

Artigo

Religião e defesa da paz: poder, justiça e responsabilidade comum

Religion supporting peace: power, justice and common responsibility

Douglas Ferreira Barros¹

Resumo

Este artigo tem por objetivo debater a relação entre religião e a promoção da paz, à luz de algumas interpretações que, embora distantes do enquadramento estabelecido por Agostinho, ainda exploram aspectos por ele trabalhados. Assim, pretende-se mostrar como as abordagens da paz propostas por Marsílio de Pádua e Hobbes inovam em relação ao filósofo cristão. Pretende-se também apontar que, desde o fim da modernidade, com Kant, até a contemporaneidade, o debate sobre o tema transita da tese da obediência para a de que a paz pressupõe o estabelecimento de novas relações de domínio sobre os homens e destes entre si e com o poder. Como metodologia, utiliza-se a interpretação de textos desses filósofos e de alguns parágrafos da Doutrina Social da Igreja. Concluindo, o estudo propõe que a defesa da paz demanda que ela seja pensada prioritariamente segundo o registro das relações entre os homens, e não necessariamente sob o viés exclusivo da obediência ou da submissão a poderes políticos.

Palavras-chave: Guerra. Justiça. Promoção da paz. Religião. Responsabilidade coletiva.

Abstract

This article aims to discuss the relationship between religion and the promotion of peace, in the light of some interpretations that, although far from the framework established by Augustine, still explore some aspects that he worked on. Thus, it is intended to show how the approaches to peace proposed by Marsilius of Padua and Hobbes innovate in relation to the Christian philosopher. It is also intended to point out that, from the end of modernity, with Kant, to current days, the debate on the subject transits from the thesis of obedience to the idea that peace presupposes the establishment of new relations of domination over mankind, and of mankind with itself and with power. As a methodology, the interpretation of texts of these philosophers and of some paragraphs of the Social Doctrine of the Church is used. In conclusion, the study proposes that the defense of peace demands that it is considered as a priority according to the record of relations between mankind, not necessarily under the exclusive bias of obedience or submission to political powers.

Keywords: War. Justice. Promotion of peace. Religion. Collective responsibility.

¹ Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas), Centro de Ciências Humanas Sociais e Aplicadas, Faculdade de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. R. Professor Dr. Euryclides de Jesus Zerbini, 1516, Parque Rural Fazenda Santa Cândida, 13087-571, Campinas, SP, Brasil. E-mails: <dfbarros@puc-campinas.edu.br>; <douglasfbarros@gmail.com>.

Agradecimento: Parte do artigo foi produzida a partir de pesquisa financiada pelo CNPq, processo 428541/2016-0.

Santo Agostinho e as fundações cristãs acerca da paz

A paz – como finalidade do agir ou como promessa e recompensa para aqueles que creem no Ser criador de todas as coisas – é, para várias religiões, um elemento que alimenta a fé e motiva a reconciliação do crente com os princípios sagrados e a transcendência. Em *“Cidade de Deus”* (1958), Santo Agostinho fornece o enquadramento cristão no interior do qual a posteridade filosófica ocidental desdobrará distintas abordagens acerca da paz. A paz é entendida tanto como o telos que orienta as escolhas da ação individual, quanto como a recompensa pela decisão de submissão dos cidadãos e do governante (pontífice, príncipe ou rei) a um certo tipo de ordenamento religioso, político e jurídico. Nos dois casos, a paz daria fim às experiências de conflitos, incertezas, tumultos e atribulações.

Agostinho sustenta que a própria natureza humana informa que o desejo de paz é próprio de todos os homens. Assim como não há quem não queira o leite, “não há ninguém que não queira ter paz” (SANTO AGOSTINHO, 1958, p.1392). Como um fim a ser perseguido individualmente, a paz é a aspiração suprema dos seres racionais. Em si mesma, a paz é indefectível e, para os seres racionais, ela corresponde à harmonia entre o conhecimento e a ação, entre o corpo e a alma, entre a vida e a saúde do animal. Como uma resultante da associação entre fé e obediência, Agostinho defende que a paz coletiva se obtém como consequência da obediência a Deus:

A paz entre o homem mortal e Deus é a obediência ordenada pela fé sob a lei eterna. E a paz dos homens entre si, sua ordenada concórdia. A paz da casa é a concórdia ordenada entre os que mandam e os que obedecem nela, e a paz da cidade é a ordenada concórdia entre os cidadãos que governam e os governados (SANTO AGOSTINHO, 1958, p.1398).

Nem mesmo os que combatem na guerra ficam imunes aos apelos da paz, como um fim que guia todas as ações dos que resguardam a fé em Deus. Afirma o filósofo: “Com efeito, os mesmos amantes da guerra não desejam nada mais do que vencer, e, por conseguinte, anseiam chegar guerreando a uma paz gloriosa” (SANTO AGOSTINHO, 1958, p.1393). Mesmo aqueles homens que travam batalhas não desejam apenas vencer, pois que, de fato, anseiam a paz. A vitória na guerra, além de lograr a sujeição dos vencidos, resulta na pacificação dos humores e dos tumultos. Esta é, assim, “o fim perseguido por aqueles que se esforçam em colocar à prova seu valor guerreiro apresentando-se à guerra para comandar e lutar” (SANTO AGOSTINHO, 1958, p.1393).

Muito aquém de uma leitura atenta desse tema para Agostinho, o objetivo desta pesquisa² se circunscreve a comentar três diferentes momentos e movimentos argumentativos acerca da formulação sobre a paz. Trata-se, em primeiro lugar, de observar alguns aspectos de abordagens que se voltam para a paz em sua acepção exterior ao homem, isto é, dizem respeito à realização da paz nas instituições políticas e nas relações entre os indivíduos. Na sequência, interessa observar

² Texto parcialmente apresentado no Colóquio “Religião, Justiça e Paz”, organizado pelo Núcleo de Fé e Cultura da PUC-Campinas, entre os dias 2-3/5/2018. Disponível em: <https://www.puc-campinas.edu.br/event/coloquio-religiao-justica-e-paz/>. Acesso em: 20 jan. 2019.

em que sentido a paz não resulta exclusivamente de um determinado arranjo do poder e da conseqüente submissão dos indivíduos a ele. Ao final, deseja-se mostrar, a partir da leitura de parágrafos da Doutrina Social da Igreja, como a discussão se desloca da paz como resultante dos arranjos de poder para a defesa da justiça, de novas relações dos homens entre si e da responsabilidade coletiva.

Uma abordagem teórica que não se restringe à análise de trechos de uma única obra filosófica específica comporta riscos. Sabe-se que vasculhar obras distintas, escritas em momentos distantes e que serviram e servem, ainda hoje, a finalidades diversas é um desafio. Nessa direção, o que estimula a formular esta breve exposição, tal como se apresenta aqui, é verificar a mudança de registro na abordagem do tema da paz na contemporaneidade. E este estudo o faz motivado pela seguinte questão: em que sentido na contemporaneidade o estabelecimento da paz se relaciona com a efetivação da justiça?

Submissão e novas relações em benefício da paz

A mudança de enfoque sobre o tema da paz relacionado ao poder e à obediência tem na obra "O Defensor da Paz", de Marsílio de Pádua, 1997, um momento decisivo de inflexão do debate acerca da necessidade de separação entre a Igreja e o Estado. A defesa desse distanciamento se amparou no fato de que historicamente um dos vetores dos conflitos políticos na Europa, desde o século X, fora a não aceitação, por parte de alguns monarcas, da obediência política à autoridade eclesiástica de Roma, o Papa. Marsílio defendera a tese de que os interesses e instituições políticos que determinam e regulam as ações humanas podem se estabelecer desconectados do plano de transcendência no qual se fundam a religião de Cristo e a Sua Igreja, assim como toda a estrutura eclesiástica que a compõe. Essa projeção da política prática e teórica ao plano da imanência ocorrera como reflexo de uma mudança na compreensão dos fins últimos da ação humana e dos fatores responsáveis por possibilitar a realização dos mesmos (PÁDUA, 1997).

Desde a *Prima Dictio* (primeira parte da obra), observa-se que Marsílio busca ampliar o escopo de compreensão do homem medieval acerca do tema da *plenitudo potestatis*, a saber, qual autoridade deveria exercer o poder supremo no reino. A versão mais radical da Igreja Católica até o início do século XIV fora a de Bonifácio VIII, com a *bula Unam Sanctam*, "a versão mais extremada da hierocracia, a teoria política eclesiástica reduzindo completamente a política à teologia" (PÁDUA, 1997, p.28).

O caráter inovador do texto de Marsílio residiu em que, desde essa primeira parte de sua obra, defendeu uma teoria sobre a civitas, suas causas e finalidades, apoiando-se na tradição filosófica, sem, contudo, deixar de reconhecer a importância e o *locus* específicos de influência do poder eclesiástico sobre os fiéis e as instituições pertencentes e subordinadas à Igreja Católica. Entretanto, ao debater o tema da unidade numérica do principado, Marsílio argumenta, no primeiro parágrafo do capítulo XVII, que numa só cidade ou num só reino deve haver "um supremo governante, a quem os demais estejam subordinados e por quem sejam dirigidos". E continua no parágrafo seguinte:

[...] reiteramos que não só este supremo principado necessariamente há de ser uno, não múltiplo, caso a cidade ou o reino estejam bem

organizados, mas também o próprio governante, não enquanto considerado quantitativa e pessoalmente, mas de modo particular no que se refere à atividade governamental, pois existe um governo supremo, único em quantidade, bem temperado, em que muitas pessoas governam como se fossem uma só, por exemplo a aristocracia e a república [...] (PÁDUA, 1997, p.181).

O autor não titubeou em defender a unidade da autoridade suprema, a plenitudo potestatis, sem o temor de ofender as intenções da Igreja de exercer influência sobre os assuntos políticos e econômicos. No entender de Marsílio, em benefício da paz nos reinados, e entre estes e Roma, as autoridades eclesiásticas deveriam comandar a Igreja e aqueles que a ela se submetiam por dever ou decisão própria. O mundo secular deveria, contudo, estar governado pelas autoridades civis. Pois, como afirma no capítulo XIX, “o indivíduo que vier a impedir a atuação do governante, por si mesmo estará sendo causa eficiente da intranquilidade ou discórdia interior da cidade” (PÁDUA, 1997, p.196). Quem poderia impedir a autoridade civil de agir como governante?

alguns bispos, que o sucederam [Pedro] à frente da Sé Apostólica ou Romana, especialmente depois da época do imperador Constantino, declararam e afirmaram que estão acima dos demais antístites e presbíteros do mundo inteiro no que se refere a toda espécie de autoridade jurisdicional, e alguns deles disseram mais recentemente que não apenas estão acima dos outros bispos, mas também de todos os príncipes, comunidades e pessoas que existem no mundo (PÁDUA, 1997, p.200).

É difícil resumir aqui a intenção primordial de Marsílio nessa obra monumental, mas pode-se afirmar sem o perigo de errar que esse texto é um dos precursores das teses modernas da soberania em que se defendia a condição indevassável do poder supremo, fosse ele ocupado por um monarca, por um grupo de aristocratas, ou mesmo por uma assembleia de homens comuns. Quanto a essa moldura na qual repousaria a noção da soberania, a partir do século XVI, concordariam tanto Bodin quanto Hobbes, ainda que os pontos de partida teóricos de seus trabalhos sejam muito diferentes. O primeiro é um pensador que trabalha em acordo com os pressupostos humanistas do Renascimento, tendo o estudo da história dos clássicos antigos e os exemplos do presente como guia a orientar a sua formulação da soberania na república; o segundo, já convicto da necessidade de formular a ciência política e, a partir dela, uma soberania segura, deriva-as de um método capaz de conhecer a natureza a partir de sua constituição mecânica. Entretanto, os fatos correlatos experimentados por ambos, que originaram as instabilidades políticas de várias ordens de que fala Marsílio, foram exatamente as guerras religiosas entre protestantes e católicos, no caso da França, e entre grupos protestantes revolucionários, no caso da Inglaterra. O caminho que levou da cristandade medieval até a Europa das confissões, afirma Christin (PADUA, 1997), aparenta-se raramente a uma longa linha reta, sem ramificações, bifurcações, desvios ou impasses³.

³ E continua: “Sem cessar de se tomar como um rei muito cristão e de beneficiar os efeitos simbólicos da cerimônia de consagração, o rei da França resolveu tolerar a presença calvinista no reino, em uma atitude aparentemente contraditória que conduz, por exemplo, Luis XIII a precisar que a cláusula da promessa pronunciada na ocasião da consagração, engajando-o a extirpar a heresia, não se aplica aos súditos protestantes. O pertencimento político – ser súdito do rei de França – seria corrigido pelo pertencimento religioso – ser protestante? Como não sonhar com a fórmula célebre de Michel de L’Hospital afirmando em 1562 diante dos parlamentares parisienses que “mesmo o excomungado não deixa de ser cidadão”? (CHRISTIN, 1997, p.11).

Debelar os focos de instabilidade e deterioração da paz era uma das razões principais da defesa do poder soberano e do estabelecimento de autoridades civis suficientemente bem constituídas para apaziguar os humores dos cidadãos nas repúblicas. Quase três séculos antes de Bodin e sua formulação da soberania na república, Marsílio de Pádua se obrigara a pensar a paz como resultante de outro tipo de subordinação às autoridades políticas pelos cidadãos, e destes ao poder eclesiástico, assim como de outro tipo de relações entre estes e os ocupantes do poder. Veja-se como uma das mais significativas formulações da soberania na república se funda também na defesa do estabelecimento da paz.

O tempo da paz: Hobbes e a reconfiguração das relações de poder e de sujeição

Em Hobbes (2003), a justificativa em favor da construção de um ordenamento político capaz de manter os homens em paz se constrói como resposta às teses sobre a gênese da guerra, que estão no famoso capítulo XIII de sua obra mais conhecida, o “Leviatã”. Muito já se debateu entre comentadores sobre a estratégia engenhosa desse capítulo para a posterior reflexão hobbesiana sobre a fundação do Estado e, por que não dizer, da efetivação da paz. Ali o filósofo explica que a inveja, a cobiça e a glória estão na raiz de qualquer conflito, que tende a se generalizar quando um poder comum não se apresenta para tratar todos os homens de forma igual. Na guerra de todos contra todos, diz Hobbes, nenhum tipo de associação, empresa, comunidade ou sociedade é possível. Nessa condição, a experiência humana é “miserável e bruta” (HOBBS, 2003, p.109). Hobbes demonstrará em que sentido o poder político existe como resultante dos acordos mútuos, da moção de algumas paixões – como o desejo de viver em paz e confortavelmente –, e do abrandamento de outras – o medo da morte violenta.

A distinção entre o estado de natureza e o estado civil demarca a diferença das relações que os homens mantêm entre si. Na primeira condição de existência (na guerra) os homens são competidores e constituem ameaça uns para os outros; na segunda, eles assentem em se submeter a um poder único, que os trate a todos igualmente. Isto é, a presença de um poder instituído pelo pacto mútuo entre os indivíduos e pela transferência ao soberano do direito natural de preservação, faz pacificar as relações de animosidade e conflito. São duas ordens de relações distintas que se estabelecem entre os homens e que determinam diferentes percepções acerca do tempo. Hobbes (2003, p.109) completa:

Portanto, a noção de tempo deve ser levada em conta na natureza da guerra, do mesmo modo que na natureza do clima. Porque tal como na natureza do mau tempo não consiste em dois ou três chuviscos, mas numa tendência para chover durante vários dias seguidos, também a natureza da guerra não consiste na luta real, mas na conhecida disposição para tal, durante todo o tempo em que não há garantia do contrário. Todo o tempo restante é de PAZ. (HOBBS, 2003, p.109).

Há, portanto, um tempo cuja característica se depreende da “natureza da guerra” e outro tempo cuja característica é inerente à experiência de se viver a paz. A constatação hobbesiana de que a noção de tempo deva “levar em conta a natureza da guerra” atesta essa característica relativa do mesmo conceito à condição de existência dos homens.

Como avaliado em outro momento (BARROS, 2015), a política e a instituição da soberania instauram o tempo da constância, da regularidade, da segurança – a saber, o tempo da paz. A temporalidade necessária à instituição do poder político é a que permite aos homens ultrapassarem a atmosfera da destruição, colocarem um freio nos desejos de transformação e firmarem como condição do presente certa estabilidade na relação entre eles próprios e o poder, entre os súditos e o soberano. A condição de possibilidade para a existência da ordem política, para Hobbes, é aquela em que o tempo que demarca a passagem dos dias, meses, anos etc. não seja o reflexo da transformação radical.

Essa mudança na ordem do tempo quando se instaura a soberania faz lembrar a tese de Agostinho, ao afirmar que a inconstância e irregularidade dos fatos, assim como o acaso e todas as coisas levadas pela contingência deste mundo, são absorvidas pela necessidade da ordem universal e da paz celestial, quando os homens se dispõem a obedecer ordenadamente. A diferença radical em relação a Hobbes é que, no caso do filósofo cristão, a obediência se dá em acordo com a fé e a lei eterna estabelecida por Deus.

A efetivação da concórdia entre os homens por meio do pacto se sustenta na promessa, ou esperança, da paz. Não obstante a transição para o tempo da regularidade e da constância não implique a possibilidade de que esse tempo de paz vá durar eternamente, tal como dura o da providência de Deus, uma vez instituída a soberania e, por consequência, a república, dá-se a interrupção da condição trágica do tempo de guerra e a instauração de certa estabilidade.

O tempo de paz, segundo Hobbes, embora instável, é o momento em que os homens experimentam alguma tranquilidade. Apenas a soberania pode pacificar inclusive as paixões mútuas de ódio, desconfiança, ciúme, inveja e todo o conjunto daquelas que se vinculam e se mobilizam, aumentando a intensidade dos conflitos e dos embates até o momento em que se instaura a guerra de todos contra todos.

A proposta da paz perpétua: cidadãos como interventores pela paz

Entre os projetos filosóficos que procuram ampliar a discussão sobre a guerra e as possíveis saídas para o problema, está o trabalho de Kant (2008), "*A paz perpétua*". Embora nos escritos dos filósofos modernos até Kant (2008) a discussão sobre a paz ainda se mantenha vinculada ao tema do poder, interessa agora observar como certa avaliação do tema desloca sua atenção para a compreensão, ou a investigação, do estatuto das relações dos homens entre si. Não se trata aqui, nesta rápida exposição, de apontar um sintoma de época, menos ainda de estabelecer um diagnóstico definitivo do debate filosófico-político a respeito da paz. Pretende-se, nesse ponto da exposição, apenas ampliar o escopo do problema, verificando como as análises que centram seu interesse nos temas do poder e sua relação com a paz, buscam avaliar o estatuto das relações entre os homens .

A propósito, evoca-se aqui um trecho da Segunda Seção. Já bastante discutida entre os especialistas (RHODEN, 1997; NOUR, 2004), nessa parte o filósofo levanta a questão: a constituição republicana será a única capaz de conduzir à paz perpétua? (KANT, 2008). Kant mostra que essa constituição, além da pureza de sua origem, emanada da "pura fonte do conceito de direito":

[...] tem ainda em vista o resultado desejado, a saber, a paz perpétua; daquela é esta o fundamento. – Se (como não pode ser de outro modo nesta constituição) o consentimento dos cidadãos se exige para decidir «se deve, ou não, haver guerra», então nada é mais natural do que deliberar muito em começarem um jogo tão maligno, pois têm de decidir para si próprios todos os sofrimentos da guerra (como combater, custear as despesas da guerra com o seu próprio património, reconstruir penosamente a devastação que ela deixa atrás de si e, por fim e para cúmulo dos males, tomar sobre si o peso das dívidas que nunca acaba [...]) (KANT, 2008, p.13).

A finalidade em virtude da qual se ergue a constituição republicana não é outra senão a paz. Kant altera, contudo, os meios pelos quais ela pode se efetivar. Não se trata mais da exclusiva instituição de um poder que trate a todos com respeito, tal como afirmara Hobbes. O que está em jogo para Kant (expressão do próprio filósofo) é o fato de que os cidadãos escolhem, ou não, fazer a guerra. Dado que a constituição republicana resulta do empenho da vontade de cada cidadão em “tomar parte na vontade geral” (KANT, 2008, p.15), o que tornará possível o desencadeamento da guerra é a decisão de todos e o estabelecimento de um tipo específico de relações mútuas com aqueles a quem chamarão de adversários.

Por si mesmo, todo cidadão sabe quão custoso é desmanchar a paz sem que nenhum benefício aparente esteja ao alcance de uma imprevisível conquista. Por que, então, escolher começar a guerra? Estariam os homens dispostos a pôr em risco a própria vida em favor do retorno à atmosfera de medo da morte violenta? Fazer a guerra é uma escolha que produziria algum impacto na sua condição de cidadão e participante do Estado? A constituição republicana daria ao cidadão as mesmas garantias de paz que qualquer outro tipo de ordenamento jurídico? Responde Kant (2008, p.14):

Pelo contrário, numa constituição em que o súbdito não é cidadão, e que portanto não é uma constituição republicana, a guerra é a coisa mais simples do mundo, porque o chefe do Estado não é um membro do Estado, mas o seu proprietário, e a guerra não lhe faz perder o mínimo dos seus banquetes, das suas caçadas, dos palácios de recreio, das festas cortesãs, etc., e pode, portanto, decidir a guerra como uma espécie de jogo por causas insignificantes e confiar indiferentemente a sua justificação por causado decoro ao sempre pronto corpo diplomático.

Como se vê por esse texto, ao defender a constituição republicana, Kant projeta a decisão sobre a paz e a guerra como uma resultante da livre escolha dos cidadãos, tomando-os como participantes do Estado. Ele antevê que, ao avaliarem as consequências da decisão sobre a própria vida, os cidadãos se antecipam para estabelecer outras relações entre si e com aqueles supostos adversários.

Em acordo com essa avaliação de Kant, nas suas lições sobre a filosofia social, André Berten defende a necessidade de os filósofos dedicarem especial atenção à reflexão sobre “problemas

da sociedade (políticos, econômicos, sociais, culturais)” (BERTEN, 2002, p.5), como aqueles que dizem respeito mais diretamente aos cidadãos. A afirmação leva a pensar que nem todos os problemas que envolvem as relações sociais humanas devem estar reduzidos ou ser pensados como derivados ou concernentes à esfera dos problemas do poder político, como no caso da decisão sobre a guerra e a paz em Hobbes. Trata-se de constatar que compete ao trabalho crítico do filósofo que mantém preocupações específicas com os temas da *civitas* avançar sua investigação sobre problemas cuja extensão pode ultrapassar os limites que envolvem o poder e as escolhas daí derivadas. A decisão sobre a paz e a justiça são exemplos que ultrapassam a simples decisão do poder e dizem respeito ao modo como os cidadãos se relacionam entre si e como se colocam diante e abaixo do poder político.

A tese se sustenta sobre o fato de que uma avaliação sobre os problemas e as propostas de solução que envolvem a justiça não se esgotariam se fossem pensados a partir de uma só matriz de decisão, por exemplo, o poder soberano de cada um dos Estados. Não se trata aqui de afirmar ingenuamente que as questões e decisões políticas relativas à paz e à justiça não passam ou não devam passar pelas instâncias que concentram o poder político nos Estados. Quer-se mostrar e defender, no entanto, que, desde a avaliação de Kant, essas decisões não podem estar mais restritas à esfera dos governos, e cabe também aos cidadãos influir sobre escolhas e decisões desse tipo.

Um exemplo de que a promoção da paz e da justiça não deve se restringir mais às instituições que concentram poder é o Compêndio da Doutrina Social da Igreja (PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ, 2004), documento já bastante mencionado neste estudo. Complementando o início deste trabalho, que mencionou um clássico filósofo cristão, esta reflexão se encaminha agora para o seu final retomando outro texto fundamental de orientação aos cristãos, não apenas católicos, mas muito além deles. Trata-se dos parágrafos 489, 490, 497, 498 e 499 do Compêndio, onde se lê, entre outras teses, que a guerra é a falência da paz.

Como no enquadramento estabelecido por Agostinho, a defesa da paz é derivada das certezas provenientes da revelação bíblica, onde se lê que: “... a paz é muito mais do que a simples ausência de guerra: ela representa a plenitude da vida (Cf. Mt 2,5)”. Acrescenta o §489 do Compêndio que a paz não resulta da construção humana, mas é dom divino ofertado aos homens e que “gera fecundidade” (Cf. Is 48,19), “bem-estar” (Cf. Is 48,18), “ausência de medo” (Cf. Lv 54,6) e “alegria profunda” (Cf. Pr 12,20). Também em conformidade com a tese agostiniana da paz como finalidade da ação humana, no §490 lê-se que “a paz é a meta da convivência social”. Como a estabelecer o juízo do extremo oposto, que é a guerra, no §497: “a guerra é, ao fim e ao cabo, ‘a falência de todo o autêntico humanismo’ [1042], ‘é sempre uma derrota da humanidade’” [1043]. Observamos pelo que afirma o texto que em nenhuma hipótese a guerra pode ser um meio para se atingir um fim moralmente valioso ou que seja justificável em termos morais. A contundência da afirmação visa limitar a ânsia de poder e mais poder dos Estados e servir de orientação aos juízos sobre certas decisões dos poderes políticos na história, que se valeram da guerra como meio para se realizar fins supostamente nobres ou civilizatórios.

Em sintonia com a perspectiva de Kant a respeito das decisões de um poder não republicano, pelo Compêndio pode-se concluir que a guerra não acarreta quaisquer benefícios aos homens. Na guerra tudo se perde; geram-se mais e mais conflitos, e toda e qualquer chance de vida é posta sob ameaça constante. A avaliação também não discrepa da de Hobbes, mas a solução parece

se inspirar em Kant. Pois, ao condenar a tese de que a guerra seja um meio para se atingirem fins moralmente justificáveis, o que sob outra perspectiva a tornaria um expediente moralmente justificável, o documento da Igreja ressalta a importância de os instrumentos estatais atuarem como meios para impedir que disputas e desentendimentos degradem as relações políticas e humanas em guerra. Organizações internacionais e regionais seriam dispositivos para a instauração da confiança recíproca entre estados e povos em situação de animosidade e dispostos a se lançar em conflitos. Transcreve-se aqui o §499 em sua íntegra:

Os Estados nem sempre dispõem dos instrumentos adequados para promover eficazmente a própria defesa: disso resulta a necessidade e a importância das Organizações Internacionais e Regionais, que devem ser capazes de colaborar para fazer frente aos conflitos e de favorecer a paz, instaurando relações de confiança recíproca aptas a tornar impensável o recurso da guerra[1047]: ‘É lícito esperar que os homens, por meio de encontros e negociações, venham a conhecer melhor os laços comuns da natureza que os unem e assim possam compreender a beleza de uma das mais profundas exigências da natureza humana, a de que reine entre eles e seus respectivos povos não o temor, mas o amor, um amor que antes de tudo leve os homens a uma colaboração leal, multiforme, portadora de inúmeros bens’ [1048].

Assim como é condenável a guerra, são inaceitáveis os elementos que conduzem as populações ao conflito. No §498, o documento destaca que as causas dos conflitos bélicos estão vinculadas a “situações estruturais de injustiça, de miséria, de exploração, sobre as quais é necessário intervir com o objetivo de removê-las”. Chama a atenção que, nos parágrafos em que se aprofunda a compreensão da paz de um ponto de vista da Igreja, o Compêndio defenda que a promoção da paz se traduz também em diretrizes governamentais, a saber: “Por isso, o outro nome da paz é o *desenvolvimento*”. Promover o desenvolvimento e a justiça que visa à equidade entre os homens é uma forma concreta de diretriz institucional para a promoção da paz. Veja-se que a justiça é uma componente que torna a paz viável e um elemento de desestímulo para a experiência da guerra.

Mas pode-se tanto pensar que o desenvolvimento está relacionado a situações estruturais econômicas, que corrigem a injustiça, quanto é correto entender que a reversão da miséria e da exploração sobre as quais é necessário intervir seja também uma tarefa dos homens e mulheres engajados na mudança. Intervir é, enfim, um chamado para que se alterem as condições de produção da paz e, nesse sentido, que se mudem também as relações entre indivíduos. Apesar de nesse mesmo documento a reflexão sobre a justiça comportar outros elementos, cujas análises extrapolariam o objetivo do presente estudo, é digno de destaque que a construção da paz é tarefa que recobre várias e distintas dimensões, desde a ação dos governos até a reversão da injustiça e a mudança nas relações humanas.

Considerações Finais

Este breve texto intenta mostrar que, desde a formulação agostiniana sobre a paz, importantes (e já muito aceitas) teses de filósofos sobre a paz, ao contrário do que pensa o senso

comum, não confrontam a perspectiva cristã e da Igreja, mas ampliam e reforçam elementos nela contidos. Viu-se, desde a avaliação de Kant até a de Hobbes, que, em certos aspectos do juízo sobre a guerra, eles concordam amplamente quanto aos seus efeitos e até quanto a sua gênese.

Entretanto, após a exposição de partes desses textos já clássicos, vale destacar o fato de que a paz não é evento que resulta apenas da atuação de governos e instituições globais e regionais, tais como mencionado acima. Não há como demandar pela paz sem que ações de mulheres e homens, cidadãos, crentes e não crentes, católicos e religiosos de todas as denominações e tipos de crenças, não se alterem com vistas à promoção desse tempo em que as paixões se amainam, o ódio é suplantado pelo prazer e o medo de morrer é limitado por outras paixões como a esperança de uma vida futura melhor e tranquila.

Como afirma o próprio §498 do Compêndio: “Como existe a responsabilidade coletiva de evitar a guerra, do mesmo modo há a responsabilidade coletiva de promover o desenvolvimento” [1046]. Ora, se se trata de uma responsabilidade comum, os atos com vistas à paz devem interferir e alterar as relações humanas promotoras da injustiça e da guerra. Por ser comum, não se pode deixar de considerar que tal responsabilidade visa também corrigir os desvios nas decisões do poder. Por fim, vê-se que a amplitude de ações que recobrem as soluções para dar fim à guerra e promover a paz denota como o tema concerne a uma avaliação clássica cristã e se amplia para se constituir num genuíno e atual problema ético-político.

Referências

- AGOSTINHO, SANTO. *La Ciudad de Dios*. In: Obras de San Augustin. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1958. Livro XIX, Capítulo XII. p.1392-1398.
- BARROS, D.F. Soberania e o tempo de paz: Bodin, Hobbes e a resposta às revoluções. *Revista Quadranti: Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea*, v. 3, n 1-2, p.201-214, 2015.
- BERTEN, A. *Filosofia Social: a responsabilidade social do filósofo*. São Paulo: Paulus, 2004. p.5.
- CHRISTIN, O. *La paix de religion*. Paris: Seuil, 1997. p.11.
- HOBBS, T. *Leviatã*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. Capítulo XIII, p.109.
- KANT, I. *A paz perpétua: um projeto filosófico*. Covilhã: Lusofilosofia, 2008. p.14-15.
- NOUR, S. *À paz perpétua de Kant: filosofia do direito internacional e das relações internacionais*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- PÁDUA, M. *O defensor da paz*. Petrópolis: Vozes, 1997. p.28-200.
- PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ. *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2004. Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_po.html. Acesso em: 18 fev 2019.
- ROHDEN, V. (Coord.). *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre: Editora UFRGS, 1997.

Como citar este artigo/How to cite this article

BARROS, D.F. Religião e defesa da paz: poder, justiça e responsabilidade comum. *Cadernos de Fé e Cultura*, v.4, n.1, p.15-24, 2019. <https://doi.org/10.24220/2525-9180v4n12019a4641>