
O Direito de Guerra e a Legitimidade da Guerra Justa segundo Alberico Gentili

The law of war and the *legitimateness* of the Just War according to Alberico Gentili

Francisco Jozivan Guedes de Lima*

Resumo: O artigo pretende apresentar os principais argumentos usados por Gentili para fundamentar sua concepção acerca do direito de guerra e suas justificativas para a guerra justa, especificamente, a partir do primeiro livro da sua obra *De Iure Belli* (1589).

Palavras-chave: Direito. Guerra. Direito das gentes. Guerra justa. Relações internacionais.

Abstract: The paper aims to present the principal arguments used by Gentili to ground your conception about law of war and your justifications to Just War, specifically from the first book of your work *De Iure Belli* (1589).

Keywords: Law. War. Law of peoples. Just War. International relations.

Introdução

Para alguns especialistas em história do direito internacional, este teria emergido e se consolidado no seio da modernidade ocidental a partir da Paz de Vestfália celebrada mediante os tratados de Münster e Osnabrück, em 1648, por ocasião do fim da Guerra dos Trintas Anos¹. Na análise de Carneiro, a partir de Vestfália,

estabelece-se um pressuposto de reciprocidades, um direito internacional com pactos regulando relações internacionais, com a livre navegação nos mares e a busca do não comprometimento do comércio e dos civis na guerra. [...]. As relações internacionais são secularizadas, ou seja, estabelecidas em função do reconhecimento da soberania dos Estados, independentemente de sua confissão religiosa².

Segundo Araújo, o paradigma vestfaliano inaugura uma nova ordem mundial porque “[...] surge da falência do projeto medieval europeu de um império universal, erigido sob os auspícios do Império Germânico e da Igreja Católica. Ao contrário, surge um grupo de

* Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). jozivan2008guedes@gmail.com

¹ Cf. JO. *Introdução ao direito internacional*, p. 54.

² CARNEIRO. “Guerra dos trinta anos”, p. 184-185.

Estados equiparados perante a lei e as regras jurídicas [...]³. Todavia, há teóricos que veem nessa nova configuração um estímulo aos conflitos internacionais: na visão de Catherine Audard, o sistema vestefaliano intensificou os conflitos entre os Estados soberanos, sobretudo por se tratar de um sistema carente de uma instância superior capaz de mediar os litígios entre os referidos Estados⁴.

Relativamente contemporâneos à Paz de Vestfália, emergiram na modernidade grandes teóricos que se ocuparam com a questão da paz e da guerra. Dentre eles, poder-se-ia brevemente mencionar: Francisco de Vitoria com suas obras *Dos índios e Do direito de guerra*; Alberico Gentili com *O direito de guerra*; Hugo Grotius com *O direito de guerra e da paz*; Samuel Pufendorf com *O direito de natureza e das gentes*; Willian Penn com um *Ensaio para se chegar à paz presente e futura na Europa*; Saint-Pierre com um *Projeto para tornar perpétua a paz na Europa*; Emer de Vattel com o *Direito das Gentes*; Jeremias Bentham⁵ – o primeiro a usar a terminologia *International Law* – com *Um plano para a paz universal e perpétua*; e, dentre outros, Immanuel Kant com o seu projeto *À paz perpétua (Zum ewigen Frieden)* de 1795.

Dos referidos teóricos, esta pesquisa quer trazer para o debate as contribuições fulcrais do jurista italiano Alberico Gentili⁶ para as relações internacionais, especificamente, seu conceito de direito de guerra, suas argumentações sobre a competência dos juristas no que diz respeito aos assuntos do direito de guerra (tópico onde ele critica a intromissão dos teólogos em tais assuntos), suas fundamentações precípuas acerca da guerra justa, suas explanações sobre o papel crucial do direito das gentes nas relações internacionais e, dentre outros aspectos, seu conceito de inimigo (*hostis*) enquanto categoria embasada no *pressuposto da paridade bélica*. Para tal feito, o artigo deter-se-á na análise dos capítulos inerentes à primeira parte da sua obra *De Iure Belli*.

O direito das gentes no tocante à guerra e algumas explanações sobre o conceito de *Ius gentium*

Para Gentili, no seu tempo, aventurar-se a escrever sobre “o direito de guerra” é um difícil empreendimento devido à ausência de fontes teóricas. Ironicamente ele afirma que, sobre tal assunto, Cícero no *De Officiis I*, depois de ter apenas tocado brevemente no tema, conclui dizendo que sobre os deveres da guerra já falara bastante. Sua proposta é oferecer ao direito de guerra e ao direito das gentes uma especificidade eminentemente jurídica e, para consolidar tal projeto, tece uma crítica à competência argumentativa dos filósofos da moral e dos cientistas políticos. O faz sob um duplo aspecto:

³ ARAÚJO. “A ordem mundial de Vestfália”, p. 73.

⁴ Cf. AUDARD. *Cidadania e democracia deliberativa*, p. 110.

⁵ Vale ressaltar que anterior a Bentham era usado o termo *Ius gentium* (direito das gentes) para se referir aos problemas e discussões concernentes à questão da guerra e da paz.

⁶ Alberico Gentili (1552-1608) doutorou-se em Direito Romano, em 1572, aos 20 anos. Publicou *De Iure Belli* em 1589. Aderiu à Reforma Luterana e, temendo a perseguição da Inquisição, fugiu para Londres onde, por indicação de conhecidos e méritos acadêmicos, tornou-se professor de *Civil Law* em Oxford. Em 1605, tornou-se advogado da Coroa Espanhola junto à Corte do Almirantado de Londres objetivando resolver problemas relativos à pirataria. Talvez é possível inserir Gentili na tradição do *humanismo italiano*, um movimento intelectual que procurava oferecer mais autonomia racional e menos dependência dogmática às análises conjunturais da modernidade. Acerca dos traços gerais do humanismo italiano, cf. CASTRO. *Política e relações internacionais: fundamentos clássicos*, p. 39-42.

(i) O que esta pesquisa chama de [*argumento da meta-fundamentação*] – O filósofo da moral não tem competência para escrever sobre o direito de guerra porque seus ensinamentos, além de restringir-se à esfera da vida civil (*direito público interno*), lidam limitadamente com a *fundamentação* das virtudes, isto é, focam tão-somente na base do edifício, mas não cuidam da construção do edifício como um todo, ou seja, seus ensinamentos morais não se preocupam com o desdobramento e execução das bases que foram postas;

(ii) O que esta pesquisa cognomina de [*argumento da extensão*] – A reflexão do político é limitada a uma república. O próprio Aristóteles defende que a ciência política não tome como objeto de investigação as armas ou questões relativas à justiça ou injustiça que transcenda os limites da *πολις*. Todavia, isto é algo incompatível com a problemática do direito de guerra, pois ela diz respeito “a toda grande república do mundo inteiro e de todo gênero humano”⁷.

No seu parecer crítico, tanto Platão quanto Aristóteles “não escreveram sobre as leis que regem a guerra, mas somente sobre exercitações bélicas e sobre estas somente quando a serviço de sua cidade”⁸. Convém frisar que a crítica de Gentili, aos referidos filósofos gregos, é direcionada à ausência de fontes acerca não das reflexões gerais sobre a paz e a guerra, mas de modo específico à carência de fontes sobre o direito de guerra, até porque Platão e Aristóteles já inseriam em suas reflexões ponderações sobre o problema da guerra e da paz.

Platão, por exemplo, na sua obra *As Leis*, traz para o debate – a partir de elementos teóricos e empíricos (estes colhidos das situações reais, mormente, de Atenas e Esparta) – teses que podem ter relevância ainda hoje no cenário teórico das relações internacionais. Numa delas, Clínius em diálogo com o Ateniense sustenta a tese que “o que a maioria dos homens denomina paz, disso tem apenas o nome, pois em verdade, embora não declarada, é a guerra o estado natural das cidades entre si”⁹. O Ateniense contraargumenta a concepção *nominalista* de paz do seu interlocutor dizendo que o bom político ou legislador consciencioso é aquele que dispõe da guerra visando à paz, e não, pelo contrário, legisla em tempos de paz com os olhos fixos na guerra¹⁰.

Essa tese supracitada expressa pelo Ateniense também será compartilhada por Cícero (106-43) e Agostinho de Hipona (354-430). Cícero no *De Officiis* afirma que “[...] a razão porque (e certamente por esta causa) deverão eclodir as guerras – que se possa viver em paz e sem injustiça [...]”¹¹. Agostinho no Livro XIX de *A cidade de Deus*, ao sustentar a tese que a paz e a vida eterna são as supremas aspirações dos seres humanos, afirma que a paz é o verdadeiro fim da guerra, de modo que “o homem, com a guerra, busca a paz, mas ninguém busca a guerra com a paz”¹².

⁷ GENTILI. *O direito de guerra*, p. 49.

⁸ GENTILI. *O direito de guerra*, p. 50.

⁹ PLATÃO. *As leis*, p. 21.

¹⁰ PLATÃO. *As leis*, p. 24.

¹¹ CÍCERO. *Dos deveres*, p. 27.

¹² AGOSTINHO. *A cidade de Deus*, p. 399.

Retornando à crítica gentiliana da tradição, até mesmo o *corpus iuris civilis* do Imperador Justiniano I, no século VI d.C., que consistiu na compilação e organização das leis romanas desde o século II, na visão do autor, *não saiu dos confins do Estado que quis adornar com suas leis*. É preciso, então, sanar esse vácuo no que diz respeito à existência de uma teoria sobre o direito de guerra, vácuo este deixado pela tradição filosófica, teológica e jurídica. Contudo, Gentili alerta que tal empreendimento não pode ser baseado na mera experiência histórica das guerras, bem como tentaram empreender os jurisconsultos franceses Bodin e o jesuíta Pierre Lefevre. A argumentação a partir de exemplos “não pode constituir-se em direito algum e de nenhuma maneira isso é considerada natural e reto. Exemplos e fatos devem ser postos sobre a balança e conferir-lhe o peso justo”¹³.

Além de não poder ter um embasamento meramente empírico (uma espécie de realismo objetivo), o direito também não pode depender “daquilo que cada um pensa” (um certo idealismo subjetivo), algo que certamente levaria ao relativismo. Assim, Gentili sustenta a tese fundamental que “as questões bélicas devem ser definidas com o direito das gentes que é o direito de natureza”¹⁴.

Na tradição, o direito das gentes é o direito estabelecido, pela razão natural, entre todos os homens e observados igualmente por todos. Funcionam, assim, como princípios imutáveis e invariáveis, independentem de contingências históricas ou geográficas. Como sustenta Grotius, “o direito natural é tão imutável que não pode ser mudado nem pelo próprio Deus”¹⁵.

Para ratificar tal conceito, Gentili se reporta a Cícero quando o mesmo afirma que o direito de natureza seria o *consenso* de todas as gentes na mesma coisa. Entretanto, apesar de transparecer como uma espécie de *deliberação entre todos os homens*, conforme salientam Santo Ambrósio e São Jerônimo, o italiano renascentista adverte que o termo “consenso” não significa dizer, que “todos os povos se tenham propriamente reunido para formar este direito”¹⁶.

Em termos contemporâneos, pode-se dizer que não se trata de um consenso como pleiteia a ética do discurso no nível da argumentação. O direito natural é, portanto, uma espécie de verdade inscrita na alma da humanidade. É um direito que vige e tem validade normativa mesmo sem a necessidade de uma constituição escrita (positiva) que o legitime. É a partir dele que se explica o direito costumeiro, o direito consuetudinário. Ou seja, é o direito natural que oferece os princípios imutáveis ao direito positivo.

No que diz respeito ao conceito de *Ius gentium*, Gentili expressa que a melhor definição de direito das gentes foi dada por Xenofonte, discípulo de Sócrates: “são leis universais não escritas nem dispostas pelos homens porque nem todos puderam se reunir nem falar a mesma língua, mas sim por Deus”¹⁷. São leis inatas, não são aprendidas pelo adestramento ou pela leitura, mas se originam da própria natureza humana; são evidentes por si; para conhecê-la basta ter uma natureza de homem. Como diz Aristóteles, todos os homens têm por natureza uma ânsia pelo saber e procuram o bem. Ou como diz Tertuliano (o primeiro

¹³ GENTILI. *O direito de guerra*, p. 51.

¹⁴ GENTILI. *O direito de guerra*, p. 51.

¹⁵ GROTIUS. *O direito da guerra e da paz*, p. 81.

¹⁶ GENTILI. *O direito de guerra*, p. 56.

¹⁷ GENTILI. *O direito de guerra*, p. 58.

a oferecer uma formulação da doutrina trinitária), “nem mesmo aqueles que são arrastados pelo mal ousariam defendê-lo”¹⁸.

Enfim, Gentili salienta que sua “ciência do direito de guerra” está fundamentada (i) nas *sentenças dos sábios* (filósofos e juristas) – e por que não dizer também nos teólogos já que cita Agostinho, Tertuliano, Ambrósio, etc., (ii) *naquilo que convém do direito civil justiniano* (já que seu conteúdo “não é próprio somente da cidade, mas o é também dos povos e da natureza”¹⁹, e de modo especial, (iii) *nos “livros santos de Deus”*, que na sua visão são tão naturais quanto divinos.

O conceito gentiliano de *guerra*, alguns apontamentos sobre a *guerra justa*, e o conceito de *inimigo*

Para Gentili a guerra “é a justa contenda de armas públicas” – (algo bem distinto de Grotius para quem o conceito de guerra também inclui a *guerra privada*). “Desse modo, entendo como possa ser justa e piedosa a guerra, justas e piedosas as armas”²⁰. Para o autor, uma guerra de palavras ou uma guerra surda não passa de insensatez. Segundo sua leitura, é provável que o termo latino “*bellum*” venha do grego *βαλλειν* (lançar), de cujo verbo se origine *βελος* (dardo), indicando que uma guerra se faz com as armas e flechas. A guerra é, nesse sentido, um *duelo* onde as partes conflitantes estão munidas de armas públicas e visam vencer (*pressuposto da paridade dos instrumentos bélicos*). Outro critério do direito de guerra é a ideia que *o móbil do conflito deve ser público*, de modo que não pode ser chamada “guerra” e sim “disputa” uma rixa, luta ou inimizade de cidadãos privados²¹.

Arelado ao conceito de guerra está o conceito de inimigo. Para Gentili, o *hostis* não designa somente o inimigo entendido em termos do senso comum, mas “indica a pessoa contra a qual é feita a guerra e que é igual à outra”²². Assim sendo, a concepção de guerra justa defendida pelo autor também pressupõe que a contenda seja *proclamada por meio de decretos públicos* como, assim, indica o historiador romano Titus Livius na obra *Ab Urbe Condita* (*A partir da fundação da cidade*, reportando-se à fundação de Roma por volta de 753 a. C.). Este tema é retomado no capítulo I do Livro II (*A guerra justa deve ser declarada*). Os exércitos também devem ser justos e não agir como saqueadores ou ladrões subtraindo a população hostil à miséria ou matando os prisioneiros de guerra como registrou Cipião²³.

Outra tese precípua que Gentili insere no seu direito de guerra é a ideia que *a guerra é feita pelos soberanos*. Antes de tudo é necessário compreender o que ele entende por “soberanos”. Na sua compreensão, o soberano é aquele que detém o poder sobre os súditos dentro de uma dada circunscrição, seja esta um feudo ou uma cidade livre, etc. Detém o poder não só de *direito* ou *nominalmente* como também de *fato*. Aqueles que detêm o título de príncipe, mas não exercem jurisdição dentro do principado não são realmente príncipes.

¹⁸ GENTILI. *O direito de guerra*, p. 59.

¹⁹ GENTILI. *O direito de guerra*, p. 68.

²⁰ GENTILI. *O direito de guerra*, p. 63.

²¹ GENTILI. *O direito de guerra*, p. 61.

²² GENTILI. *O direito de guerra*, p. 62.

²³ GENTILI. *O direito de guerra*, p. 64.

O autor exemplifica o caso da Alemanha de seu tempo onde alguns têm o nome de príncipe, mas quem, de fato, governa são seus pais. Em seguida, combate a tese de São Bernardo quando este interpela em tom afirmativo: “Que os filhos dos príncipes sejam príncipes e os filhos dos reis sejam reis quem ignora isso? – Eu o ignoro, ó Bernardo! Sei muito bem que assim são chamados, mas só de nome”²⁴.

Se num determinado feudo o príncipe feudatário, mesmo tendo o rei como seu superior, tiver investido de poder, ele deve ser considerado com um superior e, *ipso facto*, tem o poder de celebrar a paz e a guerra. A guerra é feita pelos soberanos porque estes são entes públicos representantes de suas circunscrições. Na concepção gentiliana de guerra justa, os cidadãos privados não podem fazer a guerra, já que esta é delimitadamente uma contenda pública. Inclusive o autor radicaliza esta argumentação recorrendo a Platão onde este afirma que deve ser condenado à morte “alguém que privadamente ou sem deliberação pública tenha celebrado a paz ou movido guerra”²⁵.

O fato de a guerra ser feita pelos soberanos não implica que os mesmos possam fazê-la arbitrariamente, sem regras. Outra tese central de Gentili na sua doutrina da guerra justa é que “se não houver necessidade, a guerra não pode ser justa, porquanto deve ser provocada pela necessidade”²⁶. A guerra, conforme o jurista italiano do século XIV Baldo degli Ubaldi, só deve ser feita em última instância, isto é, depois de se buscar os meios para a manutenção da paz (diplomacia). Das duas maneiras de contender, a língua e as mãos, a primeira é *conditio sine qua non* de uma guerra justa. Portanto, a busca de um árbitro para fazer a mediação do conflito é o meio mais salutar. Como exemplo disso, cita-se o rei persa Ciro quando no duelo com os assírios indicou o rei das Índias como juiz²⁷. Todavia, a mediação deve ser um mecanismo aceito espontaneamente por parte dos príncipes, pois para Gentili, “não há juiz na Terra para o príncipe e este não seria assim considerado se houvesse outro acima dele”²⁸.

Outra tese interessante em Gentili está embasada na ideia que *Ladrões não fazem guerra*. Eles não possuem *legitimidade* para fazer guerra por dois motivos fundamentais: (i) não são contemplados pelo direito de guerra, pois são violadores do direito das gentes. Nesse sentido, não se pode falar de direitos com relações a eles, pois ao romper com o contrato (legalidade) perdem o direito de obrigar a outrem²⁹; (ii) porque suas infrações são motivadas por móveis meramente privados e não por *causa pública*. Nesse sentido eles não são *hostis* (inimigos). Para reforçar essa justificativa, é preciso deixar claro que o conceito gentiliano de inimigo diz que “é inimigo aquele que tem consigo a autoridade e as forças do Estado, da cúria, do erário, que é munido do consenso, da concórdia dos cidadãos, que tem alguma faculdade de tratar, onde for necessário, paz e aliança”³⁰.

Se a guerra é coisa injusta e algumas explicações sobre suas causas

²⁴ GENTILI. *O direito de guerra*, p. 74.

²⁵ GENTILI. *O direito de guerra*, p. 73.

²⁶ GENTILI. *O direito de guerra*, p. 72.

²⁷ GENTILI. *O direito de guerra*, p. 66.

²⁸ GENTILI. *O direito de guerra*, p. 65.

²⁹ GENTILI. *O direito de guerra*, p. 76.

³⁰ GENTILI. *O direito de guerra*, p. 79.

Neste ponto, Gentili retoma algumas argumentações de filósofos, teólogos e juristas que parecem defender a tese que a guerra é injusta sob a justificativa que é incompatível com a lei natural. Dentre eles, Cícero (a guerra é própria dos animais selvagens e o homem nasceu para viver em companhia), Sêneca (as feras mesmo não fazendo uso da fala, mantêm a paz entre si), Tertuliano (condena a idolatria das milícias aos imperadores e proíbe a profissão das armas aos cristãos), São Basílio – provavelmente o de Cesareia (século IV d.C.) – (defende a excomunhão por três anos dos cristãos que matam um inimigo em guerra) e, dentre outros, Ubaldi (a guerra só é legítima em caso de necessidade). Para alguns, a própria etimologia “*bellum*” deriva do adjetivo “*bellus*” (belo ou bom), algo inconsistente e incompatível com a definição gentiliana vista no tópico anterior.

Contra aqueles que concebem a guerra como injusta, Gentili erige seu argumento a partir de uma justificativa teleológica: o *τελος* da guerra é a paz e a recondução dos transgressores ao *νομος*, em sentido abrangente à sociedade, ao contrato. No dizer de Aristóteles, as guerras têm fundamento no direito porque são vantajosas na medida em que reconduzem os rebeldes ao dever³¹. Ou seja, a guerra não é coisa injusta se é feita para reparar um dano (uma violação) ao *ius gentium*, isto é, à lei natural. “Tenha-se, portanto, por definitivo, que a guerra pode ser feita justamente, mesmo a de vingança, ainda que ofensiva. Por isso [...] também as guerras deste tipo, quando são justas, têm sempre a defesa como fim”³².

Fala-se em vingança no sentido que elas não servem apenas para rechaçar um mal presente, mas também é usada para reparar um mal já sofrido. Em termo gerais, algo bem próximo ao conceito de guerra justa defendido por Francisco de Vitoria quando defende a tese que “não é causa justa de uma guerra a glória do príncipe, nem tampouco qualquer outra conveniência sua. A única causa justa para declarar a guerra é haver recebido alguma injúria”³³. Essa ideia também foi defendida pelo Emer de Vattel que vê na injúria a única causa legítima para a guerra³⁴. Em outras palavras, uma guerra de defesa.

Para Gentili, são raras as vezes em que a guerra é justa apenas para uma das partes beligerantes. O seu próprio conceito de “hostis” (inimigo) pressupõe, de saída, a paridade bélica, como demonstrado anteriormente. Com efeito, “se uma das partes beligerantes carecesse totalmente de qualquer razão, as guerras não seriam guerras, mas latrocínios”³⁵. Na sua argumentação, o próprio juriconsulto italiano Ubaldi que, mesmo não concedendo justeza de ambas as partes na guerra, admite que é justa a guerra onde os soberanos conflitam antevendo a manutenção da majestade e a justiça.

A tese que a guerra é justa para ambas as partes pressupõe, como bem salienta o autor, que a *ideia de justiça seja relativa*, no sentido que cada uma das partes julga ser justa a causa que lhe move ao litígio. Vige, assim, a máxima geral que

tanto a uma como à outra parte cabem sempre direitos de guerra. [...] as leis da guerra são iguais para cada uma das partes, como iguais nas contendas forenses são os direitos de cada litigante até que a sentença não tenha dado razão a um dos dois. E é com razão que o vencido que sustentava uma causa injusta sofra a pena que o vencedor lhe quiser impor. Se, ao contrário, o

³¹ GENTILI. *O direito de guerra*, p. 83.

³² GENTILI. *O direito de guerra*, p. 85.

³³ VITORIA. *Las reλεcciones De indís y De iure belli*, p. 237.

³⁴ LOPES. *Textos históricos do direito e das relações internacionais*, p. 53.

³⁵ GENTILI. *O direito de guerra*, p. 87.

vencido tivesse estado ao lado da razão, que fazer? Infelizmente também nos tribunais acontece frequentemente a mesma coisa. *Não é a lei que é defeituosa, mas a aplicação da lei*³⁶.

No que diz respeito propriamente às causas da guerra, no entender de Gentili, muitos poetas, filósofos e teólogos como, por exemplo, Salústio, Ovídio e Agostinho, viram nas causas da guerra a cobiça desmedida, a ambição pelo poder e pelas riquezas. Todavia, na sua concepção, causas insignificantes como tais não conferem legitimidade a uma guerra justa. Elas transformam as guerras justas em mera brutalidade que significa “cometer chacinas e extermínios sem justa causa”³⁷. Nesse sentido, pensa o autor que Alexandre foi chamado de “ladão do mundo”, porque utilizou como justificativa para suas conquistas (latrocínios) apenas sua “mania de poder” e, baseado nisso, fustigou os povos.

Gentili pensa as causas da guerra a partir da causa eficiente (trata das pessoas que podem justamente fazer a guerra – Primeiro Livro), da causa formal (trata do que se deve observar antes e durante a guerra – Segundo Livro) e da causa final (aborda as razões do vencedor e do vencido, a finalidade da vitória e os modos de terminar a guerra – Terceiro Livro), algo que reporta à metafísica de Aristóteles, filósofo a quem faz referências constantes em suas argumentações. A partir disso, analisa três espécies de motivações para a guerra: as divinas, as naturais e as humanas.

No capítulo XXV, por exemplo, ao tratar de “A causa honesta para mover a guerra”, Gentili sustenta que “é causa honesta de guerra aquela que tem sua razão na consciência humana”³⁸. Em seguida reafirma que a guerra movida contra os piratas é justa porque a profissão de piratas é contra o direito das gentes e contra a comunhão da convivência humana. Mais emblemática ainda é a sua crítica aos espanhóis que moviam guerras aos índios da América, sob pretextos religiosos, isto é, sob a alegação de um direito à pregação do evangelho – (e aqui, no entender desta pesquisa, ele se distancia de Francisco de Vitoria já que a pregação do evangelho aos indígenas por parte dos espanhóis constituía para este uma prerrogativa dos cristãos). Na análise crítica de Gentili,

Embora tenha sido dito: ‘Ide e pregai o evangelho a toda a criatura’, não se segue que a criatura que não queira ouvi-lo deve ser obrigada a isso por meio da guerra e com as armas. Esses são sofismas disparatados³⁹.

Gentili entende por *causas divinas da guerra* “aquelas que podem referir-se a Deus, como se o próprio Deus tivesse ordenado a guerra. Assim, os hebreus referiram a Deus a causa da guerra que moveram contra os cananeus”⁴⁰. Para ele, apesar de não apresentar argumentos *ad hoc*, somente essa guerra dos hebreus contra os cananeus foi justa; as demais devem ser julgadas sob o *crivo da justiça humana*⁴¹. No fundo, o conceito de guerra justa tem o mérito de indicar que tais guerras são um *mero recurso ideológico* da parte daqueles que querem encontrar motivo para guerrear. Faz-se mister salientar que Agostinho de Hipona defendeu esse tipo de guerra sob a justificativa que são justas porque são ordenadas por Deus e em Deus não pode

³⁶ GENTILI. *O direito de guerra*, p. 89.

³⁷ GENTILI. *O direito de guerra*, p. 91.

³⁸ GENTILI. *O direito de guerra*, p. 209.

³⁹ GENTILI. *O direito de guerra*, p. 208.

⁴⁰ GENTILI. *O direito de guerra*, p. 93.

⁴¹ GENTILI. *O direito de guerra*, p. 94.

haver injustiça (um argumento puramente teológico que incorre em mera petição de princípio, isto é, não contém justificativa filosófica).

Gentili retoma várias argumentações em defesa da liberdade religiosa para, assim, refutar a guerra justa por motivos religiosos. Dentre tais argumentações (inclusive põe Vitoria como o crítico dos espanhóis que moviam guerras contra os índios a partir de motivos religiosos⁴²), pode-se citar a do historiador judeu-romano Flávio Josefo que registrou *in loco* a queda de Jerusalém pelos romanos em 70 d.C. Para este, “Deus quer ser adorado por todos por um impulso espontâneo do ânimo, não porque outro nos force”⁴³. É nesta linha de raciocínio que o jurista italiano constrói seu conceito de religião e, consequentemente, suas implicações para a doutrina da guerra justa.

Religião para ele é algo vinculado ao ânimo, à vontade e à liberdade; ela deve ser livre; é um conúbio entre Deus e o homem e não uma relação entre homem e homem; é de ordem da *ratio divina* e não da *ratio humana*. Ninguém pode forçar alguém a aderir à fé ou a uma determinada religião. Assim, “ninguém, [...] poderia sentir-se ofendido pelo fato de que alguém siga religião diversa da sua”⁴⁴. Com isso, refuta-se a tese de Cícero que “ao suprimir-se a piedade para com os deuses, supprime-se a fé, supprime-se a sociedade humana, juntamente com a mais excelente das virtudes, a justiça”⁴⁵.

Para Gentili não se pode julgar como fora do direito das gentes aquele tido como incrédulo ou infiel, de modo que devem ser “instruídos e tolerados e não obrigados e exterminados. Nem os hebreus, embora depois da vinda de Cristo [...] devem ser molestado e reduzidos por meio da força religiosa”⁴⁶; uma tese que serve veementemente contra as práticas antissemitas. Portanto, não é lícito mover guerra por motivo religioso.

Nesse sentido, para Gentili as causas justas de uma guerra não podem ser divinas e naturais, mas apenas humanas. Motivos divinos e naturais para ele não passam de meros “pretextos”.

Se as guerras fossem verdadeiramente de natureza, não haveria mais guerra que não devesse por essa razão parecer justa. Não são, contudo, de natureza, ao contrário, são causadas pelos fatos, pelos costumes [...]. Dizem que é a natureza que nos leva a sermos inimigos uns dos outros e isto é um erro. Nem com isso, nem com o pretexto religioso podiam os espanhóis legitimar a guerra contra os índios [...]⁴⁷.

Considerações finais

Depois de expor as ideias fulcrais de Gentili, convém ressaltar que o direito natural gentiliano (e a sua pretensão de normatividade) não é ainda aquele pensado a partir tão-somente dos limites da racionalidade. Trata-se de uma instância, *no tocante à sua origem*, ainda devedora do direito divino, isto é, de um direito que se entende como proveniente de Deus incorrendo, assim, numa espécie de *theopoia*. Em certo sentido, algo compreensível já que Gentili produz suas teorias dentro de um contexto histórico de transição, a saber, o

⁴² GENTILI. *O direito de guerra*, p. 97.

⁴³ GENTILI. *O direito de guerra*, p. 96.

⁴⁴ GENTILI. *O direito de guerra*, p. 100.

⁴⁵ GENTILI. *O direito de guerra*, p. 100.

⁴⁶ GENTILI. *O direito de guerra*, p. 100.

⁴⁷ GENTILI. *O direito de guerra*, p. 117.

Renascimento, de modo que ele está com um pé nos resquícios da Idade Média e outro na irrupção da Modernidade. Com isso, deve-se ficar claro que Gentili não recusa a fonte teológica para sustentar suas hipóteses, mas recusa sim a intromissão, sobretudo dos teólogos nas especulações sobre o direito supracitado. Isto é para ele uma competência dos juristas.

Como bem salienta Diego Panizza (professor de História das Instituições Políticas na Universidade de Padova), “Gentili, mesmo admitindo o primado orientador da lei divina, sustentava que a sua aplicação nos negócios temporais era dos jurisconsultos”⁴⁸. De fato, o jurista italiano faz a seguinte advertência aos teólogos: “Teólogos, em coisas que não vos dizem respeito, calai!”, ou seja, *Silete theologi in munere alieno*⁴⁹.

Destarte, sua novidade se limita à competência funcional (a quem deve falar sobre o tema) e não à *fundamentação originária do problema* em questão. É por isso que ele peremptoriamente defende o direito das gentes como uma “pequena parte do direito divino [...] parte que Deus nos deixou depois do pecado”⁵⁰.

Todavia, a crença no direito natural por parte de Gentili está apoiada numa *petição de princípio* (um postulado dogmático que prescinde de uma justificativa racional), petição esta que o próprio Cícero (a quem Gentili faz várias referências) também incorreu. Baseando-se em Cícero, ele afirma que o direito natural não pode ser desconhecido, da mesma forma que também não se pode refutar a ideia que “todos os homens de qualquer raça e nação sempre concordaram com a existência de Deus”⁵¹. Na análise desta pesquisa essa tese é bastante questionável porque é elaborada sem fundamentações filosóficas ou mesmo jurídicas (a ciência do autor em questão) e, conseqüentemente, tem seu embasamento numa espécie de teologia confessional.

É possível também que Gentili tenha incorrido em outro equívoco na sua “argumentação” em torno do direito natural quando afirma que a validade universal do direito das gentes teria se confirmado, sobretudo com as conquistas romanas. A partir destas conquistas os jurisconsultos puderam perceber alguns direitos que se repetiam de modo regular em muitas regiões diferentes. Ele exemplifica o jurisconsulto romano Gaius que percebera *o poder do senhor como um direito das gentes*, já que em todos os povos conquistados pelos romanos era comum o senhor decidir sobre a vida e a morte de seus escravos. E ainda acrescenta Gentili reforçando a veracidade desta (ingênua) teoria:

De certo modo pode-se dizer que nossos jurisconsultos recolheram esse direito de todas as gentes porque, se os romanos, os gregos, os hebreus e todos os povos conhecidos usaram de um certo direito, há razões para acreditar o mesmo de todos os outros povos⁵².

A argumentação é falha sob um duplo aspecto: (α) é um argumento puramente indutivo que parte do particular para o universal; (β) é um argumento perigoso do ponto de vista moral e político porque pode legitimar uma prática social injusta como um direito natural como, por exemplo, a do poder do senhor sobre o escravo.

⁴⁸ Cf. PANIZZA. Introdução. In: GENTILI. *O direito de guerra*, p. 29.

⁴⁹ GENTILI. *O direito de guerra*, p. 120.

⁵⁰ GENTILI. *O direito de guerra*, p. 55.

⁵¹ GENTILI. *O direito de guerra*, p. 56.

⁵² GENTILI. *O direito de guerra*, p. 57.

Outro ponto a ser questionado em Gentili é o seguinte: qual argumentação ele oferece para justificar o uso das Sagradas Escrituras? É possível que não haja argumentação, mas uma mera petição de princípio. No seu entender, “esses livros são documento divino e isso basta para que sejam mantidos em primeiro lugar”⁵³. Algo compreensível para a época, mas inadmissível para se pensar as bases do direito internacional ou do direito de guerra vigentes, já que se trata de um contexto plural e secular.

Excetuando-se esses questionamentos e problematizações, pode-se dizer seguramente que é visível a fulcral relevância de Gentili para as relações internacionais contemporâneas, de modo específico para o *direito de guerra* e, concomitantemente, para a *guerra justa*, a partir dos seguintes princípios basilares: a guerra deve ser declarada publicamente; o inimigo deve estar em condição bélica similar e jamais desigual (algo que remete ao conceito de *hostis*); a guerra é concebida como a justa contenda de armas públicas, jamais privada e, ipso facto, não pode ser movida por interesses econômicos; os soldados jamais devem agir como saqueadores reduzindo a população hostil à miséria ou trucidando prisioneiros de guerra; deve-se recorrer à guerra em última instância (guerra defensiva); a guerra deve ter como finalidade a recondução do transgressor ao *vovos*, isto é, à normalidade; as leis que vigem na guerra devem ser imparcialmente iguais para as partes no duelo; a guerra não deve ser movida sob pretextos religiosos, sob alegações econômicas e justificativas políticas (a luta pela aquisição e manutenção do poder, por exemplo), algo que contradiz veemente as pretensões do realismo político que vê, mormente, no poder o movedor dos conflitos que permeiam as relações internacionais hodiernas.

Nesse sentido, há muito que se estudar e pesquisar em Gentili, sobretudo quando se observa suas contribuições para as relações internacionais contemporâneas, mormente a partir do seu *direito de guerra* e, *ipso facto*, das suas legitimações em torno da guerra justa.

Referências Bibliográficas

AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus: contra os pagãos*. Trad. Oscar Paes Leme. 8ª ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. Vol. 2.

ARAÚJO, Marcelle Pires de. “A ordem mundial de Vestfália”. In: Alexander Zhebit (Org.) [et al.]. *Ordens e pacis: abordagem comparativa das relações internacionais*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2008.

AUDARD, Catherine. *Cidadania e democracia deliberativa*. Trad. Walter Valdevino. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006.

CARNEIRO, Henrique. “Guerra dos Trinta Anos”. In: MAGNOLI, Demétrio. (org.). *História das guerras*. 4ª ed. São Paulo: Contexto, 2009.

CASTRO, Marcus Faro de. *Política e relações internacionais: fundamentos clássicos*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2005.

⁵³ GENTILI. *O direito de guerra*, p. 60.

CÍCERO. *Dos deveres (De officiis)*. Trad. Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 70, 2009.

GENTILI, Alberico. *O direito de guerra*. Trad. Ciro Mioranza. Ijuí: Ed. UNIJUI, 2005.

GROTIUS, Hugo. *O direito da guerra e da paz*. Trad. Ciro Mioranza. 2ª ed. Ijuí: Ed. UNIJUI, 2005. Vol.1.

JO, Hee Moon. *Introdução ao direito internacional*. 2ª ed. São Paulo: LTr, 2004.

LOPES, José Alberto Azeredo. *Textos históricos do direito e das relações internacionais*. Porto: Universidade Católica Portuguesa, 1999.

PLATÃO. Diálogos: *Leis e Epinomis*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980. Vol. XII-XIII.

VITORIA, Francisco de. *Las elecciones De indis y De iure belli*. Washington: Unión Panamericana, 1963.