Embora não subscrevam nem o pacifismo, nem o realismo, estes autores consideram que existe algo de fundamentalmente errado com a versão tradicional da teoria e propõem uma versão revisionista da mesma, que mantenha o veredicto de que é possível fazer guerras justas, mas revendo alguns dos aspetos centrais da teoria, nomeadamente, a ideia de “igualdade moral dos soldados”. Vejamos, então, em que consiste o ataque à abordagem tradicional.

No artigo “The Ethics of Killing in War” (2004), McMahan chama a atenção para o facto de haver situações em que, embora as ações dos combatentes injustos cumpram os princípios do *jus in bello*, tal como são entendidos pela perspetiva tradicional, não são moralmente permissíveis, pois não podem ser justificadas pelo princípio da permissibilidade da força defensiva. Vejamos um exemplo:

Suponhamos que as forças de um país iniciam uma guerra injusta ao lançar um ataque surpresa contra as forças desmobilizadas de outro país. Estarão os combatentes que participam neste ataque surpresa a agir de modo errado, ou impermissível? Os adeptos da teoria tradicional defendem que não, desde que o ataque seja exclusivamente dirigido aos militares do adversário. (...) Mas esta leitura do caso é incompatível com o pressuposto de que apenas a força defensiva é justificada. Recorde-se que a razão pela qual os combatentes são considerados alvos legítimos é o facto de, por representarem uma ameaça para outros, terem perdido o seu direito a não ser atacados. Mas os membros de um exército permanente instalado no seu território de origem, vocacionado apenas para operações defensivas, que não está mobilizado e que não tem planos para a guerra não constituem uma ameaça para outros; são inocentes no sentido relevante. (McMahan 2004: 696-697)

Assim, McMahan considera que, embora os membros daquele exército permanente sejam militares, não podem ser considerados uma ameaça uma vez que não estavam mobilizados para o combate e, por conseguinte, são, ainda assim, não-combatentes (ainda que sejam militares não-combatentes) no sentido relevante para o princípio da discriminação. Deste modo, as ações dos combatentes injustos durante a fase inicial de um ataque surpresa numa guerra de agressão não respeitam o princípio da discriminação, nem podem ser justificadas à luz do princípio da permissibilidade da força defensiva, pelo que devem ser consideradas moralmente impermissíveis.

Os defensores da perspetiva clássica podem contra-argumentar dizendo que as forças militares daquele país, ainda que vocacionadas para fins defensivos, representam uma potencial ameaça e, como tal, devem ser classificados como combatentes condicionais, uma vez que em caso de necessidade estas forças se mobilizariam para defender o seu país.

No entanto, esta estratégia parece aproximar-se perigosamente de um declive escorregadio, pois em última análise qualquer pessoa que esteja disposta a defender o seu país em caso de ataque torna-se um combatente condicional, o que põe seriamente em causa o próprio princípio da discriminação.

Com este contra-exemplo, McMahan mostrou que pelo menos algumas ações dos combatentes injustos são impermissíveis. Contudo, McMahan acredita que podemos

levar mais longe a crítica à perspectiva tradicional da guerra justa e sugere que se compare o exemplo anterior com a seguinte situação hipotética:

Suponhamos que um país tem duas forças de “segurança” distintas: uma polícia doméstica e um exército permanente. O governo não tem quaisquer ambições agressivas, por isso as suas forças militares estão orientadas apenas para fins defensivos. Contudo, a sua força policial está empenhada numa campanha genocida contra uma minoria doméstica. Suponhamos que esta campanha constitui uma causa justa para uma intervenção humanitária. Parece que seria justificável lançar um ataque surpresa contra as forças militares desse país se, de entre as alternativas disponíveis, essa promettesse simultaneamente a maior probabilidade de sucesso e o menor dano possível a todos os envolvidos, precisamente porque essas forças seriam aquelas que, caso não fossem imediatamente controladas, lutariam para defender o seu governo. Assim sendo, os soldados podem participar num ataque surpresa contra militares não-combatentes sem fazer nada de errado, desde que tenham uma causa justa — neste caso o resgate humanitário. (McMahan 2004: 698)

Considerando que a participação num ataque surpresa contra militares não-combatentes seria errada se o ataque fosse injusto, mas não o seria no caso de haver uma causa justa para o mesmo, as três ideias centrais da teoria da guerra justa estão em maus lençóis, porque (i) a distinção relevante para o princípio da discriminação não é simplesmente entre combatentes e não-combatentes, a existência ou inexistência de uma causa justa é determinante para estabelecer se um determinado alvo é legítimo ou não; (ii) a ideia de “igualdade moral dos combatentes” é falsa, pois há coisas que os combatentes justos podem fazer, mas os combatentes injustos não, nomeadamente, a participar num ataque surpresa contra as forças defensivas de outro Estado; e, consequentemente, (iii) é falso que o *jus in bello* é independente do *jus ad bellum*, pois a existência ou inexistência de uma causa justa determina o que é legítimo ou não fazer (e quem é legítimo ou não atacar) no campo de batalha.

Outro ataque à teoria da guerra justa tradicional baseia-se na ideia de que nem toda a força defensiva é permissível. McMahan sugere que se imagine uma situação

análoga à do ataque surpresa, mas à escala individual. Vejamos em que consiste este novo exemplo:

Suponha que um bandido o ataca, sem qualquer justificação, ou desculpa, e que o ataque inicial falhou na sua tentativa de o dominar. Com razões para acreditar que de outra forma o bandido vai acabar por matá-lo, o leitor ataca-o justificadamente em autodefesa. Se a força defensiva é permissível, o facto de o leitor passar a representar uma ameaça para o seu atacante faz com que seja, agora, justificado, ou permissível, que ele o ataque a si – ou até mesmo que o mate, se o seu contra-ataque defensivo ameaçar a vida dele. (...) A maioria das pessoas considera que é impossível aceitar que, ao atacar injustificadamente o leitor, justificando, deste modo, o seu recurso à autodefesa, o atacante possa criar condições em que se torna permissível que ele o ataque. A maioria acredita que, nestas circunstâncias, o atacante não tem qualquer direito de não ser atacado por si, que o seu ataque não constituiria uma ação errada para com ele e, por conseguinte, que ele não tem qualquer direito de autodefesa contra o seu, justificado, ataque defensivo. Mas se o seu atacante não qualquer direito de autodefesa, então nem toda a força defensiva é permissível. (McMahan 2004: 698-699)

O argumento de McMahan pode ser explicitamente formulado conforme se segue:

- (1) Se a força defensiva fosse sempre permissível, então um atacante injusto que fosse alvo de uma agressão autodefensiva teria o direito a defender-se dessa agressão.
- (2) Mas um atacante injusto que é alvo de uma agressão autodefensiva não tem esse direito.
- (3) Logo, nem toda a força defensiva é permissível.

Walzer responde a este argumento alegando que existe uma diferença relevante entre um crime vulgar de agressão e a participação numa guerra de agressão, designadamente, o facto de a atividade criminosa comum depender de uma escolha pessoal do agente, ao passo que o mesmo não acontece na guerra. Os soldados têm a

obrigação legal e o dever patriótico de combater e são sujeitos à propaganda do Estado que os leva a acreditar na necessidade de combater determinadas guerras.

Assim, uma vez que tanto os soldados justos quanto os injustos não podem escolher as suas guerras, pois quer queiram, quer não, têm de participar nas guerras (justas ou injustas) decretadas pelo seu Estado, ambos são mais vítimas da guerra do que seus autores. O que significa que embora a agressão injustificada seja um crime, os soldados injustos não são encarados como criminosos porque o recurso à guerra não depende da sua escolha pessoal. Mas, apesar disso, são ainda assim responsáveis pela sua conduta durante a guerra e serão considerados criminosos caso não cumpram os requisitos do *jus in bello* – daí a independência do *jus in bello* face ao *jus ad bellum*.

McMahan considera que Walzer exagera o peso da coação a que estão sujeitos os soldados, principalmente nos estados democráticos. O que significa que, nesses casos, embora alguns combatentes possam ser coagidos, muitos outros participam na guerra de livre iniciativa e plenamente informados relativamente à justiça/injustiça da sua causa.

Além disso, McMahan reconhece que um apelo à dureza das circunstâncias não serve para desculpabilizar por inteiro uma morte injusta. Pode servir de atenuante, mas não iliba por inteiro a pessoa das suas responsabilidades. O facto de alguns combatentes injustos disporem de todo o tipo de desculpas para participar na guerra não implica que tenham uma efetiva justificação para o fazer. Temos de nos perguntar se nas suas circunstâncias seria razoável acreditar que, de facto, existem razões por detrás do ataque, ou não.

Na perspetiva de McMahan, não é muito fácil obter uma resposta afirmativa a esta pergunta. Em primeiro lugar, porque em todas as guerras existem, no mínimo, 50% de probabilidades de estarmos a combater pelo lado errado (no mínimo, pois pode até acontecer que ambos os lados careçam de uma causa justa). Em segundo lugar, porque se trata de um assunto bastante sério: matar pessoas, pelo que devemos tomar todas as diligências necessárias para não correr o risco de o fazer injustificadamente.

No entanto, na eventualidade da resposta ser efetivamente negativa, McMahan conclui que, por muito desculpáveis que as ações dos soldados possam ser, não serão moralmente permissíveis, pois implicam a alienação do direito de não-agressão a pessoas que não fizeram nada para abrir mão dele.



McMahan argumenta no sentido de mostrar que sem uma causa justa praticamente nenhum ato de guerra poderá cumprir os requisitos do *jus in bello*, nomeadamente, o requisito da proporcionalidade. Ora, uma vez que o mesmo não acontece no que diz respeito aos combatentes justos, podemos concluir que (i) não existe igualdade moral dos combatentes; e (ii) o *jus in bello* não é independente do *jus ad bellum*. Vejamos em que consiste a sua argumentação:

A causa justa é um dos requisitos mais importantes do *jus ad bellum*, dado que, a menos que este seja satisfeito, é, à partida, impossível, satisfazer vários dos outros requisitos. Por exemplo, o (...) requisito de proporcionalidade do *jus ad bellum* sustenta que a guerra não pode ter maus efeitos que sejam desproporcionados em relação ao bem que poderá ser alcançado por seu intermédio. Mas os bons efeitos, que podem fazer contrapeso relativamente aos maus, restringem-se àqueles que são especificados pela causa justa, pois apenas o tipo de bem que é permissível perseguir através da guerra pode contribuir para a justificação da mesma. Não faz sentido supor que parte da justificação para a guerra é o facto de ela permitir alcançar certos bens que não são passíveis de ser perseguidos através da guerra. É tentador pensar que deve existir um argumento paralelo que mostre que o requisito de proporcionalidade do *jus in bello* também não pode ser satisfeito na ausência de uma causa justa. Este requisito sustenta que para que um ato de guerra seja permissível, os seus maus efeitos não devem ser desproporcionados em relação aos bons. Mas se os únicos bens que podem contribuir para a justificação da guerra são os especificados pela causa justa, então parece que apenas esses podem contar no cálculo da proporcionalidade relativamente a qualquer ato de guerra individual. Afinal de contas, se outro tipo de bens não pode contribuir para a justificação da guerra, também não podem contribuir para a justificação de atos de guerra individuais que, em conjunto, *constituem* a guerra. Assim sendo, na ausência de uma causa justa, nenhum bem produzido por um ato de guerra pode contrabalançar adequadamente os seus maus efeitos; portanto, nenhum ato de guerra realizado por um combatente injusto pode satisfazer o requisito da proporcionalidade do *jus in bello*. Ora, uma vez que a satisfação de cada um dos requisitos do *jus in bello* é uma condição necessária para que a conduta na guerra seja permissível, nenhum ato de guerra realizado por um combatente injusto é permissível. (McMahan 2004: 708-709)

Podemos representar canonicamente este argumento do seguinte modo:

(1) Uma guerra é constituída por um conjunto de atos individuais de guerra.

(2) Se uma guerra é constituída por um conjunto de atos individuais de guerra, então aquilo que pode justificar a guerra pode justificar os atos individuais de guerra que, em conjunto, constituem a guerra (e vice-versa: o que não pode justificar a guerra também não pode justificar os atos individuais de guerra que em conjunto constituem a guerra).

(3) Aquilo que pode justificar a guerra pode justificar os atos individuais de guerra que, em conjunto, constituem a guerra (e vice-versa: o que não pode justificar a guerra também não pode justificar os atos individuais de guerra que em conjunto constituem a guerra). (De 1 e 2)

(4) Os únicos bens que podem contribuir para a justificação da guerra são os especificados pela causa justa. (Do princípio da proporcionalidade do *jus ad bellum*).

(5) Os únicos bens que podem contribuir para a justificação dos atos de guerra individuais são os especificados pela causa justa. (Especificação do princípio da proporcionalidade do *jus in bello*, com base em 3 e 4).

(6) Se os únicos bens que podem contribuir para a justificação dos atos de guerra individuais são os especificados pela causa justa, então, sem uma causa justa, nenhum bem produzido por um ato de guerra pode contrabalançar adequadamente os seus maus efeitos.

(7) Sem uma causa justa, nenhum bem produzido por um ato de guerra pode contrabalançar adequadamente os seus maus efeitos, ou seja, nenhum ato de guerra realizado por um combatente injusto pode satisfazer o requisito da proporcionalidade do *jus in bello*. (De 5 e 6)

(8) Se nenhum ato de guerra realizado por um combatente injusto pode satisfazer o requisito da proporcionalidade do *jus in bello*, então nenhum ato de guerra realizado por um combatente injusto é moralmente permissível.

(9) Logo, nenhum ato de guerra realizado por um combatente injusto é moralmente permissível. (De 7 e 8)

McMahan reconhece que podem existir contra-exemplos a esta conclusão, como acontece quando nenhuma das partes em confronto tem uma causa justa, ou quando um combatente justo tem uma resposta desproporcionada à agressão inicial, *etc.* No entanto, considera que já provou o seu principal ponto: ainda que existam, em algumas situações excepcionais, alguns comportamentos permissíveis por parte dos combatentes injustos, o leque de comportamentos permissíveis por parte desse tipo de combatentes é sempre incomparavelmente menor quando comparado com o dos combatentes justos e, além disso, trata-se de um conjunto tão restrito de comportamentos que não se pode dizer que constituem, por si mesmos, uma guerra de agressão. Assim sendo, não é necessário mais nada para que McMahan possa extrair com segurança as suas conclusões, ameaçando, uma vez mais, alguns dos princípios centrais da teoria da guerra justa tradicional.

McMahan considera ainda que o mero estatuto de combatente não é suficiente para tornar alguém num alvo legítimo durante a guerra – por exemplo, um combatente justo não é um alvo legítimo para um combatente injusto – e, consequentemente, rejeita o princípio da imunidade dos não-combatentes. Para defender a sua posição, McMahan concebeu uma engenhosa experiência de pensamento que se segue:

Considere um exemplo retirado da ficção científica: (...) Uma pessoa foi drogada e raptada durante o sono por um vilão que lhe implantou um dispositivo no cérebro que a direciona de forma irresistível para a tarefa de o matar. Em consequência disso, ela irá procurar implacavelmente provocar a sua morte até conseguir, nesse momento o dispositivo irá desativar-se automaticamente. Vamos estipular que a pessoa original continua a existir durante o período em que a sua vontade é controlada pelo dispositivo. Aliás, parece coerente supor que, enquanto o persegue, parte da sua mente consciente consegue observar horrorizada o seu próprio comportamento, mas ser incapaz de exercer qualquer tipo de controlo sobre os movimentos do seu corpo. (...) Suponha que a pessoa que programou e implantou o dispositivo de controlo mental – chamemos-lhe o “Iniciador” – sofreu um acidente e está acamado e preso a um ventilador. O leitor vai suplicar-lhe pela sua vida, mas acaba por perceber que ele não pode fazer nada para parar

o Perseguidor. Nesse momento, apercebe-se da aproximação do Perseguidor, que o seguiu até casa do Iniciador. Tem apenas duas opções para se salvar. Uma delas é disparar contra o perseguidor assim que este se aproxima. A outra é fugir no carro do Iniciador. No entanto, o carro funciona a bateria e a única bateria disponível está a alimentar o ventilador. Para poder escapar ao Perseguidor, o leitor terá de retirar a fonte de alimentação do ventilador do Iniciador, acabando por matá-lo, em consequência disso. O que deve fazer: deixar-se morrer; matar o perseguidor, que representa uma ameaça injusta, mas não é responsável; ou matar o Iniciador, que de momento não representa qualquer ameaça, mas é moralmente responsável pela ameaça que o Perseguidor representa? (McMahan 2004: 719-721)

Isto significa que, uma vez que o Iniciador é a única pessoa moralmente responsável pelo facto de alguém ter de morrer, é ele quem deve sofrer as consequências dos seus atos. Seria injusto se o Perseguidor tivesse de pagar o preço por uma ação errada sobre a qual não tem qualquer tipo de responsabilidade.

Na sua opinião, este caso deixa claro que (i) não é o facto de se constituir uma ameaça injusta que faz com que uma pessoa seja passível de ser atacada em legítima defesa; e (ii) existem situações em que uma pessoa é passível de sofrer um ataque defensivo, ainda que não represente uma ameaça injusta, ou, até mesmo, qualquer tipo de ameaça – ou seja, representar uma ameaça injusta não é uma condição necessária nem suficiente para que se seja passível de sofrer um ataque defensivo.

Neste sentido, aquilo que faz que alguém seja passível de ser atacado em legítima defesa é o facto de ser moralmente responsável por iniciar (ou manter) uma ameaça injusta. Visto que os combatentes injustos são quase invariavelmente agentes moralmente responsáveis, eles são, regra geral, legítimos alvos de guerra. Mas, considerando que o mesmo não se aplica aos combatentes justos, esta objeção consegue refutar os três princípios fundamentais que Walzer consagrou como fazendo parte da teoria da guerra justa tradicional, pois mostra simultaneamente que (i) a distinção entre alvos legítimos e não legítimos não coincide com a distinção entre combatentes e não-combatentes; (ii) não existe igualdade moral entre os soldados; e (iii) o *jus in bello* não é independente do *jus ad bellum*.

## Conclusão

A Teoria da Guerra Justa é uma perspetiva crítica sobre a guerra que se caracteriza por defender que pode haver guerras justas conquanto certos requisitos sejam cumpridos, designadamente, os princípios do *jus ad bellum* (como a causa justa, a intenção correta, a autoridade legítima, o último recurso, as perspetivas de sucesso e a proporcionalidade), do *jus in bello* (como a necessidade, a discriminação e a proporcionalidade) e do *jus post bellum* (como a punição, a compensação e a reabilitação). Neste sentido, a Teoria da Guerra Justa opõe-se quer ao pacifismo (de acordo com o qual não há guerras justas), quer ao realismo (de acordo com o qual não há guerras injustas). Além disso, há três teses centrais que caracterizam uma das mais estabelecidas versões desta doutrina: (i) a tese da independência do *jus in bello* relativamente ao *jus ad bellum*; (ii) a tese da igualdade moral dos combatentes; e (iii) a tese da imunidade dos não-combatentes.

Estas três teses têm sido disputadas pelos defensores de uma versão revisionista da Teoria da Guerra Justa (de entre os quais se destaca Jeff McMahan), que não só rejeitam estas ideias, como tendem a encarar a guerra como um conjunto de atos individuais de guerra, fazendo a responsabilidade moral pelos mesmos recair, antes de mais, sobre os indivíduos particulares que os levam a cabo e não sobre os Estados. Isto implica que, ao contrário dos teóricos tradicionais – que acreditam que a guerra constitui uma situação de exceção em que as regras da moralidade comum assumem um comportamento diferente daquele que exibem na vida quotidiana –, os defensores da perspetiva revisionista consideram que existe uma continuidade entre a moralidade comum e a moralidade da guerra, pois aquilo que permite justificar certos atos individuais de guerra é exatamente o mesmo princípio de legítima defesa (contra aqueles que são moralmente responsáveis por iniciar ou manter uma ameaça injusta) que se aplica nas nossas vidas quotidianas.

Luís Veríssimo 

Instituto de Filosofia, Universidade do Porto

<veriluis@gmail.com>

→ Guerra; Justiça; Pacifismo; Paz

### **Bibliografia**

- Anscombe, G. E. (1958), “Modern Moral Philosophy”, *Philosophy* 33, pp. 1-19.
- Aquino, T. (1980), *Summa Theologiae*, in *S. Thomae Aquinatis opera omnia*, vol. II, Pater Robertus Busa S. J. (ed.), Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Fromman Verlag.
- Hobbes, T. (2009), *Leviatã*, trad. João Paulo Monteiro e M. Silva, INCM, Lisboa, 1651.
- McMahan, J. (1991), “War and Peace”, in Peter Singer (ed.), *Companion to Ethics*, Blackwell Publishing, Oxford.
- McMahan, J. (2004), “The Ethics of Killing in War”, *Ethics* 114 (4), pp. 696-697.
- Walzer, M. (2006), *Just and Unjust Wars*, Basic Books, New York, 1977.
- Walzer, M. (2004), *A Guerra em Debate*, trad. L. Feijó, Cotovia, Lisboa.