



**Paz e guerra justa de acordo com Tomás de Aquino**  
**Paz y guerra justa según Tomás de Aquino**  
**Pau i guerra justa segons Tomàs d'Aquino**  
**Peace and just war according to Thomas Aquinas**

Luís Carlos Silva de SOUSA<sup>1</sup>

**Resumo:** O objetivo deste texto consiste na análise da noção de paz na teoria da guerra justa de Tomás de Aquino. Os textos da *Summa theologiae* são os seguintes: STh. IIa-IIae, q. 40, a. 1 e STh. IIa-IIae q. 29, a. 1 e 2. Tomás de Aquino situa a noção de paz, como objetivo da guerra, no contexto amplo de uma ética das virtudes, na linha proposta por Aristóteles. Entretanto, argumentaremos que a recepção por Tomás de Aquino da noção agostiniana de paz como *tranquillitas ordinis* (tranquilidade da ordem) cumpre um papel fundamental na sua visão de guerra justa, ao lhe permitir uma justificação transcendental.

**Abstract:** The goal of this text is to analyze the notion of peace in Thomas Aquinas' theory of just war. The texts of *Summa theologiae* are as follows: STh. IIa-IIae, q. 40, a. 1 and STh. IIa-IIae q. 29, a. 1 and 2. Thomas Aquinas places the notion of peace as the goal of war in the broad context of an ethics of virtues in the line proposed by Aristotle. However, we will argue that Thomas Aquinas' reception of the Augustinian notion of peace as *tranquillitas ordinis* (tranquillity of order) plays a fundamental role in his view of just war by allowing him a transcendental justification.

**Palavras-Chave:** Paz – Guerra – Justiça – Tomás de Aquino.

**Keywords:** Peace – War – Justice – Thomas Aquinas.

ENVIADO: 05.09.2020  
ACEPTADO: 20.10.2020

---

<sup>1</sup> Professor da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia AfroBrasileira (UNILAB, Ceará, Brasil) e da Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC). *E-mail:* [lcarlossousa@unilab.edu.br](mailto:lcarlossousa@unilab.edu.br). Pós-doutorando pelo doutorado à distância *Transferencias Interculturales e Históricas en la Europa Medieval Mediterránea* do *Institut Superior d'Investigació Cooperativa IVITRA* [ISIC-2012-022] da *Universitat d'Alacant (UA)*. Supervisão: Profs. Drs. [Vicent Martines Peres \(UA\)](#) e [Ricardo da Costa \(UFES\)](#).



## Introdução

Nos últimos anos vários pesquisadores têm debatido sobre a moralidade da guerra. Há um intenso debate contemporâneo ainda em curso sobre quando a guerra seria justificada, como a guerra deve ser conduzida e como assegurar a paz entre as nações. A teoria da guerra justa levanta questões sobre quando e como seria permitido o uso da força a ser empregada na defesa da justiça e do bem comum, e assim discute a base moral para a justiça da guerra, na guerra e após a guerra (*jus ad bellum*, *jus in bello* e *jus post bellum*). Em particular, no que se refere a Tomás de Aquino (1224/1225-1274), há nele um conciso tópico sobre as condições de uma guerra justa. Este tópico encontra-se na questão 40<sup>a</sup> da segunda parte da segunda parte da *Summa theologiae*.

De acordo com Tomás de Aquino, para que uma guerra possa ser considerada lícita seria necessário supor uma *legítima autoridade*, uma *causa justa* e uma *reta intenção*. O que pretendemos examinar aqui não são as clássicas condições em si para a guerra justa, apresentadas por Sto. Tomás, mas apenas destacar uma específica noção de paz em sua concepção da guerra, noção esta que provém de Agostinho de Hipona. A análise será basicamente dividida em três partes: (1) sobre a mentalidade de cruzada, que constitui historicamente o horizonte de compreensão da teoria da guerra justa em Tomás de Aquino; (2) sobre a noção de “guerra justa” em Tomás de Aquino (STh. IIa-IIae, q. 40), no quadro teórico da “ética das virtudes” e nos limites de sua relação com a noção de paz (STh. IIa-IIae, q. 29); (3) a recepção da noção de paz como *tranquillitas ordinis*, a partir da leitura de Tomás de Aquino acerca de Agostinho.

O objetivo deste artigo consiste em analisar o estatuto da noção de paz pressuposto na teoria da guerra justa de Tomás de Aquino (STh. IIa-IIae q. 29, a. 1 e 2 e STh. IIa-IIae, q. 40, a. 1)<sup>2</sup>. Com a breve análise que segue, pretendemos apenas apontar para o que está pressuposto na definição de guerra justa, em um autor medieval do século XIII, cuja argumentação sobre paz e guerra repercute ainda hoje.<sup>3</sup> A noção de paz em Tomás de Aquino cumpre um papel fundamental em sua teoria da guerra justa e encerra uma perspectiva *transcendental* proveniente de Agostinho. A perspectiva transcendental – no sentido da doutrina clássica das *noções transcendentais* (*ens, unum,*

---

<sup>2</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Summa theologiae*. Opera Omnia IV-XII (ed. Leon.). Rome, 1889-1906 [STh.].

<sup>3</sup> REICHBERG, Gregory. *Thomas Aquinas on War and Peace*. New York: Cambridge University Press, 2016.



*verum, bonum*) – oferece uma fundamentação teórica prévia, no que se refere à razão prática.<sup>4</sup>

O bem transcendental em Tomás de Aquino pode ser visto como a instância metafísica de fundamentação dos princípios morais que orientam a paz e a guerra. Esta abordagem não tem recebido uma atenção adequada no debate corrente sobre a guerra justa. Entretanto, a proveniência agostiniana da noção de paz em sua relação ao bem transcendental, como a concebemos em Tomás de Aquino, possibilita uma interpretação mais rigorosa da própria noção de guerra justa, e permite matizar uma leitura excessivamente aristotélica de seu texto.

A doutrina da guerra justa em Tomás de Aquino supõe um complexo entrelaçamento de fontes morais e metafísicas: ao pensar a guerra em termos de justiça, Tomás de Aquino não pressupõe apenas a doutrina aristotélica das virtudes, mas também uma concepção transcendental de bem, que está na base de sua noção de paz como *tranquillitas ordinis*.<sup>5</sup> Esta noção de paz, por sua vez, segue a concepção de guerra justa do “platonismo cristão” de Agostinho de Hipona.<sup>6</sup>

A discussão sobre o que seria a guerra justa envolve vários aspectos e níveis de argumentação. Os aspectos da argumentação no plano da justiça supõem, em primeiro lugar, uma compreensão sobre se há alguma guerra que possa ser chamada “justa”, pois não é evidente que o flagelo da guerra seja considerado, de algum modo, como um agir justo. Ocorre que numerosos autores nos últimos anos, sobretudo a

---

<sup>4</sup> AERTSEN, Jan. *Medieval Philosophy and the Transcendentals: The Case of Thomas Aquinas*. Leiden: E. J. Brill, 1996; SOUSA, Luís Carlos Silva de. “Tomás de Aquino e a lei natural: Uma leitura a partir da noção transcendental de bem”. In: *Síntese: Revista de Filosofia*. Belo Horizonte, v. 42, n. 133, mai./ago. 2015, p. 211-228.

<sup>5</sup> COSTA, Ricardo da; SANTOS, Armando Alexandre dos. “[O pensamento de Santo Tomás de Aquino \(1225-1274\) sobre a vida militar, a guerra justa e as ordens militares de cavalaria](#)”. In: BLASCO VALLÈS, Almudena, e COSTA, Ricardo da (coord.). *Mirabilia 10. A Idade Média e as Cruzadas – La Edad Media y las Cruzadas – The Middle Ages and the Crusades, Jan-Jun 2010*, p. 145-157.

<sup>6</sup> SANTO AGOSTINHO. *Contra Faustum XXII*, 74-78 (*Contra Faustum Manichaeum*. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum: CSEL25/1 (J. Zycha, 1891), p. 249-797); *Epistolae* 138, 189, 229 (*Epistolae ex duobus codicibus nuper in lucem prolatae*: Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CSEL), vol. LXXXVIII, Viena, Ed. Höler-Pichler-Tempsky, 1981); *De Civitate Dei* XV, 4; XIX, 7, 12-15 (*La Cité de Dieu*. Bibliothèque Augustienne (BA)- Oeuvres de Saint Augustin (ed. latino-française)- vols. 33 a 37, Paris-Bruges, Éd. Desclée de Brouwer, 1959-1960).

RAMOS, Francisco Manfredo Tomás. *A Idéia de Estado na Doutrina Ético-Política de S. Agostinho: um estudo do Epistolário comparado com o “De Civitate Dei”*. São Paulo: Ed. Loyola, 1984.



partir das discussões levantadas por Michael Walzer<sup>7</sup> (para quem a guerra contra o nazismo caracterizou o paradigma das guerras justas) e John Rawls<sup>8</sup>, retomaram o tema clássico da guerra justa, na busca de fundamentos ético-políticos para uma discussão em curso sobre a guerra no âmbito das ciências sociais, do direito público internacional e das relações internacionais. Neste cenário mais amplo, a obra de Tomás de Aquino ocupa um lugar de destaque.

## I. Poder militar e a mentalidade de cruzada

A guerra medieval foi uma atividade militar coletiva associada à virtude cavaleiresca e, portanto, a um segmento específico da sociedade: a nobreza. Foi a partir da difusão do *ideal cavaleiresco* que as *ordens militares* se expandiram e consolidaram a mentalidade de cruzada: a ideia cristã tradicional de fuga do mundo foi pouco a pouco substituída pelo ideal de conquista cristã do mundo através sobretudo da “guerra santa” contra os “infiéis” muçulmanos. Talvez não seja excessivo dizer que em toda Idade Média a sociedade esteve, de algum modo, organizada para as constantes necessidades da guerra, vista inclusive como fator crucial para o desenvolvimento econômico, social e político.

A história da guerra medieval passa pela construção do feudalismo e pelo imaginário simbólico do cavaleiro. A partir sobretudo do século XI a Igreja pretendeu moralizar o mundo militar através de um código ético particular que envolveu uma literatura composta especificamente para o auditório guerreiro. São Bernardo de Claraval e Ramon Llull são bons exemplos da mentalidade de cruzada e do ideal cavaleiresco.<sup>9</sup> Os discursos desses autores, entre outros, estimularam e sustentaram um sistema de valores que foram influenciados e que influenciaram as ordens militares criadas durante a primeira cruzada à Terra Santa, isto é, as ordens dos templários e hospitalários. Estes eram cavaleiros monástico-militares que representavam à perfeição o modelo ideal cavaleiresco, porque conjugavam as duas ordens dominantes da sociedade, a saber: a ordem dos religiosos e a ordem dos cavaleiros.

---

<sup>7</sup> WALZER, Michael. *Just and Unjust Wars: A moral argument with historical Illustrations*. New York: Basic Books, 2000.

<sup>8</sup> RAWLS, John. *The Law of Peoples*. Massachusetts, USA: Harvard University Press, 1999.

<sup>9</sup> Para Llull, ver COSTA, Ricardo da. “[Ramon Llull \(1232-1316\) e o modelo cavaleiresco ibérico. O Livro del Orden de Caballería](#)”. In: *Revista Mediaevalia. Textos e Estudos 11-12* (1997), p. 231-252. Gabinete de Filosofia Medieval da Faculdade de Letras do Porto e Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa.



A Ordem do Hospital, por exemplo, representou de modo especial a mentalidade de cruzada na Península Ibérica, e teve um papel decisivo na Batalha do Salado (1340) e no processo da chamada Reconquista pelos cristãos.<sup>10</sup> É neste contexto que podemos falar de *poder coercitivo* como o uso ou a ameaça da força física para subjugar ou conquistar o oponente. Por *poder*, entendemos a capacidade de agir e alcançar os próprios objetivos e interesses, isto é, a capacidade de intervenção no curso dos acontecimentos e em suas consequências. O *poder militar* faz parte do poder coercitivo, e faz uso particular dos recursos materiais para sustentar as instituições das forças armadas.

Em especial nas guerras medievais há um entrelaçamento entre *poder simbólico* e poder militar. Certamente as ordens militares religiosas não expressavam um caráter ideológico em todas as circunstâncias, mas será preciso admitir que, em larga medida, estava suposto no ideal cavaleiresco um fator de conquista no sentido de *dominação*, de destruição do inimigo em nome de Deus. A noção de *ideologia* aqui implicada no ideal cavaleiresco das ordens militares diz respeito, de forma ampla, a um fenômeno cultural, simbólico, e que *pode* (mas não necessariamente) estar a serviço do poder.<sup>11</sup> Mais especificamente: a ideologia se refere ao *sentido que serve para estabelecer e sustentar relações de dominação* (relações assimétricas nos campos de interação).

Com isso, entendemos fenômenos ideológicos como fenômenos simbólicos significativos *desde que* eles sejam mobilizados para, em circunstâncias sócio-históricas específicas, estabelecer e sustentar relações de dominação. A discussão sobre poder e dominação não é e não deve ser prerrogativa de uma leitura reducionista das relações sociais, focada em relações de classes.<sup>12</sup> Nesta perspectiva, os sistemas de valores do ideal cavaleiresco, associados às ordens militares, somente seriam chamados de ideológicos na medida em que sustentem a dominação, não enquanto são formas simbólicas.<sup>13</sup>

---

<sup>10</sup> COSTA, Ricardo da. *A Guerra na Idade Média: Um estudo da mentalidade de cruzada na Península Ibérica*. Rio de Janeiro: Edições Paratodos, 1998.

<sup>11</sup> VOVELLE, Michel. *Ideologias e Mentalidades*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987; BELADIER, Georges. *O Poder em Cena*. Brasília: Ed. UnB, 1982; LLOYD, Christopher. *As Estruturas da História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

<sup>12</sup> SCRUTON, Roger. *Uma Filosofia Política: Argumentos para o conservadorismo*. São Paulo: É Realizações, 2017.

<sup>13</sup> THOMPSON, John B. *Ideologia e Cultura Moderna: Teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa*. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 1995.



Estas breves considerações sobre o poder militar no medievo têm a intenção prévia de situar a teoria da guerra justa de Tomás de Aquino no horizonte de compreensão da mentalidade de cruzada, cuja ambivalência sobre o que é justo e injusto não pode prescindir, além da argumentação ético-política, de uma discussão teórico-social. É preciso observar que Tomás de Aquino legitima a vida religiosa com fim militar, porque o ofício militar pode ser ordenado ao *serviço do próximo, para a defesa do bem comum e por amor a Deus*.<sup>14</sup>

Entretanto, Tomás de Aquino é categórico sobre sua intenção de fundo: é permitido e conveniente criar uma ordem religiosa para fins militares, não em razão de algum interesse temporal, mas para a defesa do culto divino e a salvação pública, assim como para a defesa dos pobres e oprimidos. A ordem militar religiosa não pode fazer guerra por sua própria autoridade, mas apenas pela autoridade dos príncipes ou da Igreja<sup>15</sup>. Além disso, o serviço militar pela causa de Deus pode ser inclusive imposto, às vezes, como penitência. É o caso, por exemplo, dos que são obrigados a guerrear em ajuda à Terra Santa<sup>16</sup>.

## II. Guerra justa, lei natural e virtudes

Tomás de Aquino analisa a questão da guerra (*De Bello*) na segunda parte da segunda parte da *Summa theologiae* (q. 40). A questão está dividida em quatro artigos: (1) se guerrear é sempre um pecado; (2) se é permitido aos clérigos e aos bispos guerrear; (3) se é permitido usar estratégias na guerra; (4) se é permitido guerrear nos dias de festa. Dos quatro artigos iremos apresentar aqui apenas o primeiro artigo, cuja formulação no prólogo à questão 40<sup>a</sup> sinaliza mais diretamente o caminho a seguir: “se há alguma guerra que seja lícita”. Na sequência, o enunciado do artigo passa a ser “Se guerrear é sempre um pecado”.<sup>17</sup>

De início Tomás de Aquino recolhe o que ainda hoje está presente em nossa primeira impressão acerca desse tópico, a saber: “parece que guerrear é sempre um pecado”. A terceira objeção, que precede propriamente a sua resposta e tem especial relevância aqui, reza o seguinte: “Ademais, somente o pecado se opõe a um ato de virtude. Ora, a guerra se opõe à paz. Logo, a guerra é sempre um pecado”.

<sup>14</sup> STh. IIa-IIae, q. 188, a. 3.

<sup>15</sup> STh. IIa-IIae, q. 188, a. 3 ad 4.

<sup>16</sup> STh. IIa-IIae, q. 188, a. 3 ad 3.

<sup>17</sup> STh. IIa-IIae q. 40 a. 1.



Como sabemos, esta ainda não é a posição completa e precisa de Tomás de Aquino. É sob a intenção de matizar a compreensão da guerra para um cristão que Tomás de Aquino mobiliza em sentido contrário (*sed contra*) a autoridade de Agostinho, para sustentar que nem toda guerra é um pecado:

EM SENTIDO CONTRÁRIO, Agostinho escreve: “Se a moral cristã julgasse que a guerra é sempre culpável, quando no Evangelho soldados pedem um conselho para a sua salvação, dever-se-ia responder-lhes que jogassem fora as armas e abandonassem completamente o exército. Ora, se lhes diz: ‘Não molesteis a ninguém, contentai-vos com vosso soldo’. Precaver-lhes que se contentem com seu soldo não os proíbe combater.<sup>18</sup>

Em seguida Tomás de Aquino apresenta o texto canônico sobre as condições para que uma guerra seja justa: (1) *a autoridade do príncipe*, a quem foi confiado o cuidado dos negócios públicos, o bem público da cidade (*civitas*), do reino ou da província submetidas à sua autoridade, inclusive a de declarar a guerra; (2) *uma causa justa*: requer-se que o inimigo seja atacado por alguma culpa, seguindo aqui novamente Agostinho, que define como guerras justas aquelas que punem as injustiças ou restituem o que foi tirado por violência; (3) *uma reta intenção* naqueles que fazem a guerra, pois o fim da guerra justa consiste na paz, “para reprimir os maus e socorrer os bons”, o que corresponde de modo implícito aos *primeiros princípios da lei moral natural*: fazer o bem e evitar o mal.<sup>19</sup>

Tomás de Aquino também segue Agostinho no seguinte ponto: “Entre os adoradores de Deus até mesmo as guerras são pacíficas, pois não são feitas por cobiça ou crueldade, mas numa preocupação de paz, para reprimir os maus e socorrer os bons.” Ele inclusive retém a definição de paz do Bispo de Hipona: “*pax est tranquillitas ordinis*” (a paz é a tranquilidade da ordem). Daí a resposta à terceira objeção: na verdade, os que fazem as guerras justas procuram a paz, e, portanto, não se busca a paz para guerrear, mas o contrário: no caso das guerras justas, faz-se a guerra para a obtenção da paz. Disto resulta que nem toda guerra é ilícita.

---

<sup>18</sup> “SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in sermone de Puero Centurionis [Epist. 138]: Si christiana disciplina omnino bella culparet, hoc potius consilium salutis patentibus in Evangelio daretur, ut abiicerent arma, seque militiae omnino subtraherent. Dictum est autem eis: ‘Neminem concutiat; estote contenti stipendiis vestris’. Quibus proprium stipendium sufficere praecepit, militare non prohibuit.” (STh. IIa-IIae, q. 40, a.1, *sed contra*).

<sup>19</sup> AERTSEN, Jan. “Natural Law in the Light of the Doctrine of the Transcendentals”. In: L. J. Elders and K. Hedwig (eds.). *Lex et Libertas. Freedom and Law According to St. Thomas Aquinas*. Vatican City, 1987, p. 99-112.



Mas resta levantar a seguinte pergunta: como, em Tomás de Aquino, podemos considerar “justa” uma guerra? Neste ponto será preciso antes remeter à doutrina das virtudes como fundamento moral da doutrina da guerra justa. É sob essa perspectiva que a ética de Tomás de Aquino é frequentemente chamada de *ética das virtudes*.<sup>20</sup> As virtudes são divididas em *cardeais* (prudência, justiça, fortaleza e temperança) e *teológicas* (fé, esperança e caridade).<sup>21</sup> Pretendemos argumentar que as virtudes teológicas não podem ser descartadas da análise da doutrina da guerra justa porque, em Tomás de Aquino, a questão 29<sup>a</sup> sobre a paz e a questão 40<sup>a</sup> sobre a guerra se situam precisamente no bloco de questões sobre a *caridade* (*De Caritate*, qq. 23-46). Há aqui uma interconexão não apenas entre as virtudes cardeais entre si, mas também destas com as virtudes teológicas. A doutrina das virtudes permanece uma das peças mais originais de Tomás de Aquino, e, neste campo, Aristóteles se sobressai como seu mestre. Mas o próprio modo de articulação entre as virtudes mostra que Santo Tomás reconstrói a doutrina aristotélica das virtudes sob uma nova perspectiva.<sup>22</sup>

Na análise da questão sobre a guerra justa tornou-se corrente a distinção entre *jus ad bellum* e *jus in bello* (a. 3). A justiça, como toda virtude, é um *habitus* que é princípio de atos bons, e todo ato, para ser virtuoso, deve ser necessariamente voluntário, estável e firme (liberdade, constância e perpetuidade). Assim, para uma completa definição de justiça, será necessário remeter à seguinte formulação: “A justiça é o *habitus* pelo qual, com vontade constante e perpétua, atribui-se a cada um o seu direito (*ius*)”.<sup>23</sup> Ora, entre as demais virtudes é específico da justiça *ordenar o ser humano no que diz respeito ao outro*. É neste sentido que, para Tomás de Aquino, o objeto da justiça é o direito.<sup>24</sup> O “justo”, enfim, caracteriza a retidão que convém à justiça.

O direito, por sua vez, se divide em positivo e natural, permanecendo aberta a discussão sobre o lugar do *direito das gentes* (aquele que se refere às relações entre as nações) no quadro geral de sua reflexão. Mas será a partir da discussão sobre o estatuto do direito das gentes que emerge na Escolástica Barroca (séc. XVI e XVII) a discussão sobre a guerra justa em novo contexto, agora vinculada à questão dos títulos de conquista, isto é, sobre as tentativas de legitimação ou de crítica à *escravidão*, seja contra a escravidão *indígena*, em Francisco de Vitória OP (1483/86-1542) e Bartolomé

<sup>20</sup> MACINTYRE, Alasdair. *Whose justice? Which rationality?* Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1988; *Ethics and Politics: Selected Essays*, v. 2. Cambridge University Press, 2006, p. 41-82.

<sup>21</sup> ELDERS, Leo. *The Ethics of St. Thomas Aquinas*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2005.

<sup>22</sup> BARRERA, *A Política em Aristóteles e Santo Tomás*. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2007, p. 106-134.

<sup>23</sup> STh. IIa-IIae q. 58, a. 1.

<sup>24</sup> STh. IIa-IIae, q. 57, a. 1.





de Las Casas OP (1484-1566), seja contra a escravidão *negra*, com Francisco José de Jaca OFM Cap. (1645-1689) e, sobretudo, Epifanio de Moirans OFM Cap. (1644-1689). Esta posterior discussão sobre a guerra e a escravidão por seus discípulos ilustra o uso ambivalente e/ou indevido da doutrina da guerra justa de Tomás de Aquino.<sup>25</sup>

A seguir iremos dar um breve passo atrás, para examinar como Tomás de Aquino assimila a noção de paz de Agostinho, o que lhe permitiria não condenar toda guerra como injusta ou incompatível com a caridade cristã.

### III. *Pax est tranquillitas ordinis* (STh. IIa-IIae, q. 29, a. 1 e a. 2)

Tomás de Aquino trata da paz na questão 29<sup>a</sup>, após analisar o ato principal da caridade (q. 27) como referente ao amor a Deus e ao próximo, pois amar é próprio da caridade como tal. A paz, por sua vez, é um efeito próprio da caridade, assim como a alegria (q. 28). Sto. Tomás passa a tratar dos vícios opostos à caridade a partir da questão 34<sup>a</sup>, sobre o ódio. Em seguida são tratados os vícios referentes à ação que se opõe à paz, como está dito no prólogo da questão 39<sup>a</sup>, sobre o cisma. Os vícios são os seguintes: o próprio cisma (q. 39), a guerra (q. 40), a rixa (q. 41) e a sedição (q. 42).

Portanto, entre os vícios opostos à caridade encontram-se aqueles que se opõem à paz, e, entre estes, o da guerra. Daí a necessidade de questionar (a) se toda guerra é ilícita ou se há alguma que não o seja, a saber: se há condições para uma guerra ser considerada como justa; (b) qual o fim da guerra justa. Daí a afirmação de que aqueles que fazem guerras justas o fazem porque buscam a paz (q. 40, ad 3). Mas resta entender em que consiste esta paz e como ela poderia ser compatível com a guerra, pois a própria noção de guerra justa nos parece hoje uma contradição nos termos.<sup>26</sup>

A questão 29<sup>a</sup>, *sobre a paz*, é composta por quatro artigos: 1. Se a paz é idêntica à concórdia; 2. Se todas as coisas desejam a paz; 3. Se a paz é efeito da caridade; 4. Se a paz é uma virtude. Nossa atenção, portanto, se volta agora para a noção de paz como “tranquilidade da ordem”, que se encontra nos dois primeiros artigos da referida questão. Na primeira objeção do primeiro artigo, “Se a paz é idêntica à concórdia”,

<sup>25</sup> SARANYANA, Josep-Ignasi. *A Filosofia Medieval: Das origens Patrísticas à Escolástica Barroca*. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio” (Ramon Llull), 2006; CASELLA, Paulo Borba. *Direito Internacional no Tempo Medieval e Moderno até Vitória*. São Paulo: Atlas, 2012.

<sup>26</sup> JOHNSON, James Turner. *Morality and Contemporary Warfare*. Newhaven, CT: Yale University Press, 1999.



Tomás de Aquino remete à seguinte afirmação de Agostinho (*Da Cidade de Deus*, livro XIX, c. 13, n. 1): “a paz dos homens é a concórdia na ordem. Ora, aqui nós só falamos da paz que concerne aos homens. Logo ela é idêntica à concórdia”.

Entretanto, em sentido contrário (*sed contra*), diz Sto. Tomás, seguindo o livro de Isaías: “não há paz para os ímpios. Logo a paz não é idêntica à concórdia.” Na sua resposta (*Respondeo*) ao artigo Tomás relaciona paz e concórdia do seguinte modo:

...a paz inclui a concórdia e lhe acrescenta alguma coisa. Logo, em todo lugar onde há paz, há concórdia, mas a recíproca não é verdadeira, se tomarmos a palavra paz no sentido próprio. Com efeito, a concórdia propriamente dita se refere ao outro, enquanto a vontade de muitos se unem num consenso. Acontece, também, que o coração de um mesmo homem tenha tendências diversas, e isso de dois modos. De um modo, segundo diversas potências apetitivas (...). De outro modo, quando a mesma potência apetitiva tende para diferentes objetos desejáveis que ela não pode alcançar simultaneamente. É necessário então que haja contrariedade entre os movimentos do apetite. Ora, esta união não pertence à razão da concórdia. Assim, pois, a concórdia implica a união das tendências afetivas de muitas pessoas, ao passo que a paz implica, além desta união, também a união dos apetites da mesma pessoa.<sup>27</sup>

Com isso Sto. Tomás parece partir não meramente da ideia comum de concórdia como a paz entre os homens. A concórdia não basta à paz, pois esta traz em sua noção uma exigência moral e uma relação com Deus de ordem *transcendental*, como se observará no segundo artigo da questão 29<sup>a</sup>. Mas já na resposta à primeira objeção Tomás de Aquino especifica a noção de paz que ele retém de Agostinho: a paz entre um e outro homem é chamada de concórdia; entretanto, acentua Tomás de Aquino, não qualquer concórdia, mas uma concórdia na “ordem”, isto é, onde há consenso sobre o que convém a ambos.

---

<sup>27</sup> “(...) pax includit concordiam et aliquid addit. Unde ubicumque est pax, ibi est concordia: non tamen ubicumque est concordia, est pax, si nomen pacis proprie sumatur. Concordia enim, proprie sumpta, est ad alterum: inquantum scilicet diversorum cordium voluntates simul in unum consensum conveniunt. Contingit etiam unius hominis cor tendere in diversa: et hoc dupliciter. Uno quidem modo, secundum diversas potentias appetitivas (...). Alio modo, inquantum una et eadem vis appetitiva in diversa appetibilia tendit quae simul assequi non potest. Unde necesse est esse repugnantiam motuum appetitus. Unio autem horum motuum est quidem de ratione pacis: non enim homo habet pacatum cor quandiu, etsi habeat aliquid quod vult, tamen adhuc restat ei aliquid volendum quod simul habere non potest. Haec autem unio non est de ratione concordiae. Unde concordia importat unionem appetituum diversorum appetentium: pax autem supra hanc unionem, importat etiam appetituum unius appetentis unionem.” (IIa-IIae, q. 29, a. 1).



Pois, se um concorda com o outro, não livremente, mas como que coagido pelo temor de um perigo iminente, semelhante concórdia não é uma verdadeira paz, porque não foi observada a ordem entre os que concordam, mas perturbada pela causa que provocou o temor. É por isso que Agostinho disse antes [*Cidade de Deus*, livro XIX, c. 13, n.1: ‘A paz é a tranquilidade da ordem’, cuja tranquilidade consiste que em cada homem todos os movimentos do apetite estejam em repouso.<sup>28</sup>

Neste ponto podemos perceber a vinculação entre a noção de paz, sob o influxo de Agostinho, e a noção transcendental de bem, como noção *primeiríssima*, o *sumo bem*. No segundo artigo, “Se todas as coisas desejam a paz”, a quarta objeção diz o seguinte:

ADEMAIS, o que todas as coisas apetezem é o **sumo bem**, que é o **fim último** [*summum bonum, quod est ultimus finis*]. Ora, a paz não é um bem desse gênero, porque se tem mesmo na vida presente. Caso contrário, o Senhor em vão teria recomendado: ‘Vivei em paz uns com os outros’ (Mc 9,49). Logo, nem todos desejam a paz.<sup>29</sup>

Entretanto, em sentido contrário (*sed contra*), Tomás de Aquino mobiliza Agostinho novamente para afirmar que todas as coisas apetezem a paz. Além disso, o Aquinate retoma, em sua resposta ao segundo artigo, a noção agostiniana da paz como a “tranquilidade da ordem”:

O fato de apetezer alguma coisa implica o apetite de entrar em sua posse, bem como a remoção dos obstáculos que possam impedi-la. Ora, a obtenção de um bem apeteçível pode ser impedida por um apetite contrário de si mesmo ou de um outro; e, como se disse acima, a paz elimina ambos os obstáculos. Logo, é necessário que tudo que apeteça, apeteça a paz, uma vez que quem tem um apetite, apeteça obter tranquilamente e sem impedimentos o objeto que lhe apetece. Ora, nisso consiste a **noção de paz**, que Agostinho define [*De Civitate Dei*, 1, XIX, c. 13]: ‘a tranquilidade da ordem’.<sup>30</sup>

<sup>28</sup> “Si enim homo concordet cum alio non spontanea voluntate, sed quasi coactus timore alicuius mali imminentis, talis concordia nos est vere pax: quia non servatur ordo utriusque concordantis, sed perturbatur ab aliquo timorem inferente. Et propter hoc praemittit quod *pax est tranquillitas ordinis*. Quae quidem tranquillitas consistit in hoc quod omnes motus appetitivi in uno homine conquiescunt.” (IIa-IIae, q. 29, a. 1 ad 1).

<sup>29</sup> “PRAETEREA, illud quod omnia appetunt videtur esse **summum bonum, quod est ultimus finis**. Sed pax non est huiusmodi: quia etiam in statu viae habetur; alioquin frustra Dominus mandaret, Mc 9,49: Pacem habete inter vos. Ergo non omnia pacem appetunt.” (IIa-IIae, q. 29, a. 2, obj. 4) (os grifos são nossos).

<sup>30</sup> “(...) quod ex hoc ipso quod homo aliquid appetit, consequens est ipsum appetere eius quod appetit assecutionem, et per consequens remotionem eorum quae consecutionem impedire possunt. Potest autem impediri assecutio boni desiderati per contrarium appetitum vel sui ipsius vel alterius: et utrumque tollitur per pacem, sicut supra dictum est. Et ideo necesse est quod omne appetens appetat pacem: inquantum scilicet omne appetens appetit tranquille et sine impedimento pervenire



É assim que, na resposta à quarta objeção, Sto. Tomás diz que a verdadeira paz só pode fundar-se no bem, mas ele lembra que, se podemos possuir o verdadeiro bem de duas maneiras, isto é, perfeita ou imperfeitamente, também há dois tipos de paz verdadeira: uma imperfeita, que é a que possuímos neste mundo, e a paz perfeita, na fruição do *bem supremo*:

...deve-se dizer que a verdadeira paz só pode fundar-se sobre o **bem**; e como podemos possuir um verdadeiro bem de duas maneiras, perfeita ou imperfeitamente, assim também há dois tipos de paz verdadeira. Uma, perfeita, que consiste na perfeita fruição do **bem supremo**, que une e pacifica todo apetite. Este é o fim último da criatura racional, conforme a palavra do Salmo (147, 3): ‘Ele estabeleceu a paz em tuas fronteiras’. - A outra, imperfeita, é a que possuímos neste mundo; porque, se o desejo primordial da alma repousa em Deus, há contudo certos estorvos internos e externos que perturbam essa paz.<sup>31</sup>

Estas considerações sobre a paz como *tranquillitas ordinis* na questão 29<sup>a</sup> irão, portanto, matizar posteriormente a condenação da guerra na questão 40<sup>a</sup>, e devem ser situadas no contexto de uma discussão mais ampla sobre a fundamentação transcendental da Ética de Tomás de Aquino, inclusive sob uma perspectiva hermenêutica mais abrangente.<sup>32</sup> A compreensão da doutrina da guerra justa em Tomás de Aquino não supõe apenas um esclarecimento sobre a justiça (*jus ad bellum* ou *jus in bello*), mas também sobre a sua noção de paz.

## Conclusão

Após apresentarmos a concepção de guerra justa em Tomás de Aquino sob o influxo da noção agostiniana de paz, retornamos ao ponto de partida com uma compreensão mais clara sobre as bases do primeiro artigo da questão 40<sup>a</sup> (IIa-IIae da *Summa theologiae*) sobre a guerra. Em primeiro lugar, de acordo com Tomás de Aquino – e na

---

ad id quod appetit, in quo consistit **ratio pacis**, quam Augustinus definit *tranquillitatem ordinis*.” (os grifos são nossos).

<sup>31</sup> “(...) quod, cum vera pax non sit nisi de **bono**, sicut dupliciter habetur verum bonum, scilicet perfecte et imperfecte, ita est duplex pax vera. Una quidem perfecta, quae consistit in perfecta fruição **summi boni**, per quam omnes appetitus uniuntur quietati in uno. Et hic est ultimus finis creaturae rationalis: secundum illud Ps 147,3: *Qui possuit fines tuos pacem*. - Alia vero est pax imperfecta, quae habetur in hoc mundo. Quia etsi principalis animae motus quiescat in Deo, sunt tamen aliqua repugnantia et extra quae perturbant hanc pacem.” (IIa-IIae, q. 29, a. 2 ad 4) (os grifos são nossos).

<sup>32</sup> CORETH, Emerich. *Metaphysik: Eine methodisch-systematische Grundlegung*. Innsbruck, 1964; *Questões Fundamentais de Hermenêutica*. São Paulo: E.P.U., 1973.



esteira de Agostinho –, há guerras lícitas porque nem sempre guerrear é culpável: o objetivo das guerras justas seria a paz, com a reta intenção de reprimir os maus e socorrer os bons, ou seja, segundo os preceitos da *lei natural* de fazer o bem e evitar o mal, e de acordo com o cultivo das *virtudes* (de modo especial: justiça e caridade).

Em segundo lugar, na medida em que *a paz é o objetivo das guerras justas*, a noção de paz de Agostinho como *tranquillitas ordinis* cumpre um papel fundamental na *justificação* da guerra justa, posta na *ordem transcendental de referência a Deus*. É sob este aspecto que uma *leitura transcendental da guerra justa* em Tomás de Aquino permitiria assimilar, de modo mais apropriado, a recepção da noção de paz, proveniente de Santo Agostinho.

Naturalmente este não é um salvo conduto para a guerra em si, e não seria adequado supor que a teoria da guerra justa de Tomás de Aquino possa ser transposta sem mais para o cenário político contemporâneo, com o risco inclusive de se mostrar uma ferramenta ideológica para justificar guerras de conquista. Para além da cosmovisão da cristandade medieval, presente em Tomás de Aquino, ao menos a guerra de legítima defesa permanece justificável no contexto atual. Neste cenário, é importante considerar o estatuto da paz que Tomás de Aquino espera obter, não apenas neste mundo, para justificar uma guerra como justa.

\*\*\*

## Fontes

- AGOSTINHO DE HIPONA. *Contra Faustum Manichaeum*. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum: CSEL25/1 (J. Zycha, 1891), p. 249-797.
- AGOSTINHO DE HIPONA. *Epistolae ex duobus codicibus nuper in lucem prolatae*. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CSEL), vol. LXXXVIII, Viena, Ed. Höler-Pichler-Tempsky, 1981.
- AGOSTINHO DE HIPONA. *La Cité de Dieu*. Bibliothèque Augustienne (BA)- Oeuvres de Saint Augustin (ed. latino-francesa)- vols. 33 a 37, Paris-Bruges, Éd. Desclée de Brouwer, 1959-1960.
- TOMÁS DE AQUINO. *Summa theologiae*. Rome: Editiones Paulinae, 1962.
- TOMÁS DE AQUINO. *Summa theologiae Opera Omnia IV-XII* (ed. Leon.), Rome 1889-1906.
- TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Vol. V. São Paulo: Ed. Loyola, 2004.

## Bibliografia

- AERTSEN, Jan. *Medieval Philosophy and the Transcendentals: The Case of Thomas Aquinas*. Leiden: E. J. Brill, 1996.



Mirabilia Journal 31 (2020/2)

Jun-Dic 2020/ISSN 1676-5818

- AERTSEN, Jan. "Natural Law in the Light of the Doctrine of the Transcendentals". In: L. J. Elders and K. Hedwig (eds.). *Lex et Libertas. Freedom and Law According to St. Thomas Aquinas*. Vatican City 1987, p. 99-112.
- BARRERA, *A Política em Aristóteles e Santo Tomás*. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2007.
- BELADIER, Georges. *O Poder em Cena*. Brasília: Ed. UnB, 1982.
- CASELLA, Paulo Borba. *Direito Internacional no Tempo Medieval e Moderno até Vitória*. São Paulo: Atlas, 2012.
- CORETH, Emerich. *Metaphysik: Eine methodisch-systematische Grundlegung*. Innsbruck, 1964.
- CORETH, Emerich. *Questões Fundamentais de Hermenêutica*. São Paulo: E.P.U., 1973.
- COSTA, Ricardo da. *A Guerra na Idade Média: Um estudo da mentalidade de cruzada na Península Ibérica*. Rio de Janeiro: Edições Paratodos, 1998.
- COSTA, Ricardo da. "[Ramon Llull \(1232-1316\) e o modelo cavaleiresco ibérico. O Livro del Orden de Caballería](#)". In: *Revista Mediaevalia. Textos e Estudos 11-12* (1997), p. 231-252. Gabinete de Filosofia Medieval da Faculdade de Letras do Porto e Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa.
- COSTA, Ricardo da; SANTOS, Armando Alexandre dos. "[O pensamento de Santo Tomás de Aquino \(1225-1274\) sobre a vida militar, a guerra justa e as ordens militares de cavalaria](#)". In: BLASCO VALLÈS, Almudena, e COSTA, Ricardo da (coord.). *Mirabilia 10. A Idade Média e as Cruzadas – La Edad Media y las Cruzadas – The Middle Ages and the Crusades, Jan-Jun 2010*, p. 145-157.
- ELDERS, Leo. *The Ethics of St. Thomas Aquinas*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2005.
- JOHNSON, James Turner. *Morality and Contemporary Warfare*. Newhaven, CT: Yale University Press, 1999.
- LLOYD, Christopher. *As Estruturas da História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.
- MACINTYRE, Alasdair. *Whose justice? Which rationality?* Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1988.
- MACINTYRE, Alasdair. *Ethics and Politics: Selected Essays*, v. 2. Cambridge University Press, 2006.
- RAMOS, Francisco Manfredo Tomás. *A Idéia de Estado na Doutrina Ético-Política de S. Agostinho: um estudo do Epistolário comparado com o "De Civitate Dei"*. São Paulo: Ed. Loyola, 1984.
- RAWLS, John. *The Law of Peoples*. Massachusetts, USA: Harvard University Press, 1999.
- REICHBERG, Gregory. *Thomas Aquinas on War and Peace*. New York: Cambridge University Press, 2016.
- SARANYANA, Josep-Ignasi. *A Filosofia Medieval: Das origens Patrísticas à Escolástica Barroca*. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência "Raimundo Lúlio" (Ramon Llull), 2006.
- SCRUTON, Roger. *Uma Filosofia Política: Argumentos para o conservadorismo*. São Paulo: É Realizações, 2017.
- SOUSA, Luís Carlos Silva de. "Tomás de Aquino e a lei natural: Uma leitura a partir da noção transcendental de bem". In: *Síntese: Revista de Filosofia*. Belo Horizonte, v. 42, n. 133, mai./ago. 2015, p. 211-228.
- THOMPSON, John B. *Ideologia e Cultura Moderna: Teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa*. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 1995.
- VOVELLE, Michel. *Ideologias e Mentalidades*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.
- WALZER, Michael. *Just and Unjust Wars: A moral argument with historical Illustrations*. New York: Basic Books, 2000.