

O grande mérito do rabino David G. Dalin em *O mito do papa de Hitler* foi o de ter ido e lido as fontes, as obras secundárias dos pesquisadores favoráveis ou não a Pio XII, e de ter escrito sua visão do papado de Eugênio Pacelli com erudição e fundamentação, algo cada dia mais raro em nossos dias. A objetividade da pesquisa histórica se atinge com pesquisas

bem fundamentadas teoricamente e documentalmente ao longo dos anos. Dalin nos lembra que apenas com o acúmulo de pesquisas sobre os mais diversos temas, a história, como ciência do passado, atingirá sua maturidade.

Edison Minami

(Doutor em História pela USP)

**REICHBERG, Gregory M. *Thomas Aquinas on War and Peace*.
Cambridge: Cambridge University Press, 2017, xxi+302p.
ISBN: 978-1-107-01990-4.**

Gregory M. Reichberg é professor no Peace Research Institute Oslo (PRIO) e autor de vários volumes ligados ao tema da obra, focada em artigos anteriormente publicados, mas aqui reescritos e colocados em certa ordem. Nesse sentido, seria desejável que o Autor inserisse uma conclusão geral ou ao menos um epílogo para arrematar o livro.

O prefácio indica os principais autores citados, bem como a divisão geral e breve exposição de cada capítulo. De início, a introdução dá a chave da obra, citando o general americano Douglas MacArthur (1880-1964), que asseverava que a preservação da paz era um problema basicamente “teológico” (p. 1).

O livro se enquadra certamente na tradicional abordagem acerca da guerra justa, mas também encontramos questões como o direito internacional de convivência pacífica entre as nações, cujas linhas mestras já se encontram na

teoria tomista do *ius gentium* (direito dos povos).

O conceito de paz para São Tomás é “multifacetado”. Refere-se à paz de Deus, à *psyche* de um indivíduo e pode ser aplicado também a entidades (religiosas ou seculares). Há ainda diversos modos de paz e até a “falsa paz” dos malfeitores (pois é apenas aparente). Ora, a guerra se configura como um dos “pecados contra a paz” (*S. Th.*, II-II, q. 37-42), isto é, uma “violência empreendida por uma ‘multidão’ (a força de combate de um povo ou nação) contra outra, em contraste com a sedição [i.e. guerra intestina]” (p. 4). Nesse contexto, uma das definições de paz seria a “amizade entre as nações”. Já para os gregos, a paz seria a condição normativa da humanidade, e para Cícero existiria até uma “lei da natureza” que uniria os povos.

Na Idade Média se desenha ainda a questão religiosa. Para o canonista Henrique de Suso (Hostiensis), a

guerra poderia ser empreendida entre fiéis e infiéis, mas nunca entre os primeiros entre si. Contudo, para São Tomás, a fê não é tão essencial no contexto bélico. Quanto à guerra justa, o Aquinate inova em relação ao Papa Inocêncio IV, argumentando que a autoridade legítima, para dar início a uma guerra, poderia também recair em príncipes independentes e não apenas no imperador.

Ao contrário do que muitos pensam hoje, a paz não é uma obra simplesmente política, ou o mero antônimo de guerra, mas sim, um efeito das virtudes da justiça (indiretamente) e da caridade (diretamente), como “força unificante” (p. 9) para a comunhão e “distribuição da bem-aventurança divina”. De fato, a questão 40 da *Secunda Secundae (quaestio de bello)* é o *locus classicus* para o tema da guerra, e não pode ser lida sem considerar a abordagem tomista das virtudes. Paz é antes de tudo uma realidade espiritual, o terceiro fruto do Espírito Santo enumerado por São Paulo (Gl 5,22-23). A guerra, junto com o cisma, a rixa e a sedição, é apenas um dos vícios contrários à paz externa (p. 17). Entre esses, só a guerra pode ser qualificada como “justa” em determinados casos (não há, por exemplo, “rixas justas”).

Distingue-se ainda a paz perfeita (dos bem-aventurados no Céu) da imperfeita, encontrada pelos virtuosos neste mundo. De todas as formas, só a caridade é fonte de autêntica paz, seja por direcionar

a vontade a Deus, seja por convergir seus atos aos demais (concordia). Nessa esteira, a amizade é de suma importância para manter unida a sociedade civil (p. 22-23). Destarte, o “principal objetivo da lei humana é estabelecer a amizade entre os seres humanos” (*S. Th.*, I-II, q. 99, a. 2, cit. in p. 23), pois quando “os cidadãos concordam uns com os outros, eles gozam de mútua amizade” (*Super Eth.*, 1155a22-23, cit. in p. 24). Na esfera política, existe um *bonum commune humanum* que une as nações por laços de amizade (p. 25). O Autor ainda trata das argumentações de Graciano, do Hostiensis (que defende, entre outras coisas, uma “inimizade perpétua” entre cristãos e sarracenos) e Sinibaldo de Fiesco.

Há diversos tipos de violência, lícitos e ilícitos. A guerra lícita deve ser necessariamente justa e atender a três requisitos: 1) proclamada pela autoridade competente; 2) por uma causa justa; 3) com reta intenção (p. 33). A guerra justa é inserida no tratado da caridade precisamente porque é essencial para manter a paz (fruto dessa virtude). Se a guerra injusta (*bellum iniustum*) é uma grave violação da paz, a guerra justa “deve contribuir para manter a paz ou para restabelecer a paz interrompida” (p. 39). Existe ainda a paz malévola, ou seja, aquela que “Nosso Senhor ‘não veio trazer sobre a terra’” (cf. Mt 10,34-39; Lc 12,49-53; *Quaestio de bello*, a. 1, ad 3, cit. in p. 39). Em suma, a guerra justa é entendida como uma “medida

protetora (e restauradora), exercida por e para a sociedade temporal, contra graves violações da paz” (p. 40).

A permissibilidade da guerra é o tema do segundo capítulo. Reichberg discorre longamente sobre a licitude da guerra e quando ela seria propriamente lícita. São Tomás se distancia claramente das posições pacifistas de alguns autores cristãos, como Tertuliano e Lactâncio, que objetavam completamente qualquer classe de guerra. Na interpretação tomista, porém, o puro pacifismo é incompatível com a moral cristã.

O capítulo seguinte versa sobre o preceito evangélico da paciência. O mandato de Cristo: “Não resistais ao homem mau; antes, àquele que te fere na face direita oferece-lhe também a esquerda” (Mt 5,39) recebeu duas exegeses extremas: 1) a dos “gentios”, que vetava todo tipo de vingança pública; 2) a de certos “hereses”, para os quais toda vingança seria justificável. Está claro que nada é mais apto à conservação da sociedade humana do que evitar mútuas agressões. Contudo, a legítima defesa é um direito natural. Será a pureza de intenção a baliza para o discernimento nesse tipo de ação. A proposta evangélica, na realidade, visava simplesmente moderar o apetite vingativo e as disposições interiores, além de propor formas alternativas de punição. O trecho supracitado não pode ser lido literalmente, do contrário nem o próprio Jesus teria cumprido o seu preceito, pois, quando esbofetado pelo guarda do Sumo Sacerdote (Jo 18,22), Ele toma uma

atitude de desafio (e não de pacifismo), exigindo explicações pelo ato: “Se falei mal, testemunha sobre o mal; mas, se falei bem, por que me bates?” (Jo 18,23). Ou seja, conclui São Tomás, o preceito se refere muito mais a uma “preparação interna da alma”, pois uma resposta pode ser necessária para o próprio bem do criminoso (p. 59). Em outra passagem, Jesus ainda assevera: “Eu não vim trazer a paz, mas a espada” (Mt 10,34).

O Doutor Angélico ainda defende que ordens religiosas (pensa nos templários) possam empreender ações militares, em particular para salvar as vítimas da violência, num ato de caridade e de misericórdia. A razão é que todo religioso está chamado à perfeição da caridade, mesmo que seja por meio da palma do martírio. Já os clérigos não deveriam participar ativamente na guerra (alistando-se), pois disse Jesus a Pedro: “Guarda a tua espada” (Mt 26,52). Assim, para o Aquinate, não convém ao estado clerical empreender atividades bélicas (bem como comerciais, por exemplo). A justificativa é que os membros da hierarquia assumem o lugar do próprio Cristo (simbolicamente). Tal impedimento não implica, porém, numa censura à guerra enquanto tal ou à sua moralidade. A guerra justa continua sendo válida, de modo que o clérigo poderia até participar dela para prover assistência espiritual aos combatentes, sem excluir o direito natural à legítima defesa.

A prudência militar é o tema do quarto capítulo. Para São Tomás, a *prudentia* tem um status especial entre as virtudes intelectuais. A sua vertente militar, porém, não se encontra na obra de Aristóteles nem na de autores romanos, que utilizavam expressões como *ars* e *scientia* para as ações bélicas. Nesse bojo, o Doutor Angélico distingue a prudência da arte. A primeira tem a responsabilidade de coordenar nossas escolhas pessoais, ao passo que a segunda está voltada para um fim particular. A prudência, garante um desejo reto, ao passo que a arte independe da retidão da vontade.

O bem comum é o objeto da prudência militar. Nesse contexto, é interessante notar que São Tomás aplica a distinção entre apetite concupiscível e irascível, central para a moral individual, também para a vida em sociedade: a prudência militar, ao contrário da política, teria o papel “irascível” de buscar o bem comum ao repelir os ataques hostis.

O capítulo seguinte versa sobre a coragem na batalha. Nesse caso, o Aquinate é original ao estabelecer uma ligação necessária entre causa justa e coragem, cuja função principal é regular os medos mais elevados, sobretudo os que arriscam a vida. Por outro lado, para São Tomás, qualquer bem humano referente a Deus pode ser causa do martírio (como é o caso dos templários na defesa da Terra Santa). Quanto à guerra, São Tomás admite a existência do sacrifício civil, com vistas ao bem

comum (e aqui se encontra a coragem em sua plenitude). A coragem nasce da justiça: por isso, quem se alista numa guerra injusta não pode ser considerado “corajoso”. Em contrapartida, o medo e a ousadia seriam reações emocionais com vistas a um dano *futuro*. O medo foge do mal que parece superior a nossas forças, ao passo que a ousadia é o impulso contrário de ataque que visa erradicar um objeto, com a confiança na própria habilidade de sobrepujá-lo. Diante do medo, a coragem traz consigo a resistência (*sustinere*) e o ataque para obter a vitória (*aggredi*). Aqui é necessário discernimento por parte dos combatentes para saber quando cada uma deve ser aplicada. Para São Tomás é mais difícil resistir do que atacar. Dessas disposições ainda nascem outros exercícios de virtude, como a magnanimidade, a clemência, a mansuetude, a paciência, a perseverança, a longanimidade e a constância.

Para o Aquinate, existe uma propensão natural para a proteção da própria existência e da dos que constituem o seu entorno, mesmo que exija sacrifícios. Na realidade, paradoxalmente, “o confronto do homem corajoso com a morte pode ser uma fonte de prazer” (p. 107). Nessa esteira, o autossacrifício de Sansão não pode ser considerado propriamente um suicídio, ao sopesar que o seu objetivo era ceifar a vida os inimigos, ainda que

implicasse no efeito colateral de sua própria morte.

O tema do sexto capítulo se centra na autoridade legítima como condição para que uma guerra seja efetivamente justa. Assim, o poder executivo deve ser antes de tudo legítimo e exercido conforme a lei. A autoridade legítima, em sua competência, também não pode possuir superiores quanto à decisão de aplicar a guerra. Questão mais complicada seriam os direitos de empreender guerras *ad intra*, isto é, contra os próprios subordinados (guerra intestina). Isso não exclui, é claro, o exercício da legítima defesa, de um lado, e, de outro, o direito à resistência ao poder abusivo de um tirano (sempre na impossibilidade de recurso a uma instância superior). Mesmo assim, o recurso ao tiranicídio é descartado quando baseado em puras suposições de entes privados. No entanto, pode ser justificado quando empreendido pela autoridade pública diante de um governante usurpador (que no fundo aplica a sedição ao próprio povo – cf. *S. Th.*, II-II, q. 42, a. 2, ad 3, in p. 126).

Na concepção medieval, a autoridade tem três deveres principais: 1) resguardar a salvação espiritual do povo; 2) defendê-los de agentes externos; 3) manter a justiça e a paz (p. 128). Para o Aquinate, portanto, mais do que uma coleção de indivíduos, uma sociedade está unida em torno do bem comum, em prol da paz e para viver bem (*ad bene vivendum*). Ora, a autoridade legítima para aplicar a guerra justa deve entender

que essa ação não é particular, mas sim uma ação coletiva da *respublica*. Logo, o líder tem obrigação de agir conforme a virtude (especialmente a justiça e a prudência).

O capítulo sétimo, sobre a punição na guerra, inicia-se com a frase agostiniana, citada por Graciano e posteriormente retransmitida por diversos teólogos e canonistas: “As guerras justas são definidas habitualmente como aquelas que têm como fim a vingança das injúrias (*ulciscuntur iniurias*)” (*Quest. in Hept.*, VI, 10, cit. in p. 142). O Aquinate trata desse contra-ataque em termos de “merecimento” por alguma falta. O comentarista Finnis sustenta, por sua vez, que o ensinamento contemporâneo da Igreja Católica restringiria a morte do adversário apenas de modo não intencional, objetivando o puro bloqueio do inimigo. Contudo, essa teoria nem sempre funciona na prática, considerando que muitas vezes o injusto agressor precisa ser completamente neutralizado, sob pena de permitir que ele continue o ataque ilícito.

Na realidade, a justa causa aqui se enquadra numa dupla dimensão: a causa material enquanto tal e a própria razão que motivaria o ataque, isto é, a punição aplicada pela justiça (*malum poenae*) em retribuição ao mal do pecado (*malum culpae*). Essa punição entra na égide da justiça comutativa (Caietano e Suárez falam de “justiça corretiva”), com vistas a reestabelecer um direito. Assim, a punição serve mais como um

“remédio” (com efeitos dissuasórios e/ou corretivos) do que propriamente de justiça estrita. Reichberg inclui a abordagem de Caietano, Suárez, Vitoria, Molina e Grotius sobre o papel da punição na guerra.

O capítulo oitavo trata da autodefesa. Na questão-chave sobre o assunto (S. Th., II-II, q. 64, a. 7), o Aquinate argumenta que é moralmente permissível a intervenção letal quando esta é efeito colateral da defesa, ou seja, a morte do atacante deve permanecer “fora da intenção” (*praeter intentionem*) do defensor.

Nesse contexto, Reichberg sublinha a “doutrina do duplo efeito” (DDE), que, de uma parte, proíbe qualquer tipo de ação má realizada intencionalmente e, de outra, reconhece a possibilidade da existência de efeitos colaterais danosos nas ações boas. Ora, inexistente obrigação de frear essas boas ações que possam causar efeitos ruins. Nesse sentido, importa distinguir duas formas de morte: a intencional e a não intencional (ou a morte como fim ou como meio). Aqui se enquadra o direito à legítima defesa extensível também aos entes privados. Pois bem, a legítima defesa não deve visar a morte do atacante como fim, mas ela seria uma consequência *per accidens* objetivando frear o seu ataque de modo proporcional. Conforme Boyle (cit. in p. 178), “a morte do agressor é *praeter intentionem* mesmo que possa ser previsto com certeza que ela sobrevirá”. Na ética militar, isso

é aplicável a certas ações bélicas que seriam lícitas pela DDE.

O homicídio defensivo pode ser ainda premente para se certificar de que o agressor não retorne a atacar (p. 182). Isso é comparado por Vitoria à necessária amputação de um membro, não desejável *per se*, mas sim *per accidens*, como meio de evitar a morte. No âmbito canônico, Graciano postulou que a violência letal poderia ser não apenas permitida, mas até mesmo virtuosa. Já a lei romana enfatizava que era preciso que a reação ocorresse no calor do momento (*in continenti*) e que o ataque fosse eminente ou em progresso, sem excluir a devida moderação na defesa. Desta feita, a vingança (*vindicta*) sempre foi considerada como proibida por parte de pessoas privadas. Neste caso, a defesa não pode ser um ato vindicativo, mas visar a preservação da própria vida (*conservatio propriae vitae*), como inerente ao direito natural, pois “é natural que cada coisa se conserve na existência tanto quanto pode” (p. 194).

A punição ainda tem muitas vantagens, como “frear o mal, deter o erro, reparação dos pecadores, e assim por diante” (p. 196), com vistas a reparar o tecido da justiça, conforme a citação do Aquinate: “Aquele que peca excedendo no seguir à sua própria vontade, padece algo que é contrário à sua vontade” (SCG, III, 140 e 146, cit. in p. 196). Para restaurar a justiça, portanto, “pode-se desejar a morte do criminoso como punição, desde que se

deseje em ordem à justiça” (Dewan, cit. in p. 196). Nessa perspectiva, soldados e forças de segurança (e não pessoas privadas, sob pena de pecar por rixa) poderiam matar intencionalmente em legítima defesa.

O tema da guerra preventiva é abordado no capítulo nono. A questão da invasão dos Estados Unidos ao Iraque em 2003 e a proliferação das armas atômicas gerou um surto de trabalhos sobre o assunto. Certos autores afirmam que a guerra preventiva nunca poderia ser justificada; já outros sustentam que ela seria justa em alguns casos. São Raimundo de Peñafort argumentava que a legítima defesa poderia ser justificada não apenas em vista de danos presentes, mas também devido a ameaças. Embora São Tomás nunca ter tratado do assunto de modo explícito, é possível entrever a sua opinião a partir do princípio segundo o qual o remédio é mais eficaz contra o mal menor do que contra o mal maior. Isso considerado, argumenta Reichberg, é melhor interceptar a ação do mal enquanto é insipiente para evitar danos ainda maiores.

Francisco de Vitoria segue a linha apresentada pelo Autor, mas desde que se tenha “ciência certa” de que o inimigo está de fato disposto a colocar vidas em risco. A defesa preventiva poderia se destinar também à demolição de postos estratégicos, como bases militares, mas ressalva que ninguém poderia ser morto por um hipotético pecado ainda por cometer. Já Alberico Gentili (1552-1608)

é considerado o primeiro a defender abertamente a guerra preventiva. Segundo ele, ninguém é obrigado a se expor ao perigo, esperando que ele se alastre ainda mais, pois a passividade pode ter múltiplas desvantagens. Por fim, Reichberg cita o documento americano *National Security Strategy* (2002), que promove a doutrina extrema da prevenção total (com guerra), mesmo que exista *incerteza* quanto ao ataque do adversário. Claro que isso pode se prestar a abusos.

O capítulo décimo trata da igualdade moral dos combatentes. Isso se aplica ao direito internacional e sua capacidade de arbitrar uma guerra. Uma das questões éticas centrais seria se um indivíduo poderia se alistar num lado sabidamente injusto. Para São Tomás a resposta é negativa.

Por fim, o último capítulo trata da visão tomista da guerra justa e a sua aplicação hodierna, em particular a articulada pela Igreja Católica. Se de um lado existia na doutrina clássica a prevenção contra toda injustiça, hoje existiria a prevenção contra toda guerra em si. Reichberg, em contrapartida, cita diversos documentos do Magistério que apoiam, por exemplo, a luta em defesa da fé, como a mensagem de Pio XII para a Espanha, em 1939, após a Guerra Civil: uma “muito desejada vitória para a Espanha Católica” (p. 263), endossando ainda que as autoridades civis podem, conforme a doutrina tradicional,

“empreender a força armada em defesa da fé” (idem).

Até a perda dos territórios pontifícios em 1870, a Igreja sempre defendeu, ainda que tacitamente, a guerra justa. Pouco a pouco, uma atitude de antiviolença tornou-se preponderante em certos círculos, como a representada por Charles Journet, para quem “o Reino de Deus nunca toma armas e nunca assume a responsabilidade de derramar sangue” (*L'Église du Verbe Incarné*, v. 1, p. 673, cit. in p. 165).

Quanto ao Magistério, os discursos em favor da paz acabaram por eclipsar a teoria da guerra justa, embora existam vários pronunciamentos pontifícios em favor da legítima defesa, do uso da força, da responsabilidade de proteção, medidas para desarmar o agressor, etc., mas sem uma condenação à “guerra” em si mesma, e sim da “violência”. Paulo VI, apesar de ter feito o discurso famoso na reunião da ONU, proclamando “nunca mais guerras”, mais tarde endossou armas defensivas como “necessárias”, devido à própria fraqueza humana. Ainda diz: “Paz não é pacifismo” (p. 274). Seja como for, os ensinamentos da Santa Sé mais recentes procuram restringir a legitimidade da guerra à atitude defensiva.

Como já se mencionou, o livro se encerra sem a almejada conclusão, que seria extremamente útil, pois a obra não possui um roteiro muito estruturado, ademais de incluir algumas pequenas

repetições, devido ao próprio teor do livro, baseado em artigos já publicados.

A obra em seu conjunto é ótima para compreender, antes de tudo, a guerra justa, mas também a teoria da legítima defesa e da guerra preventiva, além da ética militar em geral, temas que ainda suscitam debates na atualidade.

Por exemplo, em 2018, o *Catecismo da Igreja Católica* (n. 2267) foi alterado pela Santa Sé quanto à questão da pena de morte, qualificada agora como simplesmente “inadmissível”. A justificativa seria de que “a dignidade da pessoa não se perde, mesmo depois de ter cometido crimes gravíssimos”, e que hoje “sistemas de detenção mais eficazes” foram desenvolvidos.

No entanto, a pergunta que paira no ar ao ler a presente obra é se a pena de morte poderia ser “admissível” durante a guerra, por exceção (como prevê, por exemplo, a legislação brasileira). Mesmo porque a justificativa da “dignidade da pessoa” nesses casos se torna menos válida, considerando o recurso universal à legítima defesa (de direito natural) e a busca do bem comum. Por exemplo, o assassinato de Osama Bin Laden, em 2011, com elementos de vingança *post bellum* (como uma espécie de pena de morte) e guerra preventiva, pode ser considerado justo à luz da modificação supramencionada? Não há dúvidas de que a questão é pertinente.

Outro problema que aflora é que a modificação está circunscrita ao tempo, ou seja, proíbe-se essa pena, graças a

uma melhor conscientização *nos dias de hoje*. Ademais, quem garante, de um lado, que todos os países possuiriam “sistemas de detenção eficazes” e, de outro, que o sistema de encarceramento possa vir a se deteriorar no futuro, precisamente por um *temporário* regime de guerra? Pois bem, como a carta aos Bispos enviada pelo Cardeal Luis F. Ladaria sobre essa alteração fala de um “desenvolvimento coerente da doutrina

católica” (n. 7), não podemos excluir que essas questões venham ainda a ser trazidas à tona em debates futuros e mesmo sirvam de tema para um novo livro de Reichberg. Afinal, como comprovou o Autor, São Tomás nunca perde a atualidade.

Felipe de Azevedo Ramos, EP
(Professor – IFAT)

**KOTECKI, Radoslaw; MACIEJEWSKI, Jacek; OTT, John S. (ed.).
*Between Sword and Prayer: Warfare and Medieval Clergy in a Cultural
Perspective. Leiden; Boston: Brill, 2018, xvii+546p.*
ISBN: 978-90-04-35362-6.**

The clang of armor and battle cries from a medieval past come alive in this third volume of the series “Explorations in Medieval Culture”. This book offers a stimulating analysis of clerical participation in military endeavors and the cultural impact resulting within the medieval scenario. The vivid historical episodes examined demonstrate an intertwining between the cultural, social, religious and military aspects of medieval life, which are examined here in a contemporary perspective. As the suggestive title of the work indicates, the seemingly irreconcilable link between religion and warfare evolved as a reality in medieval times, when entire nations were increasingly subject to invasions and religious oppression. Spiritual and physical arms thus united in defense of the faith and fatherland, and the heroic deeds of countless men and women shone

within the gloom of persecution and terror.

In the introduction to the work entitled *The Medieval Clergy and War: A Historiographical Introduction*, the editors Radoslaw Kotecki, Jacek Maciejewski and John S. Ott, point out the timeliness of the topic considering the current need for a comprehensive awareness of the medieval clergy’s personal and active involvement within military exploits. They observe that a serious and coherent research of the topic is lacking in Medieval Studies, and they intend to open new horizons with an international perspective of war and the medieval Church, since the majority of published works tend to focus solely upon the question within Western Europe. Therefore, readers have the pleasure of traveling over traditional borders and becoming acquainted with individual