



A JUSTIFICATIVA MORAL DA FORÇA A INFLUÊNCIA DA MORAL CRISTÃ NA JUSTIFICATIVA MORAL DA FORÇA NA ONU

THE MORAL JUSTIFICATION OF FORCE THE INFLUENCE OF CHRISTIAN MORALITY ON THE MORAL JUSTIFICATION OF FORCE AT THE UN

JOYCE KELLY COSTA SILVA

Mestra em Relações Internacionais pela Universidade Estadual da Paraíba (2019).
Bacharela em Relações Internacionais pela Universidade Federal da Paraíba (2016).
Pesquisadora do Grupo de Estudos em Política, Relações Internacionais e Religião
(GEPRIR/UEPB). ORCID: 0000-0002-0698-8342.

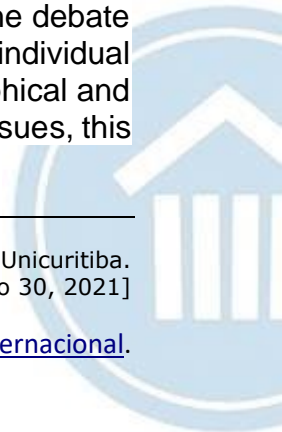
RESUMO

Nas Relações Internacionais, as questões da guerra e da paz geram diversas discussões e é objeto de estudo de várias perspectivas teóricas. Dentre as justificativas dadas às ações em favor da paz ou da guerra, a moral é, em alguns casos, considerada uma variável importante, a ser avaliada no cálculo político. No centro do debate a cerca da moral, diversas questões são colocadas, entre elas, está o valor de cada indivíduo e o respeito à vida. A raiz desse pensamento remonta o campo religioso, filosófico e político que considera essas questões como universalmente válidas. Diante dessas questões, o presente artigo tem como objetivo analisar a raiz religiosa do pensamento moral ocidental e entender a influência desse pensamento na justificativa moral da força nas Nações Unidas.

Palavras-chave: Moral; Guerra; Paz.

ABSTRACT

In International Relations, the issues of war and peace generate several discussions and are the object of study from several theoretical perspectives. Among the justifications given to actions in favor of peace or war, morality is, in some cases, considered an important variable, to be evaluated in the political calculation. At the center of the debate about morality, several questions are asked, among them, is the value of each individual and respect for life. The root of this thought goes back to the religious, philosophical and political field that considers these issues as universally valid. Faced with these issues, this





article aims to analyze the religious root of Western moral thought and understand the influence of that thought on the moral justification of force at the United Nations.

Keywords: Moral; War; Peace.

1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A noção de moralidade expressa os valores e as crenças a respeito do que é “certo e errado, bom e mau, justo e injusto” (AMSTUTZ, 2013, p.13) A moralidade segundo o teórico C.S Lewis, está ligada ao comportamento humano, de forma que esse comportamento é regido por uma lei ou regra do certo e do errado, que rege tanto o comportamento individual como o coletivo (LEWIS, 1992). Ou seja, a partir do momento em que são concebidas obrigações morais, as nossas ações serão julgadas através de um “juízo de consciência”, que compara a ação à regra, seja essa regra escrita ou não (IWASHITA, 2014, p.327). Estas obrigações (diferente do direito) são aplicadas de maneira voluntária, a partir das crenças e valores intrínsecos aos indivíduos. (AMSTUTZ, 2013, p.13).

Na Idade Média após a queda do Império Romano, a religião cristã praticamente se tornou a religião oficial da civilização ocidental, sendo os valores e as crenças dos indivíduos moldados por um modelo de comportamento moral baseado em uma visão teocêntrica da realidade. Essa característica perpetuou-se durante praticamente a maior parte da Idade Média, de forma que o cristianismo ocupou um lugar de destaque na sociedade europeia (BROWN, 2002, p. 177).

À medida que o número de cristãos foi aumentando, a religião cristã tornou-se não apenas uma fé, mais um “reino de cristãos e suas terras”, ou seja, a religião transformou-se numa forma de identidade nacional. Denominada, portanto de Críandade, a sociedade cristã era geograficamente delimitada e regida por leis e normas baseadas na fé (BROWN, 2002, p. 177). Foi dessa forma que o cristianismo estabeleceu um padrão moral universal que modificou a antiga estrutura politeísta do





mundo ocidental, pregando uma mensagem que se refere basicamente à salvação do pecado, apresentando todos os seres humanos como parte de um todo regido pela “lei universal de um só Deus” (BROWN, 1999, p.45).

Nas Relações Internacionais (RI) pouco se tem discutido sobre a importância da moral na política, e muito menos, de uma moral que faz parte de uma tradição religiosa. Esse aspecto dá-se porque boa parte das teorias de RI refletem uma transformação histórica que é profundamente enraizada no conceito de secularização. A secularização é um conceito que compreende diversos significados, e nas RI, tem proeminência na virada da Idade Média para a Idade Moderna que é caracterizada pelo surgimento dos Estados nacionais (SNYDER, 2011). Com o surgimento dos Estados Nacionais seculares o aspecto religioso que antes legitimava as relações humanas passa a ser questionado.

Diante dessas questões, o presente artigo tem como objetivo central investigar a raiz religiosa do pensamento moral ocidental e entender como esse pensamento exerceu influência sob a justificativa da força na Organização das Nações Unidas (ONU). Para tanto, a estrutura do artigo é composta por quatro tópicos que estão coerentemente divididos assim: O primeiro trará os fundamentos religiosos e filosóficos da concepção moral cristã, a partir dos ensinamentos de Santo Agostinho e São Tomás de Aquino. A segunda seção trará breves abordagens a respeito dos movimentos secularistas que foram responsáveis por desvincular o aspecto religioso das Relações Internacionais e a discussão que esse tema tem gerado. A terceira seção irá trazer a questão da guerra e como o cristianismo justifica essa questão. E por fim, será abordada brevemente a justificativa moral para o uso da força na ONU e em quais aspectos essa justificativa assemelha-se com a moral cristã.





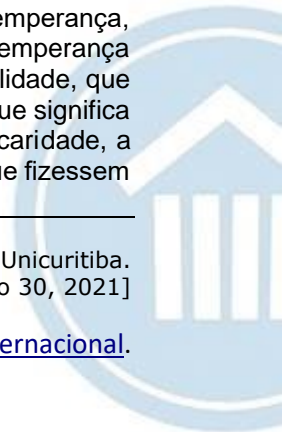
2. OS FUNDAMENTOS DA MORAL CRISTÃ EM AGOSTINHO E SÃO TOMÁS DE AQUINO

De acordo com Amstutz (2013), os valores morais são constituídos de três diferentes características: A lealdade universal, a imparcialidade, e a auto-execução. A primeira característica refere-se à universalidade das normas morais que significa que as normas são obrigatórias para todos os povos. O segundo aspecto da moralidade é a imparcialidade das normas, que tem por objetivo, garantir que as normas não sirvam somente para promover o auto interesse individual de um grupo específico, levando em consideração a propensão egoísta do homem. E a terceira característica é a capacidade que a moral tem de ser auto-aplicável, nesse caso, diferente da “lei, que é imposta pelo governo, a moral é aplicada principalmente através das ações voluntárias das pessoas”. A decisão de cumprir as obrigações morais está fundamentada, portanto, nos valores e nas crenças intrínsecos aos indivíduos (AMSTUTZ, 2013, p.13).

Durante grande parte da Idade Média, o cristianismo tornou-se a religião oficial da sociedade ocidental. De acordo com C.S Lewis, a principal diferença da moral cristã para a moral comum é a crença dos cristãos na eternidade. O cristão acredita que seus atos aqui na terra terão implicações na sua vida após a morte e, portanto, eles cuidam em viver uma vida terrena moralmente aceitável a Deus. A prática moral faz com que as virtudes de Deus se tornem naturais para o ser humano, alcançando assim, o bem supremo (LEWIS, 1992, p.44; WOODS, 2008, p.202).¹

O desenvolvimento da moral cristã baseia-se, portanto, em uma visão de mundo particular, que considera diversos pressupostos que são encontrados essencialmente em seu livro sagrado, a Bíblia, que é considerado pelos cristãos como a palavra revelada de

¹ De acordo com C.S Lewis as virtudes fundamentais ou “cardeais” são quatro: Prudência, temperança, justiça e fortaleza. A prudência se refere a prática de pensar nas consequências das ações. A temperança significa moderação ou não passar dos limites dos seus atos. A justiça diz respeito a imparcialidade, que inclui honestidade, reciprocidade, veracidade e cumprimento da palavra. E por fim a fortaleza que significa a coragem para suportar a dor e o perigo. Dentre estas ainda existem muitas outras como a caridade, a castidade a cortesia e uma que resume todas as outras que é “faça aos outros o que gostaria que fizessem para você”, descrita no Novo Testamento. (LEWIS, 1992, p.32).





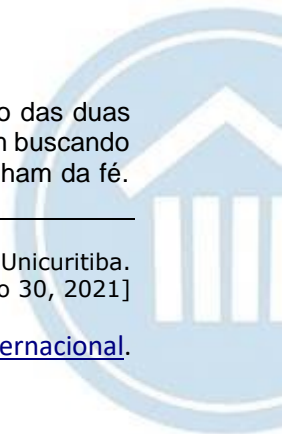
Deus. É no Antigo e no Novo Testamento que derivam os principais pressupostos e de onde os cristãos obtêm os paradigmas que vão moldar todas as dimensões da sua vida social (CARVALHO, 2006, p.48).

A consolidação do modelo de comportamento moral cristão na sociedade medieval deu-se a partir de um processo intelectual de diversos filósofos, teólogos e autoridades da Igreja, que buscavam compreender os principais aspectos do cristianismo e a partir deles, objetivavam “cristianizar” a sociedade. Entre os mais conhecidos na história estão Santo Agostinho e São Tomás de Aquino que foram responsáveis por influenciar o pensamento político, filosófico e moral da Idade Média.

Santo Agostinho ou Agostinho de Hipona (354-430) foi um dos pensadores com maior destaque durante a Idade Média. Após sua conversão ao cristianismo, Agostinho passou a dedicar-se à leitura da Bíblia, tendo como principal questionamento descobrir a origem do mal. Ao buscar respostas para essa pergunta, Santo Agostinho baseou-se em uma visão Maniqueísta, onde para ele, a história humana é descrita por um conflito entre o bem e o mal ou como está descrito em sua obra, entre a Cidade de Deus e a Cidade dos Homens² (CAPITANIO *et al*, 2012; WOLKMER, 2001).

Fundamentado nos pressupostos Bíblicos, Agostinho entendia que o mal entrou no mundo pelo “pecado original” de Adão e Eva, (levando em consideração que Deus criou todos os seres humanos a partir de Adão e Eva) e que, por isso, os indivíduos devem buscar viver uma vida moralmente virtuosa, a fim de “restaurar” a realidade denegrada pelo pecado (VAHL, 2014, p.93). Segundo Agostinho, “tudo o que existe é bom, é belo. O Bom e o Belo é que constituem a ordem e todo o universo é ordenado”, entretanto, o pecado que é entendido como “o mal moral”, escraviza o homem e o separa de Deus que é o bem supremo (AGOSTINHO, 1996, p.33; PEREIRA, 2014).

² De acordo com Antônio Carlos Wolkmer (2001, p.19) a reflexão dualista de Santo Agostinho das duas cidades significa dizer que a Cidade de Deus é composta pelos salvos do pecado que caminham buscando se aproximar de Deus, já a Cidade dos Homens é composta pelos homens que não compartilham da fé.





A prática da moral cristã na visão agostiniana está ligada diretamente ao processo de “santificação do homem”. A despeito desse processo, surge outro princípio, considerado por Agostinho como a “condição para o agir moral”, que é a questão da liberdade. A liberdade ou livre-arbítrio resguarda o homem da “obrigação” a lei moral de Deus, pois, ela dá ao homem a capacidade de escolher seguir suas próprias vontades. Sendo o homem munido de razão, ele tem, portanto, a capacidade de escolher entre o bem e o mal. Entretanto, o perigo do livre-arbítrio, é cair no pecado. Logo, para Agostinho, o processo de beatitude do homem dá-se quando “o Homem percebe tanto a necessidade de voltar-se para o Soberano Bem (Deus), como o do querer este determinado estado” (PIRATELI; PEREIRA, 2011, p. 4).

Isto posto, a moral para Agostinho significa estar em sintonia com a vontade de Deus, e procurar estar mais perto dele exercendo as suas virtudes. A virtude na visão de Agostinho consiste no amor a Deus que é o Sumo Bem. Para Agostinho, exercendo a moral, o homem estará no caminho da felicidade plena. Dessa forma, de maneira geral, a moral agostiniana requer humildade do homem de “reconhecer que só Deus” pode trazer satisfação pessoal, e que a prática das virtudes morais, a exemplo da caridade, faz com que o homem se aproxime da vontade de Deus (MOURA, 2009, p.131).

No caso de São Tomás de Aquino, a construção do modelo de comportamento moral leva em consideração os mesmos pressupostos do cristianismo desenvolvido por Santo Agostinho. Contudo, a grande diferença de São Tomás de Aquino para Agostinho é que o primeiro busca vincular a razão à fé e já para o Agostinho, a fé vem em primeiro lugar.

Influenciado pelos argumentos filosóficos de Aristóteles, São Tomás de Aquino procurou empreender estudos que pudessem sintetizar os dogmas da fé cristã com os ensinamentos da “razão” aristotélica. Por isso, ele acreditava que as posições tomadas pelos filósofos não necessariamente conflitavam com os preceitos do Deus da Bíblia (WOLKMER, 2001; WOODS, 2008).





A filosofia moral desenvolvida por São Tomás de Aquino é focada na perfeição e na ordem, sendo a ordem entendida como “a disposição correta dos seres segundo o grau de perfeição que a cada um compete”. A perfeição que está ligada às ações dos indivíduos, é alcançada mediante as ações morais. Dessa maneira, como coloca Teixeira (2007), a ação do homem “deve visar à perfeição enquanto ser racional e livre”. Todavia, da mesma forma que a liberdade é “perigosa” para Santo Agostinho, a perfeição e a ordem, para São Tomás, também causam certa “tensão”, por isso, é necessário a interpretação à luz dos pressupostos cristãos da natureza e da graça divina salvífica (TEIXEIRA, 2007, p.353).

Diante de todos os dogmas religiosos apesar de não ter sido objetivo de o cristianismo primitivo formar uma “cristandade”, até porque quando Jesus declara “Dai, pois a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus” (cfr. Mt 22:21), de certa forma, há uma distinção entre a política e o cristianismo (GASDA, 2015, p.204). Em grande medida, a moral cristã defendida por Agostinho e São Tomás de Aquino que moldou o comportamento da civilização medieval, na qual objetivava colocar Deus e a Igreja em evidência em todas as esferas da sociedade, inclusive na política (PAULO, 2004).

Foi a partir desse padrão moral que o cristianismo apresentou todos os seres humanos como parte de um todo regido pela “lei universal de um só Deus” (BROWN, 1999, p.45). A respeito desse universalismo, o cristianismo tem como premissa básica a igualdade dos homens, “uma vez que todos são filhos do Deus-criador” (FERREIRA, 2009, p. 83). Foi acreditando nesses pressupostos que o universalismo cristão penetrou na vida cotidiana da sociedade, tornando-se praticamente uma forma de identidade nacional.

Segundo Woods (2008), a Igreja Católica foi decisiva na configuração dos padrões morais ocidentais. Ele coloca que “muitos dos mais importantes princípios da tradição moral ocidental derivam da idéia nitidamente católica da sacralidade da vida humana, do valor único de cada pessoa, em virtude da sua alma imortal”. Tal idéia que





não era vista na antiguidade, modificou o pensamento na Idade Média (WOODS, 2008, p.191).

Podemos, portanto concluir essa seção com a idéia consolidada de que a moral ocidental na Idade Média foi construída tendo como fundamento principal a fé cristã. Tal moral baseada nos pressupostos cristãos defendidos por importantes filósofos da Idade Média como Santo Agostinho e São Tomás de Aquino estava focada na busca por agir de acordo com a vontade de Deus, essa visão, portanto influenciou a vida cotidiana da sociedade, inclusive a política. Tendo em vista o teor dogmático no qual está inserida grande parte desses pressupostos morais cristãos que norteavam a sociedade ocidental européia na Idade Média, a perspectiva generalizadora da universalidade moral cristã passou a ser questionada e começou a ser desconstruída com o surgimento dos Estados nacionais, que para as Relações Internacionais tem uma importância fundamental. Após a criação dos Estados, a relação entre a Igreja e a política foi se tornando mais escassa, sendo essa uma questão que tem gerado uma grande discussão, como veremos na próxima seção.

3. O ESTADO E A “SEPARAÇÃO” DA IGREJA

De acordo com Loobuyck (2000), como consequência do domínio cristão, durante grande parte da Idade Média, a moralidade passou a ser pensada como obediência à lei divina, ao invés da obediência às leis, tradições e costumes humanos. Tal concepção passou então a fazer parte da linguagem e do pensamento dos indivíduos. Diante disso, o autor coloca que:

A exigência moral tornou-se um único tipo de obrigação que deveria ter precedência sobre todas as outras obrigações. A obrigação moral é maior, mais autorizada e mais exigente do que as obrigações convencionais que surgem entre as pessoas (LOOBUYCK, 2010, p.193).

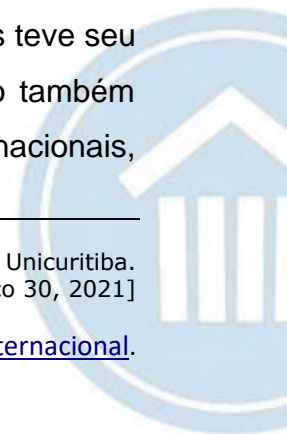




O pensamento moral cristão começou a perder força com o advento dos movimentos de secularização moderno, que tinham como objetivo principal desvincular o aspecto religioso da esfera política. Elizabeth Shakman (2009) argumenta que o secularismo “é um dos mais importantes princípios organizadores da política moderna”. Dentro dessa perspectiva, a autora coloca que a construção social desse conceito seguiu dois caminhos dispares nas Relações Internacionais: Uma tradição laicista, na qual considera a religião como adversária e um impedimento para a prática política moderna, e uma trajetória “secular judaico-cristã, na qual a religião é vista como uma fonte de unidade e identidade”. Cada uma dessas tradições do secularismo está ligada a uma série de práticas específicas. O laicismo, que advém da crítica iluminista à religião, tem como objetivo emancipar a política da religião. No caso do secularismo judeu-cristão, é proposto uma intensificação do “secular”, como um triunfo do processo civilizatório ocidental, ou seja, os defensores dessa tradição, afirmam que os valores fundamentais da ordem política ocidental têm sua origem calcada na tradição cristã (HURD, 2009, p.23).

A tradição laicista aparece nas Relações Internacionais desde a formação da disciplina. Tradicionalmente os estudiosos das RI tem acompanhado uma herança que praticamente ignora a variável “religião”. O Renascimento ocorrido na Itália, por exemplo, tinha como essência “não mais ver Deus como a medida de todas as coisas”, mas sim “concentrar a atenção no homem e em suas realizações potências” (WATSON, 2004, p.218). Da mesma forma aconteceu com o Iluminismo que se preocupou em definir a religião como algo privado e longe do domínio público da esfera política. (HURD, 2009).

Esses dois movimentos influenciaram a constituição dos Estados nacionais que teve como marco fundamental a assinatura do Tratado de Vestfália, após a exaustiva Guerra dos Trinta Anos. A Guerra dos Trinta Anos que ocorreu pela rivalidade entre os católicos do Império Habsburgo e os protestantes das cidades-estados alemãs teve seu fim marcado, portanto, pela assinatura do Tratado de Vestfália, conhecido também como Paz de Vestfália. Nos estudos tradicionais da história das relações internacionais,





a Paz de Vestfália é considerada um símbolo na constituição formal da soberania estatal, que permitiu a legitimação de sociedade internacional mutuamente acertada por normas e princípios, como a não interferência em assuntos domésticos e a coexistência e tolerância pacífica (DE JESUS, 2010 p.222).

De certa forma, o sistema defendido em Vestfália foi responsável por desarticular a base moral cristã que dominava a cristandade europeia. Mas não só isso, de acordo com Thomas (2005) o novo sistema de Vestfália foi responsável por marginalizar o aspecto religioso das Relações Internacionais, visto que, o conceito da cristandade medieval foi desacreditado devido à guerra. A substituição da autoridade transnacional da Igreja Católica para a nova ordem de Estados nacionais provou, portanto que os aspectos religiosos da sociedade, devem ser privatizados, marginalizados e nacionalizados ou devem ser “superados por uma ética global ou cosmopolita como base da ordem internacional” (THOMAS, 2005, p.55).

A passagem da Idade Média para a Era Moderna com o surgimento dos Estados soberanos nas relações internacionais, aponta, portanto para o declínio da religião na esfera política. Grandes teóricos e cientistas sociais do século XIX, como Auguste Comte, Émile Durkheim, Max Weber, Ferdinand Toennies e Karl Marx que influenciaram e influenciam as ciências sociais até hoje, acreditavam que assim como a revolução científica procurou substituir as explicações religiosas com explicações racionais, nas ciências sociais deveriam ser estabelecidas diretrizes racionais para o comportamento humano, com o intuito de substituir a idéia divina. Embora o arcabouço teórico deles seja muito mais complexo do que os aqui representados, a ideia era que, a religião se configura em uma força em declínio no mundo, e que logo mais poderia desaparecer (FOX, 2001, p.53).

Consequentemente, essa ideia se perpetuou nas ciências sociais do século XX, penetrando também na ciência política. Entre as décadas de 1950 e 1960, por exemplo, os cientistas políticos acreditavam que com o advento da modernização o significado político de fenômenos como etnia e religião seria reduzido. (FOX, 2001. p.55). Além





disso, o secularismo encrustado no pensamento político acabou por deslocar “a expressão organizada e individual da religião da esfera pública para a privada” (SAHLIYEH, 1990, p.3 *apud* SOARES, 2012, p.49). Assim como era visto desde o surgimento dos Estados nacionais.

Durante a última década, no entanto, a premissa de que a religião perdeu espaço na política tem sido contestada. Fox coloca que, “a afirmação de que a modernização levará ao declínio da religião é às vezes irônica porque os estudiosos sugerem que a modernização levou ao ressurgimento da religião”. Com relação a esse processo existem várias contribuições relacionadas com a modernização. A primeira é que a modernização não alcançou de maneira satisfatória grande parte dos países do terceiro mundo, prejudicando o desenvolvimento das tradições locais e dos valores nacionais. Esse fator gera uma reação negativa e queixas por movimentos religiosos, provocando o crescimento dos movimentos chamados fundamentalistas, que incluem técnicas modernas de comunicação, organização e propaganda de ação política (FOX, 2001, p.56).

Em segundo lugar, a modernidade ocasionou a expansão da rejeição à religião porque os cientistas sociais, principalmente os norte americanos, tinham a crença de que o liberalismo clássico, entre outras premissas, resguarda a separação entre a Igreja e o Estado. Ainda que haja uma discussão a respeito da influência religiosa sobre as visões de mundo dos cientistas que vai além da abordagem em questão, tal pensamento tem feito com que os cientistas sociais negligenciem o aspecto religioso no estudo da política internacional (FOX, 2001; SOARES, 2012).

Outra razão que também que é levada em consideração é a dificuldade de explicar a variável religiosa por métodos quantitativos, por ser a religião “uma das variáveis mais difíceis de mensurar”, e por conta também da escassez de literatura que inclui o tópico religião e relações internacionais (FOX, 2001, p.58; SOARES, 2012, p.50). Com relação ao ressurgimento da religião, Scott Thomas (2005) afirma que:





O ressurgimento global da religião é uma crescente proeminência e poder de persuasão da religião, ou seja, a ascendente importância das crenças, práticas e discursos religiosos na vida pública e privada, assim como o crescente papel dos grupos não-estatais, partidos políticos, comunidades e organizações na política doméstica de caráter religioso, vêm ocorrendo de um modo que tem implicações significativas para a política internacional (THOMAS, 2005, p.26 *apud* SOARES, 2012, p.50).

É sob esse aspecto, que Elizabeth Shakman aponta para uma das características da influência da tradição cristã sobre o assentamento secular Vestfálico. A autora argumenta que o cristianismo influenciou tanto a ordem moral como a política Vestfálica. O pressuposto fundamental dessa idéia é que a religião promove um tipo de legitimidade que deu ao sistema de Vestfália a devida contribuição e expressão política. (HURD, 2009). Segundo Nikos Kokosalakis, afirmar que a religião e a política estão totalmente separadas é um engano. A religião pode até disputar poder com a política, mas que do ponto de vista social, a religião pode fornecer um elo legítimo entre a sociedade e o Estado (KOKOSALAKIS, 1985).

Um dos fatos que impulsionaram a constituição na Europa dos Estados soberanos, por exemplo, foram às disputas religiosas ocorridas durante a Reforma Protestante que começou em 1517. A teologia política defendida pelo protestantismo confrontou diretamente às autoridades espirituais da Igreja Católica, que reforçava a autoridade do príncipe como um poder espiritual. Previsivelmente, esta afronta à própria autoridade e legitimidade da Igreja e do império, resultou em um longo conflito, que ficou conhecido como a Guerra dos Trinta Anos (1618-1648) ³ (SNYDER, 2011).

Philpott argumenta que a Reforma sozinha não pode ser considerada uma fonte crucial para o novo sistema de estados Vestfálicos, mas sim as ideias que estavam por trás desses movimentos, ou seja, a formação religiosa de cada um. A indispensabilidade

³ Para mais informações sobre a Guerra dos Trinta Anos leia: WATSON, Adam. A Evolução da Sociedade Internacional: Uma Análise Histórica Comparativa. Brasília: UnB, 2004.





da Reforma surge da correlação entre a crise (que é vista na Guerra dos Trinta Anos) e o interesse na emancipação (proposta por Vestfália) (PHILPOTT, 2000, p.207). Dessa forma, o conteúdo político intrínseco no protestantismo aponta para a constituição dos Estados soberanos.

Por esses argumentos podemos perceber que a questão da religião tem gerado uma discussão que diz respeito à capacidade que a religião tem de influenciar a opinião pública. Pedro Gustavo (2012) argumenta que a influência da religião na opinião das pessoas está em pauta na agenda internacionalista de duas formas. A primeira é a influência sobre a visão do político, que pode ser demonstrada em seu discurso ou em suas decisões. E na legitimidade, na qual o próprio Max Weber aborda a fé como um dos “três poderes” que exercem influência sobre a sociedade. Sendo considerado “um dos grandes poderes revolucionários da história, mas, na sua forma mais pura, é de carácter plenamente autoritário, dominador” (WEBER, 2005, p.11; SOARES, 2012).

Nesse sentido, conforme Hurd aponta, o conceito de legitimidade se refere basicamente “à crença normativa por um ator que uma regra ou a instituição deve ser obedecida. É uma qualidade subjetiva, relacional entre ator e instituição, e definida pela percepção do ator em relação à instituição”(HURD, 2009, p.381). A moral religiosa nesse caso exerce a influência na capacidade de conseguir a obediência sem a necessidade de recorrer à força. E se houver um caso em que for preciso utilizar a força, que sejam por causas legítimas e moralmente justificadas. É o que propõe a teoria da guerra justa, que tem sua origem na justificativa moral e teológica da guerra (SOARES, 2012).

Assim, como foi visto nessa seção, a questão religiosa abordada dentro dos estudos das RI são debatidas a partir de duas vertentes principais, há aqueles que acreditam que o aspecto religioso não deve ser considerado e, portanto o Estado deve ser secularizado e por outro lado, há aqueles que acreditam que a religião exerce certo poder de legitimidade nas relações entre os Estados. Esse “poder” de legitimidade que a religião exerce configura novamente a junção entre o aspecto religioso e o aspecto





político, e como veremos a seguir, os conflitos que são objetos políticos, foram legitimados moralmente pela perspectiva religiosa.

4. PACIFISMO, GUERRA JUSTA E A FÉ CRISTÃ

Nas Relações Internacionais o tema da guerra e da paz em geral acompanham grandes discussões ao longo da história. A luta pela sobrevivência marcou o surgimento da humanidade, e foi a partir desse objetivo que os homens se juntaram em grupos, formando as nações e logo depois organizaram-se politicamente em um Estado. Nas relações internacionais é o Estado que detém o monopólio da violência, podendo ser usada externamente ou internamente, tendo por finalidade principal manter a sobrevivência e a ordem interna. Conseqüentemente, a perturbação desta ordem pode ocasionar um possível conflito violento (FERREIRA, 1990, p.120).⁴

Segundo Bobbio, “o homem começou a refletir sobre a paz partindo do estado de guerra”. Como a guerra é um perigo para a sobrevivência do homem, os filósofos e teóricos começaram a refletir a respeito da busca de maneiras que pudessem dar fim aos conflitos, e de certa maneira pensar que o homem poderia viver em paz sem ter que esperar a eternidade do plano divino, como era colocado pela religião (BOBBIO, 2000, p.511 *apud* OLIVEIRA, 2007, p.2).

Na tradição ocidental de acordo com Eric Patterson, houve pelo menos três maneiras de pensar a respeito do conflito: o pacifismo, a guerra santa e a tradição da guerra justa. Todas estas três maneiras tem raízes fortes nos ditames religiosos do cristianismo institucionalizado e conseqüentemente permanecem como um quadro normativo para as guerras ocidentais (PATTERSON, 2012).

⁴ Levando em consideração o modelo weberiano de Estado.





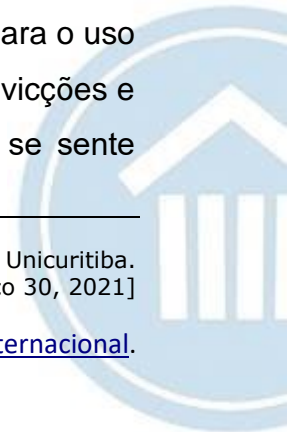
O pacifismo é uma tradição que tem uma oposição mais radical a guerra, ou seja, para os pacifistas não existe qualquer justificativa para que o Estado entre em um conflito violento. A base fundamental dos pacifistas está em princípios morais e espirituais que caracterizam os movimentos de não-resistência, apoiando-se em figuras emblemáticas como, Mahatma Gandhi e Martin Luther King que ilustram este ativismo (JORDÃO, 2016, p.24; OLIVEIRA, 2016, p.5).

Foi, portanto, durante a Idade Média, que o cristianismo deu um novo significado a ideia da paz. Pautado nas premissas de “Bem aventurados os pacíficos, que verão a Deus ou quem se servir da espada, perecerá pela espada” ou ainda o “não matarás”, que insere os atos violentos como um mal moral ou como um pecado (FERREIRA, 1990, p.122). Os cristãos inseriram-se no debate político da guerra.

Segundo Amstutz, por priorizar os valores, o pacifismo “sustenta que a paz e a não violência são as mais elevadas normas e nunca podem ser comprometidas para garantir outros fins, por mais importantes que sejam”. Dessa forma, por mais moral que possa parecer, o pacifismo pouco ajuda no que tange a perspectiva política das relações internacionais, pois, sendo o objetivo principal do pacifismo a abolição da guerra e da violência, ele fornece uma crítica ao modelo de segurança estatal estruturado em Vestfália (AMSTUTZ, 2013, p.97).

Apesar dos ideais pacifistas terem uma vertente cristã, nem sempre o pacifismo foi defendido de maneira tão radical pela Igreja. As cruzadas medievais, por exemplo, foram extremamente violentas e na época eram consideradas como “santas”, visto que a justificativa para as ações violentas eram repelir as “ameaças” das outras religiões em favor do valor eterno (PATTERSON, 2013).

As chamadas “guerras santas”, que atualmente são proclamadas pelo jihad no Oriente Médio, são aclamadas como um tipo de resposta à percepção de dominação político-cultural do Ocidente. E que no passado forneceu a justificativa moral para o uso da força contra os seus opositores. A inspiração para tal prática, parte das convicções e das doutrinas defendidas por cada um. No caso das cruzadas, o “cruzado se sente





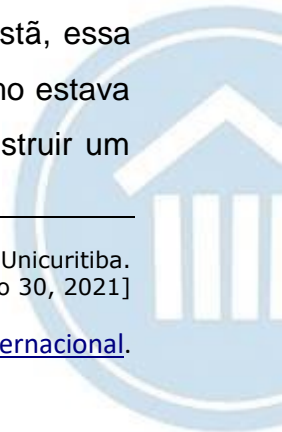
compelido a agir em defesa dos ideais da fé em Deus e do país”. Além disso, o guerreiro sagrado também pode ter como objetivo uma recompensa eterna, que neste caso, indica a crença em algo transcendental, e que suas ações irão agradar a sua divindade (PATTERSON, 2013, p.24).

Diante dessas questões, a fé cristã ao longo dos séculos procurou achar um “meio termo” entre a imoralidade de “deixar sem defesa o bem comum” e a imoralidade dos conflitos violentos. Foi a partir dessa procura que a Igreja humanizou os conflitos armados considerados como um mal. Logo, foi surgindo diversas leis para o uso da força, que colocava nas mãos dos ministros religiosos o dever de defender o seu território. Tendo em vista essa perspectiva, os escolásticos medievais, Santo Agostinho e São Tomás de Aquino, foram responsáveis por dar substância ao que ficou conhecido como, teoria da guerra justa (FERREIRA, 1990, p.122).

De acordo com Amstutz, a teoria da guerra justa representa uma posição intermediária entre o pacifismo e a aceitação total da guerra como forma de alcançar fins políticos como é o caso da guerra santa. A teoria da guerra justa diz que “todas as relações interestaduais, incluindo a guerra, estão sujeitos a padrões morais amplamente reconhecidos”. Na guerra justa, recorrer a meios violentos deve ser o último recurso a ser utilizado, e caso for preciso entrar em uma guerra, o sofrimento e a destruição devem ser mínimos (AMSTUTZ, 2013, p.99).

Em outras palavras, o defensor da tradição da guerra justa está de acordo com a visão pacifista de que a guerra é um fenômeno a ser evitado. No entanto, a teoria da guerra justa embora discorde dos pressupostos normativos da guerra santa, também está a favor do guerreiro “sagrado” de que a decisão de ir à guerra não pode conter constrangimentos morais, mas que mesmo assim, ela é moralmente aceita dependendo das razões pelo qual o conflito for deflagrado (PATTERSON, 2013).

Apesar da tradição da guerra justa não ter uma raiz propriamente cristã, essa tradição foi mais discutida durante a Idade Média, época em que o cristianismo estava mais latente. A preocupação dos teóricos e filósofos da Igreja cristã era construir um



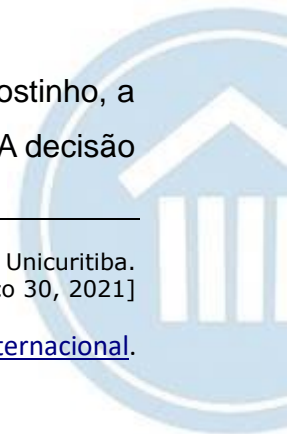


argumento moral que fosse capaz de distinguir quais os conflitos poderiam ser considerados justos. Então, para que uma guerra seja considerada justa, a teoria da guerra justa pressupõe as seguintes condições. Entrar na guerra com justiça (*jus ad bello*); conduzir a guerra de maneira adequada (*jus in bello*); e por último pôr fim a guerra de maneira que possa ser garantida a paz duradoura (*jus post bellum*) (AMSTUTZ, 2013).

Cada um desses pilares seguem determinados critérios. De maneira geral, no *jus ad bello* é importante verificar se a causa é justa, que não está ligada somente em garantir o interesse nacional, mas sim, visando à paz. Além disso, também são verificados se a guerra é travada por uma autoridade soberana/legítima, se há possibilidade de sucesso, e se não se esgotaram outras formas não violentas antes de entrar em uma guerra. No *jus in bello* os requisitos são: uso mínimo da força, que não deve exceder o necessário para atingir o objetivo do conflito; a proporcionalidade, que está ligada aos meios violentos que devem ser proporcionais ao ataque sofrido; e por fim a discriminação no campo de batalha, no qual o ataque deve ser direcionado aos alvos legítimos e não a civis que não são combatentes (VICENTE, 2010, p.5). No caso do *Jus post bellum* os critérios visam o estabelecimento da paz pós-conflitos. De acordo com Amstutz, uma vez terminada a guerra, “o vencedor deve restaurar a ordem, ajudar a reconstruir a economia, restabelecer a autonomia política” e punir quem cometeu algum crime (AMSTUTZ, 2013, p.100).

Embora esses pilares não estejam explícitos nas obras de Santo Agostinho e de São Tomás de Aquino os ensinamentos propostos pelos dois influenciaram a composição de pelo menos dois pilares fundamentais da teoria da guerra justa, o *jus ad bellum* e o *jus in bello*. Em “*A Cidade de Deus*”, o principal objetivo de Agostinho era conciliar a “vocação cristã com os bens da esfera temporal”, dessa forma, a justificativa cristã que ele encontrou para a questão da guerra estava ligada à autoridade adequada e a justa causa (SHARMA, 2008, p.11).

A respeito da autoridade adequada, Gentry coloca que no caso de Agostinho, a autoridade estava no monarca com o grau mais alto no Sacro Império Romano. A decisão





de ir à guerra estava nas mãos do soberano, porque foi Deus que o colocou nessa posição. Da mesma forma, São Tomás de Aquino que acompanhou o pensamento de Agostinho acreditava também que era responsabilidade do soberano procurar o bem da sociedade que ele governa (GENTRY, 2014).

Tanto para Agostinho como para São Tomás de Aquino a causa justa para a guerra é buscar a paz. Agostinho coloca que, "A paz não é procurada, a fim de provocar uma guerra, mas a guerra é travada a fim de alcançar paz". Apesar desta causa, Agostinho entende que a guerra é um mal ou um pecado, quando tiver por objetivo a vingança, a crueldade ou o desejo de prejudicar o outro (SHARMA, 2008, p.12) No trecho a seguir, Agostinho relativiza o princípio do "não matarás" dizendo que:

A própria autoridade divina opôs algumas exceções ao princípio de que não é lícito matar um homem. Mas trata-se de exceções em que ordena que se dê a morte, quer por uma lei promulgada, quer por uma ordem expressa que, na ocasião, visa certa pessoa. (Mas então aquele que deve o seu ministério ao chefe que manda, não é ele próprio que mata; comporta-se como um instrumento — como a espada para o que a utiliza). Por isso não violaram o preceito não matarás os homens que, movidos por Deus, levaram a cabo guerras, ou os que, investidos de pública autoridade e respeitando a sua lei, isto é, por imperativo de uma **razão justíssima**, puniram com a morte os criminosos (AGOSTINHO, 1996, p. 161, grifo nosso).

De acordo com Marco Aurélio, o santo filósofo, tem como escopo do seu entendimento sobre a guerra justa a ação militar em favor da paz pós-conflito. Conquanto fosse demonstrado um comportamento conflituoso, os cristãos deveriam mostrar misericórdia para com os vencidos. Assim, é na fé e na Igreja que Agostinho vê a possibilidade de fomentar a paz (JORDÃO, 2016, p.51). O soldado cristão se diferenciava nesse caso de um soldado não cristão pelo valor dado à vida humana.

As questões acima citadas nos ajudaram a entender de que forma a moral cristã se aplica de maneira prática, especificamente na questão do conflito que está ligada diretamente à importância da autoridade do Estado. No cerne dessa compreensão vimos que tanto o pacifismo como a guerra santa e a guerra justa são legitimadas por algum aspecto religioso.





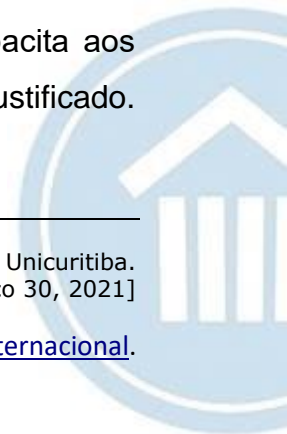
Tendo em vista novamente separar o aspecto religioso da política, embora a Organização das Nações Unidas não tenha sido criada com esse propósito, tal organização secular surge para essencialmente manter a paz e a segurança no sistema internacional. Sob esse aspecto a ONU defende o uso justificado da força, e é esse uso e suas devidas exceções que se assemelham aos pressupostos religiosos que marcam a justificativa dos conflitos para a perspectiva cristã, como veremos na próxima seção.

5. A JUSTIFICATIVA DA FORÇA E OS RESQUÍCIOS DA MORAL CRISTÃ

Nas Relações Internacionais a Organização das Nações Unidas é considerada a principal organização cujo objetivo é manter a paz e a segurança no sistema internacional. Tal objetivo é expresso claramente na Carta das Nações Unidas elaborada em 1945, que entre outras premissas estabelece a proibição ao uso da força salvo as seguintes exceções que são: Por medidas militares decretadas pelo próprio Conselho de Segurança, em resposta às ameaças a paz ou atos de agressão (Capítulo VII) ou em casos que envolvam a legítima defesa individual e coletiva (Artigo 51) (UNITED NATIONS, 1945).

Como princípios norteadores dos Estados, a Carta das Nações Unidas estabelece já no seu primeiro Capítulo que os Estados devem desenvolver relações de amizade, baseada no respeito mútuo e no princípio de igualdade e de autodeterminação dos povos. Além disso, deve-se buscar a cooperação internacional a fim de “promover e estimular o respeito aos direitos humanos e às liberdades fundamentais para todos, sem distinção de raça, sexo, língua ou religião” (UNITED NATIONS, 1945).

A proibição ao uso da força e as suas devidas exceções uma vez que reconhece o “direito inerente de legítima defesa individual ou coletiva” (Artigo 51), capacita aos Estados a possibilidade do uso da força militar, o que torna tal uso moralmente justificado.



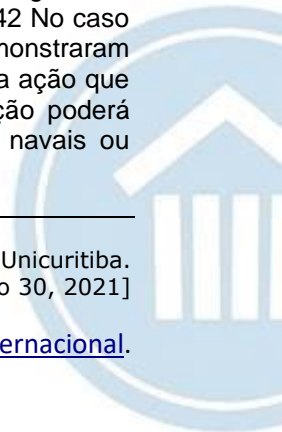


Diante disso, o direito de auto-defesa pode assumir o risco de fornecer ao Estado a cobertura potencial para o envolvimento em conflitos violentos (RITTBERGER, 2012).

Um dos propósitos fundamentais para a criação da Liga das Nações e depois para a criação da Organização das Nações Unidas (ONU) é manter a paz e a segurança no sistema internacional. Este propósito fundamental é expresso claramente na Carta constitutiva da ONU elaborada em 1945, que entre outras premissas orienta que os Estados pratiquem a tolerância pacífica uns com os outros e se unam por meio da aceitação dos princípios da instituição, na qual a força armada só será utilizada se for do interesse de “todos” (UNITED NATIONS, 1945). A proibição ao uso da força e as suas devidas exceções uma vez que reconhece o “direito inerente de legítima defesa individual ou coletiva” (Artigo 51), capacita aos Estados a possibilidade do uso da força militar, o que torna tal uso moralmente justificado. Diante disso, o direito de auto-defesa pode assumir o risco de fornecer aos Estados a cobertura potencial para o envolvimento em conflitos violentos (RITTBERGER, 2012).

Para mitigar esse risco, a Assembleia Geral da ONU se propôs a definir “atos de agressão”, que após longas e difíceis negociações basicamente, configuram-se em atos de agressão “um ato que é cometido quando um Estado usa a força militar em primeiro lugar”, ou seja, quando se esgotam todas as maneiras não agressivas para se por fim aos empasses. Em casos em que ajam atos de agressão, ameaça ou ruptura à paz, o Conselho de Segurança da ONU tem a capacidade, resguardada pelo Capítulo VII⁵ da

⁵ Capítulo VII Artigo 39: O Conselho de Segurança determinará a existência de qualquer ameaça à paz, ruptura da paz ou ato de agressão, e fará recomendações ou decidirá que medidas deverão ser tomadas de acordo com os Artigos 41 e 42, a fim de manter ou restabelecer a paz e a segurança internacionais. Artigo 41 O Conselho de Segurança decidirá sobre as medidas que, sem envolver o emprego de forças armadas, deverão ser tomadas para tornar efetivas suas decisões e poderá convidar os Membros das Nações Unidas a aplicarem tais medidas. Estas poderão incluir a interrupção completa ou parcial das relações econômicas, dos meios de comunicação ferroviários, marítimos, aéreos, postais, telegráficos, radiofônicos, ou de outra qualquer espécie e o rompimento das relações diplomáticas. Artigo 42 No caso de o Conselho de Segurança considerar que as medidas previstas no Artigo 41 seriam ou demonstraram que são inadequadas, poderá levar a efeito, por meio de forças aéreas, navais ou terrestres, a ação que julgar necessária para manter ou restabelecer a paz e a segurança internacionais. Tal ação poderá compreender demonstrações, bloqueios e outras operações, por parte das forças aéreas, navais ou terrestres dos Membros das Nações Unidas (UNITED NATIONS, 1945).





Carta, de aplicar medidas coercitivas. Entretanto, a própria ameaça envolve o uso da força que neste caso, está isento da proibição (RITTBERGER, 2012).

Não obstante, o sistema de segurança coletiva da ONU no qual defende a proibição do uso da força pelos Estados, impõe o dever máximo de resolução dos impasses internacionais mediante meios pacíficos. O princípio da segurança coletiva que propõe que todos os países deveriam se unir contra qualquer Estado que ameaçasse a segurança uns dos outros que foi estabelecido pela Liga das Nações, se mostrou falho por não ter conseguido conter a eclosão da Segunda Guerra Mundial. Com isso, a ONU precisou criar ou mesmo aprimorar “novos” mecanismos para que fosse mantida a paz e a segurança. Dentre esses mecanismos, está às operações de paz, que foram concebidas inicialmente como uma técnica para ajudar a controlar e resolver conflitos armados uma vez iniciados. Contudo, segundo Lucas Rezende (2012) e Eduardo Uziel (2013) de certa forma, as operações de paz continuaram a exercer o sistema de segurança coletiva (REZENDE, 2012; UZIEL). Uziel (2013) levanta três questões relacionadas às operações de paz que explicam o porquê que elas são uma forma de segurança coletiva:

1) a paz como objetivo último, sendo a guerra, em princípio, banida, e a conquista territorial, ilegal; 2) a agência organizadora das ações de segurança coletiva é de composição quase universal e opera por um princípio, ainda que matizado, de igualdade soberana; 3) as decisões sobre ações a serem empreendidas em conflitos armados são tomadas por órgãos coletivos e, ao menos do ponto de vista formal, representativos, constituídos anteriormente aos casos com os quais lidam. Não há necessidade de que a segurança coletiva funcione para todos os conflitos e de maneira uniforme – a existência desse mecanismo não anula a existência de relações de poder entre os Estados – mas ela representa fonte indiscutível de legitimidade (UZIEL, 2013, p.36).

A inclusão do debate a cerca da moral na ONU tem como essência à questão da proteção à vida e a liberdade e dignidade humana, que como vimos, faz parte da construção moral cristã. A esse respeito, Carl Wellman explica que:





Filósofos morais têm geralmente assumido que todos os direitos humanos provêm de reivindicações. Isso explicaria como é que os direitos humanos morais implicam deveres morais correlativos sobre quaisquer outros seres humanos ou o Estado ou ambos. [...] O menos controverso deles [dos direitos humanos morais] é o direito humano de não ser morto. Seu núcleo define-se na reivindicação moral de um ser humano para não ser morto por outro. Como qualquer reivindicação, trata-se de um dever de outras pessoas, juntamente com o poder do titular do direito de reivindicar a performance desse dever (WELLMAN, 2011 apud SOUZA, 2016).

Dessa forma, Fernando Tesón argumenta a respeito de a intervenção humanitária ser moralmente justificada dependendo da causa. O argumento do autor está centrado fundamentalmente na filosofia política liberal, na qual, aponta como objetivo principal do Estado proteger e garantir os direitos humanos a todos os indivíduos (TESÓN, 2003). Nesse ponto, ele busca explicar o “dilema moral sobre quais percursos são mais onerosos em termos de vidas humanas: intervir ou não intervir”, pois, caso haja intervenção a morte de inocentes poderá ser infelizmente inevitável, e em contrapartida a não intervenção pode dar espaço a um massacre ainda maior, de forma que a intervenção nesse caso torna-se moralmente mais viável do que se abster (SOUZA, 2016, p.96).

Ao admitir a moral como uma justificativa à intervenção, a utilização da força leva em consideração, portanto, o critério da causa justa que a teoria da guerra justa propõe. Como causa justa, portanto, deve ser levado em conta além da apuração da existência de um dever moral para com a proteção da vida humana, o objetivo de restaurar a justiça e os direitos humanos da sociedade agredida, sendo esses princípios considerados como universalmente válidos (SOUZA, 2016).

Nesse mesmo sentido, as operações de paz da ONU também partem de uma justificativa moral da força, na qual é considerado, “o dever moral de forças de paz garantir, se necessário através do uso da força, a proteção dos civis em situação de risco”. Com base em considerações de ordem moral, “o uso da força em conflitos internos não pode considerar aplicar a matança sem sentido em civis”, ou seja, a causa deve ser





justa antes de serem aplicados quaisquer meios violentos em conflitos armados (FINDAY, 2002, p.14)

Outra doutrina que também tem inspiração da tradição cristã da teoria guerra justa é a Responsabilidade de Proteger, que mediante ações da ONU age a fim de mitigar situações consideradas “ameaças ou submissão às mazelas de crimes contra a humanidade, crimes de guerra, genocídio, ou limpeza étnica”. Segundo Raissa Pacheco (2015), a responsabilidade de reagir que faz parte de uma das três responsabilidades de proteger (as outras são responsabilidade de prevenir e responsabilidade de reconstruir), acompanha o dever de proteger os indivíduos quando o Estado não for capaz de manter a integridade da sua população. Assim, o uso da força, medidas políticas, econômicas e judiciais, podem ser aplicadas para dar fim a crise instaurada. No caso do uso da força, a responsabilidade de reagir reitera que tais medidas devem ser aplicadas “de forma menos invasiva possível”, além de ser considerado como critério essencial o contexto de gravidade da crise (RIBEIRO, 2015, p.79).

De maneira geral, podemos perceber que grande parte da justificativa do uso da força nas Nações Unidas foram inspiradas pelos ideais morais cristãos que inspiraram também a tradição da guerra justa. Vale ressaltar, como explica Amstutz, que as origens e o desenvolvimento da tradição da guerra justa estava focada não na limitação da violência, mas sim na busca da justiça política para a mesma. Para os pensadores cristãos como Santo Agostinho e São Tomás de Aquino, o principal desafio não era definir a limitação da violência, mas sim, definir as circunstâncias que exigem a utilização da força para garantir a justiça. A virtude, a caridade, e o amor ao próximo impõem ao cristão “o dever de cuidar dos outros, permitindo que, como um último recurso, limitado, proporcional,” possa ser utilizado a força para parar um ato de injustiça (AMSTUTZ, 2013, p.99).

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS





Grande parte dos padrões morais de uma sociedade são formados por crenças e valores defendidos por seus indivíduos. Na Idade Média, esses valores foram construídos a partir da crença cristã em uma moral salvífica que se referia à necessidade de salvação do pecado para todos os seres humanos, que são considerados pelo cristianismo como criaturas de um único Deus.

Vários filósofos e teólogos absorveram essa crença e a utilizaram em diferentes esferas da sociedade, como foi o caso de Santo Agostinho e São Tomás de Aquino, que são lembrados por incorporarem a essência do pensamento cristão medieval e a aplicarem na discussão moral, filosófica, política e econômica da civilização ocidental.

Com o passar dos anos, a influência que a religião exercia na esfera pública foi sendo contestada, principalmente após a emergência dos movimentos Renascentistas e Iluministas, que tinham em sua essência “não mais ver Deus como a medida de todas as coisas, mas concentrar a atenção no homem e em suas realizações potências” (WATSON, 2004, p.218).

Influenciado, portanto por esses movimentos, os Estados nacionais surgiram, compondo agora mais significativamente as Relações Internacionais. Nas RI a questão que envolve a religião e a política perpassam dois caminhos distintos: o da rejeição do aspecto religioso que é defendido pelos movimentos de secularização, e o ressurgimento, que vê a modernização, por exemplo, como um movimento que permitiu o ressurgimento da religião no debate político, no qual pressupõe que a religião exerce um poder de legitimação. Foi sob essa perspectiva que o artigo considerou que a religião tem a capacidade legitimadora, que pôde ser visto tanto na composição moral ocidental como no caráter político que a moral exerce, destacando nesse caso, a questão da guerra.

A guerra para o cristianismo é tratada sob três perspectivas distintas: o pacifismo, a guerra santa e a teoria da guerra justa, cada uma com suas diferenças, mas que têm em linhas gerais raízes no pensamento universalista cristão, no qual estabelece como





princípio fundamental a sacralidade da vida humana, propondo então como justificativa legítima para o conflito armado, impedir a agressão discriminada de uma guerra injusta.

Dentre as três perspectivas a que mais se assemelha à justificativa moral da ONU é a teoria da guerra justa que pressupõe critérios para que o conflito seja considerado justo, Nas Nações Unidas o uso da força é permitido salvo as exceções de legítima defesa ou por autorização do Conselho de Segurança.

Assim, da mesma forma que a ONU detém o “poder” de legitimar o uso da força no sistema internacional, o cristianismo influenciou as decisões de caráter político na Idade Média, propondo como justificativa moral para o uso da força, a proteção da vida e da dignidade humana, sendo essa também defendida pelas Nações Unidas.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Bispo De Hipona. A cidade de Deus. Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

AMSTUTZ, Mark R. International ethics: concepts, theories, and cases in global politics. Rowman & Littlefield Publishers, 2013.

BROWN, Chris, et al. International Relations in Political Thought: Texts from the Ancient Greeks to the First World War. UK: Cambridge, 2002.

BROWN, Peter; NOGUEIRA, Eduardo Lúcio; BARATA, Saúl. A ascensão do cristianismo no Ocidente. Lisboa: Presença, 1999.

CARVALHO, Guilherme Vilela Ribeiro de et al. Cosmvisão cristã e transformação. Viçosa: Ultimato, 2006.

CAPITANIO, Caryne Abbade, et al. “Ética e moral em Santo Agostinho: Uma análise da deontologia agostiniana com fulcro em três célebres obras do autor-Confissões, Livre-Arbitrio e Cidade de Deus. Revista Quaestio Iuris vol.05, nº 01. p. 124-143. 2012.

DE JESUS, Diego Santos. O baile do monstro: o mito da paz de Vestfália na história das relações internacionais modernas. História vol.29 no.2 França,2010.

FERREIRA, João José Brandão. Pacifismo. Nação e Defesa, 1990.





FERREIRA, C. Direitos Humanos e cristianismo: a igualdade entre os homens e o princípio da universalidade. *Carta Internacional (USP)*, v. 4, p. 82-88, 2009.

FINDLAY, Trevor. *The Use of Force in UN Peace Operations*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

FOX, Jonathan. Religion as an Overlooked Element of International Relations. *International Studies Association*. U.S.A., 2001, p. 53-73.

GASDA, Élio Estanislau. Política, Cristianismo e Laicidade. *Perspectiva Teológica*, v. 47, n. 132, p. 55, 2015.

GENTRY, Caron E.; ECKERT, Amy E. (Ed.). *The future of just war: new critical essays*. University of Georgia Press, 2014.

HAYNES, Jeffrey. *An Introduction to International Relations and Religion*. Malaysia: Pearson Longman, 2007.

HURD, Elizabeth Shakman. *The politics of secularism in international relations*. Princeton University Press, 2009.

IWASHITA, Pedro K. Moral e ética cristã: caminho de sabedoria em um mundo fluido e em conflito. *Revista de Cultura Teológica*. v. 22, n. 84, p. 324-335, 2014.

KOKOSALAKIS, Nikos. Legitimation, Power and Religion in Modern Society. *Sociological Analysis*. 46, 1985, p. 367-376.

LEWIS, C.S. *Cristianismo puro e simples*. Aliança Bíblica Universitária do Brasil, São Paulo, 1992.

LOOBUYCK, Patrick. The moral requirement in theistic and secular ethics. *The Heythrop Journal*, v. 51, n. 2, p. 192-207, 2010.

MOURA, Paulo Hamurábi Ferreira. *Os fundamentos ético-morais da paz no de civitate dei de Santo Agostinho e sua contribuição para a atual construção da paz*. Tese de Doutorado. PUC-Rio, 2009.

OLIVEIRA, Ariana Bazzano. O percurso do conceito de paz: de Kant à atualidade I Simpósio de Relações Internacionais do programa de pós graduação em Relações Internacionais San Tiago Dantas (UNESP, UNICAMP E PUC-SP) 12 a 14 de novembro de 2007.





PAULO, Alexandre Ribas. A formação do pensamento político na Europa ocidental nos primeiros séculos da era cristã. Sequência: Estudos Jurídicos e Políticos, v. 25, n. 49, p. 33-52, 2004.

PATTERSON, Eric (ed.). Ethics beyond War's End (Washington, DC: Georgetown University Press, 2012).

PATTERSON, Eric D. Ending Wars Well : Order, Justice, and Conciliation in Contemporary Post-Conflict. Cumberland, US: Yale University Press, 2013.

PEREIRA, Rosalie Helena de Sousa. Agostinho de Hipona: considerações sobre o mal e temas correlatos em De libero arbítrio. Veritas (Porto Alegre), v. 58, n. 3, p. 567-597, 2014.

PIRATELI, Marcos Roberto; PEREIRA MELO, José Joaquim. Definições de livre arbítrio e Graça em Agostinho de Hipona: Subsídios para a moral na antiguidade cristã. Anais da jornada de Estudos antigos e Medievais, Universidade Estadual de Maringá, 2011.

PHILPOTT, Daniel. The Religious Roots of Modern International Relations. World Politics, 52, 2000, p. 206-245.

RITTBERGER, Volker, Bernhard Zangl e Andreas Kruck. International Organization 2nd Edition . New York: Palgrave Macmillan, 2012.

RIBEIRO, Raíssa Pacheco da Rocha. Intervenção humanitária e a doutrina da responsabilidade de proteger. Dissertação de Mestrado. Coimbra, 2015.

SARAIVA, Rodrigo Motta. Legítima defesa ou represália? O uso da força no conflito armado de 2001 no Afeganistão. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, 2009.

SOARES, Pedro Gustavo Cavalcanti. Um coeficiente religioso nas teorias das Relações Internacionais? : Paradigmas teóricos e soft power. Caderno de Relações Internacionais, v. 3, n. 5, 2012.

SOUZA, Wendell Carlos Guedes de. Das intervenções interacionais à responsabilidade de proteger: análise das justificativas políticas, morais e jurídicas dadas às operações bélicas para proteção dos direitos humanos Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA João Pessoa, 2016.

SHARMA, Serena K. Reconsidering the jus ad bellum/jus in bello distinction. Jus Post Bellum. Towards a Law of Transition from Conflict to Peace. TMC Asser Press, The Hague, p. 9-30, 2008.





SNYDER, Jack L. (Ed.). Religion and international relations theory. Columbia University Press, 2011.

TEIXEIRA, Joaquim. A filosofia moral de São Tomás de Aquino. Faculdade de Ciências Humanas/Universidade Católica Portuguesa. didaskalia xxxvii pg 345-361. Lisboa, 2007.

TESÓN, Fernando R. The liberal case for humanitarian intervention. In: HOLZGREFE, J. L.; KEOHANE, Robert (Ed.). Humanitarian intervention: Ethical, legal, and political dilemmas. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 118-119.

THOMAS, Scott M. The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations – The struggle for the Soul of the Twenty-first Century. New York/Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2005.

UNITED NATIONS. Charter of United Nations: Preamble. New York, (1945). Disponível em: <<http://www.un.org/en/documents/charter/preamble.shtml>>. Acesso em: 25 de junho de 2017.

VAHL, Matheus Jeske. A relação entre consciência moral e ordem política na obra “De Civitate Dei” de Santo Agostinho. Seara Filosófica, n. 8, 2014.

VICENTE, João. O direito à Guerra Justa. Revista Militar, p. 363-373, 2006.

WATSON, Adam. A Evolução da Sociedade Internacional: Uma Análise Histórica Comparativa. Brasília: UnB, 2004.

WOLKMER, Antonio Carlos. O pensamento Político Medieval: Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino. In: WOLKMER, A. C. (Org.). Introdução à história do pensamento político. Rio de Janeiro: Renovar, 2003.

WOODS JR., Thomas E. Como a Igreja Católica construiu a civilização ocidental. São Paulo: Quadrante, 2008.

