



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

FRANCISCO DEUSIMAR ANDRADE ALBUQUERQUE

**O CONCEITO DE SOBERANIA E O PROBLEMA DAS INTERVENÇÕES
HUMANITÁRIAS NO PENSAMENTO DE MICHAEL WALZER**

FORTALEZA

2018

FRANCISCO DEUSIMAR ANDRADE ALBUQUERQUE

O CONCEITO DE SOBERANIA E O PROBLEMA DAS INTERVENÇÕES
HUMANITÁRIAS NO PENSAMENTO DE MICHAEL WALZER

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Política.

Orientador: Prof. Dr. Átila Amaral Brilhante.

FORTALEZA

2018

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca Universitária

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

- A31c Albuquerque, Francisco Deusimar Andrade.
O conceito de soberania e o problema das intervenções humanitárias no pensamento de Michael Walzer / Francisco Deusimar Andrade Albuquerque. – 2018.
116 f.
- Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2018.
Orientação: Prof. Dr. Átila Amaral Brilhante.
1. Intervenção Humanitária. 2. Direitos Humanos. 3. Soberania. 4. Sociedade dos Povos. 5. Autodeterminação.. I. Título.

CDD 100

FRANCISCO DEUSIMAR ANDRADE ALBUQUERQUE

O CONCEITO DE SOBERANIA E O PROBLEMA DAS INTERVENÇÕES
HUMANITÁRIAS NO PENSAMENTO DE MICHAEL WALZER

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Política.

Aprovada em: 27/10/2018.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Átila Amaral Brilhante (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sald
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Delmo Mattos da Silva
Universidade Federal do Maranhão (UFMA)

A Deus.

Aos meus pais, Francisco Deusimar Apoliano
Albuquerque e Antônia Marileudes Andrade
Albuquerque.

AGRADECIMENTOS

À CAPES, pelo apoio financeiro com a manutenção da bolsa de auxílio.

Ao Prof. Dr. Átila Amaral Brilhante, pela sua excelente e decisiva orientação.

Aos professores participantes da banca examinadora Dr. Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd e Prof. Dr. Delmo Mattos da Silva pelo tempo, pelas valiosas colaborações e sugestões.

Ao professor Dr. Luis Carlos Silva de Sousa por ter me estimulado nessa linha de pesquisa e fornecido indicações preciosas sobre os passos que deveria tomar.

Aos colegas da turma de mestrado, pelas reflexões, críticas e sugestões recebidas.

A todos os funcionários dessa augustíssima casa que contribuíram para limpeza, organização e harmonização do ICA.

“O coração do homem é um campo de batalha.”
(São João Paulo II)

RESUMO

A defesa da necessidade de intervenções humanitárias está em conflito com o conceito clássico de soberania. O presente trabalho reexamina o conceito de soberania fixado na Paz de Vestefália e mostra que seu formato não é mais adequado ao contexto contemporâneo, pois, em alguns casos, intervenções humanitárias são imperativos morais. É apropriado fundamentar o conceito de soberania não mais ao princípio da não-intervenção, mas no princípio da autodeterminação dos povos. Presumindo que há um mundo moral compartilhado e suficientemente estável sob o qual se pode construir uma argumentação filosófica *mínima* comum e aceitando que a guerra não é necessariamente *imoral*, este trabalho retoma alguns conceitos clássicos da *teoria (moral) de guerra numa tentativa* de construir um modo filosófico de argumentação moral, baseado nos direitos humanos individuais e compartilhados, tornando possível o dialogo no mundo multicultural e suas próprias concepções *maximalistas* de bem. Assim, torna-se necessário entender o paradigma da Teoria da Guerra Justa a partir da preocupação com a proteção de direitos fundamentais e não da preocupação contra a agressões. O trabalho termina argumentando sobre as condições morais necessárias e os limites que devem nortear as intervenções humanitárias.

Palavras-chave: Intervenção Humanitária. Direitos Humanos. Soberania. Sociedade dos Povos. Autodeterminação.

ABSTRACT

The defense of the necessity of humanitarian interventions is at odds with the classic concept of sovereignty. This work reexamines the concept of sovereignty established in the Peace of Westphalia and shows that its format is no longer adequate to the contemporary context because, in some cases, humanitarian interventions are moral imperatives. It is apposite to ground the concept of sovereignty no longer on the principle of non-intervention, but on the principle of self-determination of peoples. Presuming that there is a shared and quite stable moral world under which we can build a common minimum philosophical argumentation and accepting that a war is not necessarily immoral, this work recovers some classic concepts of the (moral) theory of war in an attempt to build a philosophical way of moral argumentation, based on individual and shared human rights, rendering possible the dialogue in the multicultural world and its maximalist conceptions of good. Thus, it is necessary to understand the legalistic paradigm of the Theory of Just War based on the preoccupation with the protection of fundamental rights and not with the preoccupation against aggressions. This work ends by arguing about the necessary moral conditions and the limits that should orient humanitarian interventions.

Keywords: Humanitarian Intervention. Human Rights. Sovereignty. Peoples Society. Self Determination.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	9
2	MORALIDADE EM ESTADO DE GUERRA	12
2.1	A guerra como inferno e o argumento realista	15
2.2	As normas e limites da guerra	19
2.3	O problema do utilitarismo	22
2.4	A legitimação argumentativa da guerra	24
2.5	O minimalismo e o universalismo	28
2.6	Os direitos humanos	31
3	UMA REVISÃO DO CONCEITO DE SOBERANIA	36
3.1	Construção social	41
3.2	Comunidades e Sociedade	46
3.3	Soberania e autodeterminação	54
3.4	Sociedade dos povos	63
4	AS CONDIÇÕES MORAIS PARA UMA INTERVENÇÃO HUMANITÁRIA	70
4.1	O problema da intenção na intervenção humanitária	73
4.2	O argumento de J. S. Mill	77
4.3	A necessidade da intervenção humanitária	81
4.4	O julgamento de uma intervenção humanitária	89
4.5	Quem deve intervir?	96
4.6	Quando acaba uma intervenção	103
5	CONCLUSÃO	109
	REFERÊNCIAS	113

1 INTRODUÇÃO

A noção clássica de soberania está intimamente ligada ao princípio da não intervenção de potências externas em assuntos internos do Estado e da Nação. Esse conceito é particularmente endossado por Hobbes, ao colocar toda a força nas mãos de um soberano, não podendo ter outra força equiparada a tal. O princípio clássico da não intervenção é a garantia de que uma Nação não dominará a outra, ou seja, é um princípio de liberdade nos assuntos internos de cada nação. Se, por um lado, o poder do Estado é garantido dentro de seus limites (territoriais), não se pode garantir que essa mesma força será válida além das suas fronteiras – ou seja, cada país tem força sobre o território de sua própria jurisdição. Assim, o conceito de soberania está num primeiro momento vinculado ao uso legítimo da força, servindo assim, como uma teoria de legitimação do uso da força por parte do poder (soberano) sobre os que estão submissos àquele poder (cidadãos).

É nesses termos que o conceito clássico de Guerra Justa foi firmado: quando uma autoridade política agredia a outra, o direito a reagir a esse mal moral afligido era, então, considerado uma guerra justa. Por outro lado, no contexto atual, com grande confluência de ações e influências internacionais - seja econômica, seja política, seja ideologicamente -, a discussão acirrada sobre os direitos humanos – quais são eles, qual sua fundamentação, quem deve garantir sua defesa, etc. – parecem demonstrar que a teoria clássica de soberania, como não-intervenção não atende mais aos requisitos morais da contemporaneidade. Além dos fatores acima aferidos, há uma problemática moral muito séria: muitas vezes o direito de soberania – entendida como não-intervenção – é uma desculpa para muitos tiranos dominarem e ferirem os direitos humanos de uma determinada localidade, afinal “aquilo é assunto interno”.

Então, a intenção do presente trabalho é tentar harmonizar uma fundamentação teórica para o conceito de soberania onde seja possível a defesa real dos direitos humanos num contexto global, especialmente quando há necessidade de uma intervenção armada. Para tal, proporemos fundamentar que o verdadeiro sentido de soberania está vinculado ao reconhecimento de um “bem-comum” – entendido nos termos de Walzer a partir de uma moralidade *minimalista universal e maximalista relativista*, onde seja possível uma solidariedade limitada em que os valores fundamentais são compartilhados (cf. WALZER, 2003, p. XXIX) ou traduzíveis (cf. WALZER, 1994, 63), estão vinculados com o mundo real e mediados pelo discurso (cf. WALZER, 2003, p. 19). Esse “bem-comum”, por um lado, não é firmado de maneira abstrata ou metafísica, nem através de um contrato intersubjetivo, por outro. Walzer prefere entender as relações sociais de maneira mais real e mais dinâmica, através das interações dos diversos

grupos sociais na sociedade e de suas próprias concepções de bens – essa maneira de fazer filosofia ele chamará de *Social Criticism*, que, apesar de não ser uma sociologia, deve ser sociologicamente competente (cf. WALZER, 1999b, p. 8). Mais precisamente, tentaremos mostrar moralmente que o conceito mais adequado para entendermos a soberania no contexto contemporâneo seria a autodeterminação de um povo. Essa proposta englobaria também o conceito clássico dos limites territoriais, ainda que não se limitasse a ele – afinal, o território também seria um bem-comum para um povo determinado (cf. WALZER, 2004, p. 112).

A partir desse conceito, então, é que seria possível firmar a possibilidade das intervenções humanitárias – afinal, é possível fazer algumas intervenções que firmam a integridade territorial de um país, sem necessariamente ferir com sua autodeterminação – além de conferirmos quais os aspectos positivos necessários para uma ação interventiva, bem como para seu julgamento: é considerado moral toda ação que não só não fira a autodeterminação de um povo como a procure promover. A partir desse entendimento, é possível, também, fornecer alguns critérios de julgamentos sobre as intencionalidades da ação interventiva (*jus ad bellum*), quais os meios morais possíveis de serem utilizados (*jus in bello*), quais os “resultados” que daí se espere (*jus post bellum*), bem como quem deve agir, até onde deve ir uma intervenção e etc. Assim, a “política de desculpas” (por não agir) deveria ceder pouco a pouco a uma política de (co-)responsabilidade dos diversos povos e dos diversos estados perante problemas “que ferem a consciência da humanidade”. Para tanto, a consciência moral dos direitos humanos fundamentais envolvidos nas mais diversas dificuldades dos conflitos internacionais torna não só possíveis a intervenção, como, em alguns casos, um verdadeiro imperativo moral: “alguém tem que agir”, ou melhor “quem puder, deve agir”.

Sem dúvidas, uma problemática que passará por todo o trabalho é sobre o que significa precisamente *direitos humanos* para Walzer. Tal questão não é fácil de se compreender, afinal, ele não faz uma teoria (abrangente) sobre personalidade, ação ou intenção que esse tipo de discussão parece supor, enquanto isso, tenta argumentar moralmente com base numa forma filosófica de direitos humanos (cf. WALZER, 2003, p. 30-31). Na sua visão, não se faz necessária uma fundamentação ontológica, ou transcendental, ou contratual, ou metafísica, etc. do que se entende por direitos humanos, pois parece haver um consenso mínimo e plural (*minimalismo universal* e *pluralismo relativista*) sobre quais são os direitos humanos mais fundamentais, sejam eles individuais ou comunitários – especialmente quando leva-se em conta que os casos analisados “ferem a consciência da humanidade”. Contudo, muito de seu discurso parece conter muitos supostos implícitos que em nada diminuem a aporia levantada sobre a real existência dos direitos humanos e o porquê deles gerarem um imperativo moral. Qualquer

tentativa de fundamentação, ou justificação, para sua forma filosófica de direitos humanos poderia assumir o caráter de uma teoria abrangente específica que nem todos poderiam assentir. Assim, para ser fiel ao seu comunitarismo, ele parece optar por certa omissão sobre essa problemática filosófica.

Para o presente trabalho, tendo consciência dessa limitação teórica do autor, não houve um grande prejuízo na análise moral sobre as intervenções humanitárias, pois estas assumem, na teoria de Walzer, uma função especificamente minimalista, ou seja, só podem ser empreendidas em favor dos direitos mínimos fundamentais, tornando assim qualquer luta por modelos econômicos, sociais, políticos, religiosos ou ideológicos injustificados, tendo como guia a defesa da vida em comum e a liberdade como dignas de serem sempre protegidas (WALZER, 2003, p. 90-91). A metodologia de Walzer é muito coerente ao fazer a análise de casos concretos a partir de uma perspectiva moral, evitando, assim, ficar numa argumentação moral abstrata, bem como fornecer aos casos concretos critérios morais objetivos para julgamento. Tentamos, ao máximo, nos manter dentro dessa metodologia, fixando-nos numa análise puramente moral para evitarmos cair no estudo delongado dos casos (*casuismo*) ou em elucubrações vãs sem contato com a realidade.

Esse objeto de estudo fornece-nos um verdadeiro “cenário-limite” ou um “*experimentum crucis*” para uma análise moral, afinal, em toda guerra estamos tratando dos temas mais extremos do agir humano, o matar e o morrer, em escalas sequer imagináveis em outras situações. Por outro lado, retoma a clássica discussão entre intenção e consequências do agir moral; mas intensificados por um cenário filosófico especificamente instigante que torna necessária uma análise acurada sobre os conceitos envolvidos e as consequências dos discursos defendidos. Assim, o presente trabalho fornece uma séria possibilidade de reflexão sobre as intervenções humanitárias, os diversos conflitos internacionais, com os mais variados fatores que se fazem necessário para sua análise e abrem margem para discussões morais muito mais abrangentes, no momento que recapitulam temáticas que perpassam os mais diversos autores da história da filosofia, como pessoa, direitos fundamentais, Estado, vida, morte, inocente, guerra, etc.

2 MORALIDADE EM ESTADO DE GUERRA

Relacionar guerra e moral pode parecer uma tarefa impossível, pois esses dois termos parecem se contradizer. Primeiramente se entende por moral o respeito ou as condições de boa convivência entre os homens, em outras palavras: uma vida moral seria exatamente uma vida em paz com as pessoas. Já a guerra, normalmente, se entende como a subversão completa desses valores, pois é um local onde reina o sofrimento e a angústia humana, os quais são colocados à prova os limites do homem, que a moral tanto tentou salvaguardar. Essa primeira aporia parece revelar uma característica fundamental do problema abordado no trabalho: existe uma distinção fundamental de uma teoria moral sobre a guerra e a ação da guerra. Dessa distinção, porém, não leva à contraposição. Pelo contrário, defender uma teoria moral da guerra, ou tradicionalmente falando, uma teoria de guerra justa não é, de modo algum, defender uma guerra em sentido algum, “[...] a teoria de guerra justa é o oposto da prática da guerra justa. Ela é sempre uma argumentação, não uma invasão. Ainda assim, depreende-se da teoria que às vezes uma invasão se justifica” (WALZER, 2003, p. XXII). Pois, como se verá, a guerra nunca será justa em sentido pleno, pois ela geralmente decorre de uma agressão. No caso, teorizar sobre a possibilidade de uma guerra justa, na verdade, é tentar fundamentar a possibilidade de argumentar moralmente sobre situações de guerra, com os seguintes objetivos: oferecer parâmetros para o julgamento inicial de quando é possível começar uma guerra, ou quando é justo defender-se belicamente de uma agressão, o que na tradição se chama de *jus ad bello*; indicar quais as situações limites dentro do estado de guerra, seja em relação aos soldados, seja em relação aos civis, ou seja, identificar aquelas situações além das quais a situação de guerra se torna um inferno, tradicionalmente chamado de *jus in bellum*; e, baseado nessas condições iniciais, propiciar um julgamento moral dos atores envolvidos, o que pode levar à condenação destes, levando em consideração o mal real gerado (morte, destruição de famílias e comunidades, miséria, medo, etc.).

A guerra é comumente vista como um inferno, como uma situação limite na qual não há possibilidade de se segurar “as rédeas desses cavaleiros apocalípticos”. A guerra pode-se dizer que é um inferno em dois sentidos: primeiramente pela dor e sofrimento que ela causa, naqueles que se envolvem diretamente, pois ela parte sempre de um crime, especificamente chamado de agressão¹. “A guerra é o inferno mesmo quando as normas são respeitadas, mesmo

¹ Obviamente, numa situação de guerra pelo menos um dos agentes está cometendo um crime ao iniciar a guerra, nesse caso, a perspectiva da guerra pode parecer dualista, um estado criminoso forçando outro a se defender, porém

quando somente soldados são mortos e quando civis são constantemente poupados” (WALZER, 2003, p.50). A guerra é sempre um sofrimento, e envolve perdas que normalmente afetam indivíduos, grupos e famílias inteiras e, pode-se falar, seu prejuízo moral se estende a toda a sociedade. Porém, existe outra maneira de interpretar a guerra como um inferno: quando certos limites são ultrapassados, quando não se diferencia entre os envolvidos direta ou indiretamente; ou seja, quando se assume a postura de que não há sobre si limites morais e consequências morais e legais para as suas atitudes. “Quando falamos dessa forma, não estamos nos referindo a ausência de limites da guerra em geral, mas a escaladas específicas, atos de força específicos. Ninguém jamais vivenciou a ‘guerra absoluta’. Nesse ou naquele combate, sofremos (ou cometemos) uma brutalidade ou outra, que sempre poderá ser descrita em termos concretos” (WALZER, 2003, p. 39).

A guerra, contudo, não é um inferno no sentido absoluto. “Mesmo no inferno, é possível ser mais humanitário ou menos, lutar com ou sem moderação. Precisamos tentar compreender como isso pode acontecer” (WALZER, 2003, p. 56). Como uma atitude humana, é passível de ter julgamentos e pensar em limitações. Ainda que a guerra normalmente traga consigo consequências nefastas, e limites sejam comumente desrespeitados, pode-se notar uma distinção entre guerra e massacre, terror, destruição, violações dos direitos humanos – ainda que muitos desses crimes ocorram dentro da guerra. Essa distinção linguística parece apontar para algo específico da guerra: o massacre, o terror, a destruição não lhes são intrínsecos, são ações que ferem diretamente um agir regrado, ou um agir moral; enquanto a guerra parece elencar regras e convenções, e são consideradas criminosas exatamente quando esses limites e convenções são desrespeitados, ou ainda quando ferem gravemente aquilo que se entende por bem, ainda que não haja uma lei ou uma convenção que verse sobre tal. Pois a guerra é uma atitude humana, realizada por homens, pensada por homens, batalhada por homens e não pode se eximir também do julgamento de homens seja no seu planejamento, seja na sua ação, seja no término da guerra.

Nessa linha argumentativa, Michael Walzer coloca-se no lado oposto ao argumento que chama de realista. Em termos gerais, os realistas veem que a realidade da guerra é assim mesmo, e não poderia ser diferente. É um inferno e não tem como haver limites dentro do inferno. Ou melhor, ainda que existam limites eles não têm sentido, pois é uma situação extrema – certamente semelhante ao estado de natureza de Hobbes, no qual cada um luta por si, afinal *homo hominis lupus!* Então, a guerra sempre é entendida como uma continuação da política,

pode ocorrer de todos os agentes serem corresponsabilizados. Ademais, mesmo a partir de “intenções legítimas”, pode ocorrer de crimes de guerra. Nesse caso, a distinção de *jus in bello* e *jus ad bellum* será fundamental.

uma luta de forças e estratégias, sua realidade específica é afastada da moral – não necessariamente imoral, mas antes de tudo, amoral -, suas limitações seriam puramente táticas, ou financeiras, territoriais, ou de recursos. Esse *modus pensandi* não abre espaço para uma argumentação moral dentro da realidade de guerra. No limite oposto, há os pacifistas que falam da absoluta imoralidade da guerra, para tanto a única solução seria o desarmamento completo. Em ambos os casos, vê-se uma negação de uma relação possível entre moral e guerra, ainda que as respostas sejam extremamente opostas. Para argumentar ao pacifista poder-se-ia argumentar nos seguintes termos: suponha que um país agride um outro, por exemplo, para expandir seu mercado, ou impor sua religião, ou quem sabe formar colônias de comércio. Qual deveria ser a reação do agredido? A resposta pacifista, pelo menos no sentido mais fraco, levaria a uma submissão e à violação de inúmeros direitos dos cidadãos do Estado agredido. Por outro lado, admitir qualquer atitude de reação, medida exclusivamente pela capacidade e poder das nações, como arrogariam os realistas no exemplo acima citado, parece não ser a resposta adequada, pois levaria a uma guerra ilimitada, não baseada no comum acordo entre as nações, mas em rixas e rancores, as quais prevaleceriam os países mais fortes, belicamente falando, e certamente os mais ricos, ferindo assim inúmeros direitos das nações, abrindo um espaço considerável para dominações imperialistas.

Os direitos humanos, então, apresentam-se como limites máximos da ação dentro de situações bélicas. É com base nos direitos humanos que se deve pensar nas limitações fundamentais para o início da guerra, para a ação dentro da guerra e é com base numa doutrina de direitos humanos que se pode pensar num julgamento pós-guerra. A tradição escolástica traduz tal princípio de maneira simplificada: a guerra tem como finalidade a paz (cf. STh. IIa-IIae, q. 40, a. 1-3.). O reconhecimento da humanidade dos envolvidos é fundamental, ou seja, entender que é isso que coloca os lados opostos num mesmo plano. Contudo, a teoria de guerra justa, proposta por Michael Walzer não se apega a uma visão romântica da humanidade, pois ele admite que não é o reconhecimento da “humanidade do próximo” que explica as normas de guerra, pois os criminosos também são humanos, ela parte exatamente do reconhecimento de homens que não são criminosos que tantas vezes são afetados pela guerra (cf. WALZER, 2003, p.61). Quando são forçados a lutar, e são desrespeitados os limites do seu consentimento, os homens costumam denominar a guerra de inferno. Isso quer dizer que quase sempre ela o é. (cf. WALZER, 2003, p.46). Certamente, existe uma grande dificuldade de fundamentar uma doutrina dos direitos humanos, o próprio Walzer reconhece essa aporia:

Não vou esmiuçar a moral a partir de suas bases. Se fosse começar pelos alicerces, provavelmente nunca passaria deles. Seja qual for o caso, nem sei ao certo quais são os alicerces. A subestrutura do mundo ético é uma questão de controvérsia profunda e aparentemente interminável. Enquanto isso, porém, estamos morando na superestrutura. O prédio é grande; sua construção detalhada e confusa. Aqui, entretanto, posso oferecer alguma orientação: uma visita aos aposentos, por assim dizer, um exame dos princípios arquitetônicos. [...] O estudo de julgamentos e justificativas no mundo real talvez nos aproxime mais das questões mais profundas da filosofia moral, mas não exige um engajamento direto com essas questões. Na realidade, filósofos que buscam engajamento desse tipo costumam deixar de ver os aspectos imediatos da controvérsia política e moral e oferecem pouca ajuda a homens e mulheres que deparam com escolhas difíceis. Pelo menos por enquanto, a moral prática está isolada de seus alicerces, e nós devemos agir como se essa separação fosse uma condição possível (já que é real) da vida moral.

Isso não quer sugerir, porém, que não podemos fazer nada além de descrever os julgamentos e justificativas que as pessoas costumam apresentar. Podemos analisar suas alegações morais, investigar sua coerência, desnudar os princípios que elas exemplificam. Podemos revelar compromissos que vão mais fundo que a fidelidade sectária e as urgências de batalha; pois a existência desses compromissos é uma questão de comprovação, não um desejo piedoso. (WALZER, 2003, p.XXX).

2.1 A guerra como inferno e o argumento realista

A guerra apresenta-se como um cenário de morte e horror generalizado, enquanto por ética se subentende normalmente situações de respeito e bem comum, por isso falar sobre uma teoria de guerra justa, levanta sempre uma pergunta quase intuitiva: “Existe uma guerra justa? Há guerra em que reine a justiça? Quais as consequências disso para nosso mundo real, ou seria isso somente uma ‘coisa de filósofos’?”. Em suma, questionar-se sobre a possibilidade de uma argumentação moral perante o fato da guerra é fundamental pois outra pergunta apresenta-se no plano de fundo: “Há situação humana limite para a moral?”, ou seja, há alguma situação em que o agir moral apresente-se dissociado da ação humana, ou que possa se separar a ação humana de uma responsabilidade moral pelo seu ato? O horror da guerra, sempre marcada pelo terror, pelas perdas, pelas destruições, pelos prejuízos, pelos abusos da liberdade parecem atestar que, de fato, em tempos de guerra, o homem esquece que é homem. Ou melhor, “o que convenciamos chamar de desumanidade é simplesmente a humanidade sob pressão. A guerra arranca nossa indumentária civilizada e revela nossa nudez.” (WALZER, 2003, p.4). Ou ainda, como diria Hobbes, “*homo hominis lupus*”, e diante da “necessidade” tudo é válido, tudo é permitido – e qual tempo haveria de maior necessidade se não a guerra? Para tanto, não há sentido convencionar tais estados como morais.

Uma posição em relação à guerra, que Michael Walzer chama de posição realista, argumenta que a realidade da guerra é sempre marcada pelo terror e destruição, exatamente o oposto daquilo que se pode pensar como ética, por isso, não há como argumentar sobre moralidade² em estado de guerra; segundo essa perspectiva, a guerra é exatamente o oposto da moral, pois a “guerra é um inferno” e no inferno não há moral. Para os realistas não há necessidade de argumentar em favor de limites, onde há guerra, vença o mais forte. Eles partem do suposto que a guerra é isso mesmo, que não há possibilidade de dialogar com o terror. Nesse sentido, qualquer tipo de legitimação argumentativa a favor da guerra, é na verdade um pedido de desculpas antecipado, uma necessidade de manter-se com cabeça firme e olhos erguidos diante dos outros. Assim sendo, toda possibilidade de argumentação figura-se como hipocrisia, pois diante da guerra só há interesses não revelados, os quais muitos, ou todos, sofrem de ambos os lados aprisionados nos vícios desse tirano chamado guerra. Na posição realista, não haveria limitações morais razoáveis à ação bélica. A consequência imediata seria a supressão de julgamentos sérios sobre os agentes efetivos da guerra. Em suma, não haveria culpados, pois a desumanização é próprio da guerra, é o seu específico, diriam eles.

Assumir tal perspectiva é admitir o uso de força irrestrita, um predomínio do poder sobre o agir humano, uma completa tirania, onde o poder, as estratégias e o dinheiro assumiriam o protagonismo do cenário político internacional. A guerra, porém, é uma ação humana, que não começa por “necessidade da natureza”, ou como uma fatalidade inevitável. Poder-se-ia dizer que as guerras explodem como um incêndio acidental, às vezes muito difícil de identificar as causas sob situações adversas, porém, geralmente são mais semelhantes a incêndios criminosos: tem agentes humanos e vítimas humanas, alguém que morrerá e alguém que será responsável por isso, por mais difícil que seja identificar (cf. WALZER, 2003, p. 51).

Não chamamos a guerra de inferno por ser travada sem limitações. Seria mais acertado dizer que, quando certas limitações são desrespeitadas, a característica infernal da guerra nos leva a desrespeitar todas as limitações remanescentes com o objetivo de vencer. Esses é o extremo da tirania: os que resistem à agressão são forçados a imitar, e talvez mesmo a ultrapassar, a brutalidade do agressor. (WALZER, 2003, p. 53).

No outro extremo, há a posição pacifista. Esta relaciona a guerra e moral de modo semelhante à posição realista, ainda que suas conclusões sejam completamente opostas: guerra

² No presente trabalho, usa-se indistintamente o termo moral e ética, com base na suposição que as raízes das palavras são idênticas, sendo *moralis* a tradução latina para a palavra grega *ethos*.

e moral são completamente incompatíveis e por isso é necessário a supressão total da guerra. A defesa real do pacifismo na atualidade figura-se como uma resposta atrativa à questão da guerra, afinal a paz é o objetivo ansiado por todos, especialmente por aqueles que estão em guerra. Então, “porque não acabar de uma vez com a guerra e resolver as coisas por outros meios? ”, perguntariam os pacifistas. Responder tal pergunta não é algo tão simples, pois, se por um lado não se pode negar a realidade que existem guerras, que existem conflitos armados das mais diversas naturezas, por outro lado, também não se pode negar que a Sociedade dos Povos, ou o conjunto das Nações anseia fortemente por um contexto de paz e prosperidade, ainda que as reações imediatas pareçam contradizer tal anseio. Argumentar em favor de uma moralidade em estado de guerra figura-se como a necessidade de chegar ao específico do que significa agir em estado de guerra, chegar à sua natureza específica (cf. WALZER, 2003, p.17), para então, a partir da realidade das relações sociais a nível internacional, entendendo os conflitos gerados ao longo das gerações, não negar a história de cada povo e nação, as agressões sofridas com o passar do tempo, as dominações e tirania que marcaram a história da humanidade, como um todo, mas também de cada povo especificamente, procurar por uma paz real, ou pelo menos relações menos conflituosas, que não é simplesmente a supressão da guerra, mas a busca de uma justiça real, na qual a necessidade de uma agir bélico vai se tornando uma possibilidade cada vez mais distante. Afinal, de nada adiantaria acabar com os conflitos armados quando ainda restam ainda inúmeras injustiças, opressões e tirania dentro das relações internacionais, onde, muitas vezes, a única maneira de reagir por parte de alguns povos é recorrer às armas. Assim, a defesa irrestrita do pacifismo seria, em muitos casos, a defesa de uma política de rendimento, na qual seria preferível render-se, submeter-se, ser escravizado e explorado a reagir contra um determinado mal moral que assola sua nação. Ademais, a própria posição pacifista apresenta uma contradição no âmbito da moral: porque as guerras são necessariamente imorais, mas o uso de força de coerção pelas autoridades civis na esfera doméstica não o é? (cf. MILLER, 2000, p. 5). Essa questão parece ser deixada de lado. Assim, a busca pela paz, como fruto da justiça, pode parecer utópica, mas é exatamente essa a proposta democrática para os assuntos de guerra a nível internacional³. Para tanto, nem o realismo, nem o pacifismo parece chegar às respostas necessárias à situação hodierna dos conflitos internacionais.

É fundamental notar que a afirmação de que a guerra é um inferno, também se apresenta como uma afirmativa de legitimação. Como se o soberano, ou o general, ou o soldado ao afirmar

³ Um bom exemplo dessa argumentação moral seria a proposta de Rawls de uma Utopia Realista para definir as relações internacionais, cf. RAWLS, John. **O Direito dos Povos**. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 15-30, 56-70.

isso quisesse também dizer: “agi errado, mas não há como agir certo em uma guerra, afinal é uma guerra, é um inferno, não há leis, não há moral”. É uma afirmação doutrinária, e não descritiva. Em si mesmo, constitui um argumento moral, uma tentativa de legitimação dos próprios atos (cf. WALZER, 2003, p. 53). Contudo, aceitar tal argumento seria uma completa desumanização de qualquer envolvido numa guerra, seria a impossibilidade moral e real de impedir qualquer tipo de ação, que já estaria previamente justificada, ou pelo menos a falta de justificção não seria um impeditivo para qualquer ação. Nesse mundo possível, agiria sempre o mais forte, aquele que possui maior poder bélico – e certamente o maior poder econômico – enquanto caberia ao outro recolher-se sobre os próprios ombros e aceitar tal condição. Em suma, seria uma completa inversão dos valores sociais, uma tirania justificada.

Há uma distinção fundamental entre uma teoria de guerra e um estado de guerra. Defender a possibilidade de uma guerra justa, de modo algum é desejar uma guerra em sentido algum. Pois a guerra, mesmo quando batalhada dentro dos limites da moral, ainda assim, é marcada pelo medo, morte e miséria. A atividade da filosofia moral, nesse âmbito, é uma atividade parcialmente dissociada do agir, não no sentido de incongruência moral, ou hipocrisia. “O trabalho do filósofo” normalmente antecede o ato bélico, na tentativa de legitimar ações que levam a guerra, ou ações de defesa perante uma agressão; ou argumenta a favor de ações possíveis dentro das batalhas, nas relações entre os soldados; ou quais os limites que existe para o prolongamento de um estado de guerra; ou ainda o adiamento para uma intervenção possível; ou que julga moralmente sobre guerras que já aconteceram. Fica evidente, assim, que a argumentação em favor de uma guerra justa, não significa promover, de modo algum, qualquer tipo de guerra. Nesse sentido, pode-se dizer que a guerra é propriamente uma ação humana – não porque os homens inevitavelmente entrem em estado de guerra, mas porque dentro do estado de guerra o “fator humano” não fica destituído de sua força originária- e por isso passível de ser julgada moralmente.

O que é a guerra e o que não é guerra é de fato algo que as pessoas decidem (não quero dizer que seja por votação). Como relatos tanto antropológicos quanto históricos sugerem, as pessoas podem decidir, e numa variedade considerável de ambientes culturais decidiram, que a guerra é a guerra limitada – ou seja, essas pessoas embutiram na própria ideia da guerra certas noções sobre quem pode lutar, que táticas são aceitáveis, quando o combate tem de ser interrompido e quais prerrogativas acompanham a vitória. A guerra limitada é sempre específica a uma época e lugar, mas o mesmo vale para toda escalada, até mesmo a escalada além da qual a guerra é o inferno. (WALZER, 2003, p. 41).

Como um ato humano, e praticado de homens contra homens, a guerra também se estende sobre o domínio da argumentação moral. Isso parece estar ainda mais patente com o fato que, no contexto democrático, existe uma necessidade de legitimação da ação por parte do Estado em face de suas atitudes internacionais, seja perante os outros povos, seja perante sua própria nação. Mesmo o estadista hipócrita, com o discurso evidentemente tendencioso, parece atestar a necessidades de se justificar moralmente perante sua ação, ainda que essa ação ou posicionamento política esteja fora das fronteiras. Os resultados de uma ação de guerra, assim como a legitimação por parte dos governantes certamente não será por parte de uma “necessidade da natureza”, mas pelas opiniões que tiverem ou vierem a ter as consequências daqueles argumentos ouvidos, vê-se, assim, que as decisões dentro da guerra, as opiniões sobre a guerra revelam um caráter moral do agir bélico (cf. WALZER, 2003, p. 12). A negação da possibilidade de uma argumentação moral da guerra, pelo argumento falacioso de que esse se apresenta como uma necessidade, tornando impossível uma decisão moral, é, também, uma negação da possibilidade de um debate moral. Se assim for entendido, qualquer tipo de conversa sobre justiça, valores, responsabilidade, sobre massacres, terrorismo e outros assuntos relacionados, não deixa de ser simplesmente isto: conversa. (cf. WALZER, 2003, p. 15).

2.2 As normas e limites da guerra

A teoria de guerra justa, assim, contra os argumentos dos realistas ou dos pacifistas, formula um *ethos*⁴ de guerra que seja guiada conforme os critérios da própria humanidade, e não de forma tirânica, com base no poder, ou exclusivamente nos padrões técnicos e estratégicos. A guerra como ação humana é passível de julgamento. Em suma, o que se julga numa situação da guerra não são as condições sociais, econômicas, culturais e técnicas, seu entendimento tenta fornecer material suficiente para um julgamento (moral) dos agentes envolvidos.

A guerra é sempre julgada duas vezes: primeiro com referência aos motivos que os Estados têm para lutar; segundo, com referência aos meios que adotam. O primeiro tipo de julgamento é de natureza adjetiva: dizemos que uma guerra determinada é justa ou injusta. O segundo é de natureza adverbial: dizemos que a guerra é travada de modo justo ou de modo injusto. Escritores medievais tornaram a diferença uma questão de preposições, fazendo a distinção entre *jus ad*

⁴*Ethos* no sentido propriamente grego: um *modus* de agir racionalmente guiado, sendo assim possível de legitimação racional e argumentação sobre.

bellum, a justiça do guerrear, e *jus in bello*, a justiça no guerrear. Essas distinções gramaticais indicam questões profundas; *jus ad bellum* exige que façamos julgamentos sobre agressões e autodefesas. *Jus in bello*, sobre o cumprimento ou violação das normas costumeiras e positivas de combates. [...] O dualismo de *jus ad bellum* e *jus in bello* está no cerne de tudo o que é mais problemático na realidade moral da guerra. (WALZER, 2003, p. 34-35).

Essa distinção clássica entre *jus ad bellum* e *jus in bello* é fundamental para entender o fenômeno da guerra. Pois um Estado pode entrar em guerra por um motivo justo e cometer inúmeros crimes de guerra no seu decorrer; de igual modo, sua ação pode constituir-se uma agressão, ainda que respeite todos os limites e convenções propostos. Por isso, o julgamento da guerra não é somente *a priori*, mas também *a posteriori*. Nesse sentido, tanto as motivações, quanto as consequências são fundamentais. Ela é injusta em pelo menos um dos lados, é necessário, para tanto, aquilo que o Walzer formula como uma teoria da agressão. Para ele a agressão é o único crime possível de ser cometido contra outro Estado, todos os demais são contravenções (cf. WALZER, 2003, p. 86). Assim, em termos gerais, uma guerra só pode ser considerada justa quando é uma defesa contra uma agressão. Fica evidente, então, que para haver guerra, é necessária uma agressão de um dos lados, não excluindo a possibilidade de ambos os lados estarem moralmente errados. Essa seria uma legitimação *jus ad bellum*. Porém, ainda fica necessário o estabelecimento de limites *in bello*, sobre os quais os soldados, generais e estadistas estão passíveis de julgamento em qualquer situação de guerra. Em suma, independente das motivações iniciais da guerra, há limites dentro da guerra que não devem ser ultrapassados.

A guerra pode ser entendida como uma condição legal que confere igual permissão a dois ou mais grupos para realizar um conflito bélico. Por isso, os Estados consideram tão importante o ato de declarar a guerra. Em certo sentido, declarar uma guerra é afirmar os motivos do porque ela está sendo iniciada, ou porque o Estado está entrando nela. Sem esse direito recíproco e proporcional de matar e serem mortos, os estados soberanos e os soldados acabariam por desvencilhar-se de crimes e castigos, pois seria completamente impossível pautar isso em normas justificáveis (cf. WALZER, 2003, p. 70). Daqui surge uma verdadeira aporia moral para as condições de guerra: quando a guerra começa, há claramente a possibilidade de matar e ser morto, sob determinadas condições, sem consequências legais para tal. Isso confere aos Estados uma enorme responsabilidade, seja perante os seus próprios soldados, que são convocados para uma situação de vulnerabilidade; seja perante seus cidadãos – e parentes dos soldados - que se sentem envolvidos de algum modo pelas ações de seus governantes que, no

contexto democrático, estão ali para os representar; seja ainda perante as demais nações com os quais se relacionam direta ou indiretamente. É exatamente nesse *locus* argumentativo que entra em contato a perspectiva da justiça para começar a guerra (*jus ad bellum*) e a justiça dentro do estado de guerra (*jus in bello*). Pois os Estados, nas pessoas de seus representantes precisam legitimar suas ações, através de suas palavras e comprová-las através de suas atitudes, pois a guerra não é julgada baseada unicamente naquilo que foi feito, mas também naquilo que se disse sobre o que se fez, ou que se disse que ia fazer.

São necessários motivos sérios para “abrir os portões do inferno”, para comprometer a integridade de seus cidadãos, convocá-los a se arriscar suas vidas, colocar as famílias destes em situação de risco, sofrer as consequências de possíveis ações desumanas de seus inimigos para com seus civis, etc. Por isso, a formulação de delimitações claras e precisas são tão fundamentais para entender a realidade moral da guerra. A “guerra se torna o inferno” quando são esquecidos seus caracteres humanos, sua força moral. Normalmente, ela parte de um consentimento, pelo menos no sentido fraco da palavra, dos envolvidos. Esse consentimento é mais claro na pessoa dos chefes e generais, que declaram guerra e formam estratégias, e isso certamente baseado numa razão, passível de julgamento. Porém, esse consentimento também pode ser estendido de maneira mais fraca aos soldados, ainda que estes não tenham desejado pessoalmente seu envolvimento, estão comprometidos com sua nação de alguma maneira, e dependem moralmente dela e estão envolvidos civicamente com aqueles que governam. Imagine-se que esse consentimento fosse explícito para os generais de guerra, ou para aqueles que têm o poder de começá-las. Certamente isso limitaria as ocasiões de guerra, limitaria os meios que elas são utilizadas (cf. WALZER, 2003, p. 48). Imagine uma situação hipotética que um general ou estadista tivesse que explicar os motivos dele ir à guerra à mãe de algum de seus soldados, ou de sua mulher; imagine ele tentando explicar seus motivos a um governante envolvido economicamente com seu país, mas que não participa de modo algum de suas ações bélicas... será que seus argumentos apresentar-se-iam como suficientes?

No contexto atual, a própria tentativa dos governantes de legitimar uma ação bélica apresenta-se como um fato moral inegável, há uma necessidade de justificativa para ação e para os limites desta – ainda que a realidade da guerra continue sendo de extremo terror e medo. A própria realidade linguística parece revelar uma distinção fundamental entre guerra e assassinato ou massacre. (cf. WALZER, 2003, p. 71). De fato, uma guerra pode ser um massacre, e pode estar cheia de assassinato, mas isso não constitui seu *specificum*. “Mesmo no inferno, é possível ser mais humanitário ou menos, lutar com ou sem moderação. Precisamos tentar compreender como isso pode acontecer” (WALZER, 2003, p. 56).

Dáí o horror peculiar à guerra: trata-se de uma prática social na qual a força é usada por homens e contra homens enquanto membro leais ou forçados de Estados, e não enquanto indivíduos que escolhem suas próprias atividade e negócios. Quando dizemos que a guerra é o inferno, o que temos em mente são as vítimas do conflito. Na realidade, a guerra é o oposto do inferno no sentido teológico, e é infernal somente quando a oposição é rigorosa. Pois no inferno, supõe-se, somente sofrem os indivíduos que merecem sofrer, que escolheram atividade para as quais o castigo é a reação divina adequada, com plena consciência desse fato. No entanto, de longe a maior parte dos que sofrem com a guerra não fez nenhum tipo de escolha comparável. (WALZER, 2003, p.49).

2.3 O problema do utilitarismo

A existência de normas sobre a guerra parece revelar que a guerra é uma ação humana regrada. Contudo, é necessário ainda defrontar-se com a força do argumento utilitarista que assume a existência de tais regras, mas sua força de legitimação está baseada num cálculo sobre a felicidade dos homens, ou melhor sobre a necessidade de evitar o sofrimento do maior número possível de pessoas. Michael Walzer expõe o argumento de Henry Sidgwick nos seguintes termos: “na condução das hostilidades, não é permissível praticar ‘nenhum dano que não colabore em termo concretos para o fim [da vitória], nem nenhum dano cuja utilidade para esse fim seja insignificante em comparação com a proporção do dano” (WALZER, 2005, p. 218). A formulação geral do argumento é muito plausível, porém ao defrontar-se com algumas questões particulares, notam-se algumas aporias.

A primeira delas seria a questão da dificuldade do cálculo e da incomensurabilidade axiológica do argumento utilitarista. O que precisamente seria possível? A morte de um milhão de pessoas estaria justificada se salvassem 3 milhões? Como medir tais consequências? O argumento pode ser ainda formulado nos seguintes termos: como ter previamente a noção de que tal ação bélica contribuirá para o fim da guerra, e outra não. Ou ainda, se há uma ação mais acertada para contribuir para o fim da guerra, ela seria preferível à outra menos agressiva? Enfim, como calcular a significância do dano em comparação com a ação, a não ser realizando um determinado ato específico em detrimento de todos os demais? Parece que o utilitarismo parte do suposto

“[...] que a vitória aqui e agora encerrará a sucessão de guerra, reduzirá a probabilidade de conflitos futuros ou evitará consequências imediatas e horrorizantes. [...] Por esse motivo, ele é mais propenso a nos dizer

que as normas de guerra deveriam ser desrespeitadas nesse caso ou naqueles, do que a determinar quais são essas normas [...]. Até que as restrições sejam suspensas e os efeitos substanciais da vitória e da derrota sejam postos na balança, o utilitarismo fornece apenas um endosso geral das convenções de guerra.(WALZER, 2005, p. 223).

Outra forte objeção ao critério da utilidade é a dimensão dos direitos humanos. Seria possível arrogar a violação de alguns direitos humanos em favor do fim de uma guerra, por exemplo a tortura de um soldado, o massacre de alguns prisioneiros, o lançamento de uma bomba atômica...?

Quero sugerir que os argumentos que apresentamos acerca da guerra são entendidos de modo mais pleno (embora outros entendimentos sejam possíveis) como esforços para reconhecer e respeitar os direitos de indivíduos e de homens e mulheres em associação. A moral que explanarei é em sua forma filosófica uma doutrina de direitos humanos, se bem que eu nada diga aqui sobre as noções de personalidade, ação e intenção que essa doutrina provavelmente pressupõe. Ponderações de utilidade acabam se inserindo na estrutura em diversos pontos, mas não dão conta do todo. Seu papel é subsidiário ao papel dos direitos; é limitados pelos direitos. (WALZER, 2005, p. XXXI).

Com isso, não estamos dando aos direitos dos direitos humanos pessoais um valor absoluto, completamente independente das situações concretas. Muitas vezes a análise dos possíveis efeitos faz parte de um julgamento moral, como o uso de recursos proporcionais para autodefesa, por exemplo, ou ainda se o recurso às armas não seria mais prejudicial ao povo governado. Sendo assim, os cálculos fazem parte da moralidade e podem ser coadunados com os direitos humanos. A questão é que uma fundamentação utilitarista do cálculo poderia levar alguns homens a serem apenas objetos de manipulação, em outras palavras, algumas pessoas poderiam ser violadas, em seus direitos fundamentais, conquanto que outros mais fossem salvaguardados. Ou seja, ele perderia sua pessoalidade em nome de uma regra abstrata. Falta ao utilitarismo força criadora (cf. WALZER, p. 226), para revelar normas e princípios que necessitam ser inventados ou reinterpretados. No máximo confirmam ou demonstram a ineficácia de determinados costumes e convenções já existentes. Falta ainda força coercitiva ao argumento: ninguém simplesmente respeita normas em função de uma possível utilidade futura, ou um benefício abstrato a um número ainda indeterminado de pessoas. São pessoas que são protegidas pelas normas de guerra, e não os números.

Walzer não tenta configurar uma moral de utilidade dos direitos humanos, como se os direitos humanos fossem, antes de tudo, defensáveis utilitariamente. O que Walzer admite é que,

partindo de uma moralidade mínima, na defesa dos direitos humanos, após isso, certamente são admissíveis cálculos sobre os gastos e custos dos recursos naturais e humanos em vista do fim da guerra⁵. Fica assim claro que o cálculo utilitarista não é fundamental em sua argumentação, mas serve como legitimação periférica em relação aos direitos humanos.

Por outro lado, Walzer não se propõe uma posição absolutista, de tal modo que os direitos humanos individuais são a medida única e absoluta. Sobre isso, uma breve consideração se faz necessária. Resta-nos uma pergunta de fundo: seria possível defender moralmente uma posição não absoluta em relação aos direitos humanos, ao mesmo tempo que se formula uma filosofia moral baseada nos direitos humanos? Tal questão certamente é controversa, mas gostaria de indicar aqui apenas dois sinais para possível reflexão. Primeiramente a doutrina do duplo efeito, aprofundado pela teologia moral católica, que, apoiada no direito inalienável do homem, mostra que em determinados casos a morte de inocentes, que seria completamente não permitido, pode encontrar espaço numa argumentação moral (cf. NAGEL, 1972, p. 130). Ademais, temos ainda dois exemplos históricos onde um povo (Kosovo e Timor Leste, de maneira especial), lutando pelo seu direito de autodeterminação, sofreu graves violações dos direitos humanos, e não desistiu de sua causa (cf. ANNAN, 2013, p. 115). Thomas Nagel conclui “Então, não há uma proibição absoluta no geral. Absolutismo requer que se evite o assassinato a todo custo e não que se impeça ele a todo custo” (1972, p. 132, tradução nossa⁶). Assim, a posição de Walzer parece se aproximar a de Nagel, ao mostrar que a perspectiva de defesa dos direitos humanos, aberta à possibilidade do cálculo, não se aproxima de uma legitimação utilitarista. Esta, por sua vez, é associada com a visão de si mesmo como um burocrático benevolente que distribui os bens entre si e os outros, podendo ou não ter relação com eles, enquanto aquela é entendida de maneira mais precisa com uma visão de si mesmo como um ser pequeno em relação com outros num grande mundo (cf. NAGEL, 1972, p. 136-138).

2.4 A legitimação argumentativa da guerra

Partindo da distinção linguística entre guerra e outros tipos de crimes contra aquilo que se convencionou chamar de direitos humanos – massacres, opressão, terrorismo, etc. – deve-se chegar aquilo que é próprio de uma ação bélica: uma ação humana justificada. Um massacre,

⁵ É óbvio que o utilitarismo é mais eficaz quando aponta para resultados sobre os quais temos ideias (relativamente) claras. Por esse motivo, ele é mais propenso a nos dizer que as normas de guerra deveriam ser desrespeitadas nesse caso ou naquele caso, do que a determinar quais são essas normas. (WALZER, 2003, p. 223).

⁶ “[T]hen there is no absolute prohibition against murder after all. Absolutism requires that we *avoid* murder at all costs, not that we *prevent* it at all costs.”

uma ação tirânica, uma prática terrorista não é precedida por um discurso de legitimação – no máximo, após o ato ser cometido, pode haver algum tipo de pronunciamento muito próximo a um pedido de desculpas, muitas vezes um falso pedido de desculpas. Uma ação bélica, iniciada por um Estado democrático, ou decentes, ou ainda razoáveis, no dizer de John Rawls⁷, tem de ser necessariamente justificada. Essa justificação tem um caráter nacional/cívico em primeira instância: os governantes legitimam sua ação e convocam aqueles que irão à batalha. É fundamental notar que essa legitimação não se apresenta perante exclusivamente o soldado, normalmente não é uma legitimação militar, mas é um discurso civil, usando um vocabulário moral; pois essas razões precisam ser expostas também para os familiares dos militares, seus amigos e colegas... enfim, à sociedade inteira, pois todos, de algum modo, estarão envolvidos no ato bélico, mesmo que esteja fora de suas fronteiras – basta lembrar do dinheiro investido, que fora arrecadado nos tributos; das consequências indiretas para o mercado interno, dos julgamentos religiosos, ou que os partidos farão sobre os atos dos governantes, etc.

Perante o poder soberano, a moral, ou o discurso moral, mais especificamente falando, não é somente uma questão de argumentação ou convencimento, mas uma questão crucial, pois parece atestar a necessidade de uma moral de guerra. Mesmo o governador, ou estadista, ou filósofo hipócrita, que parte do pressuposto de um “entendimento moral comum”, que finge agir como todos esperam que eles ajam, diz que está lutando de acordo com uma norma moral; ele levanta pretensões que essas alegações, ou esses discursos, sejam verdadeiros, ou, em sua hipocrisia, pelo menos, pareçam verdadeiros. Se todos se tornassem realistas, isso seria o fim da moral, mas também da hipocrisia. De uma maneira contraditória, a própria hipocrisia moral atesta a necessidade de um tipo específico de legitimação argumentativa: a justificação moral. Homens e mulheres que se consideram morais, e de certo modo, regularmente, agem desse modo, além do mais, esperam agir ou parecer agir de acordo com a moral é um desejo que por si mesmo revela um “conceito comum” do que *moral* significa. (WALZER, 2003, p. 32-33). A desonestidade, logicamente, é muitíssimo comum numa situação de guerra, e tantas vezes se disfarça de ignorância ou de necessidade. Porém a mentira apresenta-se como justificativa, e isso descreve, mesmo para os cidadãos mais comuns, os traços característicos da justiça: onde se encontra hipocrisia, também se encontra o conhecimento moral (cf. WALZER, 2003, p. 31), pelo menos para uma das partes, ou de quem se pronuncia – pois, em sua hipocrisia, julga que

⁷ John Rawls usa o termo *Sociedades razoáveis*, ou Sociedade Decentes, para descrever sociedades não liberais que conseguem abranger na sua estrutura hierárquica os direitos dos cidadãos e de suas associações e grupos diversos, para o discernimento da decisão política. Cf. RAWLS, John. **O Direito dos Povos**. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 77-102.

há uma moral a ser burlada -, ou de quem escuta – que não se satisfaz com um discurso claramente tirânico, invasivo ou agressivo.

Esta é uma das características fundamentais da guerra, que lhe distingue dos demais flagelos humanos: os homens e mulheres que sofrem com a guerra não são simplesmente vítimas, mas principalmente participantes (cf. WALZER, 2003, p. 23). Logicamente, existem distinções fundamentais entre os níveis de participação: um cidadão comum certamente seria figurado como um participante bem mais distante – até mesmo moralmente - que um soldado, por exemplo; e a participação de um estadista é fundamentalmente diferente da participação de um general. Contudo, esses participantes são passíveis, também eles, de responsabilização moral sobre seus atos dentro da guerra. Num sentido bem fraco, então, pode-se dizer que todos os cidadãos de uma nação estão envolvidos com as atitudes bélicas de seu País, pois, pelo menos, estão representados em seus governantes. De tal modo, que sua postura em relação à guerra também é (deve ser) levada em consideração, e é isso que normalmente se constata: enquanto a guerra é travada belicamente num território específico, dentro ou fora das fronteiras, “outra guerra” é travada no âmbito de discussão democrática, seja as mídias, os partidos, as igrejas; ou os meios oficiais: senado, parlamento, assembleias, etc. A necessidade de legitimação da guerra passa não somente pelos âmbitos do diálogo dos burocratas e generais internacionais; mas também por uma legitimação dentro da própria sociedade que será onerada economicamente e “humanamente” por tal investida. Pois os soldados envolvidos não são propriedades do Estado, os recursos usados não estão à disposição do soberano ou das estratégias dos generais, etc. Como fazem parte do patrimônio comum, são exatamente a *res publica*, devem partir de uma razão publicamente justificável. “A própria guerra não é uma relação entre pessoas, mas entre entidade políticas e seus instrumentos humanos [...]. São ‘pobres coitados, iguais a mim’ apanhados numa guerra que não criaram. Encontro neles meus iguais em termos morais” (WALZER, 2003, p.61).

É importante salientar que a realidade moral da guerra não é fixada pelas atividades reais dos soldados, mas pelas opiniões da humanidade. Isso significa, em parte, que ela é fixada pelas atividades dos filósofos, advogados, publicitários e divulgadores de todos os tipos. Contudo, essas pessoas não trabalham isoladas da experiência de combate, e suas opiniões tem valor somente na medida em que deem forma e estrutura `aquela experiência de modo que seja plausível para todos nós. Costumamos dizer, por exemplo, que em época de guerra soldados e estadistas precisam tomar decisões torturantes. A dor é bastante real, mas não é um dos efeitos naturais do combate. Essa tortura não é como o medo descrito por Hobbes. Ela resulta em sua totalidade de nossas

opiniões morais, e somente é comum na guerra na medida em que essas opiniões sejam comuns[...]. É pela atribuição desses significados que tornamos a guerra o que ela é – o que quer dizer que ela pode ser (e provavelmente foi) algo diferente. (WALZER, 2003, p. 24).

Certamente, há sempre a tentação de manipulação das informações, controle de ideias, interesses cruzados dentro da própria política da guerra, contudo, isso não atesta que o discurso moral seja ineficaz para chegar à realidade específica da guerra, como argumentado acima, pelo contrário, parecem explicitar sua necessidade; por outro lado, o que caracteriza um discurso moral é seu caráter exaustivo, não tem como falar de um dos pontos, sem que isso gere pergunta sobre outras questões, que também podem ser inventadas ou abafadas; mas seu caráter exaustivo tende a revelar “uma falha” nessa rede de mentiras.

Seja como for, as possibilidades de manipulação são limitadas. Quer as pessoas falem de boa-fé, quer não, elas não podem simplesmente dizer qualquer coisa que lhes agrade. A conversa sobre temas morais tem um aspecto compulsório: uma coisa leva a outra[...]. Uma guerra chamada injusta não é, parafraseando Hobbes, uma guerra desprezada; ela é uma guerra desprezada por motivos específicos, e qualquer pessoa que faça a acusação deve obrigatoriamente apresentar tipos específicos de provas. Da mesma forma, se alego que estou lutando com justiça, devo também alegar que fui atacada [...] ou ameaçado de ataque; ou ainda que vim auxiliar uma vítima do ataque de um terceiro. E cada uma dessas alegações tem seus próprios desdobramentos, que vão enveredando cada vez mais fundo num mundo de discurso em que, embora eu possa continuar a falar interminavelmente, sofro severas restrições sobre o que posso dizer. Devo dizer isso ou aquilo; e, em muitos pontos de uma longa discussão, isso ou aquilo será verdadeiro ou falso. Não precisamos traduzir o discurso sobre questões morais em discurso sobre questões de interesse para compreendê-lo. A moral refere-se a seu próprio modo ao mundo real. (WALZER, 2003, p. 19).

Walzer parte do pressuposto de que realmente se atua num *mundo moral*, na qual as decisões, mesmo as mais difíceis, estão relacionados à estrutura desse mundo, de que a linguagem reflete o mundo moral e dá acesso a ele; e que o entendimento do vocabulário moral é estável suficientemente para haver julgamentos e argumentações compartilhadas. (cf. WALZER, 2003, p.33). Certamente, o que se quer dizer não é que se compartilhe univocamente os mesmo valores e impressões. Do contrário, normalmente os discursos mostram uma forma coletiva ambígua e sua modelagem não é só social, mas em grande parte religiosa, política e cultural, além de jurídica. O trabalho do filósofo, então, é chegar às razões mais profundas de

tais questões (cf. WALZER, 2003, p. 76) e ver como as diversidades de concepções chegam à uma harmonia básica, que torna possível que os discursos sejam compartilhados.

Nesse sentido, Walzer, então, parece concordar com Peter Singer ao defender que a democracia em si mesmo não ofereça uma garantia em respeito aos direitos humanos, mas o seu processo de efetivação exige que as políticas implementadas sejam publicamente defendidas e justificadas, não se pode simplesmente impô-las. Na vida pública se manifesta a capacidade de alguns refletirem sobre o que há de certo ou errado naquilo que eles mesmos, seus compatriotas ou seus dirigentes fazem. Nas palavras de Singer, “um pequeno grupo pode tramar um genocídio [...], mas, se o genocídio tiver de ser defendido no horário nobre da televisão, vai se tornar de fato um evento muito raro (cf. SINGER, 2004, p. 176-177).

2.5 O minimalismo e o universalismo

A discussão entre as posições realistas e a possibilidade de conjecturar uma teoria de guerra justa, na atualidade, não pode prescindir de uma análise geral das próprias normas e convenções que já existem, porém, não pode parar nelas pois, ainda hoje, tais normas são incompletas e não dão respostas suficientes às injustiças internacionais, além do problema fundamental da inexistência de uma instituição superior para supervisionar o respeito de tais normas e a punição de suas faltas⁸. Pressupondo já a existência atual de tais normas, a argumentação adquire outra conotação. A defesa do realismo, então, levaria a um descrédito das normas internacionais, como se essas fossem posições idealistas que não se adequam à real necessidade dos esforços bélicos – em suma, hipocrisia e falsidade por parte dos governantes, para manterem sua imagem de morais e éticos diante dos cidadãos. Por outro lado, a defesa de uma teoria de guerra justa seria uma tentativa de legitimar algumas dessas normas e regras, ver qual as relações que elas apresentam com a realidade, as quais elas foram aplicadas ou não, como também propor a criação de novas definições e normas.

No livro *Guerras justas e injustas*, o autor usa exatamente do método interpretativo e crítico em relação às realidades da guerra. Sua análise não é somente histórica, mas também moral (cf. WALZER, 2003, p. XXXII), ou seja, não é somente uma análise do que aconteceu realmente, mas daquilo também que poderia ter acontecido, ou pelo menos, o que seria possível

⁸ “Walzer prefere, contudo, as políticas de aliança entre Estados e devolução gradual da soberania às nações à imposição de um Estado Global.” (COSTA, 2005, p. 37). Para aprofundar no que Walzer tem a comentar sobre a possibilidade de um Estado Global, suas vantagens e desvantagens e a sua argumentação em favor de uma sociedade das nações, conferir WALZER, 2004, p. 183-204.

ser diferente. Assim, sua análise parte de uma filosofia historicamente informada e sociologicamente competente (cf. WALZER, 1999b, p. 8). A análise moral, entendida pelo autor, não seria, então dissociada da análise dos casos concretos procurando encontrar a realidade objetiva (social, histórica e moral) da ação bélica. Assim, as condições históricas e sociais que “modificam” uma guerra específica, não podem ser vistas como algo exterior à guerra em si, mas analisadas como parte constituinte do que significa aquela guerra para aqueles povos envolvidos. A guerra é sempre uma guerra limitada, como tantos relatos antropológicos e históricos sugerem, que essa foi a postura dos homens numa diversidade considerável de ambientes culturais, ou seja, as “pessoas embutiram na própria ideia de guerra certas noções sobre quem pode lutar, que táticas são aceitáveis, quando o combate tem de ser interrompido e quais as prerrogativas que acompanham a vitória.” (WALZER, 2003, p. 40). Por isto a argumentação em favor de uma teoria de guerra justa é tão fundamental: parte da própria necessidade de entender a ação do homem, mesmo em situações extremas, as quais os limites nem sempre são tão claros⁹.

Seu pensamento, ao mesmo tempo liberal e comunitarista, certamente faz essa análise a partir da defesa dos direitos e da dignidade fundamentais de homens e mulheres, ou seja, a partir de sua liberdade fundamental; mas não o faz destituído do entendimento do bem social construído por eles, ou mais especificamente pelas concepções de bem que estes construíram ao longo da história e de sua convivência social. Entre culturas radicalmente diferentes, por exemplo, podem encontrar concepções morais diversas e algumas vezes até mesmo contraditórias. Isso é igualmente válida, também para o julgamento moral da guerra, essa perspectiva aparentemente relativista em relação à cultura e à história é parcialmente relevante no discurso moral da guerra, pois leva em consideração não somente os pressupostos morais, mas também as estratégias e as tecnologias de guerra – que não podem ser separadas do seu julgamento moral, pelo contrário, deve ser entendido como constituintes do julgamento. Porém mesmo mudanças radicais nas estruturas sociais e políticas de uma cultura específica podem deixar intacto o seu mundo moral, ou pelo menos suficientemente inteiro para que ainda se possa dizer que se compartilha alguns valores com os antepassados; e é de fato raro que não se compartilhe com os contemporâneos. O estudo de Walzer pressupõe que há uma estabilidade

⁹ Sempre vivemos num mundo moral, somos todos iguais na medida em que “somos (todos nós) seres produtores de cultura; construímos e habitamos mundos com sentido”. Estes não foram erigidos por qualquer procedimento abstrato, mas sim por meio dos entendimentos que os homens e as mulheres foram estabelecendo ao longo de gerações, uma e outra vez, resultando num todo muitas vezes desordenado, mas que é bastante pormenorizado e denso (*thick*). A vida moral está dependente dos significados socialmente construídos, porque é sempre vivida em tempos e espaços concretos, plurais, com instituições e linguagens particulares, concepções abstratas de bem, por meio dos quais fazemos as nossas escolhas, pois estas ocorrem sempre dentro de limites. (COSTA, 2005, p. 26).

judicativa entre culturas e gerações que nem sempre é verdadeiro, mas que é verdade suficiente para conferir estabilidade e coerência ao julgamento da vida moral e da vida militar. Mesmo quando visões de mundo generalizadas e grandes ideais forem abandonadas, noções sobre a conduta correta são notavelmente persistentes: o código militar sobrevive à morte do idealismo (cf. WALZER, 2003, p. 25-26). Tal também pode ser visto pela relativa estabilidade da conjectura de algumas teorias de guerra justa na Idade Média, e em algumas das teorias como elas foram se formando na atualidade¹⁰.

Essa concepção universalista não significa a universalização dos “valores ocidentais”, como alguns poderiam arrogar, mas é, essencialmente a proteção dos direitos à vida e à liberdade – especialmente importante para a análise de atos dentro da guerra (*jus in bello*) – bem como a defesa do direito de autodeterminação dos povos – extremamente relevante para a análise de critérios para entrar na guerra (*jus ad bellum*). Essa concepção universalista consegue um consenso mais abrangente exatamente por defender uma perspectiva minimalista de moral, ou seja, aqueles de derivam diretamente da vida e da liberdade (cf. WALZER, 2002, p. 30) e, conseqüentemente, da autodeterminação que é a expressão da vida e liberdade expressas em comum. Sua análise parte do pluralismo político e moral como um fato social e do respeito às construções sociais das diversas culturas, constituindo assim pontos fundamentais na construção de sua teoria de guerra justa (cf. COSTA, 2005, p. 33-35). Ignorar o pluralismo, ou partir de uma concepção maximalista poderia ser o ponto de partida para a legitimação de uma dominação ideológica até mesmo a nível militar. Por exemplo, construir uma teoria de guerra justa na qual determinadas práticas socioculturais forem entendidas como crimes, uma ação interventiva contra esse povo não seria vista como uma agressão à sua capacidade de autodeterminação, pelo contrário seria vista como um combate a um crime daquele povo contra a “humanidade”.

Este é o grande desafio da filosofia moral em relação à guerra: conceber uma posição que leve em consideração direitos fundamentais básicos, sem ferir as soberanias e as próprias concepções de bem que os povos foram construindo em sua história. De certo modo, essa tensão entre as posições maximalistas, e o respeito dessas em relação à sua própria formulação cultural, e as concepções minimalista e universais com base nos direitos humanos configura-se como o

¹⁰ Por exemplo, a questão 40 (*De bello*) da IIa-IIae, a.1, da Suma Teológica de Tomás de Aquino, parece fornecer algumas intuições básicas sobre a necessidade de uma autoridade competente para se declarar a guerra, as causas justas para o início dela e a reta intenção para buscar a paz e a justiça, evitando assim o mal. Claramente, essa base fornece um bom “ponto de partida” para a formulação das teorias modernas de guerra (cf. WALZER, 2003, p. XXVI).

local onde uma teoria moral precisa ser formada¹¹. A posição comunitarista é muitas vezes acusa de ser relativista, o que seria verdadeiro, se não se levasse em consideração o minimalismo reiterativo¹², epistemologicamente tão elementar que possa ser expresso em qualquer teoria acessível (cf. WALZER, 1994, p. 1). Para tanto, a intenção de Walzer é endossar uma política de diferença, ao mesmo tempo que defende certo tipo de universalismo, que não necessite de uma fundamentação em Deus, ou na Natureza, ou na História ou na Razão, mas que também não necessariamente parte de uma visão de um governo democrático, mas possa abrir os caminhos para a democracia, onde ela encontrar espaço. O mais importante, na sua visão, isso ele deixa claro logo na introdução de *Thick and Thin* (cf. 1994, p. IX) é a proibição de repressões brutais seja em estados democráticos ou não. Seu minimalismo não tem tendências imperiais, não aspira ser uma regra global. Deixa espaço para todas as tribos, e para maneiras particulares de versões de justiça (cf. WALZER, 1994, p. 63). Assim, seu minimalismo não se configura como uma doutrina moral, ou como um postulado abrangente sobre a moral. “A esperança de que o minimalismo, fundamentado e expandido, possa servir à causa de uma crítica universal é uma falsa esperança. O minimalismo contribui para uma certa solidariedade limitada, embora importante e animadora. Não foi feita para ser uma doutrina universal completa.” (WALZER, 1994, p. 10, tradução nossa¹³).

2.6 Os direitos humanos

A guerra entendida como uma ação propriamente humana, traz consigo uma característica descritiva: na natureza, outros seres animados ou inanimados não agem estrategicamente em virtude de conquistas ou valores que achem dignos de tal esforço, em

¹¹ Singer tem uma posição particularmente interessante sobre esse aspecto, ao afirmar que o relativismo cultural completo tornaria impossível qualquer discurso moral, tornando assim impossível a evitar o imperialismo cultural (cf. SINGER, 2004, p. 180-182).

¹² [N]o entanto, este relativismo não é nem absoluto nem radical, pois é “constrangido por um minimalismo reiterativo – a própria ideia de “justiça”, que proporciona uma perspectiva crítica e uma doutrina negativa. Já que a moralidade máxima nunca pode ser bastante para justificar as violações da moralidade mínima. Por exemplo, o direito à vida, universalmente reconhecido por meio da proibição unânime de matar, tem de se sobrepor a outros direitos ou entendimentos particulares. É pois, possível conciliar o universalismo reiterativo e o relativismo, pois o universalismo reiterativo governa e constrange, mas não rejeita a diversidade da humanidade.

O “relativismo” subjacente ao particularismo da teoria de justiça distributiva de Walzer traduz-se também pela rejeição de um bem supremo, de uma hierarquia ou escala universal para medir os graus de bem, de uma descrição única da pessoa, da vida boa, da sociedade. Segundo Walzer, um modo de organização social é justo em função da sociedade que o produziu. Estabelece apenas como limites para qualquer moralidade máxima a tirania e a coerção, a violação dos direitos individuais. (COSTA, 2005, p. 13-14).

¹³ “The hope that minimalism, grounded and expanded, might serve the cause of a universal critique is a false hope. minimalism makes for a certain limited, though important and heartening, solidarity. it doesn't make for a full-blooded universal doctrine.”

suma, não fazem guerra. Dessa natureza descritiva surge naturalmente uma limitação absoluta, de caráter axiológico: como ação humana, uma teoria guerra justa deve ser formulada em favor do valor do homem. A tradição formula isso nos seguintes termos: toda ação bélica tem como finalidade a paz¹⁴. Na mesma esteira, a Doutrina Social da Igreja Católica, através do Pontifício Conselho “Justiça e Paz” (PCJP) entende a legitimidade da guerra somente como legítima defesa, em vista de uma promoção da paz, que não se figura única e exclusivamente como ausência de conflito, mas como a promoção verdadeira da justiça. (cf. PCJP, 2005, p. 275-280). Assim, “o fator humano da guerra” figura-se como fundamental para interpretar moralmente a ação da guerra. Nesta perspectiva os direitos humanos adquirem uma função prioritária a qualquer análise da perspectiva de guerra. Expressando em outros termos, a “humanidade” figura-se como limitação moral para a própria ação bélica. Ainda que não se formule uma completa teoria antropológica sobre o que significa a humanidade, Walzer leva em consideração, quando formula uma teoria de guerra justa com base nos direitos humanos, um entendimento mínimo comum e mais ou menos assentado sobre o que os homens entendem e falam por humanidade e direitos humanos.

Alguns certamente perguntariam: mas o que o autor entende por direitos humanos? Qual sua fundamentação? Seu argumento minimalista, num primeiro momento pode parecer fraco, pois parece carecer de justificação; mas tentar fundamentar os direitos humanos com base em algum princípio metafísico ou antropológico parece carecer de um assentimento universal, pois os consensos sobre alguns princípios dos direitos humanos podem ser muito bem aceitos por uma maioria razoável, ainda que não se concorde com todo o resto de um corpo doutrinário que o fundamente¹⁵, por exemplo, pode-se defender o direito à vida e a liberdade, ainda que não se concorde que esses direitos derivam de uma dignidade divina dada gratuitamente por Deus aos homens. Uma análise moral da guerra partindo da perspectiva dos direitos humanos não chega a ser, pelo menos de maneira imediata, um problema fundamentalmente antropológico, pois existem crimes que ferem a consciência da humanidade (cf. WALZER, 2003, p. XVI), ainda que nem seja necessário formular positivamente aquilo que se entende por humanidade. É fundamental ter em mente que os crimes de guerra são tão radicais que não precisam de grandes elucidações ou argumentações sobre a natureza moral do julgamento para que haja um consenso

¹⁴ Um grande marco da tradição de guerra justa é Tomás de Aquino, que sintetiza os precedentes, especialmente Santo Agostinho, e serve de apoio para os futuros teóricos, como Francisco de Suarez e Francisco de Vittoria. Cf. STh. IIa-IIae, q.40, a.1.

¹⁵ Uma argumentação que ajude a entender a problemática do consenso é encontrado em John Rawls (cf. 2003, p. 44-53). Para ele o consenso sobreposto e o diálogo das várias teorias abrangentes, como ele mesmo chama, é extremamente relevante para entender como se dá as diversas concepções de bem numa sociedade democrática.

sobre sua conclusão moral. Basta lembrar de lugares como Auschwitz, Ruanda, Hiroshima, Nagasaki, entre outros. Ademais, “o mundo moral da guerra é compartilhado não porque tenhamos chegado às mesmas conclusões quanto a qual luta é justa ou qual não é, mas por termos reconhecido as mesmas dificuldades no caminho para chegar às conclusões” (WALZER, 2003, p. XXIX). De fato, vive-se na “sobre estrutura do mundo moral” e, ainda que não haja consenso razoável sobre onde suas bases se firmam, existem aspectos fortes suficientes para se julgar com razoabilidade algumas ações concretas.

A guerra, ainda que seja uma situação extrema para a situação humana, não deixa de revelar compromissos inalienáveis do homem, compromissos pelos quais valem a pena morrer. Se tais valores não existissem, as guerras seriam potencialmente ilimitadas, pois a vitória e as estratégias seriam as únicas linguagens empregadas. O compromisso com os combatentes “desse lado e do outro lado” é fundamental, mas também com os não-combatentes. “A distinção entre os combatentes e os circunstantes é de enorme importância na teoria da guerra [...]” (WALZER, 2003, p. 50), pois é o reconhecimento da humanidade dos civis e dos demais combatentes, sejam eles “deste lado ou do outro lado”, que torna possível uma teoria de guerra justa baseada nos direitos humanos¹⁶.

As convenções de guerra baseiam-se primeiro numa determinada opinião sobre os combatentes, que estipula sua igualdade no campo de batalha. Mas elas têm uma base mais profunda numa determinada opinião sobre os não-combatentes, que sustenta que eles são homens e mulheres com direitos e que não podem ser usados para algum propósito militar, mesmo que se trate de um propósito legítimo. [...] Eis então o teste crucial para qualquer um que alegue que as normas de guerra são baseadas numa teoria dos direitos humanos: tornar plausível nos termos da teoria a distinção entre combatente/não-combatente[...]. (WALZER, 2003, p.232-233).

Obviamente, os primeiros que devem ser salvaguardados por um limite razoável da guerra seriam os civis, os “não-envolvidos”. De tal modo que os não-envolvidos da guerra devem ser protegidos dela e de suas ações o tanto quanto possível. Essa limitação figura-se como moralmente necessária, ou antes como um princípio: a vida dos civis não faz parte do objetivo da guerra. A dificuldade de classificar esse princípio (a defesa dos civis) como absoluto provém de uma interpretação mais ampla da teoria de guerra. O mais aproximado possível seria

¹⁶ Esse argumento pode ser endossado pela proposta de Thomas Nagel: “Absolutist restriction in warfare appear to be of two types: restrictions on the class of persons at whom aggression or violence may be directed and restrictions on the manner of attack, given that the objects falls within that class. These can be combined, however, under the principle that hostile treatment of any person must be justified in terms of something *about that person* which makes the treatment appropriate” (1972, p. 133).

afirmar que a defesa da integridade da comunidade civil deveria figurar como um princípio *quase* absoluto, com exceções possíveis unicamente numa situação de justificação moral explícita em casos de extrema necessidade. (cf. WALZER, 2003, p. 243-271). “Um exército que esteja lutando contra uma agressão pode violar a integridade territorial e a soberania política do Estado agressor, mas seus soldados não podem desrespeitar a vida e a liberdade de seus civis.” (WALZER, 2003, p. 232). Assim, ainda que alguns argumentos de *utilidade* sejam admitidos na teoria de Michael Walzer, existe aqui uma forte limitação desses em favor dos direitos humanos, na qual o principal objetivo é salvaguardar e proteger os direitos fundamentais dos homens envolvidos. Caso contrário, os homens, civis ou não, poderiam ser transformados em simples objeto de manipulação, parte de uma estratégia político-militar. “É o reconhecimento de sua personalidade que molda nosso julgamento” (WALZER, 2003, p. 227). Sua teoria moral é mais bem explicada como a tentativa de defesa dos direitos humanos e de indivíduos e de suas comunidades.

Quero sugerir que os argumentos que apresentamos acerca da guerra são entendidos de modo mais plenos (embora outros entendimentos sejam possíveis) como esforços para reconhecer e respeitar os direitos de indivíduos e de homens e mulheres em associação. A moral que explanarei é em sua forma filosófica uma doutrina de direitos humanos (WALZER, 2003, p. XXXI).

A argumentação dos direitos humanos não se estende, contudo, somente aos civis, ou seja, àqueles que estão além do “território da batalha”, se fosse possível fazer essa distinção tão clara. Na verdade, uma argumentação em favor dos direitos humanos dos soldados torna mais clara a distinção entre combatentes e não-combatentes salvaguardando e interpretando o que os direitos humanos significam para ambos os lados

De modo geral, considera-se a condição dos soldados em ambos os lados a mesma, pois não lutariam se fosse possível (cf. WALZER, 2003, p.50) – afinal, ninguém gostaria de colocar a vida em risco, mesmo que por “valores elevados”, ou pelo menos não gostariam de chegar até aí – porém são levados a lutar por lealdade ao Estado e por sua obediência legítima, certamente acreditam que estão batalhando uma guerra justa e ainda que sua guerra não seja justa, na maioria dos casos, ou em quase todos, a abstenção da batalha torna-se impossível pela própria estrutura política do chamamento à guerra, portanto, num primeiro momento, não são criminosos de modo algum, e enfrentam a guerra em iguais termos morais aos seus adversários (cf. WALZER, 2003, p. 215). Certamente, seguindo a lógica do ódio (cf. WALZER, 2003, p. 60), os soldados muitas vezes chegam a culpar o inimigo pelo seu sofrimento, ainda que

possivelmente compreenderiam que não são responsáveis por isso. O reconhecimento que os soldados inimigos também são seres humanos é algo fundamental, pois na verdade “eles são pobres coitados tanto quanto nós”, pois foram apanhados em situações que não criaram e “lutam uma batalha que não é deles, assim como essa batalha não é nossa”, afinal a guerra não é uma relação unicamente entre pessoas, mas principalmente entre entidades políticas (cf. WALZER, 2003, p.61). Assim, os soldados ao entrarem na batalha, ainda que tal decisão não esteja completamente à disposição do seu arbítrio, perdem os direitos que supõem que estejam defendendo. Ou seja, perdem direitos de civis e adquirem “outros direitos” como soldados. Ganham direitos de guerra como combatentes e prisioneiros em potencial, mas, por outro lado, podem ser atacados e morto à vontade pelo inimigo, só pelo fato de lutarem, perderam seu direito à vida e à liberdade, sem terem cometido crime algum, ao contrário dos Estados agressores (cf. WALZER, 2003, p. 230).

Eles podem tentar me matar, e eu posso tentar matá-los. Entretanto, é errado degolar seus feridos ou abatê-los a tiros quando tentam se entregar. Esses julgamentos são bastante claros, creio eu, e sugerem que a guerra ainda é, de algum modo, uma atividade regida por normas, um universo de permissões e proibições – um mundo moral, portanto, no meio do inferno. (WALZER, 2003, p.61).

É fundamental ver que ainda que os soldados percam alguns de seus direitos, permanecem com alguns direitos fundamentais, próprio da atividade de guerra, por exemplo, o direito à abrigo de rendição, o direito de matar os inimigos sem ser julgado criminoso, etc. Contudo, todos os demais envolvidos diretamente com a guerra ou não, mantêm seus direitos e os Estados permanecem empenhados em defendê-los, quer sua guerra seja agressiva ou não (cf. WALZER, 2003, p.231). O bem comum construído socialmente pelo povo, então apresenta-se como um fator fundamental, mesmo no Estado de guerra. Em outros termos, pode-se dizer precisamente que alguns entram em guerra (os soldados) para que outros não precisem entrar (os civis). O argumento contrário seria a generalização dos alvos e dos envolvidos, um completo não-limite de guerra, pois “todos são culpados e todos precisam ser punidos”. “Somente se pode distinguir a guerra do assassinato e do massacre quando estão estipuladas restrições quanto ao alcance da batalha” (WALZER, 2003, p. 71). Para tal, faz-se necessário compreender o que se entende por soberania e bem-comum.

3 UMA REVISÃO DO CONCEITO DE SOBERANIA

A atual noção de soberania apresenta diversos traços que associa soberania com a não-intervenção, baseado em concepções de estados e do sistema internacional, conhecido por “sistema de Vestefália”, ou “sistema das Nações Unidas”, formados a partir do século XVII, construído após a paz de Vestefália. Sua essência consiste basicamente que um povo particular, habita um território particular, com sua história particular. Parece haver aqui uma intuição fundamental dos filósofos modernos – que de um modo geral aquiescem com o conceito de uma soberania não interventiva – que a construção de uma unidade nacional deve ser delimitada pelo próprio povo. No contexto moderno, esse entendimento da força soberana não tinha em vista somente a proteção bélica contra as ações estrangeiras, mas também a oportunidade de governo autocrático, ou seja, a possibilidade de governar a “partir de dentro”, sem a interferência de forças externas. Contudo, no século XVII e XVIII a efetivação da soberania se dá concretamente na mão do soberano – um poder centralizado e canalizado, não mais por forças de uma potência externa divina, como era o poder soberano da Idade Média, mas constituída pelo contrato em favor dos direitos do povo¹⁷.

Contudo, existe uma intuição de soberania muito mais antiga associada não à integridade territorial, mas na responsabilidade moral do governador de defender o bem comum do seu povo governado. Aqui, remontando à teoria de Tomás de Aquino, o conceito de soberania está vinculado prioritariamente à obrigação de proteger e preservar a justiça, restaurando quando ela é violada e punindo os responsáveis pela sua violação. A ideia de soberania, assim entendida, teve sua primeira referência à pessoa do soberano e a responsabilidade desse pelo bem-comum¹⁸ da comunidade política por ele governada. Nesse sentido, nós concordamos com o raciocínio de James Turner Johnson ao afirmar que a concepção de soberania pré-sistema de Vestefália é mais adequada às problemáticas

¹⁷ Para aprofundar na evolução do conceito de soberania na história, cf. JOHNSON, James Turner. **Sovereignty: Moral and Historical Perspectives**. Washington, DC: Georgetown University Press, 2014. p. 1-60.

¹⁸ Para um bom entendimento do sentido de bem-comum em Tomás de Aquino, Maritain explica: “O bem comum não é apenas a coleção de haveres e serviços públicos que a organização da vida comum pressupõe, a saber: uma condição fiscal sadia, uma poderosa força militar, o corpo das leis justas, dos bons costumes e das instituições sábias que fornecem à sociedade política a sua estrutura, a herança de suas grandes evocações históricas, seus símbolos e suas glórias, suas tradições vivas e seus tesouros culturais. O bem comum inclui também a integração sociológica de toda consciência cívica, - virtudes políticas e senso de lei e da liberdade -, de toda atividade, - prosperidade material e riqueza espiritual -, de toda sabedoria hereditárias operando de modo inconsciente, da retidão moral, da justiça, da amizade, da felicidade, da virtude e do heroísmo nas vidas individuais dos membros do corpo político. Na medida em que todas essas coisas são, até certo ponto, comunicáveis, revertendo a cada membro, ajudando-o a aperfeiçoar a vida e sua liberdade como pessoa, constituem elas a boa vida humana da multidão. (MARITAIN, Jacques. **O Homem e o Estado**. Editora Agir: Rio de Janeiro, 1956. 2.ed. p. 21).

contemporâneas internacionais. Johnson também está certo também ao citar Walzer como um dos pilares contemporâneos na defesa da soberania como responsabilidade pelo bem-comum¹⁹, pois este tenta firmar uma teoria de Guerra Justa que seja salvaguardada tanto os direitos dos homens, quanto a autodeterminação dos povos.

Por outro lado, na visão de Jacques Maritain o conceito de soberania está necessariamente obstaculizado desde sua origem como um conceito marcado pelo totalitarismo, coincidindo totalmente com o absolutismo, por colocar o poder soberano não mais como parte do povo, pois ele foi apartado do povo, configurando-se um todo transcendente que governa o povo de “cima para baixo”. Na posição do filósofo francês, só Deus teria esse direito de comandar, o povo só o possuiria pela participação do direito divino, como essência, visto que é direito humano – e, assim, o soberano só possuiria esse poder na medida em que participasse do poder do povo. Para o autor, a palavra soberania só teria sentido num sentido espiritual, sem uma aplicação política direta. Se aplicado ao sentido temporal, o conceito de soberania não consegue açambarcar três principais realidades elencadas pelo autor. Primeiramente, no que se refere às suas relações externas, o Estado Soberano estaria por direito acima da comunidade das nações e possuiria uma independência absoluta em relação a essa. Em segundo lugar, no que se refere à atitude interna, seria considerado um poder *absolutamente supremo*, como um poder de um todo monádico. E, por último, esse poder total, separado e transcendente do corpo político não precisaria prestar contas sobre seu *modus agendi*. Assim, na visão do autor, os conceitos de soberania e absolutismo são igualmente correlatos e devem, ambos serem superados²⁰.

Não concordamos, porém, com a afirmação irrestrita que o conceito de soberania tem um sentido unívoco no decorrer da história. Basta olhar para como a configuração que os direitos humanos vem assumindo nos últimos 50 anos para ver como o direito dos Estados soberanos vem mudando (cf. SINGER, 2004, p. 139). Parece haver uma evolução – não necessariamente um progresso – do conceito ao decorrer dos anos para responder questões específicas daquela realidade vivida. Contudo, concordamos que o conceito de soberania entendido nos termos pós-Vestefália assume diversos dos elementos mostrado por Maritain, revelando-se, assim, não somente um conceito de difícil aplicação na atualidade, mas também como uma concepção absolutista e totalitária, onde encontrarão terreno para crescer casos muito concretos de abusos dos direitos humanos, com a impossibilidade de comunidade internacional

¹⁹ cf. JOHNSON, James Turner. **Sovereignty: Moral and Historical Perspectives**. Washington, DC: Georgetown University Press, 2014. p. 5-6.

²⁰ cf. MARITAIN, Jacques. **O Homem e o Estado**. Editora Agir: Rio de Janeiro, 1956. 2.ed. p. 39-48.61-66.

agir²¹. Essa dificuldade parece estar expressa no relatório da Comissão Internacional sobre Intervenção e Soberania Estatal, convocado por Kofi Annan, para responder a questões de violações graves dos direitos humanos que ocorreram especialmente no Kosovo, em Ruanda, na Bósnia e na Somália. Tal relatório propõe a reformulação do conceito de soberania não mais entendida como não-intervenção, ou completa autonomia do poder vigente no país de fazer o que lhe apraz; mas no contexto atual, faz-se necessário entender a soberania como uma responsabilidade tanto a nível nacional, como a nível internacional (cf. INTERNATIONAL COMMISSION ON INTERVENTION AND STATE SOVEREIGNTY, 2001, p. 1-3). Assim, Singer está correto ao afirmar (cf. 2004, p. 6) que, ao defender “princípios legítimos e universais”, Kofi Anna está propondo desde já uma redefinição do que significa a soberania do Estado, mais precisamente, o abandono da ideia de soberania absoluta que tem prevalecido na Europa após o Tratado de Vestfália em 1648. Tal preocupação parecer ter assumido o caráter central do discurso de Annan (cf. 2013, p.118.168.)Por isso, Annan é tão reiterativo ao afirmar, de modo resolutivo, que os direitos dos cidadãos devem ser defendidos tanto quanto os direitos dos Estados (cf. ANNAN, 2013, p. 119. 146.).

Vê-se, então, o poder do soberano não se constitui a partir de si mesmo. Sua legitimação se dá em virtude de direitos já pré-existentes dos governados e sua função social é a preservação desses direitos, que já existiam antes de este entrar no poder. Então, o conceito de bem-comum²² é fundamental para o entendimento da função do soberano e de sua soberania. De certo modo, o soberano não governa para si mesmo, mas vive em função do Estado governado, seu governo será um bom governo na medida em que ele promove o bem-comum, e a recíproca é verdadeira. Um soberano que governa para si mesmo é conceitualmente um tirano, pois inverte a ordem clássica da constituição do poder político; não mais utilizando o poder em favor daqueles que o constitui, mas forçando os outros em favor de si mesmo.

O princípio clássico de associação entre soberania e não intervenção é a garantia de que uma Nação não dominará a outra, ou seja, é um princípio de liberdade nos assuntos internos de cada nação. Se, por um lado, o poder do Estado é garantido dentro de seus limites (territoriais), não se pode garantir que essa mesma força será válida além das suas fronteiras – ou seja, cada

²¹ Kofi Annan, nos seus dias de Secretário Geral da ONU, também focou grande parte da sua preocupação na defesa dos direitos humanos e na luta por uma concepção de soberania que não servisse de escudo protetor para os governantes totalitários, enquanto esses usavam indevidamente seu poder fazendo sua própria população sofrer severamente. cf. ANNAN, Kofi. **Intervenções**: uma vida de guerra e paz. São Paulo: Companhia das Letras, 2013. p. 112-132.

²² Ainda que seja difícil delimitar o que precisamente seja o bem-comum em cada caso, ou em cada perspectiva teórica, a defesa mínima do bem-comum é necessário para a defesa da soberania. Uma suposição simples do que poderia significar esse bem comum em termos mínimos seriam a coerência social e a possibilidade de coexistência mútua, sem a qual não seria possível a vida dentro de uma nação.

nação tem força legítima sobre o território de sua própria jurisdição. Isso embasa o princípio da autodeterminação de uma nação. Eles (o povo e seu governo), por si mesmo e sem atravessamento de forças exteriores, têm o direito – e o dever – de determinar as respostas para todas as questões internas ao seu próprio juízo, garantindo assim a legitimação de suas leis e costumes. A soberania, então, é interpretada como uma questão de bem-comum, pois ela não é interpretada simplesmente como uma proteção aos direitos dos indivíduos; mas também da vida compartilhada por esses - e essa construção social é vista como um bem. Contudo, esse conceito não pode ser tornado absoluto em relação ao seu próprio território, ou em relação à sua própria comunidade política. A soberania só é importante em relação ao bem-comum, obviamente levando em consideração também os que estão fora do território. Se, porém não existir vida em comum, ou se o Estado não defender essa forma de vivência comum, fica injustificada moralmente a existência de um poder soberano²³ (cf. WALZER, 2003, p. 91).

De maneira bem concreta, a história parece revelar vários exemplos nas quais a defesa da soberania, entendida exclusivamente como não-intervenção, é uma maneira de autodefesa de ditadores para fazer o que bem entendem perante sua nação. Contudo, ao contrário do que costumeiramente se argumenta, os problemas internos de um país não podem ser avaliados de forma autorreferencial, pois podem levar a convulsão o próprio sistema internacional. Olhemos para o terrorismo, para as migrações em massa, para o tráfico de drogas e de armas, só para citar alguns exemplos mais emblemáticos. Faz-se, necessário, então não somente um conjunto de leis morais universais, que já seriam complicadas por si mesmas de se firmarem, mas ainda, a possibilidade de mecanismos de defesa, com o uso de força, quando necessário, que representassem esse universalismo moral²⁴.

O próprio conceito de direitos humanos parece atestar o fato dessa universalidade moral – Walzer acrescentaria o adjetivo *minimalista* - comum às várias nações, relativizando determinado conceito de soberania que se entende exclusivamente como não intervenção.

²³ Walzer e Kofi Annan (cf. 2013, p. 14. 112-113. 132) parecem estar alinhado com os ensinamentos sociais da Igreja Católica, ao submeter a soberania dos estados aos direitos humanos e ao bem comum global. Assim, um estado que age de maneira a minar os direitos fundamentais do seus cidadãos perdem a prerrogativa de legitimidade política. “Soberania está no serviço das pessoas. Toda autoridade política tem como finalidade a promoção do bem comum, particularmente na defesa dos direitos humanos” (USCC apud MILLER, 2000, p. 22).

²⁴ Na visão de Singer, “[o] terrorismo, de maneira nova e assustadora, fez do nosso mundo uma comunidade integrada. Não só as atividades de nossos vizinhos, mas também as dos habitantes dos mais remotos vales dos mais distantes países do planeta passaram a fazer parte de nossa vida. Precisamos fazer com que o direito criminal chegue a esses lugares; precisamos dispor de meios para levar os terroristas aos tribunais sem ter que declarar guerra a um país inteiro. Para tanto, precisamos de um sólido sistema global de justiça criminal, para que a justiça não seja vitimada por diferenças nacionais de opinião. Também precisamos, embora seja mais difícil consegui-lo, ter a noção de que somos de fato uma só comunidade, de que somos pessoas que reconhecem não somente proibição de matarmos uns aos outros como também a obrigação de nos ajudarmos uns aos outros. (2004, p. 9-10).

Afinal, os direitos humanos conferem ao homem um *status* de *cidadão do mundo*, podendo recorrer a uma força além do seu próprio Estado para que este possa lhe socorrer, especialmente quando é o “seu próprio Estado” que lhe inflige essa violação de direitos. Ainda que a função policial dos direitos humanos seja um pouco complexa de se entender e defender – afinal, quem deveria socorrer os desvalidos em seus direitos, no contexto internacional? – sua função moral é clara: primeiramente, cada homem, pelo simples fato de ser homem, tem direitos inalienáveis, em segundo lugar, é necessário garantir esses direitos perante suas possíveis ameaças²⁵.

Para além dessas questões bélicas, o fato nomeado por alguns como globalização coloca as nações em constantes contatos nas mais diversas áreas de atuação. As constantes trocas comerciais, os acordos multinacionais como a União Europeia, a UNASUL, entre outras, o alto grau de migração a nível mundial, o alto grau de compartilhamento de informações no mundo todo, a instituição de organismos supranacionais como o Banco Mundial, a ONU, etc. dentre outros aspectos, parecem tornar impossível no contexto contemporâneo o entendimento de soberania como uma não invasão de território estrangeiro – afinal, no atual contexto, é fácil pensar em dominações não territoriais, como dominações ideológicas, econômicas, por exemplo.

No mundo de hoje existe uma série de organizações globais de caráter político, econômico e jurídico [...] que servem para modificar a soberania do estado. Nenhum estado possui a soberania absoluta, descrita pelos teóricos políticos do início do tempo moderno. (WALZER, 2004, p. 192).

Além disso, a democracia substituiu a figura de um soberano pessoal pela imagem de um poder coletivo-eletivo, votado pela maioria; mas que não se conjectura simplesmente em favor da maioria, mas em favor de todos. A própria acomodação dos grupos internos à nação que são às vezes mais, às vezes menos conivente com o governo eleito ou à própria legislação do país, algumas vezes, arrogando para si o direito da desobediência; bem como a liquefação das convenções sociais, tornando assim o espaço social um verdadeiro panteão de ideias e opiniões; o pluralismo religioso e ideológico e a consequente formação de tribos dentro de uma

²⁵ Este primado da *razão*, do *indivíduo* e da *universalidade* sobre a vontade, ditando à coletividade particular normas positivas, parece essencial na problemática dos direitos do homem tal como ela se desenvolve hoje em direito internacional: ele implica a rejeição do princípio de não-intervenção nos assuntos de um Estado que invoque a sua soberania. Liga-se a um *cosmopolitismo* que deve sobrepor-se a toda a autoridade positiva (toda a ‘*polis*’ particular), e a um *humanismo* (os direitos são os de todo o *homem*, como tal). (HAARSCHER, 1997, p. 27, *grifo do autor*).

única sociedade; tudo isso parece tornar impossível falar de um povo só, com uma única identidade, com uma única voz, com um único poder soberano. No contexto atual, é mais fácil pensar em diversas vozes, identidade divididas e multifacetadas, dialogando constantemente entre si para a formação de uma coerência social nas quais as diferenças possam ser acomodadas²⁶.

Tendo em conta tal diversidade de questões, algumas questões vêm à tona: como então entender a soberania na atualidade? Qual seria um conceito adequado, em que pudesse ser acomodado tanto uma visão interna, como internacional? Qual o sentido preciso de soberania para uma sociedade democrática?

3.1 Construção social

Para responder o que justifica a soberania de um país, Walzer reconstrói a doutrina do contrato social, porém com uma articulação própria. Primeiramente, ele não vê uma constituição ontológica do contrato, nem da realidade natural existente no pré-contrato, ou seja, o contrato, enquanto tal, não existiu na história. O contrato, na visão do Autor é uma metáfora para descrever como um povo forma uma coesão social, não puramente de maneira formal, mas na própria construção coletiva dos bens sociais e dos seus significados. Assim, sua posição também se afasta da perspectiva deontológica, ainda que tente fundamentar uma doutrina de direitos, pois os direitos não provêm da natureza racional ou dignidade transcendente do ser humano. Os direitos sociais ou civis provêm da compreensão moral do homem em relação aos bens sociais construídos pelas sociedades onde ele se encontra, e a conseqüente decorrência dessa relação do homem com os bens sociais: a vida, a liberdade, a proteção da vida, etc., ou seja, sua compreensão sempre tem um significado específico e localizado em sua experiência moral dentro de sua sociedade.

Rousseau apresenta esse interesse de um povo de se perpetuar como uma característica chamada *amour-propre*, é o interesse adequado que um povo tem de si mesmo em virtude da consciência comum da sua história e cultura, trazendo o necessário reconhecimento de outros povos e de seus próprios habitantes daquilo que lhes forma e constitui como povo. Nesse sentido, o interesse pela segurança em si mesma, e a defesa do território parece provir como

²⁶ Por isso, o conceito de direitos do homem começa a assumir uma função central, pois “[o]s direitos do homem podem definir-se como uma certa concepção da *legitimação do poder*: um poder será legítimo, uma autoridade terá pretensões de ser ‘obedecida’ se, e unicamente se, ele ou ela respeitarem os direitos do homem[...]”. (HAARSCHER, 1997, p. 15, *grifo do autor*).

extensão desse sentimento comum, e isso é o que distingue o povo de um Estado, ainda que esse Estado seja *seu* Estado, pois um povo justo está plenamente preparado para reconhecer os direitos de outros povos, como iguais a si, que passaram por processos de formação (cf. RAWLS, 2004, p. 45), do mesmo modo como ele passou, essa igualdade e esse respeito são cruciais para o entendimento do que constitui os direitos coletivos, e que esse provem mais dos povos do que da formalidade das estruturadas existentes, de certo modo, pode-se falar da prioridade da moralidade em face ao direito positivo. O Estado, assim é entendido como uma macroestrutura onde um (ou mais) povos se organizam e a permanência e perseverança dessa macroestrutura está dependente logicamente daquilo que lhe sustenta, o (seu) povo.

Os direitos dos Estados não são constituídos através de uma série de transferência de indivíduos, homens e mulheres, ao soberano, nem através de uma série de trocas entre indivíduos. O que na realidade é mais difícil de descrever. No decorrer de um longo período, experiências compartilhadas e atividades de cooperação de muitos tipos diferentes moldam uma vida comum. O “contrato” é uma metáfora para um processo de associação e reciprocidade, cujo caráter permanente o Estado alega proteger contra invasão de forças externas. A proteção abrange não apenas a vida e a liberdade de cada indivíduo, como também a vida e a liberdade compartilhada, a comunidade independente que criaram, pela qual indivíduos às vezes são sacrificados. A posição moral de qualquer Estado específico depende da realidade da vida em comum que ele protege e de até que ponto os sacrifícios exigidos por essa proteção são aceitos de bom grado e considerados vantajosos. Se não existir vida em comum, ou se o Estado não defender a vida em comum que realmente existe, sua própria defesa pode não ter justificativa moral. No entanto, a maioria dos Estados realmente zela pela comunidade de seus cidadãos, pelo menos até certo ponto. É por isso que pressupomos a justiça de suas guerras defensivas. E, tendo em mente um “contrato” genuíno, faz sentido afirmar que a integridade territorial e a soberania política podem ser defendidas exatamente da mesma forma que a vida e a liberdade individual. (WALZER, 2003. p. 90-91).

Sob essa perspectiva, a função social do Estado é a de proteger os direitos dos cidadãos, especialmente o direito à vida, a liberdade e a igualdade, não só de maneira formal ou abstrata, mas especificamente o que aquelas pessoas, daquele Estado entendem por uma vida boa, justa, livre e igual. Na visão de Walzer, o Estado, portanto, está a serviço do seu povo, seja para salvaguardar seus direitos pessoais ou comunitários. O que lhe aproxima de uma doutrina liberal é exatamente esse entendimento de cidadãos como pessoas de direito e o Estado com a função de salvaguardar esses direitos “contratualmente” conquistados. Entender esse papel do Estado para salvaguardar o direito dos seus cidadãos é fundamental para entender o papel que a

soberania tem no contexto internacional. Nesse sentido, vê-se que Walzer é coerente ao defender uma teoria de guerra justa, como uma doutrina contra a agressão: uma nação quando agredida não tem somente o direito de proteger seu povo, ao contrário, tem o dever moral de realizá-lo, pois fora exatamente para isso que seu poder foi construído, para defender os direitos dos cidadãos dessa nação²⁷.

Porém, é necessário deixar claro que Walzer faz uma correção ao liberalismo, acrescentando uma característica comunitarista, conferindo originalidade à sua filosofia. Além dos direitos “individuais”, bem conhecidos na teoria liberal como o direito à vida, à liberdade, à igualdade, à propriedade, etc., os direitos coletivos também são entendidos como direitos dos cidadãos, ou melhor, não existiria efetivação dos direitos dos cidadãos sem a existência de um local onde ele possa se realizar. “Deve-se acrescentar, porém, que o que está em jogo não é apenas a vida de indivíduos, mas também a vida em comum que eles construíram. É em nome dessa vida em comum que atribuímos um dado valor presumível às fronteiras que delimitam o território de um povo e ao Estado que o defende” (WALZER, 2003, p. 96). A comunidade, assim, não é entendida como um instrumento dos indivíduos – o que poderia ser falado de um liberalismo mais radical, onde o Estado pode ser interpretado exclusivamente em função da existência individual – mas pode-se falar que a comunidade é um bem, pode-se dizer que um bem-comum, um bem partilhado por todos. Assim, a comunidade não assume um caráter de prioridade em relação ao indivíduo, como o próprio Walzer critica no socialismo²⁸, mas a comunidade, que é constituída pela multiplicidade de indivíduos, também forma os indivíduos enquanto cidadãos, evidentemente, mas também enquanto homens e mulheres, nas relações mais básicas; de tal modo que não se pode encontrar o homem dividido de sua comunidade. Assim a relação do homem com sua comunidade é mútua e a defesa do homem individual e de sua comunidade, do lugar onde ele está inserido, partem do mesmo princípio teórico, em certo sentido, pode-se falar que a defesa da sua comunidade enquadra-se também na defesa de sua

²⁷ “No entanto, a legítima defesa parece ser o direito primordial e inquestionável de qualquer comunidade política, meramente por existir e independentemente das circunstâncias pelas quais tenha alcançado sua condição de Estado”. (WALZER, 2003, p. 138-139). Nisso Walzer parece concordar inteiramente com Rawls (o próprio Rawls admite numa nota de rodapé que seu trabalho fundamentalmente não se distancia do pensamento de Walzer, cf. RAWLS, 2004, p. 124): “Quando uma sociedade liberal guerreia em autodefesa, ela o faz para proteger e preservar as liberdades básicas dos seus cidadãos e das suas instituições políticas constitucionalmente democráticas. Na verdade, uma sociedade liberal não pode exigir com justiça que os seus cidadãos lutem para conquistar riquezas econômicas ou obter reservas naturais, muito menos conquistar poder e império”. (RAWLS, 2004, p. 119-120).

²⁸ Para Walzer, a separação que existiria entre as dimensões privadas e públicas do ser humano e a consequente absorção do indivíduo pelos compromissos públicos seriam características omitidas por Marx na vida de um cidadão socialista, cf. WALZER, 1977, p. 197-205.

vida, de sua liberdade, de sua igualdade, de seu direito a propriedade, não somente no meio formal ou abstrato, mas efetivado.

Essa “correção comunitarista”, que entende a comunidade como um bem, especificamente, como um bem-comum, porém não confere uma transcendência ao Estado (cf. WALZER, 2003, p. 430-431), ao contrário: parte do entendimento que sem a existência de uma comunidade específica não existe um espaço adequado, ou *locus idealis*, para a realização dos direitos pessoais; de tal forma que a afirmação de direitos individuais, prescindindo a existência de comunidades específicas, com linguagens determinadas e entendimentos moralmente compartilhados, seria puramente formal e não existiria de fato. Esse entendimento do relacionamento entre indivíduo e Estado confere a Walzer o título de liberal-comunitarista, pois somente o comunitarismo não chegaria ao específico de seu entendimento filosófico, de igual modo, somente o liberalismo também não conseguiria atingir aquilo que o ele entende por direitos comunitários.

[A] correção comunitarista, requer sim, um certo tipo de Estado liberal – conceitualmente, embora não historicamente, incomum: um Estado que seja, ao menos sobre parte do território da soberania, deliberadamente não-neutro. O argumento liberal convencional em defesa da neutralidade é induzido pela fragmentação social. Uma vez que os indivíduos dissociados nunca chegam a um acordo quanto ao que é uma vida feliz, o Estado deve lhes permitir viver da maneira como acharem melhor, sujeito apenas ao princípio do dano de John Stuart Mill, sem endossar ou patrocinar nenhum entendimento particular do significado de “melhor”. Mas existe um problema aqui: quanto mais dissociados são os indivíduos, mais forte tende a ser o Estado, o único bem compartilhado por todos os indivíduos, poderá muito bem ser percebida como “o melhor” bem. (WALZER, 2008, 226-228)

Assim, a defesa da existência de uma soberania de uma nação, ou melhor, do seu povo²⁹, é a defesa da capacidade que aqueles seres humanos inseridos naquele contexto social têm de construir socialmente não só as macroestruturas ou os prédios e edifícios que a engenharia técnica é capaz de produzir, mas é a defesa da vida e da liberdade de cada um daqueles que trabalharam e conviveram, lutaram e batalharam, dialogaram e votaram, para que aquele Estado, aquela nação, aquele governo existisse. Walzer e Rawls estão de acordo ao defender que a autodeterminação, quando delimitada por condições adequadas, é um importante bem para um povo e que as demais nações devem sempre reconhecer esse bem e nunca assumirem

²⁹ Rawls sobre a prioridade do povo em relação à nação concorda com Walzer: “Escolhi esse nome “povos” em lugar de “nações” ou “Estados” porque quis conceber os povos como tendo características diferentes das que têm os Estados, sendo inadequada a ideia de Estados tal como tradicionalmente concebida, com os seus poderes de soberania”. (RAWLS, 2004, p. XVII).

uma aparência coercitiva, pois, nas palavras do autor, “as sociedades decentes devem ter a oportunidade de decidir seu futuro por si mesmas”. (RAWLS, 2004, p. 111). Nesse sentido, Mill parece estar certo sobre a possibilidade de intervenções justas dentro de um terreno estrangeiro:

Ele não acredita que a intervenção deixe com muito maior frequência de servir aos objetivos da liberdade; acredita, sim, que, considerando-se o que é a liberdade, a intervenção *necessariamente* fracasse. A liberdade (interna) de uma comunidade política pode ser conquistada apenas pelos membros dessa comunidade. O argumento é semelhante à máxima marxista: “A liberação da classe trabalhadora somente pode se efetuar através dos próprios trabalhadores”. [...] [O] argumento de Mill exclui a possibilidade de qualquer tipo de substituição da luta interna pela intervenção estrangeira. (WALZER, 2003, p. 147-148).

Esse especificamente é o motivo pela qual a tentativa de justificação de qualquer tipo de intervenção é conflituosa, pois além da justificação moral – que já se figura como complicada de harmonizar uma teoria de justiça que consiga conciliar uma doutrina de soberania e a possibilidade de intervenção; existe a dificuldade real de exemplificar e ilustrar intervenções que aconteceram sem que a ferida causada, muitas vezes sob pretextos humanitários, seja maior para a construção daquela nação do que o próprio problema que suscitou a intervenção. Esse tema em específico será objeto do próximo capítulo.

É necessário ainda ter claro que a defesa da soberania não é, de modo algum, a defesa de um poder específico, ou a defesa de um governo, mas a defesa de um povo, pois a soberania, na visão de Walzer, está intimamente ligado à autodeterminação. Esta por sua vez justifica e legitima a soberania, e não existe autodeterminação de um poder, ou de um governo; a autodeterminação é sempre de um povo e dos significados sociais que esse povo constrói. Por isso, seu método de avaliação moral não parte de uma posição deontológica nem de uma concepção naturalista, ainda que defenda direitos humanos inalienáveis. Ambas essas teorias parecem defender o homem em geral e as comunidades em geral prescindindo do homem real e das comunidades reais onde eles estão inseridos. O *social criticism* parte da interpretação e entendimento das próprias relações sociais já existentes e das compreensões morais que os diversos grupos têm. Em diálogo com os outros grupos, na análise mais abrangente e diversificada, acaba-se por identificar elementos de tangência e coerência entre as diversas visões maximalistas desses grupos específicos e localizados, com as doutrinas maximalistas de outro grupo, sendo assim possível criar uma moralidade mínima de entendimento social comum. Fica claro, que sua filosofia moral não parte da ideia, ou da razão, ou da natureza, mas

do próprio homem real e situado. Ele mesmo fala da necessidade de uma filosofia “sociologicamente competente”.³⁰ Por isso, é fundamental o entendimento sobre como a sociedade humana se constrói e se justifica para poder entender e defender o que a soberania e autodeterminação significa para os povos.

A ideia de que nossas escolhas não são determinadas por um único princípio universal (ou um conjunto de princípios interligados), e de que a escolha certa aqui talvez não seja igualmente certa ali, é, rigorosamente falando, uma ideia relativista. O melhor arranjo político é relativo à história e cultura do povo cujas vidas ele irá arranjar. Esse ponto me parece óbvio. Mas não estou defendendo um relativismo irrestrito, pois nenhum arranjo, nenhum traço típico de um arranjo, é uma opção moral se não oferecer alguma versão de coexistência pacífica (e assim sustentar os direitos humanos básicos). (WALZER, 1999, p. 8-9).

3.2 Comunidades e Sociedade

No contexto de atual pluralismo ou multiculturalismo em que se encontram cada vez mais especialmente as sociedades ocidentais, a construção dos bens sociais não tem um caráter exclusivamente unívoco, ou melhor, o entendimento do que significam esses bens sociais não são só plurais, mas algumas vezes conflituosos dentro de uma nação, pois não somente os Estados são diferentes entre si, mas existem grupos diferentes dentro de cada Estado e a exclusão reiterada de qualquer grupo não se figura como uma possibilidade³¹. “[...] [O] princípio de justiça política é este: que os processos de autodeterminação, por meio dos quais o Estado democrático configura sua vida interna, devem ser abertos, e abertos com igualdade, a todos que vivem dentro de seu território [...]. ” (WALZER, 1999, p.79-80).

O processo de construção social não se assemelha assim a uma bela e ordenada orquestra, isso seria utópico; talvez se figure mais como um jazz onde vários tocam em seus próprios estilos, onde muitas vezes, aos ouvidos não acostumados, pode parecer feio e conflituoso. O que cabe ao filósofo, então, seria adestrar o ouvido para descobrir “a beleza” dessa música. Ou seja, não partir de uma posição deontológica, de uma ideal de sociedade liberal constituída pela razão, com critérios claros e objetivos, mas interpretar criticamente

³⁰ Cf. WALZER, 1999b, p. 8.

³¹ “[...] [o] multiculturalismo, e o que ele sustenta é que, em primeiro lugar, os seres humanos precisam do apoio e do cuidado de uma comunidade cultural para ter uma vida digna; em segundo lugar, que as comunidades culturais são entidades altamente complexas, criadas ao longo de muitas gerações, com o esforço e a dedicação de muitas pessoas; em terceiro lugar, que, embora os homens e mulheres não escolham suas comunidades, eles são, não obstante, muito apegados a elas, moralmente e emocionalmente; em quarto lugar, que as diferentes comunidades encarnam valores que não podem ser ordenados numa escala única (o que não quer dizer que suas práticas políticas não podem ser criticadas)”. (WALZER, 2008, p. 79-80).

como a sociedade se desenvolve e entender quais os bens sociais por ela criados e compartilhados. A filosofia de Walzer, assim, afasta-se do pensamento de Rawls, que, partindo de uma posição original, sob um véu de ignorância, constrói uma sociedade prescindindo das especificidades das comunidades ali inseridas. De certa maneira, a posição deontológica de Rawls parte de um forte caráter normativo, sob o qual as comunidades deveriam se submeter para lhe ser garantida a existência social – essas seriam as comunidades razoáveis. Walzer faz exatamente o inverso metodologicamente, não parte da razão para se chegar à justiça que *deve ser* aplicada às comunidades; ao contrário, parte das comunidades, de suas compreensões de bem, do seu entendimento moralmente compartilhado, para assim ter um entendimento mínimo sobre quais são as regras básicas sociais que atendam às necessidades específicas daquelas comunidades. Pois os próprios bens sociais têm diversos significados para grupos diferentes: “Os bens do mundo compartilham significados porque a concepção e a criação são processos sociais. Pelo mesmo motivo, os significados dos bens variam de uma sociedade para outra. A mesma “coisa” tem valor por motivos diversos, ou tem valor aqui e não o tem ali”. (WALZER, 1999, p. 7). Rawls configura uma teoria moral em defesa da coesão social e da possibilidade da coexistência, em que a justiça é definida pela razoabilidade. Porém, essa apreensão parece ser caduca quando se leva em consideração que a justiça não pode prescindir do significado moral do bem – de fato, a concepção de justiça de Rawls não trabalha sobre o bem ou o mal moral, mas sobre o razoável. O liberalismo político rawlsiano não forneceria critérios suficientes para trabalhar sobre uma teoria moral do bem, pois recairia numa moral abrangente única e específica, indefensável num contexto de uma sociedade maior onde várias doutrinas abrangentes deveriam ser alocadas (ou seja, sua teoria, caso tentasse trabalhar com a concepção de bem, entraria em contradição). Porém esse não é um problema para teoria walzeriana, pois sua concepção de justiça é vinculada a uma ideia de bem, não porém um bem definido e absoluto, mas a compreensão de bem específico de cada comunidade (daquela comunidade, das diversas comunidades), defendida por sua moral abrangente (maximalista), pelos seus motivos específicos. Ele parte de uma máxima relativista: “[A] referência aos significados sociais requerem certo entendimento de como esses significados foram constituídos e como eles podem ser reconhecidos” (WALZER, 1994, p. 25, tradução nossa³²). Sem dúvidas, essa compreensão relativista de Walzer é algo de complexo entendimento: cada comunidade tem ideias de bem determinada pela sua vida comum e partilhada, por sua linguagem moral e cotidiana e cada comunidade arroga para si a veracidade de sua doutrina. Walzer não se preocupa em fornecer

³² “[T]he reference to social meanings requires some understanding of how such meanings are constituted and how they can be recognized”.

um critério para verificar a veracidade, ou razoabilidade de cada doutrina, pois para ele isso não é o fundamental para a coerência social. Ao contrário, o respeito e a compreensão de cada uma dessas comunidades por si mesmo parece fornecer base suficientemente forte para a coesão social. Partindo desse entendimento, sua metodologia chega àqueles elementos comuns (e mínimos) que já são partilhados moralmente pelas comunidades e formula-os como base para a coexistência dos diversos grupos dentro da sociedade específica: uma moral equivalente ao Esperanto seria provavelmente impossível, pois não há uma linguagem moralmente neutra, o que se assume é que as linguagens morais dos diversos grupos são “traduzíveis” para os demais (cf. WALZER, 1994, p. 8-9).

Desconfio que os teóricos da política liberal teriam menos dificuldade de se reconciliar com o pluralismo dos Estados se todos os Estados tornassem democracias liberais. Mais uma vez, é possível refletir melhor comparativamente, em termos do debate nacional sobre o multiculturalismo: seria ótimo se todos os grupos culturais coexistentes fossem associações progressistas, abertas e não-hierárquicas. Mas nenhum pluralismo genuíno jamais culminará numa identidade desta espécie ou mesmo numa semelhança aproximada e difundida disso. O pluralismo ajuda a promover a diferença – ou, de modo inverso, são as diferenças existentes que tornam o pluralismo necessário. (WALZER, 2008, p. 202-203).

Indo por essa direção, sua concepção moral defende as diversas morais dos diversos grupos, pelos seus próprios motivos, o que ele irá chamar de morais maximalistas, que delimitam suas ideias de bem não só sobre as grandes estruturas da sociedade, mas também tem um entendimento específicos, nas relações pessoais e sociais, sobre os diversos aspectos morais da sociedade (família, trabalho, distribuição dos bens sociais, etc.) onde se encontram. Afinal, toda sociedade é necessariamente particular, pois tem membros, memórias, membros com memórias e não somente deles mesmos mas da vida comum que eles levam. Certamente essa pluralidade de visões e ideias de bem gerará conflitos dentro de uma sociedade, mas é exatamente essa construção plural que confere a um povo sua autodeterminação: são eles, os cidadãos e os grupos que estes participam que, através de um processo longo, lento e participativo, reiterativo por diversas vias, conflituosos em outras, construíram sua sociedade não somente através do suor derramado para a construção de seus prédios e para aumento de sua população, mas também dos entendimentos morais e sociais, de suas concepções de bens e como eles precisam ser distribuídos e partilhado, também com grupos diferentes. Afinal, todos partilham de uma mesma humanidade – que a priori não tem cultura, memória, práticas, ou

história específica em comum, afinal é humano ter cada uma dessas coisas, mas não há uma maneira singularmente humana de as possuir, há sentidos, significados diversos. Ao mesmo tempo que eles podem partilhar e distribuir todas essas dimensões de maneiras diferentes e próprias em cada sociedade, porque são humanos e possuem algo em comum. É isso que faz de um povo uma nação.

Em razão de quais características somos iguais uns aos outros? Uma característica, sobretudo, é fundamental para minha argumentação. Somos (todos nós) criaturas que produzem cultura; criamos e habitamos mundos significativos. Já que não existe meio de classificar e organizar esses mundos no tocante à interpretação dos bens sociais, fazemos justiça às pessoas reais ao respeitar suas criações particulares. E elas clama por justiça, e resistem à tirania, salientando o significado dos bens sociais entre si. A justiça está plantada nas interpretações distintas de lugares, honra, empregos, coisas de todos os tipos, que constituem um modo de vida em comum. Não levar em conta essas interpretações é (sempre) agir de maneira injusta. (WALZER, 1999, p. 432)

A maneira mais adequada para responder ao pluralismo, na visão de Walzer, é, sem dúvida, a perspectiva democrática, em que todos os cidadãos são guias entre si e tem o direito de apresentar sua visão sobre a sociedade como um todo, em que eles podem (e precisam) não somente discutir entre si, mas também chegar a um acordo (cf. WALZER, 2004, p. 124). Ainda que veja na democracia um local ideal para a manifestação dos diversos grupos plurais dentro de uma sociedade, Walzer não torna absoluta a democracia como única maneira de um Estado de constituir justamente, pois admite em primeiro lugar que existem várias maneiras de uma democracia se firmar (cf. WALZER, 1994, p. 59), e não só a liberal, e que existem sociedades com hierarquias viáveis de se formarem conquanto que uma moral minimalista una os diversos povos dentro daquela nação, proteja com garantia os direitos humanos e permita um ambiente de paz internacional. Walzer foca em encorpar essa moral minimalista em que os grupos possam ter uma convivência social real e não tanto a democracia, pois poderia se figurar como uma usurpação da construção social daquele povo, e a maneira como eles foram partilhando diversos significados sociais ao longo de sua história. Certamente, em ocasiões extremas, a convivência de dois povos sob uma mesma jurisdição estatal torna-se impossível, pois sua história comum que os une, parece ser menor que aqueles elementos sociais e entendimentos morais que compartilham; tornando assim impossível falar de uma coerência social verdadeira. Nesses casos, é necessário não somente uma análise sociológica, mas também histórica; em todo caso, é possível pensar numa separação em duas nações: aqui o binômio é claro, povo-terra. Mas porque essa separação é possível? Porque os significados não são compartilhados por aquele

povo, suas concepções de bens divergem de tal modo que parecem necessitar de “leis próprias”, em suma, são dois povos que “por um acaso”³³ tiveram suas fronteiras delineadas sob o mesmo território; em suma, não há vida comum. Afinal, “o território é um bem social”. (WALZER, 1999a, p. 57). Esse bem social, então, tem uma finalidade real, que precisa também ser social, o seu povo³⁴. Não seria estranho supor que eles tenham direitos anteriores a constituição desse estado, sob cuja fronteiras ambos estão delimitados, pois o que confere, segundo Walzer, o caráter moral ao ser humano é mais o compromisso com outros seres humanos, por isso o compromisso que um ser humano assume com o seu povo, tantas vezes, tem maior proporção que o compromisso de adequação com um Estado, seja ele qual for, mas especialmente quando este é estranho ao seu povo. Quando se refere à uma secessão real, Walzer afirma:

Agora o que se exige não é uma luta pela inclusão, mas uma luta por fronteiras. A principal palavra de ordem dessa luta é “autodeterminação”, que implica a necessidade de um pedaço de território ou pelo menos de um conjunto de instituições independentes – daí, a descentralização, a devolução, a autonomia, a divisão ou a soberania. (WALZER, 2004, p. 112).

Esse entendimento plural sobre os diversificados entendimentos sobre os bens sociais e morais, levado a cabo pela metodologia de interpretação relativista, em que cada comunidade é vista a partir de si mesma e de sua linguagem compartilhada, não pode nublar a necessidade da existência do Estado e da importância da coesão social, na verdade a negação de um Estado onde as diversas comunidades possam coexistir de maneira coerente e real poderia levar a um mal social bem mais acentuado: o monopólio de determinados grupos sobre os demais, ou ainda a extinção de comunidade e culturas internas inteiras. O direito a escolher de cada cidadão,

³³ Levando em consideração que, na história, as formações das fronteiras nem sempre levaram em consideração os povos que esse território abrangia, Walzer não mede esforços em defender a possibilidade de autodeterminação dos povos, o que, conseqüentemente, pode acarretar na defesa de movimentos de libertação nacional. Note-se que é uma das possibilidades de intervenção possível, quando um povo recorre a outra nação para defender-se de um estado estranho a eles, e lutam por um movimento de liberação. Não seria errado interpretar que essa invasão territorial não acompanharia, de modo algum, uma ferida à soberania daquele país, pois luta-se por um povo, que “por acaso” está nos limites daquele território. “O problema com um movimento separatista é que não se pode ter certeza de que ele de fato represente uma comunidade distinta enquanto não tiver reunido seu próprio povo e feito algum avanço na “ádua luta” pela liberdade. O simples apelo ao princípio da autodeterminação não basta. É preciso fornecer provas de que efetivamente existe uma comunidade, cujos membros estão empenhados na busca da independência e têm disposição e capacidade para determinar as condições de sua própria existência”. (WALZER, 2003, p. 157-158).

³⁴ Não decorre do fato de que as fronteiras sejam historicamente arbitrárias que o seu papel no Direito dos Povos não possa ser justificado. Pelo contrário, fixar-se na sua arbitrariedade é fixar-se na coisa errada. Na ausência de um Estado mundial, é preciso haver fronteiras de algum tipo, as quais, vistas isoladamente, parecerão arbitrárias e dependentes de certo grau de circunstâncias históricas. (RAWLS, 2004, p. 49-50).

provindo da existência de comunidades dentro de um território não é compatível com a destruição de qualquer comunidade, nem com a transformação desse direito numa tirania local (cf. WALZER, 1999, p. 80-81). Levando não só aquela sociedade a um grande prejuízo, mas também toda a sociedade nacional e internacional, que perderia de uma vez por toda todo um conjunto de crenças e conhecimentos culturais que era compartilhado por aquela comunidade.

Walzer então tenta conjugar uma teoria moral minimalista que possa reger a sociedade nacional e internacional, em que as diversas concepções maximalistas presentes em comunidades específicas consigam adquirir coesão e coerência no contexto social mais abrangente. É através do processo metafórico do contato social, e até dos conflitos dessas diversas comunidades que se chega a construir o que uma sociedade entende por bem, e o entendimento de como esses bens sociais devem ser distribuídos nos mais diversos grupos.

Se é para os cidadãos outorgarem leis para si mesmos, então seus argumentos precisam transformar em leis. E, embora tal lei possa muito bem expressar um grande número de transigências, em sua forma final também estará mais próxima dos desejos de alguns cidadãos do que de outros. É provável que a decisão democrática perfeita se aproxime mais dos desejos dos cidadãos que tenham mais habilidade política. (WALZER, 1999a, p. 417).

Para entender a justiça de modo plural, ele formula uma teoria de justiça que apresenta diversas esferas – que obviamente não se encontram isoladas, mas em contato e pontos de intercessão – com leis próprias para reger cada uma delas. Existem as esferas do mercado, do poder político, das crenças, de prestígio e fama, etc. E cada uma delas tem princípios próprios que muitas vezes não são conversíveis às outras esferas. Por exemplo, a lógica do mercado não pode ser aplicado à piedade e à salvação: não se pode comprar com dinheiro, ou se conquistar piedade por meio da mais valia; pelo contrário, parece que a lógica, pelo menos comumente entendida no ocidente, são completamente contrárias: no mercado o mais eminente é aquele que mais conquista, que mais tem espaço, já o mais piedoso é aquele que mais ajuda, aquele que mais dá. De igual modo, não se pode comprar votos, ou esperar que seu voto valha mais pela sua capacidade intelectual ou por sua beleza, etc. Isso parece deixar claro que cada esfera de justiça tem “um regulamento próprio”, o que não quer dizer que não exista reais e possíveis conversões legítimas nas mais diversas esferas de justiça: não se pode comprar votos, por exemplo, mas se pode investir em propagandas e divulgações de campanhas, em promover carreatas e etc.

Converter um bem em outro, quando não há ligação entre os dois, é invadir a esfera apropriadamente governada por outro grupo. O monopólio não é inadequado dentro das esferas. Não há nada de errado, por exemplo, no domínio que as pessoas persuasivas e prestativas exercem sobre o poder político. Mas é tirânico o uso do poder político para ter acesso a outros bens. Assim, generaliza-se uma antiga definição de tirania: os príncipes se tornam tiranos, segundo os autores medievais, quando se apoderam das propriedades ou dominam a família dos súditos. Na vida política – mas também de maneira mais ampla, - o predomínio de bens resulta no poder sobre o povo. (WALZER, 1999, p. 23).

A defesa da autonomia e pluralidade das diversas esferas de justiça tem em vista, em primeiro lugar, a garantia de uma coesão social diversificada, onde não haja um espaço viável para a implantação de uma tirania, onde só prevaleça um bem social sobre os demais. Veja-se o exemplo contemporâneo da plutocracia (*plutos - dinheiro, do grego*), Walzer vê nessas sociedades de um forte caráter tirânico, pois submete todos os outros bens sociais ao poder do mercado e do dinheiro. A defesa das diversas esferas sociais, contudo, parece não ter somente uma função de coesão social, como fortemente defendida por Walzer. Partindo de sua compreensão comunitarista não é difícil entender que uma das principais intenções do autor é garantir a possibilidade das diversas comunidades se realizarem em suas compreensões de bens nas diversas esferas existentes, garantindo assim uma diversificação real da sociedade com um ajustamento das diversas comunidades. Veja-se o exemplo de algumas comunidades religiosas, onde sua preocupação principal se encontra no campo da moral e veem o quesito financeiro como fonte de subsistência e perpetuação, ou seja, o dinheiro não tem função social principal para elas. Por outro lado, grupos de políticos e partidos, tantas vezes não estão preocupados em se justificarem perante uma força extramundana, ou uma divindade específica: no campo da política, lutam por prestígio e perpetuação de seu poder. Os exemplos aqui seriam inumeráveis, mas eles apontariam numa direção comum: as diversas comunidades têm âmbitos diferentes e diversificados de se realizarem nas diversas esferas de justiça. Assim, a teoria das esferas de justiça não procura somente a defesa da coesão social, mas a defesa da pluralidade das comunidades, partindo de uma interpretação comunitarista.

Já da parte do cidadão, a existência de diversas comunidades em que ele possa se realizar nas diversas esferas de justiça, leva-o a uma realização mais efetiva da sua liberdade, em que ele pode, *de fato*, escolher por sua realização enquanto ser humano. A liberdade do homem para se efetivar parece necessidade de um local de realização, um *onde* em que o homem possa se fazer quem ele é, ou quem ele quer ser. Fica aqui subentendido que nessa compreensão teórica das esferas de justiça o termo *indivíduo* (*in - não; divíduo - divisível*) perde seu motivo de existência, pois o cidadão não é concebido como um ser que não pode ser dividido, pelo

contrário, ele é um *self dividido*, sua identidade é complexamente separada em diversas dimensões que nem sempre são harmônicas. Isso é fácil de ver na sociedade contemporânea, ao qual uma pessoa participa de várias comunidades de pessoas, e de certo modo *possuivárias identidades*³⁵. Quando um cidadão professa uma religião, por exemplo, isso não lhe confere direitos novos, nem poderes novos; quando abre um comércio seu prestígio não aumenta (não deveria aumentar) por isso em si mesmo, e assim por diante. Contudo, o compromisso desse cidadão com o estado provém de sua vida comum, de valores partilhados, não somente se ele “se sentir parte”, ou não depende tanto de sua característica subjetiva; mas de existir de fato uma vida comum (cf. WALZER, 1977, p. 88). Aqui não é tanto o compromisso que esses cidadãos têm com sua sociedade maior, que o coloca sob o “mesmo reino moral” que os demais cidadãos, mas o reconhecimento que existe uma vida comum que lhe precede e ele aproveita de seus muitos benefícios pode transformar a concepção moral desse cidadão levando-o até mesmo a “obrigações supremas”³⁶ para com seu estado (cf. WALZER, 1977, p. 87). Walzer está certo ao apontar que os compromissos do cidadão com sua comunidade específica ao invés de dividir a comunidade, ao contrário, parecem favorecer a adesão do cidadão ao próprio Estado, conquanto esse consiga harmonizar de maneira mínima as diversas comunidade inseridas em seu território (cf. WALZER, 1977, p. 22).

Quando se fala em autodeterminação de uma nação, então, é necessário ter claro todas essas dimensões do processo de construção social, de como uma sociedade é construída a partir do seu entendimento comum. Sendo essa própria maneira de interpretar as coisas, as relações, as pessoas e os bens sociais foram eles mesmos construídos ao longo de gerações e faz parte de

³⁵ Logicamente, Walzer quando fala sobre a característica de um *self dividido* não está tratando sobre uma constituição ontológica da estrutura do ser humano, ou seja, sua afirmação não é puramente antropológica, mas primeiramente social e, em seguida, antropológica, enquanto social. Pois o homem não é em si mesmo, mas é dividido pois possui várias identidades, um exemplo para ilustrar pode ser pedagogicamente favorável, o atual presidente dos Estados Unidos, Donald Trump, ele é *americano, é presbiteriano, é político, é empresário...* Ou seja, ele “é” muitas coisas e essas identidades nem sempre são harmônicas. Cf. “De acordo com a teoria liberal, todos os grupos que constituem a sociedade civil ocupam um território comum no qual os indivíduos se movimentam livremente. Devido a essa liberdade, muitos homens e mulheres são membros de diferentes associações, frequentemente de muitas delas. Em sua disposição de “se alistar”, eles não são monógamos seriais; são pluralistas seriais. Esse pluralismo é decisivo para a atratividade da sociedade civil. As associações múltiplas e sobrepostas geram uma coexistência pacífica, ainda que altamente contenciosa; elas unem todos os grupos (talvez fosse melhor dizer: todos os seus membros individuais), criando algo maior e mais abrangente que qualquer um desses grupos. Essa entidade maior ainda é um agrupamento particular, qual seja, a sociedade civil de um país, definida (mas não absolutamente) por suas fronteiras políticas”. (WALZER, 2008, p. 98-99).

³⁶ A nova pessoa atinge seu desenvolvimento mais completo em uma sociedade boa os instintos que possuía antes de se tornar membro da sociedade, especialmente o instinto de autopreservação, são esmagados. Quando o estado se encontra em perigo, seus cidadãos correm em sua defesa e esquecem todo perigo pessoal. Morrem de boa-vontade pelo estado, não porque o estado proteja suas vidas, mas porque o estado é sua vida comum. Se o estado sobreviver, algo do cidadão continua, mesmo depois de sua morte. A vida comum no estado produz aqueles “bens morais” que, segundo Rousseau, fazem com que o cidadão seja obrigado a morrer. O estado obriga o cidadão a morrer e, ao mesmo tempo, fornece-lhe um motivo para morrer. (WALZER, 1977, p. 83-84).

uma cultura específica. De certo modo, quando se fala em autodeterminação de um povo, sempre se leva em consideração a sua concepção maximalista³⁷ que aquele povo construiu não somente em suas macroestruturas governamentais, comerciais, legislativas, etc., mas também como esse entendimento comum afeta as relações sociais mais simples, o modo de produção cultural, relacionamentos familiares e educação, etc. E isso é entendido como um bem social, um bem-comum.

3.3 Soberania e autodeterminação

A defesa da soberania parte então da defesa do processo de construção social que um determinado povo teve de conquistar para se chegar no status atual. É fundamental ter em mente que Walzer não faz uma defesa da democracia como modelo paradigmático único, como propõe Rawls em seu *O Direito dos Povos*, que mostra o modelo democrático como ideal político, e aceita os modelos não democráticos conquanto que estes se apresentem razoáveis, e permitam uma coexistência pacífica no contexto internacional. Para John Rawls, contudo, o modelo democrático (liberal) continua sendo um paradigma, ou “molde de razoabilidade” sob as quais essas sociedades devem alocar-se. Essa visão negaria os valores dessas comunidades a partir de si mesmas, ou seja, elas seriam valoradas de acordo com os critérios de razoabilidade vindos de fora de sua cultura, ainda que na argumentação kantiana de Rawls, se revista como uma exigência da razão. Walzer também vê a democracia como realidade ideal, mas não como um ponto de partida, mas do contrário, como um ponto de chegada³⁸. Mas o que isso quer dizer precisamente? Que Walzer entende que a democracia é o regime mais adequado para garantir a participação do povo na determinação de suas leis, da articulação e os limites do poder político, da construção de suas macroestruturas judiciais e executivas, etc. Mas que esse povo deve “descobrir” isso a partir de si mesmo. Desprezar esse processo de construção social a partir de dentro daquele povo correria o sério risco de se desprezar o entendimento comum de cada povo sobre suas concepções morais e especialmente seu entendimento do que é o bem-comum.

³⁷ Há aqui uma aparente contradição, pois essa concepção é maximalista quando analisada no contexto internacional, pois ela versa sobre diversos aspectos não-mínimos em relação à sua própria constituição como nação. Que dificilmente poderiam ser aplicadas de modo direto a outras nações, a não ser a partir de concepções mínimas. Mas esse entendimento é minimalista quando levado em consideração em relação às diversas comunidades internas àquela nação, pois ela é “a síntese” (nem sempre partilhado por todos) das diversas concepções de bem das diversas comunidades, com suas concepções maximalistas, ou teorias abrangentes na linguagem de Rawls.

³⁸ “Portanto, ainda que os valores do Estado democrático tenham precedência sobre os da comunidade religiosa para certas finalidades, esses valores não vêm em primeiro lugar em todos os casos”. (WALZER, 2008, p. 81).

Em razão de quais características somos iguais uns aos outros? Uma característica, sobretudo, é fundamental para minha argumentação. Somos (todos nós) criaturas que produzem cultura; criamos e habitamos mundos significativos. Já que não existe meio de classificar e organizar esses mundos no tocante à interpretação dos bens sociais, fazemos justiça às pessoas reais ao respeitar suas criações particulares. E elas clamam por justiça, e resistem à tirania, salientando o significado dos bens sociais entre si. A justiça está plantada nas interpretações distintas de lugares, honra, empregos, coisas de todos os tipos, que constituem um modo de vida em comum. Não levar em conta essas interpretações é (sempre) agir de maneira injusta. (WALZER, 1999, p. 432).

Existe aqui uma base mínima comum ao vocabulário moral dos diversos povos, que certamente pode ser falado com clareza. Alguns conceitos como soberania, paz, justiça, honra, etc., são comuns às diversas culturas, mas a maneira como esses conceitos “se encarnam” nas diversas culturas são amplamente diversificados. Dessa maneira, podemos falar certamente que Walzer defende uma cultura democrática, mas não o faz em detrimento de outras possibilidades de governo, mas que pode assumir características diversas nos diversos povos, e não há, contudo, um padrão único de julgamento sobre essas diversas divergências sociais, a não ser padrões mínimos aceitáveis para a convivência pacífica entre os povos. Nesse sentido, a doutrina dos direitos humanos na perspectiva walzeriana tem um significado instrumental, serve para garantir a coexistência pacífica dos seres humanos, especialmente no contexto internacional, e fornece critérios claros de discernimento sobre a razoabilidade de regimes, não a partir de um ideal racional, mas a partir da necessidade da continuidade de um povo. Por isso, a soberania não tem em si mesma uma justificação absoluta, pelo contrário, ela é defensável sempre que cumpre bem o seu papel, que é a defesa dos direitos de seus cidadãos e os bens sociais construídos por estes ao longo da história.

Nesse sentido, a Comissão Internacional sobre Intervenção e Soberania Estatal (ICISS³⁹), quando esta defende que a soberania precisa ser entendida prioritariamente como responsabilidade de proteger, que “por definição é mais inclusiva, cooperativa e não confrontadora” (ANNAN, 2013, p. 151). Afinal, o conceito de responsabilidade é implicado pelo conceito de soberania e que a o princípio de não-intervenção, nos casos de guerra interna, insurreição, repressão e falhas do Estado, cedem ao princípio de responsabilidade (internacional), parece estar de acordo com a posição de Walzer. Contudo, enquanto a ICISS está preocupada exclusivamente em fornecer uma legitimação jurídica para intervenções bélicas, especialmente direcionadas e/ou aprovadas pela ONU, Walzer vai além de uma

³⁹ International Commission on Intervention and State Sovereignty.

tentativa de legitimação jurídica, sua argumentar é moral ao fundamentar a soberania na autodeterminação dos povos. Então, ainda que as duas perspectivas não se excluam – inclusive, Kofi Annan, que convocou a ICISS (cf. ANNAN, 2013, p. 149), parece defender também não só o princípio dos direitos humanos, mas também o princípio da autodeterminação (cf. ANNAN, 2013, p. 146) - vemos que é insuficiente para os povos defender a soberania unicamente como responsabilidade de proteger. Ainda que seja difícil de defender uma regra única para determinar as formas de separação, ou de intervenção, de coação e etc. podemos definir que o princípio da autodeterminação é o que melhor engloba essa necessidade moral (cf. WALZER, 1994, p. 66). Quando se defende a soberania como autodeterminação, está implícito o direito que cada povo tem de ter preservado suas concepções maximalistas de vida e sociedade, conferindo, assim, uma garantia – primeiramente moral, mas implicaria uma garantia também jurídica – de que os povos seriam respeitados em suas particularidades, na medida em que eles não se portassem na contramão dos direitos humanos.

Se uma determinada nação, porém, não cumpre com o dever de velar pelos direitos do seu povo, mas, ao contrário, ofende-os gravemente sujeitando-os a condições miseráveis, quando não massacrando-os, ou não reconhecendo o direito de um povo distinto que se encontra sobre a mesma jurisdição territorial, tornando a coabitação impensável, ou ainda quando já vem sofrendo diversos tipos de intervenções internas, nesses casos não há sentido algum em falar de autodeterminação desse povo e conseqüentemente nem em soberania. Não há o menor sentido em falar em autodeterminação num povo massacrado, onde há graves violações dos direitos humanos, ou dos “direitos comunitários”. “E, quando um governo se volta contra seu próprio povo, recorrendo a uma violência selvagem, devemos duvidar da própria existência de uma comunidade política, à qual a ideia de autodeterminação se possa aplicar”. (WALZER, 2003, p. 172). Nesse sentido, a soberania deve ser vista como um bem real, mas relativo à comunidade a qual ele é inserido; ou mais precisamente, na medida em que ela defende a maneira daquele povo de se autodeterminar. Assim, a proibição de desrespeitar as fronteiras não é absoluta – certamente isso também nasce da natureza arbitrária e acidental das delimitações entre as nações –, mas, mais precisamente, pela natureza moral que uma intervenção pode adquirir em defesa de um povo, ou seja, quando um povo não encontra seus direitos defendidos pela soberania de um país, faz sentido falar de uma intervenção. A tradicional proibição de invasão sobre as fronteiras serviria exatamente para salvaguardar esse povo no seu processo de autodeterminação, não permitindo que outras potências internacionais agissem exatamente no seio cultural onde as relações sociais daquele povo constroem sua

sociedade e suas interpretações sociais. Porém essa proibição de interferência não atende mais aos objetivos quando sua situação interna é dramática o suficiente.

Somente em um dos seus últimos escritos, *A guerra em debate*, que Walzer parece defender com mais veemência a possibilidade da intervenção. Por seus motivos comunitaristas, há uma forte dificuldade de pensar na ferida contra a soberania de um povo como algo tranquilo de se aceitar. Porém, a delimitação da possibilidade de infringir e adentrar um território estrangeiro em somente esses três casos é uma maneira de explicar moralmente a necessidade de salvaguardar a autodeterminação no povo perante uma potência estrangeira. Olhemos para cada um dos exemplos acima: secessão seria a defesa da autonomia de um povo para a conquista de um território, num país onde ele não é bem aceito⁴⁰, em suma, a defesa da capacidade desse povo viver conforme as suas concepções de bem e sua cultura comum; a contra intervenção certamente é um objeto de clara defesa da determinação de um povo que já está sendo oprimido por outro povo, mas não consegue lutar contra ele sozinho para expulsá-lo de seu território; e um povo que é fortemente oprimido por problemas humanitários, oprimido por males naturais ou por um governo tirano e que ordena a morte de todo um seguimento de sua população, por exemplo, em virtude de sua cor, ou raça, ainda não tem condições de possibilidade de começar o seu processo de construir aquilo que lhe determina enquanto povo, em certo sentido não há condições, ainda, de falar em autodeterminação num povo oprimido dessa maneira. “As pessoas que iniciam massacres perdem o direito de participar dos processos normais (mesmo que moralmente violentos) de autodeterminação nacional. Sua derrota é necessária em termos morais”. (WALZER, 2003, p. 181).

O que fica claro na argumentação é que qualquer tipo de intervenção deve ser justificada. Assim, qualquer tipo de violação de território não justificada, ou seja, não enquadrada em uma das três vias acima, figurar-se-ia como um crime de agressão.

Seria mais exato, a partir da perspectiva de Mill, dar a seguinte formulação ao princípio pertinente: *sempre agir de modo que se reconheça e apoie a autonomia da comunidade*. A não-intervenção costuma estar implícita nesse reconhecimento, mas nem sempre; e, nesse caso, precisamos provar nossos compromissos com a autonomia de algum outro modo, talvez até mesmo com o envio de tropas para o outro lado de uma fronteira internacional. (WALZER, 2003, p. 152-153, grifo do autor).

⁴⁰ Claro que a identificação de um conjunto de pessoas é um problema real, além do mais a possibilidade desse povo ter direito a um território próprio ou se ele deve conviver em paz com outros povos sob a mesma jurisdição estatal, os problemas são inúmeros e necessitam de uma avaliação mais acurada que fugiria do objeto de nosso trabalho. (cf. WALZER, 2003, p.154-171).

“Provar nossos compromissos” é um ponto crucial para a justificação de uma intervenção, pois esta não pode ser somente com palavras, mas também com as atitudes, tanto para iniciar a guerra interventiva, quanto durante a ação, quanto depois de concluída e os compromissos políticos e econômicos que daí decorrem. “É evidente que as potências ocupantes estão moralmente obrigadas a pensar seriamente naquilo que vão fazer num país que pertence a outro povo”. (WALZER, 2004, p. 179). Essa preocupação na teoria de Walzer em delimitar claramente a possibilidade de uma moral na realidade interventiva tem como objetivo principal passar por uma porta estreita de duas fortes argumentações contra a intervenção: primeira aquela que não admite intervenções por interferir na “luta darwiniana” do povo na sua própria autodeterminação⁴¹, segunda aquela que fala da impossibilidade real de intervenções por motivos inteiramente justos, que em sua realidade, no máximo eles são parcialmente justos⁴². A defesa da possibilidade de intervenção em casos específicos deve trazer consigo essas duas objeções, que na primeira é resolvida com o entendimento sobre o que significa a autodeterminação de um povo e a segunda com uma argumentação moral sobre os limites da guerra⁴³; em ambos os casos o Autor nega a rejeição absoluta da intervenção.

Devemos tratar os Estados como comunidades providas de autodeterminação, sustenta ele, independentemente de sua organização política interna ser livre ou não; independente de os cidadãos escolherem o governo e debaterem abertamente as políticas executadas em seu nome ou não. Pois autodeterminação e liberdade política não são termos equivalentes. O primeiro é a ideia mais abrangente. Ele descreve não só uma organização institucional específica, mas também o processo pelo qual uma comunidade chega a essa organização – ou não. Um Estado é autodeterminado mesmo que seus cidadãos lutem e não consigam estabelecer instituições livre, mas ele terá sido provado de autodeterminação se essas instituições forem estabelecidas por um vizinho intruso. Os membros de uma comunidade política devem buscar sua própria liberdade, da mesma forma que o indivíduo deve cultivar sua própria virtude. Eles não podem ser libertados, da mesma forma que não se pode tornar o indivíduo virtuoso, por meio de nenhuma força externa. Na realidade, a liberdade política depende da existência da virtude individual; e esta os exércitos de outro Estado têm pouquíssima probabilidade de criar – a menos que, talvez, inspirem uma resistência ativa e ponham em funcionamento uma política de autodeterminação. A autodeterminação é a escola em que a virtude se

⁴¹ Cf. WALZER, 2003, p. 149.

⁴² Cf. WALZER, 2003, p. 173.

⁴³ O fato de uma vontade moral ser somente parcialmente pura não constitui um argumento verdadeiro contra a intervenção, pois “[n]a vida política, não há nada que se possa chamar de vontade pura. Não se tem como fazer com que as intervenções dependam da pureza moral de seus agentes”. (WALZER, 2003, p. XVI).

aprende (ou não) e a liberdade é a conquistada (ou não). Mill reconhece que um povo que teve a “infelicidade” de ser dominado por um governo tirânico apresenta uma desvantagem singular: eles nunca tiveram oportunidade de desenvolver “as virtudes necessárias para a manutenção da liberdade”. Mesmo assim, ele insiste na inflexível doutrina da capacidade de autodefesa. “É durante uma árdua luta para libertar-se pelos próprios esforços que essas virtudes têm a melhor oportunidade de vir à tona”. (WALZER, 2003, p. 146-147).

Nisso, Walzer se distancia de Mill irreconciliavelmente. Apesar de Walzer concordar com Mill quando este afirma que a autodeterminação de um povo é o meio pela qual ele encontra sua própria liberdade com suas próprias características e muitas vezes poderá construir instituições menos livres do que em outros lugares do planeta, por exemplo por acreditar em algum tipo de hierarquia, com sua sociedade ser formada por princípios não necessariamente democráticos; Walzer é contrário a afirmação de Mill quando este se põe contra a intervenção⁴⁴. Ao contrário, Walzer cria condições para pensar a possibilidade de uma intervenção real ser possível, com limites morais claros segundo os critérios de *jus ad bellum*, *jus in bello* e, especialmente, *jus post bellum*. A questão crucial, porém, que os distingue é que Walzer acredita que é possível encontrar critérios morais e legais para interferir dentro das fronteiras de um país sem ferir necessariamente sua autodeterminação, ou seja, sem alterar de modo decisivo o processo de conquista de bens sociais fundamentais desse povo. (cf. WALZER, 2003, p. 149). Essa alternativa tem em vista especialmente aquelas situações que é visível que os povos não estejam passando por um processo de autodeterminação, e sim por um processo de opressão: seja por motivos políticos, separatistas, ou até mesmo por catástrofes naturais. Ou seja, na visão de Walzer, Mill não leva em consideração essas situações morais extremas que é necessário pensar a possibilidade de um povo não conseguir conquistar sua soberania, pois diante das situações vividas, é impossível para esse povo falar de autodeterminação.

De fato, todo povo merece conquistar sua liberdade a partir de suas próprias forças. Por outro lado, a liberdade aqui não é entendida estritamente como a implantação de um regime democrático liberal, nem por isso elas merecem ser consideradas *a priori* injustas. “De fato, naturalmente, nem todo Estado independente é livre, mas o reconhecimento da soberania é o

⁴⁴ Claro, tal posição é passível de críticas, uma vez que a posição de Mill em “Few words on Non-Intervention” precisa ser entendida no contexto, o que parece ter sido ignorado por Walzer. Afinal, segundo o próprio Mill, ele não vê a não-intervenção como um princípio, “[s]ua opinião era que toda nação é muito mais capaz de definir seu próprios assuntos que qualquer outro poder para isso”. (_____. *Public and Parliamentary Speeches*, 8 July, 1865. In: _____. **The Collected Works of John Stuart Mill**. Org. J. M. Robson et al. Toronto, London: University of Toronto Press, Routledge & Keagan Paul. 1963-1991. v. 28. p. 39). Para ver a crítica de Georgios Varouxakis à interpretação que Walzer de Mill cf. 2013, p. 78-80.90-92.

único meio que temos de estabelecer o campo de ação dentro do qual seja possível lutar pela liberdade e (às vezes) conquistá-la”. (WALZER, 2003, p. 150). A soberania, então, é um conceito relativo à autodeterminação que ela protege, mas, também, o seu reconhecimento é a única maneira de garantir que aquele povo tenha a condição de se colocar no caminho da construção social segundo as suas próprias concepções maximalistas de bem, de bem-viver, de convivência, de justiça, de distribuição dos bens sociais, etc. Assim, os conceitos de soberania e autodeterminação estão intimamente imbricados, e a defesa de um pressupõe a do outro, de tal modo que defender a soberania sem defender a autodeterminação do povo, pode-se chegar ao extremo da defesa de um poder injusto; de igual modo, a defesa da autodeterminação de um povo, sem lhe conferir um caráter soberano, é uma maneira sutil de não lhe permitir que se autodetermine de fato, pois não lhe é conferido poder político para isso. Em suma, falar de autodeterminação sem conferir a um povo a soberania é o mesmo que uma defesa puramente ideal, sem lhe garantir condições de efetivar a justiça segundo suas próprias concepções morais.

Quando as condições mínimas necessárias para que esse processo de um povo conquistar sua autodeterminação tenha impossibilidade de se desenvolver, então, uma força externa pode-se caracterizar como uma ação justa na busca por ajuda, ou essa ajuda pode ser considerada justa mesmo quando não buscada. O que determinará o caráter global da ação não será tanto a sua programação ou a sua duração, mas a orientação política e a distribuição dos benefícios conferidos. Caso a potência estrangeira demonstre um caráter altamente dominador, revelando tendências de colonialismo sobre o país que supostamente deveria ajudar, ou dando prioridade às dimensões financeiras ou de aliança política em detrimento da possibilidade daquele povo de se reerguer, por exemplo, entregando nas mãos de companhias estrangeiras os benefícios acumulados, e escamoteando a própria estrutura política querido pela “vontade geral” daquele povo, então, é fácil ver o caráter injusto dessa suposta intervenção por motivos justos. Se por outro lado, a tendência for delegar aos poderes locais confiáveis e os benefícios sociais forem distribuídos socialmente em largas escalas, tanto para a população interna, quanto para os envolvidos internacionalmente, vê-se que as condições foram de fato justas⁴⁵. Para o julgamento sobre as condições de uma intervenção justa é necessária uma análise posterior ao fato, aquilo que Walzer conceituará de *jus post bellum* (cf. WALZER, 2004, p.179), pois a análise sob a perspectiva do *jus ad bellum* e do *jus in bello* já não se mostram suficientes para

⁴⁵ Essa afirmação é ainda verdadeira se houver um benefício maior para os país que interveio ou para aquele conjunto de países que intervieram. No caso, a pureza de intenção não é o critério único. Nesse quesito Walzer distancia do princípio kantiano da pureza da intenção da ação, ainda que tente fundar uma doutrina de direitos (humanos) de modo universal.

delimitar a justiça de uma intervenção. De tal modo, o julgamento posterior ao ato bélico reveste as ações internacionais de maior responsabilidade, tornando possível até mesmo um julgamento não só moral, mas com punições e sanções. Esse novo conceito de Walzer é sumamente importante especialmente para os julgamentos nos tribunais internacionais, por instituições multinacionais que não velam somente pelos direitos dos indivíduos, mas pelos direitos das nações, se assim é permitido dizer.

A autodeterminação é, portanto, o direito de um povo “de tornar-se livre por seus próprios esforços”, se for possível. E a não-intervenção é o princípio que garante que seu sucesso não seja impedido nem seus fracassos evitados pela intromissão de uma potência estrangeira. É preciso salientar que não existe nenhum direito de proteção contra as consequências do fracasso interno, mesmo contra uma repressão sangrenta. Em geral, Mill escreve como se acreditasse que os cidadãos conseguem o governo que merecem ou, pelo menos, o governo para o qual estão “aptos”. E “o único teste... para provar se um povo se tornou apto para instituições populares considere em que esse povo, ou uma parte dele suficiente para se sair bem no teste, esteja disposto a enfrentar grandes trabalhos e perigos por sua libertação”. Ninguém pode, e ninguém deveria, fazer isso em seu lugar. Mill adota uma visão muito fria do conflito político; e, se muitos cidadãos rebeldes, orgulhosos e cheios de esperança nos próprios esforços endossaram essa visão, muitos outros não fizeram. Não falta revolucionários que procuraram, imploraram, até mesmo exigiram ajuda no exterior. (WALZER, 2003, p. 148-149).

É fundamental para Walzer o entendimento que a possibilidade de intervenção tem sempre um caráter minimalista, ou seja, uma intervenção só é moralmente justificada quando os direitos mais básicos para a sobrevivência e liberdade, não só dos indivíduos, mas especialmente das comunidades nas quais eles estão inseridos são seriamente abaladas. Afinal, o “minimalismo é menos o produto de persuasão do que o mútuo reconhecimento entre os protagonistas de diferentes culturas morais plenamente desenvolvidas” (WALZER, 1994, p. 16, tradução nossa⁴⁶). Peter Singer está errado ao afirmar que para chegar a um consenso moral, esse minimalismo só produziria princípios bem gerais, impossíveis de serem usados pelos políticos para legitimar suas intervenções em assuntos interno de outro estado. (cf. SINGER, 2004, p. 184). Walzer está certo a balizar sua teoria nesses termos, por livrar sua teoria do perigo de ser acusada de uma mentalidade marcada ideologicamente pelo “paradigma ocidental”, pois qualquer tipo de cruzada pela defesa de uma religião específica – como é consenso para boa parte dos teóricos liberais – ou até mesmo na defesa de uma democracia, ou de qualquer outra concepção maximalista está completamente rejeitada. Sua perspectiva, pelo contrário, procura

⁴⁶ “Minimalism, by contrast, is less the product of persuasion than of mutual recognition among the protagonists of different fully developed moral cultures.”

entender/incluir povos também não democráticos, porque nada o leva a crer, diferentemente de Rawls, que um povo não democrático seja mais violento que um povo democrático⁴⁷. Parece estar implícito na sua defesa moral que os direitos humanos básicos são uma das condições de possibilidade para que qualquer regime se firme realmente.

Além da reivindicação minimalista do valor da paz com suas regras implícitas de transigência (que equivalem, *grosso modo*, à descrição padrão dos direitos humanos básicos), não há princípios que regulem todos os regimes de tolerância o que nos obriguem a agir em todas as circunstâncias, em todas as épocas e lugares, em nome de um conjunto particular de arranjos políticos institucionais. (WALZER, 1999, p. 5).

Entendido dessa maneira, cada povo tem direito, perante os outros povos, a conquista de uma sociedade “que eles merecem”. Esse entendimento é universalizável para cada povo e cada cultura particular, com suas concepções maximalistas de bem e dos seus significados sociais, portanto, em certo sentido, cada povo é corresponsável pela autodeterminação dos outros povos, ainda que não de maneira direta. Essa intuição parece estar contida na teoria de Mill, contudo precisaria ser reformulada nos seguintes termos: *sempre agir de modo que se reconheça e apoie a autonomia da comunidade* (cf. WALZER, 2003, p. 152). Isso é válido para a situação interna, de tal maneira que cada comunidade dentro de uma nação merece ter um espaço adequado para se desenvolver e prolongar sua cultura pelas gerações, com espaço para a participação na construção da sociedade onde está inserida. Por isso a teoria das *esferas de justiça* é tão importante, porque nem todas as comunidades agirão e buscarão sucesso da mesma maneira em cada uma das esferas, normalmente, ao contrário, algumas comunidades têm mais interesse por algumas das esferas e outras comunidades tem por outras, e os cidadãos da sociedade normalmente não participará só de uma dessas comunidades. Porém o princípio de respeito pelas comunidades é ainda mais válido para a situação internacional, onde cada comunidade nacional merece o respeito de cada uma das outras; e todas devem agir de tal modo que prova a autonomia e autodeterminação das demais comunidades não por um princípio kantiano de um imperativo categórico, ainda que se possa fundamentar direitos nessa necessidade acima exposta; mas por motivos comunitaristas, porque cada comunidade tem um valor imensurável matematicamente e culturalmente ímpar, de certo modo, cada comunidade,

⁴⁷ Segundo Rawls, um conjunto de sociedades idealmente democráticas não teria nenhuma causa para guerrear entre si, isso não se dá porque uma sociedade democrática seja perfeitamente justa, mas pelo simples fato de que a estrutura liberal da democracia propõe outras formas de solução (cf. RAWLS, 2004, p. 9), assim o paradigma para qualquer sociedade seria a democracia. Certamente é possível a existência de sociedades não democráticas, na teoria de Rawls, conquanto que essas sejam reguladas por um Direito dos Povos razoável (cf. RAWLS, 2004, p. 35) e o critério de razoabilidade se daria pela conformidade ao paradigma democrático.

cada maneira de se relacionar, cada um dos “jogos de linguagem”, usando-se de um conceito de Wittgenstein, são um patrimônio da humanidade inteira e merecem ser protegido por esta quando ameaçados.

3.4 Sociedade dos povos

A defesa da soberania de cada nação perante as demais é algo fundamental especialmente quando se leva em conta que as nações não são ilhas isoladas das demais no arquipélago-mundo, muito menos estão sujeitas às mesmas leis, ou estão sob o comando de um só corpo político supranacional. Nessa perspectiva, Walzer em sua obra *Da Tolerância* (cf. 1999b, p.21-49), bem como *A Guerra em Debate* (cf. 2004, p.185-204) faz uma análise sobre os diversos tipos de possibilidade dentro das quais as nações poderiam se relacionar, partindo de uma posição completamente dispersiva e anárquica até posições extremamente centralizadas como a constituição de um Estado Mundial. A posição de uma completa anarquia internacional, na qual cada Estado-Nação não estaria vinculado moralmente de modo algum com as demais nações, sendo-lhe permitido ser lei para si mesma em detrimento de qualquer outra nação parece não refletir o contexto atual de normas e convenções são comumente aceitas entre os Estados, e nem figuraria como uma proposta real para resolver os problemas atualmente existentes, a saber, as perseguições étnico-religiosas, os movimentos de secessões nacionais, os crimes graves contra os direitos humanos de determinados grupos, etc. E porque não seria a resposta? Porque sem um vinculador moral entre as nações, onde poder-se-ia argumentar a possibilidade de uma nação intervir na outra, por motivos justificados e já argumentados acima, os sujeitos daquela nação encontrar-se-iam desamparados perante as forças soberanas de seu Estado. Facilmente se confundiria a soberania com a tirania em tais casos, pois não existiriam direitos que estivessem acima dos direitos daquela nação específica. Em suma, o cidadão poderia encontrar-se solitário numa luta davídica contra um possível tirano, sem ter a quem recorrer. Tal perspectiva é ainda mais agravada quando se leva em consideração a força e o poder que o *Leviatã*, usando uma nomenclatura hobbesiana, poderia ter contra o cidadão.

Por outro lado, a possibilidade de um Estado supranacional, ou um Estado Mundial é completamente inconcebível na teoria de Walzer, pois acabaria por destruir toda a gama de relações sociais menores que foram se formando com a identidade de cada povo, suas próprias concepções de bem, do que significam seus bens sociais e como eles precisam ser distribuídos, o seu vocabulário comum de entendimento moral, que eles foram construindo. Em suma,

acabariam com a *religião civil*⁴⁸ de cada cultura e dos seus povos. Ainda que a sociedade internacional, tal como se encontra hoje, apresente-se caduca para responder algumas questões fundamentais (cf. WALZER, 2003, P. XXVIII) e a possibilidade de um Estado Mundial com uma Polícia Mundial seja tão atraente para uma maior rapidez e eficácia na luta contra os crimes bárbaros contra os direitos humanos; ainda assim Walzer está certo ao sustentar a posição que a solução mais viável seria o fortalecimento desses organismos e instituições supracionacionais, que incluem a participação de diversas nações, e de uma retomada com maior vigor de convenções internacionais exatamente para alcançar aquele *status* em que a lei positiva internacional seja garantida com maior segurança. Ainda que não tenhamos como prever o futuro, acreditamos, junto com Walzer, que o fortalecimento da moralidade internacional, bem como a implementação multilateral de um conjunto de leis e tratados que sejam respeitados pelas nações seja o passo mais acessível e o caminho mais viável para a defesa dos povos⁴⁹.

Vemos, então, que ainda que Singer e Walzer concordem com o fortalecimento dos órgãos internacionais, seu “plano de fundo” são bem diferentes, pois que aquele visa uma proposta de um federalismo global, em contraposição à proposta deste que prefere uma real autonomia dos estados. Para Walzer, a necessidade de um novo conteúdo para o conceito de soberania não visa, de modo algum, instituir um federalismo global, nem mesmo reduzir a importância das fronteiras nacionais, em vista de uma maior governabilidade global. Ao lermos a proposta de Singer, vemos que sua argumentação é tendenciosa ao induzir o leitor a entender que o fortalecimento das instituições globais leva em direção a uma comunidade global. (cf. 2004, p. 10.255-256). Essa distância de pensamento de ambos é ainda mais acentuada, quando Singer contrapõe a lealdade do cidadão à sua nação com os interesses éticos da comunidade global. Na sua posição, o sistema de uma Sociedade Internacional “não gera vontade suficientemente grande para atender às necessidades prementes de quem vive na pobreza” e ainda “levanta uma muralha e nos separa do resto do mundo” (cf. SINGER, 2004, p. 219-220).

Poderíamos optar por um mundo sem determinados significados e sem comunidades políticas: onde ninguém fosse membro ou onde todos “pertencessem” a um único Estado global. Essas são duas formas de igualdade simples com relação a afiliação. Se todos os seres humanos fossem estranhos entre si, se todos os nossos encontros fossem como

⁴⁸ A religião civil consiste no conjunto total de doutrinas políticas, narrativas históricas, figuras exemplares, ocasiões festivas e rituais comemorativos pelos quais o Estado imprime a si mesmo nas mentes de seus membros, especialmente de seus membros mais jovens. (WALZER, 1999, p.99)

⁴⁹ Nesse sentido, a posição de Walzer em relação à comunidade internacional, está bem próxima à posição de Kofi Annan, em relação à ONU: “Eu sempre disse que as Nações Unidas devem ser uma entidade não só de governos, mas de povos, já que é dos povos, e não dos governos, que o poder emana em última instância” (2013, p. 261).

encontros em alto-mar, no deserto ou à margem da estrada, não haveria afiliação a distribuir. A política de admissões jamais seria problema. Onde e como vivêssemos, e com quem vivêssemos, dependeria dos nossos desejos particulares e, depois, das nossas parcerias e afazeres. A justiça não seria nada além de inexistência de repressão, boa-fé e bom-samaritanismo – uma questão totalmente de princípios externos. Se, pelo contrário, todos os humanos fossem membros de um Estado global, já se teria distribuído a afiliação, com igualdade; e não haveria nada mais a fazer. O primeiro desses sistemas indica um tipo de liberalismo global; o segundo, um tipo de socialismo global. São duas situações nas quais jamais haveria distribuição de afiliação. Não existira tal *status* a distribuir, ou ele simplesmente viria de berço para todos. Mas é improvável que algum desses dois sistemas venha a se realizar no futuro previsível [...]. Seja como for, enquanto os membros e os estrangeiros forem, como são atualmente, dois grupos distintos, é preciso tomar decisões acerca de admissões, é preciso aceitar ou recusar seres humanos. Dados os requisitos indeterminados do auxílio mútuo, essas decisões não estão restritas a nenhum padrão amplamente aceito. É por isso que raramente se criticam as políticas de admissão dos países, a não ser para afirmar que os únicos critérios importantes são os da caridade, e não os da justiça. Decerto é possível que uma crítica mais profunda levasse alguém a negar a diferença entre os membros e estrangeiros. Tentarei não obstante, defender essa diferença e, então, definir os princípios internos e externos que regem a distribuição de afiliação. (WALZER, 1999a, p. 42-43).

A argumentação de Walzer tem profunda coerência interna ao defender essa divisão das nações e dos seus povos para salvaguardar o cabedal cultural e simbólico que foram sendo-lhe agregados ao longo de sua história comum de convivência, conflitos e revoluções. Aqui o critério comunitarista é claramente exposto, mas não somente por defender as comunidades por elas mesmas; mas por uma crença profunda que a vinculação moral de cada indivíduo está mais próxima de sua comunidade do que com sua nação, quiçá com o mundo todo. Os indivíduos têm direitos e obrigações não com organismo ou macroestruturas alheias ao seu conhecimento e realidade; mas está vinculado mais precisamente com outras pessoas, especificamente, outros semelhantes a si mesmo e esse vínculo vai sendo formado ao longo das gerações e “leva um tempo à essa vinculação moral se formar”. “Quero sugerir que homens e mulheres têm uma obrigação fundamental de defender os grupos com os quais se comprometeram e de defender os ideais desses grupos, mesmo contra o estado, desde que sua desobediência não ameace a própria existência da sociedade maior ou as vidas de seus cidadãos”. (WALZER, 1977, p.20).

Não é plausível que os cidadãos de um estado global sejam, para além das escolhas livres que fazem, todos exatamente iguais uns aos outros, tendo desaparecido (no decorrer da formação do estado) todas as

diferenças coletivas e herdadas que explicam a rivalidade e a desconfiança de hoje. É evidente que persistiram diferentes visões sobre o modo como deveríamos viver; e estas visões encarnaria em formas de vida, culturas históricas e religiões que suscitariam forte lealdades e buscariam uma expressão pública. [...] Muitos e variados grupos continuariam a influenciar de forma significativa a vida dos seus membros, mas a sua existência seria largamente ignorada pelas autoridades centrais; os interesses particularistas seriam descartados; as exigências da expressão pública de divergências culturais seriam rejeitadas. (WALZER, 2004, p. 189).

Se, na teoria contratualista, relida por Walzer, cada membro precisa ter conhecimento dos termos do contrato para aderir livremente a este, vemos que quanto mais distante o compromisso moral do cidadão, menos adesão ao contrato irá ocorrer e, conseqüentemente, menor a coesão social. Em suma, o desfalecimento de grupos menores, onde as pessoas são mais próximas umas das outras nas vivências cotidianas, e a conseqüente vinculação moral delas, derrocara por acabar com a própria nação. Parece que Walzer está certo por interpretar que toda centralização excessiva, especialmente configuração de um poder mundial nas mãos de um único Estado Soberano, pode levar a uma tirania completa, exatamente por uma concentração excessiva de poder nas mãos daqueles que estão governando.

Se, porém, os grupos em que as pessoas aprenderem a fazer objeções são suprimidos pelo estado, então desaparece aquela possibilidade. Pelo menos em um aspecto importante, o estado não será mais uma associação intencional. O estado só pode ser considerado como um grupo de cidadãos em harmonia quando são reconhecidos e permitidos grupos pequenos, com reivindicações limitadas. (WALZER, 1977, p.22).

Se isso é verdade para os Estados, muito mais verdade seria para a situação internacional. O aniquilamento dos Estados Nacionais em vista da formação de um único e superpoderoso Estado Mundial acabaria por diluir todas as diferenças das nações, e certamente dos grupos menores internos às nações. Não seria possível pensar em uma construção social realmente participativa pelos diversos grupos, ou até mesmo a pluralidade de estruturas que se acomodassem à realização dos mais diversos grupos, em suma um Estado Mundial seria certamente interpretado por Walzer como uma igualdade simples.

O sonho de um agente único – o déspota iluminado, o império civilizador, a vanguarda comunista, o estado global – é um logro. Precisamos de muitos agentes, de muitas arenas de atividade e decisão. Os valores políticos têm de ser defendidos em diferentes lugares, de modo a que um insucesso aqui seja

um incentivo para a ação acolá, e o sucesso obtido acolá seja um modelo a ser imitado aqui. (WALZER, 2004, p. 201-202).

Nesse sentido, propor o Estado Universal como a única possibilidade para garantir a efetivação o direito de diferentes povos e suas relações é um argumento falacioso. Na visão dos que defendem um Estado Global, somente este, com diferentes níveis de participação das nações no agregado e na votação, poderia garantir a efetivação do direito e da justiça em relação ao meio-ambiente, a uma política de desenvolvimento social global, onde os diversos aspectos das sociedades nele contidas sejam preservadas e, enfim, para reduzir a acentuada assimetria entre as diversas realidades e problemas que colocam em xeque a existência humana no planeta, em suma, aquilo que constitui os direitos humanos e suas consequências⁵⁰. Ainda que ele esteja certo ao notar o caráter universal e global desses problemas; e ter certa astúcia ao tentar preservar as identidades menores – supondo que isso seja realmente possível num Estado Global -e que não bastaria uma só nação para a solução de tais problemáticas, necessitando assim, uma organização que “supere as nações”; e ainda que todos esses problemas coloquem em perigo a própria existência da humanidade enquanto tal, assumindo assim uma urgência em relação a diversos problemas internacionais; disso não se conclui necessariamente que o único caminho viável seja a constituição de um Estado Global.

Essa diferenciação plural dos Estados e a igualdade entre eles, sem um poder superior, parecem estar supostos no pensamento de Walzer. Ao usar da *analogia interna*, ele supõe que o paradigma legalista é incompleto, exatamente ao comparar por analogia às relações entre os Estados numa sociedade internacional com as relações cidadãos de um Estado entre si. Essa analogia, tem um caráter pedagógico para mostrar o comprometimento dos Estados entre si com uma moralidade que os supera, do mesmo modo como os cidadãos dentro de um Estado. Porém, essa analogia apresenta-se incompleta pela ausência de um poder político que possa reger as relações dos Estados do mesmo modo como o Estado rege as relações de seus cidadãos. Assim, são propostas revisões do paradigma que se dão exatamente porque os Estados não estão submetidos a um outro Estado, como acontece com o cidadão. Estes, por sua vez, estão dispostos por uma lei clara que os rege, que os protege em seus direitos fundamentais, e ao qual cada um pode recorrer quando for realmente violado. Os Estados, por outro lado, legislam-se uns aos outros, formam acordos relativamente simétricos - pelo menos no sentido formal são simétricos pois são acordos e convenções entre duas ou mais soberanias – sem contar, contudo,

⁵⁰ Em resumo, os direitos humanos ‘dirigem-se’, se assim se pode dizer, ao indivíduo independentemente dos seus enraizamentos particulares, ou seja, para lá das regras positivas da coletividade particular a que lhe coube pertencer. (HAARSCHER, 1997, p. 27).

com uma polícia coercitiva que os possa julgar. De certo modo, os Estados não só são sujeitos de legislação no âmbito internacional, eles são também executores e juízes uns dos outros.

Argumentava-se que Estados soberanos por definição não reconhecem nada que lhes seja superior e não aceitam julgamentos externos. Por esse motivo, não há como provar a criminalidade de atos atribuídos ao Estado, ou seja, efetuados por autoridades reconhecidas no cumprimento de seus deveres oficiais (a menos que a lei interna da nação forneça procedimentos para fazer com que essas provas tenham valor). Esse argumento é desprovido de efeito moral, pois sob esse aspecto os Estados nunca foram soberanos em termos morais, mas apenas em termos legais. Todos nós somos capazes de julgar atos de líderes políticos, e é comum que o façamos. A soberania legal também não proporciona mais nenhuma proteção contra julgamentos externos. Nesse caso, Nuremberg é o precedente decisivo. (WALZER, 2003, p. 491).

Essa independência dos Estados poderia ser apresentado como uma fraqueza da estrutura da sociedade dos povos; porém, constitui-se também como um dos principais aspectos positivos; pois, se por um lado, revela a fraqueza de uma macroestrutura que possa garantir a defesa dos direitos fundamentais dos cidadãos do globo, por outro lado, mostra a capacidade de cada Estado soberano de si mesmo e constituidor de suas leis a partir da interação dos diversos grupos sociais e cidadãos que dele participam de construir leis justas suficientes que possam salvaguardar não somente uma estabilidade dentro do seu território, mas também no plano internacional. Além de que as diversas nações podem dar apoio umas às outras para a garantia de tais direitos de modo não-impositivo, mas de maneira dialógica; pois na atualidade certamente não existe uma desproporção de poderes tamanha entre as nações que permita que uma só delas tire as demais, sem ser ela própria ameaçada na sua soberania. Em suma, uma só nação não é forte contra todas as outras. [O] problema é ultrapassar a descentralização radical dos estados soberanos sem criar um regime central único e todo poderoso. (WALZER, 2004, p. 199).

Ademais a confiança de um Estado Global para a garantia dos direitos humanos, enquanto tal, apresentaria uma contradição interna. Na atualidade, os direitos humanos são interpretados pelos filósofos que defendem a democracia como uma garantia de assegurar os direitos básicos (e mínimos) do cidadão frente ao poder soberano, ou seja, uma garantia de proteção do cidadão ou de um grupo de cidadãos contra uma força desproporcional que pode assumir um Estado, caso se torne tirano. Assim, no cenário internacional, a descentralização do poder, e criação de mais agentes não-governamentais que possam atuar no contexto

internacional⁵¹, bem como o fortalecimento de forças internacionais que atuem entre as nações (propriamente, internacionais) seriam as melhores alternativas para a defesa dos direitos dos cidadãos, especialmente quando eles estiverem sofrendo nas mãos de seus próprios governantes. Como seria, então, possível creditar a um Estado Global a defesa suprema dos direitos humanos, se esse, por exemplo, viesse ele mesmo a ser um estado tirano? Ou qual seria a força dos órgãos intermediários, acessíveis aos cidadãos comuns, que pudessem apresentar-se como um “escudo de proteção” contra uma possível opressão de um Estado Mundial? Tais suposições, não são em nada absurdas, levando em consideração que não somente uma vez, uma federação democrática recaiu em tirania. As respostas a tais perguntas parecem colocar em xeque a afirmação que um Estado Global seja a única opção que possa suprir às reais necessidades dos cidadãos e a garantia de seus direitos (humanos).

A democracia tem de ser conseguida através de um processo político que, por natureza, também pode produzir resultados diferentes. Sempre que estes resultados ameaçam a vida e a liberdade, é necessário intervir. Mas nem sempre isso acontece e quando não acontece as diferentes formações políticas emergentes têm de ter espaço para se desenvolverem (e modificarem). Mas conseguiria uma federação global viver em paz com o pluralismo político? É de longe mais provável que viva em paz com a desigualdade material. Um regime federal redistribuiria os recursos, mas apenas dentro dos limites definidos pelos seus oligarcas (mais uma vez a Comunidade Europeia fornece os exemplos). Quanto maior for o poder adquirido pelo governo central, mais redistribuição haverá. Este tipo de poder seria, contudo, perigoso para todos os estados membros e não apenas para os mais ricos de entre eles. O modo de conseguir um equilíbrio não é evidente; essa seria presumivelmente uma das questões centrais da política interna da federação (mas não haveria outra política pois, por definição, nada é exterior à federação). (WALZER, 2004, p. 197-198).

Para tanto, o trabalho precisa prosseguir na análise da defesa dos direitos humanos em casos de graves necessidades – “que chocam a consciência da humanidade” – numa Sociedade Internacional, onde não há um agente central único que possa garantir a defesa dos cidadãos. É exatamente nesse ponto que pode-se dizer que a argumentação a favor da intervenção humanitária torna-se proeminente. Contudo, tal problemática moral é complexa, pois existem limites de ação, condições exigidas e pressupostos morais que precisam ser esclarecidos para evitar que uma guerra, com desculpas humanitárias, sirva a qualquer outro propósito (imoral) e não à defesa fundamental dos direitos humanos de seres humanos em sérios perigo.

⁵¹ Nesse aspecto fundamental Kofi Annan, juntamente com a Comissão Internacional sobre Intervenção e Soberania do Estado (cf. INTERNATIONAL COMMISSION ON INTERVENTION AND STATE SOVEREIGNTY, 2001, p. 6), defende que as ONG’s também assumiram papel importante na luta pelos direitos humanos a nível internacional. (cf. ANNAN, 2013, p. 173).

4 AS CONDIÇÕES MORAIS PARA UMA INTERVENÇÃO HUMANITÁRIA

Para bem entender o problema específico da intervenção humanitária no contexto contemporâneo é preciso, primeiro, situar o problema no discurso da teoria de guerra justa – elaborado no primeiro capítulo – que vê primeiramente as condições de se articular uma teoria moral sobre a guerra, ou seja, um discurso que seja possível falar adequadamente sobre as ações de guerra numa linguagem moralmente compartilhada por todos (ou pelo menos por muitos). Sem esse entendimento, de que é possível falar sobre um *agir moral* mesmo em situações limites como o *status bellicus*, seria impossível uma tentativa de justificar qualquer tipo de intervenção, exatamente porque se tem por intervenção uma situação específica de guerra. Ou melhor, a guerra é ordinariamente vista como uma intervenção num país estrangeiro, caracterizado pelo binômio **agressor-agredido**. Nesse caso, a guerra justa é a legitimação da condição de possibilidade da defesa do país agredido, constituindo assim uma obrigação moral do país que sofreu uma agressão agir para defender seus cidadãos. A obrigação da defesa está profundamente ligada tanto ao direito de cada cidadão em particular, como àquele povo como uma comunidade (ou várias), um povo que partilha uma mesma história-cultura, com suas próprias concepções de bem e um entendimento moral partilhado. Assim, pode-se dizer que a defesa toma, assim, uma postura universal, pois pode ser visto como um bem para a humanidade como um todo e não somente nos limites de um território específico.

Nesse sentido, a defesa de uma guerra justa pode também assumir os termos de uma autodefesa daquela comunidade-nação que se constitui como soberana de si mesma. Essa soberania conquistada através de processos históricos, culturais, através de conquistas, batalhas, vitórias e derrotas que não provém de uma transcendência ou de um poder extramundano, mas do próprio mundo vivido pelos seus cidadãos e da maneira como estes foram entendendo seu modo de vida comum, e partilhando seus valores sociais e morais. Em suma, como eles foram entendendo sua própria vida partilhada. Desse modo, aquele povo se autodetermina como comunidade política, constrói suas estruturas políticas e as superestruturas burocráticas para sustentá-las, e isso pode ser feito de diversos modos de acordo com o específico de cada povo e de cada nação. Logicamente, nem sempre esse processo é pacífico, mas a própria natureza conflituosa dos diversos grupos internos a uma nação faz parte da afirmação da identidade daquele povo, ou da multiplicidade de povos diversos que uma nação pode chegar a ter, ou ainda, à divisão necessária dessa nação em duas outras nações, pois composta de povos radicalmente diferentes dentro de uma mesma fronteira, configurando-se assim uma divisão necessária em outras fronteiras.

Contudo, existem três situações particulares que fazem necessária uma revisão na teoria geral de guerra justa de Walzer, exatamente por não se enquadrarem nem em situações de legítima defesa nem contra uma agressão, no sentido estrito (cf. WALZER, 2003, p. 152), por isso tornam-se situações de delicada avaliação, primeiramente para enquadrá-la num sistema moral mais abrangente, depois para situá-las em situações específicas e necessária para a análise. É aquilo que Walzer denomina como revisões no seu paradigma legalista.

O primeiro caso é certamente mais fácil de analisar: no caso das fronteiras já terem sido violadas pelo exército de uma potência estrangeira, mesmo que solicitada, mas que permanece mais tempo que a nação julga necessária, ou ainda, pretende ele mesmo delimitar e ditar normas para o país. De tal modo que é fácil ver que essa intervenção, ainda que inicialmente tenha sido solicitada como uma ajuda a algum mal específico, tornou-se ela mesma um mal moral, pois interfere no processo de autodeterminação dessa nação. No caso, diante da impossibilidade da retirada dessas forças perante contratos de paz, ou de ameaça de ataque e expulsão, ou ainda de um ataque direto – afinal justificado, pois facilmente se enquadraria num novo crime de agressão, pois fere a soberania e autodeterminação no país; pode-se apelar à ajuda internacional de uma terceira potência para auxiliar na retirada desses exércitos das fronteiras. Seria caracterizado, então, como uma contra intervenção.

Ou ainda, quando um sistema de fronteiras contém nitidamente duas ou mais comunidades políticas e uma delas está engajada em larga escala para a libertação nacional para terem reconhecidos seus direitos que certamente não são reconhecidos no estado atual, caso contrário não haveria engajamento conflituoso em busca de segregação; nesse caso pode-se pensar no auxílio de uma força externa àquele território para auxiliar nesse processo de emancipação. Aqui, certamente, o processo é um pouco mais complicado, pois a natureza daquilo que se denomina de povo não é nada fácil de delimitar moralmente, e os dados históricos nem sempre são unívocos sobre o assunto, tornando assim difícil a análise por parte do país que irá intervir. Porém, se existe clara nitidez de que existem dois povos, a autodeterminação de um povo parece exigir um “pedaço território” adequado para aquele povo se auto afirmar e auto construir (cf. WALZER, 2004, p.112). Nesse processo conhecido como secessão, a ajuda de uma potência estrangeira tem em vista a defesa do menos capaz de se autodeterminar para conquistar as condições mínimas necessárias para se construir enquanto uma possível nação. Essa potência estrangeira, então, intervém sob a justificativa de defender os direitos desse povo que busca reconhecimento para se tornar uma nação.

E, por última, o problema das intervenções humanitárias, ou seja, quando a violação dos direitos humanos dentro de um sistema de fronteiras for tão terrível que não tenha sentido algum

falar sobre autodeterminação, especificamente nos casos de extinção, massacre, grandes catástrofes naturais ou escravidão. No caso das extinções e grandes catástrofes parece não ser o problema específico, pois essas ajudas normalmente são requisitadas pelo próprio país ao ver suas necessidades urgentes em contradição com sua baixa capacidade de corresponder às exigências apresentadas. Por outro lado, nos casos de massacre e escravidão, especialmente empenhados por governos totalitários e ditadores é algo certamente mais delicado, pois alguns podem interpretar que aquele momento histórico faz parte da autodescoberta daquele povo sobre sua própria liberdade. De qualquer modo, a intervenção humanitária hoje é vista como uma necessidade da própria constituição dos direitos humanos, ou seja, direitos supra nacionais que merecem ser protegidos, mesmo quando determinadas nações não se empenham em defendê-los⁵².

Em suma, podemos definir que toda guerra, para ser considerada justa tem de ser legitimada sempre na defesa de algum direito, sejam eles os direitos dos povos de se autodeterminarem, conhecido como soberania, ou seja, os direitos dos cidadãos internos às nações de terem preservado suas condições básicas e mínimas de sobrevivência, explicitamente citadas nos direitos humanos. Walzer sintetiza nos seguintes termos:

A defesa dos direitos é uma razão para lutar. Agora quero ressaltar mais uma vez, e em tom definitivo, que ela é a única razão. O paradigma legalista exclui qualquer outro tipo de guerra. Guerras preventivas, guerras comerciais, guerra de expansão e conquista, cruzadas religiosas, guerras revolucionárias, intervenções militares – todas essas são proibidas e proibidas em termos absolutos, praticamente da mesma forma que seus equivalentes na área nacional são considerados ilícitos pela lei de cada país. Ou, virando o argumento ao contrário mais uma vez, todos esses constituem atos de agressivos por parte de quem quer que os inicie; e justificam a resistência pela força, como seus equivalentes a justificaram nas casas e ruas da sociedade de uma nação. (2004, p. 122).

O que torna conflituoso, porém, na intervenção é que a defesa dos direitos não se dá exclusivamente na defesa dos direitos da própria nação, mas de uma terceira o que acarreta em si diversos problemas morais. Nesses casos, ainda que a intervenção se revele como um

⁵² Sem dúvidas, essa foi uma das principais preocupações de Kofi Annan quando Secretário Geral da ONU. “As Nações Unidas do século XXI devem criar novas parcerias, atender às necessidades das pessoas e guiar-se pelo princípio segundo o qual a soberania nacional nunca pode ser usada como escudo protetor do genocídio e de violações dos direitos humanos. Se quisermos enfrentar com sucesso os desafios da era global, é preciso propor uma visão muito mais ampla do que seja segurança – integrando paz, desenvolvimento, emancipação da mulher e direitos humanos. É preciso atuar efetivamente nos quatro desafios principais do século XXI: paz, e segurança, crescimento com desenvolvimento, respeito pelos direitos humanos e império da lei”. (ANNAN, 2013, p. 34).

imperativo moral e estratégico em alguns casos quando o caso é o genocídio ou violações sistemática dos direitos humanos, seus efeitos podem ser igualmente destrutivos (cf. ANNAN, 2013, p. 15). É fácil pensar, primeiramente, no problema das intenções de ação desses povos aparentemente benevolentes. Não são poucos os casos de pensamentos de colonização econômica, de forte influência cultural e ideológica que podem determinar as políticas internas do país, ou exigir mudanças nas estruturas burocráticas dessas nações que sofrem intervenção. Outra questão problemática sobre a intervenção é o seu *modus operandi*, ou seja, até onde a intervenção deve ir? Quanto ela deve durar? Quais os objetivos precisam ser alcançados? Para além desses argumentos, há uma forte crítica sobre a intervenção e a concreta possibilidade de ela ser benéfica para um país. Esse argumento, encabeçado por Mill em *A liberdade* (Cf. MILL, 2006, p. 17-33) visa afirmar que mesmo quando uma intervenção é aparentemente eficaz, ela fere o processo de autodeterminação de um povo, pois lhe tolheu a possibilidade de conquistar “o governo que merece”. E esse é um problema sério na teoria de guerra justa, pois não mina somente aquilo que poderia ser uma análise da intenção da guerra, o *jus ad bellum*; mas solapa o argumento do começo ao fim. Em suma, não importa se as condições são favoráveis para uma ação, ou se as ações foram bem realizadas, ela não contribuirá para que aquele país se autodetermine em suas próprias capacidades de construção da liberdade.

4.1 O problema da intenção na intervenção humanitária

O problema da intenção na ação de guerra é uma questão muito antiga para a filosofia. Remontando a teoria clássica de guerra justa de Tomás de Aquino, vê-se que a intenção é um dos critérios fundamentais para o julgamento do *jus ad bellum*, a argumentação de Tomás defende que a reta intenção sempre é o combate do mau moral, de um mau objetivo. Assim, não se justifica a guerra, por especulações ou suposições⁵³, muito menos pelo desejo de vingança, ou pela paixão do combate, muito menos pelo desejo de dominar ou expandir uma nação. Ficam assim vetados os princípios de guerra por lucro, ou por dominação de um determinado povo (cf. STh. IIa-IIae, q. 40, a.1). Sua argumentação vai no sentido de entender qual a *causa final* – ou seja, a finalidade – que para a guerra é a paz. Além desse argumento, o Aquinate apresenta o argumento que versa sobre *causa eficiente*, mostrando que o único

⁵³ Na contemporaneidade a discussões sobre a Guerra Preventiva, ou seja, quando ainda não houve uma agressão real, torna-se cada vez mais central na teoria moral sobre guerra, especialmente quando se leva em conta as armas de destruição em massa. Algumas questões ficam pendentes: levando em conta a proporção catastrófica dos ataques, é necessário esperar ser agredido para depois reagir? Por outro lado, um perigo real, mas distante é motivo suficiente? Para aprofundar na discussão WALZER, Michael, 2003. p. 125-144; _____, 2004, p. 157-170.

legitimamente capaz de começar uma guerra justa seria o soberano. Assim, uma guerra que não foi iniciada pelo soberano, mas pelos particulares, ou que não tenda à paz, ou que não tenha como objetivo o retorno a um estado de pacificidade não é defensável moralmente.

Nesse sentido, a argumentação de Michael Walzer se aproxima da do Aquinate, pois Walzer entende que as intenções de uma ação bélica – especialmente as de uma ação interventiva – devem ter intenções claramente justas. Ambos concordam que desde o princípio deve haver uma finalidade à paz, em outras palavras, num contexto mais contemporâneo, não seria errado falar que o próprio Tomás defenderia o restabelecimento da justiça e o equilíbrio das forças. Porém, essa intenção não pode ser entendida unicamente nos termos formais – como uma dialética vã ou um discurso de legitimação hipócrita na qual são apresentados todos os motivos justos para a intervenção, quando na verdade seus verdadeiros interesses estão sempre velados por trás de cada uma dessas palavras, e os exemplos não são raros – mas devem apresentar-se exatamente no compromisso do começo ao fim de defender a capacidade daquele povo se autodeterminar segundo as suas próprias concepções de bem. Por isso, para Walzer, os conceitos de *jus ad bellum* e *jus in bello* não são os únicos, há ainda o conceito de *jus post bellum* que é fundamental, pois é através desse compromisso, exatamente quando as tensões são dirimidas, que tornam possíveis o julgamento das verdadeiras intenções que estavam presentes.

A defesa de uma reta intenção não é a mesma coisa que defesa de uma intenção pura, afinal, na política não existe algo que se possa chamar de intenções puras. “Uma motivação absolutamente singular, uma vontade pura, é uma ilusão política”. (WALZER, 2004, p.109). Afinal, “[...] os motivos mistos também são normais na política internacional e, em tempo de guerra, só são perturbadores quando levam à expansão ou ao prolongamento dos combates além dos seus limites justificáveis ou quando distorcem a condução da guerra”. (WALZER, 2004, p. 109). Porém, como os custos de uma ação bélica são muito altos, envolvem uma grande demanda não só de capital financeiro, mas também de capital humano, a atitude mais viável que muitas nações assumem é a de não fazer nada (cf. WALZER, 2004, p. XVI-XVII). Os “braços cruzados” esperando uma ação de um agente global, a ONU, por exemplo, não parece tanto ser uma defesa do direito de autodeterminação daquele país que sofre de tantos males, mas uma certa porção de indiferença, ou até mesmo um não engajamento dos próprios recursos num conflito que não é próprio daquela nação e de seu povo. Num primeiro momento, essa postura das nações pode parecer egoísta e não ética, sem uma preocupação real com o bem estar dos demais povos; mas o argumento seria facilmente invertido: como seria possível envolver um conjunto de cidadãos, transformá-los em soldados, levarem a perder os direitos sobre a

própria vida, numa defesa que não é própria, ou da própria nação? Certamente, para defender a opção de uma intervenção humanitária não é possível entender os direitos humanos no sentido que Hobbes entende os direitos naturais, ou seja, a luta prioritária pela segurança da própria vida, pois colocar-se em possível perigo para defender os direitos de outros que não tem relação direta com a própria pessoa, e com a sua própria vida seria um verdadeiro contrassenso. É necessário estabelecer um outro tipo de argumentação em favor dos direitos humanos, pois parece completamente injustificável uma linha de ação em que as vidas dos outros são descartáveis e a nossa não é (cf. WALZER, 2004, p. XX).

Essa “política da espera”, cujo status de espera de uma ação de outra potência mais apta, ou mais rica, ou belicamente mais eficaz, ou mais preparada, parece encontrar na doutrina da soberania – entendida como não-intervenção - uma desculpa para a própria falta de ação. Além do mais, a ação de uma potência multinacional, ou supranacional, não necessariamente é a melhor opção sempre.

Presume-se que o uso das forças por parte da ONU tenha maior legitimidade que o uso semelhante por Estados isolados, mas não está claro se seria nem um pouco mais justo ou oportuno. A política da ONU não é mais edificante do que a política de muitos de seus membros, e a decisão de intervir, seja ela local, seja ela global, individual ou coletiva, é sempre uma decisão política. Seus motivos serão variados. A vontade coletiva de agir é com toda certeza tão impura quanto a vontade individual de agir (e é provável que seja muito mais lenta). (WALZER, 2004, p. XVIII).

Ainda que a vontade coletiva não necessariamente seja mais pura que uma ação individual, uma ação política multilateral pode ser mais eficaz contra uma possibilidade imperialista. De todo modo, um país que abre a possibilidade de intervir por motivos humanitários, está ele próprio sujeito a julgamento e precisa “provar com suas ações” que suas intenções eram realmente humanitárias, ou pelo menos em boa parte humanitárias; ou mais precisamente que suas ações não se constituíram uma agressão velada sobre desculpas humanitárias. Um país que intervém e demonstra certa presteza em ir embora assim que a vitória militar é obtida, e tenham sido encerrados os massacres étnicos está a provar que suas intenções eram reais, ou seja, não visavam exclusivamente seu interesse estratégico ou ambições imperialistas, quando não reivindicam para si o controle do Estado, ou algo semelhante. A questão não é tanto a política do “entra e sai”, pois em alguns casos, pode-se fazer necessário certa permanência, uma espécie de protetorado dentro da qual possa ser garantida que a situação não volte a ser como imediatamente era antes da ocupação, ou até mesmo pior (cf. WALZER,

2004, p. XXI). Walzer está certo em reiterar que seu argumento está intimamente ligado à autodeterminação daquele povo: a ação interventiva deve acabar quando condições mínimas para aquele povo lutar pelas suas próprias concepções de bens e de justiça, ainda que suas instituições não se tornem mais liberais, afinal, não existem garantias contra os fracassos internos (cf. WALZER, 2004, p. 148), há no máximo a proteção de direitos mínimos necessários para que aquele povo consiga buscar e até fracassar na busca por suas concepções de bem⁵⁴.

Assim, “não é necessariamente um argumento contra a intervenção humanitária o fato de ser ela, na melhor das hipóteses, parcialmente humanitária, mas é uma razão para que sejamos céticos e examinemos detidamente os outros fatores” (WALZER, 2004, p. 173). Para tanto, quando se julga o valor de um projeto de intervenção humanitária, não se considera exclusivamente a vontade, a boa vontade e o auto sacrifício daqueles que ajudam, mas se eles estão agindo de acordo com o respeito ao povo que eles estão tentando ajudar (cf. WALZER, 2011, p. 76). Assim, reiterando sua própria teoria do *social criticism*, Walzer endossa seu argumento que será necessária a análise de outros elementos dentro do esquema geral da guerra, fazendo-se necessária uma filosofia sociologicamente competente⁵⁵. Cabendo aqui uma detalhada análise sobre as consequências econômicas, históricas, ideológicas que acontecem no pós-guerra e assim conseguir fazer um julgamento verdadeiramente moral sobre fatos em cada guerra em específico. Certamente isso é notável em sua bibliografia, que conta com tantos exemplos históricos, não partindo da análise exclusivamente de elementos formais, mas da própria realidade e dos fatos envolvidos em cada ação bélica.

Por outro lado – ou talvez por esse mesmo motivo -, exemplos nítidos do que se chama “intervenção humanitária” são muitos raros. A bem da verdade, não encontrei nenhum, mas apenas casos variados em que a motivação humanitária é uma entre diversas. Ao que parece, os Estados não mandam soldados invadir outros Estados somente para salvar vidas. A vida estrangeira não tem como tanto peso assim na balança do processo decisório nacional. Teremos, portanto, de investigar a importância moral das motivações variadas. (WALZER, 2004, p. 172-173).

⁵⁴ Miller, então, não está correto ao afirmar que a motivação em Walzer tem exclusivamente um caráter negativo, a prevenção antecipada de danos (cf. 2000, p. 21), mas funda-se exatamente no seu comunitarismo, na defesa que aquele próprio povo tem direito de se constituir, de existir enquanto comunidade e de construir suas próprias estruturas sociais de acordo com suas concepções morais de bem.

⁵⁵ Cf. WALZER, 1999b, p. 8.

Vê-se, assim que o perigo maior não é tanto uma busca imperialista pela gana econômica ou o desejo de poder, pois normalmente, a maioria dos países que clamam por intervenção não são objeto de ambição (cf. WALZER, 2004, p. XXI). Assim, na atualidade, uma argumentação enfaticamente contra a intervenção humanitária pode figurar como uma “política de desculpas” perfeita para o não engajamento com qualquer pessoa fora dos limites de uma nação, deixando assim muitos nas mãos de governos tiranos e aquiescendo com massacres ou limpezas étnicas⁵⁶, esquecendo, assim, aquele elemento básico que une a humanidade, o fato de todos serem membros da mesma espécie humana, contendo assim a mesma dignidade e o mesmo valor. Ademais, as lutas civis normalmente não trazem consequências somente para dentro de suas fronteiras. Assim, ajudar humanitariamente um país também pode ser figurado como um determinado tipo de “egoísmo esclarecido”⁵⁷.

4.2 O argumento de J. S. Mill

Mill defende que os Estados devem ser tratados como comunidades providas de autodeterminação, sendo eles constituídos livres ou não, se os seus cidadãos escolhem o governo e debatem abertamente sobre suas políticas ou não, pois liberdade política e autodeterminação são duas coisas distintas. A autodeterminação é o processo pelo qual uma comunidade chega a construir suas estruturas políticas e morais, como preservam seus valores sociais e familiares e como esses valores são refletidos nas estruturas maiores da sociedade, do modo como eles entendem o bem-comum, e pelos valores que valem a pena engajar suas vidas. Um Estado, então, é autodeterminado mesmo quando seus cidadãos lutam para conseguir instituições livre e mais participativas e não conseguem (cf. WALZER, 2004, p. 146-147), parece haver aqui uma espécie de definição darwiniana (cf. WALZER, 2004, p. 149), em que

⁵⁶ Hoje, a argumentação contra as intervenções podem facilmente legitimar as posturas quietistas e de desprezo de outras culturas, quando, no cenário internacional, muitas vezes fica evidente a necessidade da intervenção, quando faltam agentes necessários e suficientes para fazê-lo. Particularmente interessante é o relato de ANNAN sobre suas negociações durante o massacre de Ruanda. “Foi uma das experiências que mais me marcou, em toda a minha carreira, uma vez que expôs, por um lado, o descompasso entre as declarações públicas de alarme e a preocupação com o sofrimento de um povo e, por outro, a relutância em oferecer os recursos necessários para a ação. O mundo conhecia a proporção da matança em Ruanda e, mesmo assim, não conseguimos que nenhum governo fizesse alguma coisa séria para ajudar.

[...] Foi esta a lição deixada pela vitória da *FPR*: por fim ao genocídio e proteger civis em grande escala teriam exigido força militar e vontade política de deter o massacre. Mas, em 1994, no sistema de intervenção das Nações Unidas em conflitos internos, simplesmente não existia uma cultura, nem sequer um precedente, de uso da força militar para proteger civis. Tudo isso, combinado aos eventos de Mogadíscio, deu como resultado a imobilidade total. Seria preciso mais uma guerra e a morte de milhares de civis – desta vez na Europa – para que o mundo aprendesse a tomar partido.” (ANNAN, 2013, p. 84-85).

⁵⁷Cf. ANNAN, 2013, p. 69.

o povo deve conquistar a liberdade pelas próprias forças, “o argumento é semelhante ao implícito na conhecida máxima marxista: ‘a liberdade da classe trabalhadora somente pode ser efetuar através dos próprios trabalhadores’. [...] também o argumento de Mill exclui a possibilidade de qualquer tipo de substituição da luta interna pela intervenção estrangeira”. (WALZER, 2004, p. 148). Mesmo perante um tirano, que torne impossível o desenvolvimento das virtudes necessárias para a manutenção da liberdade, Mill permanece inflexível na capacidade de autodefesa, pois é durante uma luta acirrada na defesa de seus próprios valores que o povo descobre aquilo que vale a pena lutar (cf. WALZER, 2004, p. 147).

A autodeterminação é, portanto, o direito de um povo “de tornar-se livre por seus próprios esforços”, se for possível. E a não-intervenção é o princípio que garante que seu sucesso não seja impedido nem seus fracassos evitados pela intromissão de uma potência estrangeira. É preciso salientar que não existe nenhum direito de proteção contra as consequências do fracasso interno, mesmo contra uma repressão sangrenta. Em geral, Mill escreve como se acreditasse que os cidadãos conseguem o governo que merecem ou, pelo menos, o governo para o qual estão “aptos”. E “o único teste... para provar se um povo se tornou apto para instituições populares considere em que esse povo, ou uma parte dele suficiente para se sair bem no teste, esteja disposto a enfrentar grandes trabalhos e perigos por sua libertação”. Ninguém pode, e ninguém deveria, fazer isso em seu lugar. Mill adota uma visão muito fria do conflito político; e, se muitos cidadãos rebeldes, orgulhosos e cheios de esperança nos próprios esforços endossaram essa visão, muitos outros não fizeram. Não falta revolucionários que procuraram, imploraram, até mesmo exigiram ajuda no exterior. (WALZER, 2004, p. 148-149).

O posicionamento de Mill parece estar certo ao afirmar que o povo deve “merecer” a sua liberdade conquistada, pois um povo tem um governo que lutou para ter. Isso é principalmente válido numa teoria democrática, em que a participação é o fundamento básico da coesão social, e, se há um problema na participação ativa do povo, então é necessária uma mudança de perspectiva na atitude geral daquele povo – algo que certamente uma potência estrangeira não poderá educar para tal. Mesmo em situações limites como golpes de estados, ou governos tirânicos, o argumento parece ser válido, pois o processo de autodeterminação de um povo não é necessariamente pacífico e linear, pois são valores e bem sociais que precedem o indivíduo e sem as quais a coexistência destes não seria possível, por isso “vale a pena” engajar a vida na luta pelo bem comum. Contudo, a perspectiva de Mill parece não considerar situações ainda mais extremas quando a perseguição não é somente simbólica, mas violenta e mortal, até. Quando o governo tirano não só solapa a representatividade de grupos minoritários

mas persegue ativamente, e promove a perseguição de uma parcela inteira de sua população, por motivos étnicos (como se podia ver em Ruanda), por motivos religiosos (como se pode ver atualmente na Síria e em outros países do Oriente Médio), ou por quaisquer outros motivos. Nessas condições, nem sempre está claro quando uma comunidade possui de fato as condições para se autodeterminar, ou seja, quando ela preenche os requisitos para a não-intervenção (cf. WALZER, 2004, p. 151).

Mill parece fazer essa confusão por aproximar o que se entende por intervenção e o que se entende por revolução. O que necessariamente é diferente, pois as condições prévias de ambas se realizarem são completamente diferentes. A revolução faz parte do processo de autodeterminação de um povo, como uma luta política e social ativa, na defesa daquelas concepções de bem que foram construídas por uma comunidade específica – e não necessariamente representam a opinião da maioria. Isso, por si só, parece pressupor que aquela comunidade tem condições de buscar a autodeterminação a partir de suas forças internas, ou seja, que esse grupo, ao desobedecer as ordens vigentes, ao se revoltar contra o governo não serão perseguidos e mortos, que, ainda que as condições não estejam favoráveis, há condições mínimas necessárias para aquele povo lutar contra o tirano, ou contra as estruturas injustas de sua nação. Porém,

Contra a escravização ou o massacre de adversários políticos, minorias nacionais e seitas religiosas, é bem possível que não haja defesa, a menos que a defesa venha de fora. E, quando um governo se volta contra seu próprio povo, recorrendo a uma violência selvagem, devemos duvidar da própria existência de uma comunidade política, à qual a ideia de autodeterminação possa se aplicar. (WALZER, 2004, p. 172).

Assim, um argumento taxativo contra a intervenção parece não encontrar respaldo moral para justificar-se. “A argumentação de Mill não abrange povos sem voz e sem representação, movimentos recém-formados ou insurreições rapidamente sufocadas”. (WALZER, 2004, p.158). Além do mais, não faltam exemplos históricos que a falta de intervenção e a inércia de países que poderiam ter agido, ou deveriam ter agido antes, revelam que as intervenções estão amplamente aceitas no contexto internacional atual. O que o argumento não acarreta em si a negação da importância da soberania e da autodeterminação. Do contrário, a intervenção precisa ser entendida como um passo para fornecer as condições mínimas necessárias para que a nação consiga “caminhar com as próprias pernas”. Walzer acredita que é possível interferir

internamente dentro dessa luta “darwiniana” de maneira positiva, quando sua ação é rápida⁵⁸ e pontual, quando não altera de maneira decisiva as estruturas internas e o modo de compreender a liberdade daquele povo (cf. WALZER, 2004, p. 149).

Georgios Varouxakis, (cf. 2013, p. 90-92), com razão (cf. MILL, 1865, p. 1033), não concorda inteiramente com a interpretação que Walzer faz de Mill, afinal, Mill não exclui qualquer possibilidade de intervenção. Nesse sentido, Varouxakis está correto ao afirmar ser restrita e anacrônica a visão de Walzer. Contudo, a preocupação de Walzer parece ser mais com o substrato, ou a base, sobre a qual o argumento de Mill servirá para ele construir o que ele entende por autodeterminação do que uma defesa do que Mill propriamente defenderia (cf. WALZER, 2003, p. 152-153). Ainda que os tipos de racionalidades de Mill e Walzer, apresentem pontos de tangência, as disparidades são evidentes em vários pontos. Pensemos principalmente na crítica de Walzer ao utilitarismo como a possibilidade de uma moralidade em estado de guerra. Para além dessas discordâncias, contudo, há uma preocupação fundamental em ambos com a autodeterminação das nações – especialmente daquelas passíveis de receberem a intenção. Nesse sentido, Walzer parece ter intuído de maneira correta, quando faz a revisão do pensamento de Mill (cf. WALZER, 2003, p. 152-153), porém, seus posicionamentos se distanciam – o que também parece ser claro para Walzer (cf. WALZER, 2003, p. 148-149) - em relação a possibilidade de uma ajuda estrangeira possibilitar a autodeterminação de um povo. “Ele [Mill] achava intervenção geralmente errada, não por conta da nação que está interferindo, mas por causa da nação que é interferida. Ele pensa que cada nação ser o melhor juiz em seus próprios assuntos” (MILL, 1865, p. 17).

Para tanto, se partirmos de uma reformulação da argumentação de Mill, tomando aquilo que é essencial em sua defesa, ao mesmo tempo que tentamos abranger ainda mais sua teoria, será necessário reafirmar sua tese nos seguintes termos: “*Sempre agir de modo que se reconheça e apoie a autonomia da comunidade*” (WALZER, 2004, p. 152, grifo do autor). Essa máxima parece estar implícita na doutrina da não-intervenção, ainda que não sempre. E exatamente por não estar sempre presente na não-intervenção é que se faz necessário, primeiramente, uma argumentação sobre a possibilidade da intervenção, sempre que essa defenda a autonomia interna daquele povo, ainda que isso aparentemente entre em contradição com o conceito clássico de soberania; bem como quais os limites necessários para uma ação interventiva, e, ainda, quando ela deva terminar, para garantir que essa intervenção não se

⁵⁸ Ação rápida aqui, não necessariamente quer dizer em relação ao tempo cronológico, mas na força simbólica imposta àquele povo. Em alguns casos, conforme argumenta Walzer, é necessária uma ação prolongada para a instituição de um governo menos injusto que o último.

configure ela mesma como uma agressão. E como a intervenção, na defesa do direito de terceiros, é uma questão conflituosa – exatamente porque alguns países são capazes de enganarem-se ao ponto de crer que seu desejo de expandir sua influência sobre o mundo é uma preocupação altruísta pelo bem do outro (cf. SINGER, 2004, p. 178) - ela precisa ser sempre justificada (cf. WALZER, 2004, p. 145). Então, é justificada sempre como uma exceção a uma regra geral de não intervenção, levando em consideração a urgência e a extrema gravidade das situações específicas (cf. WALZER, 2004, p. 153). O critério fundamental, então, seria a defesa e reconhecimento da soberania de um povo, entendida como autodeterminação deste povo.

[...] [O] reconhecimento da soberania é o único meio que temos de estabelecer o campo de ação dentro do qual seja possível lutar pela liberdade e (às vezes) conquistá-la. É esse campo de ação e as atividades que se desenvolvem no seu interior que queremos proteger; e nós os protegemos, da mesma forma pela qual protegemos a integridade individual, por meio da delimitação de fronteiras que não podem ser transpostas, direitos que não podem ser violados. Assim como os indivíduos, também agimos com os Estados soberanos: há atos dos quais eles não podem ser alvos, mesmo que pareça ser para seu próprio bem. (WALZER, 2004, p. 150).

4.3 A necessidade da intervenção humanitária

A defesa enfática da não-intervenção, especialmente por motivos humanitários, na atualidade parece carecer de sentido moral na própria consciência comum da população⁵⁹. Diante de um desastre humanitário, ou de uma perseguição e massacre, como o que aconteceu em Ruanda, ou ainda como aconteceu no Sudão, em que minorias são massacradas por causa de princípios étnicos e religiosos, normalmente “a humanidade” não protesta porque determinado país agiu sozinho, mas, normalmente, quando são “crimes contra a humanidade” (cf. WALZER, 2004, p. 181), a reivindicação é porque não se agiu antes. De fato, existem casos em que a argumentação de Mill parece não se adequar, exatamente por que não se tem as condições mínimas necessárias para que se falar em autodeterminação daquele povo, não há

⁵⁹ Kofi Annan chega a usar uma linguagem ainda mais rigorosa, fala da omissão internacional como uma “cumplicidade com o mal”: “[O] maior problema encontrado pelas operações de paz no começo da década de 1990 não podia ser resolvido por elas. Podíamos fazer tudo para ajudar a preservar a reputação dos mantenedores de paz em serviço, guiando-os pelo Relatório de Brahimi e adaptando nossa gestão das operações. Contudo, essa reformulação nunca poria fim ao problema real do início da década de 1990: a cumplicidade internacional com o mal – não tomar atitudes apesar de ter pleno conhecimento dos horrores que ocorriam na linha de frente, horrores que os governos tinham o poder de interromper. Não obstante as limitações inerentes ao que a força pode conseguir por si só, houve ocasiões claras em que a comunidade internacional poderia e deveria ter intervindo decisivamente.” (ANNAN, 2013, p. 107).

condições daquela nação buscar aquilo que eles mesmos entendem por bem-comum e liberdade. Uma coisa, por exemplo, é um grupo social ser excluído da política daquele país, não ser-lhe dada a possibilidade de participação na vida social comum, por motivos ideológicos ou religiosos, como a participação das mulheres na política de alguns países; ou ainda da proibição reiterada de algumas classes (ou castas de pessoas) de votarem. Outra coisa é perseguir e matar grupos inteiros por motivos de etnia, de orientação sexual, de classe social, de profissão religiosa, etc. No primeiro caso, certamente é fácil reivindicar maiores porções de justiça para um número maior de pessoas, quem sabe até a luta de alguns grupos por um regime mais participativo, ou mais democrático. Isso não deve igualar-se à imposição da democracia como modelo base de todas as sociedades, pois nem sempre é evidente que nesses lugares os valores democráticos sejam plenamente reiterados pelas concepções culturais e históricas daquele povo, ainda assim, é possível defender concepções mínimas que favoreçam a autodeterminação daquele povo, ou seja, condições básicas para que eles mesmo lutem por instituições mais livres e até participativas. Uma coisa completamente diferente é quando pessoas são mortas quando tentam lutar por seus direitos, ou por suas concepções de bem, de defender determinados tipos de ideologias, ou religião. Nesses casos, fica complicado falar em autodeterminação daquela porção de povo. A eles não faltam somente os direitos políticos, falta-lhes mais, os direitos humanos adequados e mínimos para lutar e buscar seus direitos políticos. Em suma, há casos que simplesmente o equilíbrio político simples⁶⁰ não é possível e nem desejado no sentido que Mill coloca; a própria justiça, especialmente com os que estão sendo oprimidos, parece exigir uma nova forma de organização política, dentro da qual os direitos mínimos sejam preservados. Ademais, como bem pontuado por Peter Singer (cf. 2004, p. 4-5.234), em concordância com Walzer⁶¹ (cf. 2003, p. XX), os argumentos éticos que levam os governantes a protegerem seus cidadãos são igualmente aplicáveis a qualquer ser humano inocente, o valor de sua vida não varia de acordo com sua nacionalidade.

Existe, porém, um outro tipo de caso em que não procuramos resultados desse tipo, em que não queremos que o equilíbrio local prepondere. Se as forças predominantes dentro de um Estado estiverem empenhadas

⁶⁰ O que se chama aqui de equilíbrio político simples faz referência às somas iguais de forças para ambos os lados. Isso não é desejado em casos de perseguições e massacres. Ao contrário, é necessária a completa supressão das forças tirânicas.

⁶¹ Nesse ponto específico, há uma concordância parcial, em vista que Singer defende uma completa indistinção de limites nacionais para a aplicação ética (cf. SINGER, 2004, p. 216-218) – o que parece ser particularmente inconcebível, quando levamos em consideração que Walzer propõe a legitimidade do poder dos Estados, na defesa de seus cidadãos. Assim, vemos que a leitura que Singer faz de Walzer parece parcial e incompleta, em suma, Peter Singer parece não ter entendido com profundidade o comunitarismo de Walzer, ao afirmar que esse defende a nacionalidade como a pertença a uma grande família (cf. SINGER, 2004, p. 214-215).

em graves violações dos direitos humanos, o recurso à autodeterminação no sentido de capacidade de autodefesa que lhe dá Mill não é muito interessante. Esse recurso está associado à liberdade da comunidade considerada como um todo. Ele não tem validade alguma quando o que está em jogo é a própria sobrevivência ou a mínima liberdade de (uma quantidade significativa) seus membros. Contra a escravização ou o massacre de adversários políticos, minorias nacionais e seitas religiosas, é bem possível que não haja defesa, a menos que a defesa venha de fora. E, quando, um governo se volta contra seu próprio povo, recorrendo a uma violência selvagem, devemos duvidar da própria existência de uma comunidade política, à qual a ideia de autodeterminação possa ser aplicar. (WALZER, 2004, p. 171-172).

No caso, a argumentação em defesa do direito de autodeterminação daquela nação, como uma justificativa para a não intervenção por parte das potências estrangeiras, fica descabida, pois as próprias condições sociais revelam que o processo que aquele povo está passando não faz parte de sua “história de libertação política”, configurada como um passo em direção à autodeterminação ou do seu processo de construção social em vista das estruturas burocráticas e políticas que beneficiarão a todos em vista de um bem-comum. Nesse sentido, a ética internacional vem procurando uma reformulação em que não seja mais possível a argumentação da defesa da soberania para velar a proteção de um governo ditador (cf. SINGER, 2004, p. 154; INTERNATIONAL COMMISSION ON INTERVENTION AND STATE SOVEREIGNTY, 2001, p. 2.5). Nesses casos, normalmente o que se vê com maior clareza é a história de uma perseguição e massacre, de uma opressão propriamente dita. E será assim que esses fatos serão lembrados, não como um orgulho nacional em que o povo lutou e venceu, em que direitos foram conquistados e pessoas sofreram em vista de “um futuro melhor”; pelo contrário, serão vistos como um passado vergonhoso, em que o povo sofreu “desnecessariamente”, em que os responsáveis não são vistos como revolucionários, mas como culpados. Tanto perante governo extremamente repressivo ou perante uma catástrofe o argumento de “cruzar os braços” e esperar o povo conquistar sua própria liberdade não faz sentido algum, pois “perante um desastre humano, porém, o internacionalismo assume um significado mais urgente. Não é possível esperar; quem quer que seja que possa tomar a iniciativa deve fazê-lo. A oposição ativa aos massacres e às deportações em massa é um imperativo moral; e os seus riscos têm de ser aceitos”. (WALZER, 2004, p. 93). Ou ainda,

[...] quando o que está acontecendo é uma “limpeza étnica” de uma província ou de um país ou massacre sistemática de uma comunidade religiosa ou nacional, não parece possível esperar uma resposta local.

Agora estamos do outro lado do abismo. As apostas são muito altas, o sofrimento já é muito grande. Talvez não haja capacidade de responder entre os que estão em risco direto e não haja o desejo de responder por parte de seus concidadãos. As vítimas estão fracas e vulneráveis; seus inimigos são cruéis; seus vizinhos indiferentes. O resto de nós está chocado. Essa é uma ocasião para intervenção. (WALZER, 2002, p. 30, tradução nossa⁶²).

Assim, a defesa da soberania só encontra terreno adequado se essa for vinculada à autodeterminação, pois se a soberania fosse defendida por si mesma, em detrimento da autodeterminação, poderia facilmente se defender governos tiranos e opressores.

[...] [A] soberania também tem limites, que são estabelecidos de modo extremamente claro pela doutrina jurídica da intervenção humanitária. Atos ou práticas que “chocam a consciência da humanidade” não são, em princípio, tolerados. Dado o fraco regime da sociedade internacional, tudo isso na prática significa que qualquer Estado-membro tem o direito de usar a força para deter o que está acontecendo, se o que está acontecendo for suficientemente hediondo. Os princípios de independência política e integridade territorial não protegem a selvageria. Mas ninguém é obrigado a usar a força. O regime não tem agentes cuja função seja reprimir práticas intoleráveis. Mesmo diante uma brutalidade extensa e óbvia, a intervenção humanitária é inteiramente voluntária. (WALZER, 1999, p. 29-30).

Vê-se claramente que a defesa dos direitos humanos não se identifica exclusivamente com a defesa de direitos políticos, isso é fundamental para entender que “quando a defesa vem de fora”, nunca pode ser por motivos maximalistas, mas sempre na defesa mínima dos direitos. Não se pode justificar uma intervenção para instaurar um determinado tipo de governo, nem mesmo o democrático, ou porque determinada forma política de um país propicie a corrupção, ou ainda porque um determinado seguimento da população seja impedido de participar da política, etc. Nesses casos o que se defende são concepções morais maximalistas, portanto, não universalmente reiteradas pelas culturas particulares⁶³. Além disso, ainda que esses governos

⁶² [...] when is going on is the “ethnic cleansing” a province or country or the systematic massacre of a religious or national community, it doesn’t seem possible to wait for a local response. Now we are on the other side of the chasm. The stakes are too high, the suffering already too great. Perhaps there is no capacity to respond among the people directly at risk and no will to respond among their fellow citizens. The victims are weak and vulnerable; their enemies are cruel; their neighbors indifferent. The rest of us watch and are shocked. This is the occasion to intervention.

⁶³ Vê-se, então, que seria impossível defender uma intervenção por motivos maximalistas em dois termos, primeiramente, como exigir de uma nação estrangeira que se empenhe na defesa de concepções que não são partilhadas por esta? Ou, se revertermos o argumento, como invadir o território de um país para defender os nossos valores de justiça e igualdade, que não são partilhados pelo povo que foi invadido?

possam se configurar como corruptos, desprovidos de capacidade administrativa, opressores, até, pelo fato de eles não perseguirem, escravizarem e massacrarem aquele povo, não lhes foi tirado o poder de lutar por suas próprias concepções maximalistas, em vista da construção de estruturas sociais em conformidade com suas concepções de bem. Por outro lado, “quando um povo está sendo massacrado, não exigimos que ele passe pelo teste de capacidade de autodefesa antes de ir em seu auxílio. É sua própria incapacidade que atrai nossa presença”. (WALZER, 2004, p. 180). Pois a máxima de Mill, entendida e interpretada a partir da (re-) formulação de Walzer, parece manter-se coerente, um povo não pode ser libertado, do mesmo modo como não se pode obrigar um povo de se tornar virtuoso a partir de uma força externa (cf. WALZER, 2004, p. 147). Assim, a defesa da intervenção com bases humanitárias não é tanto a defesa de uma interferência na “luta darwiniana” interna de cada país, quanto a luta para garantir primeiramente condições básicas necessárias para aquele povo conseguir empreender sua luta darwiniana. De tal modo que na luta pelos direitos mínimos daquele povo, deve-se limitar a ação interventiva sobre o fato que levou àquela ação – um governo tirano, um massacre, uma perseguição religiosa – chegando muitas vezes a tornar necessária um prolongamento da ação até a garantia que aquela condição não retorne logo que a intervenção acabe – sobre isso argumentaremos mais à frente.

Sendo assim, o conceito de uma intervenção humanitária por motivos minimalistas, então visa principalmente a proteção real do empreendimento de uma “cruzada” por motivos maximalistas, ainda que esta seja uma cruzada para implantar a democracia. Inclusive, “o novo regime [pós-intervenção] não tem que ser democrático ou liberal, ou (até mesmo) capitalista. Ele não tem que ser nada, exceto não-assassino. Quando intervenção é entendida no estilo minimalista, pode ser um pouco mais fácil de ser visualizada.” (WALZER, 2002, p. 36). Ainda que Walzer defenda a democracia como modelo mais adequado às instituições livres e participativa, primeiramente ele compreende que existem várias maneiras de um povo viver a liberdade, além do mais, ele defende que esse processo deve ser conquistado e buscado por aquele próprio povo, não sendo possível uma imposição de fora. Assim fica coerente a defesa da autodeterminação de cada povo e a defesa dos direitos humanos, a partir da qual os cidadãos daquele povo encontrariam as condições mínimas necessárias para se autoconstruírem enquanto povo, como um vocabulário moral mínimo para se falar em liberdade no contexto internacional. Fica claro, assim, que também as morais maximalistas ficam, sob certa perspectiva, restringidas pelos direitos humanos, pois a liberdade cultural não deveria estender para a mutilação ritual, por exemplo, não mais do que se estende até o suicídio ritual. A diversidade cultural nesses termos só é protegida de interferências quando os limites são estabelecidos de maneira mútua

(e mínima) numa sociedade internacional, ou numa sociedade de imigrantes⁶⁴ (cf. WALZER, 1999, p. 83). Para tanto a completa liberdade cultural de expressão fica restringida em alguns termos, isso é fundamental para a implementação de uma doutrina dos direitos humanos. Isso interpretado não somente numa pequena escala, em culturas particulares, mas também num contexto mais amplo, em governos e nações. “As pessoas que iniciam massacres perdem o direito de participar dos processos normais (mesmo que normalmente violentos) de autodeterminação nacional. Sua derrota militar é necessária em termos morais”. (WALZER, 2004, p. 181). Por isso há uma coerência em Walzer entre seu comunitarismo e a defesa das intervenções humanitárias, pois a defesa dos direitos humanos é a garantia que um determinado povo deve ter as condições mínimas necessárias para se autoconstruir como povo, como nação, com uma identidade específica, na defesa das suas próprias concepções de liberdade e bem comum. Pois,

[...] é possível viver num mundo em que, às vezes, indivíduos são assassinados, mas um mundo em que povos interiores são escravizados ou massacrados é literalmente insuportável. Pois a sobrevivência e a liberdade de comunidades políticas – cujos membros compartilham um modo de vida, desenvolvido por seus antepassados, a ser transmitido a seus filhos – são os maiores valores da sociedade internacional. (WALZER, 2003, p. 431).

Vê-se, então, que a particularidade de cada comunidade é vista como um bem único para aquele povo e para toda a terra, pois contém em si uma história e uma cultura particular, em suma, uma maneira particular de olhar para o mundo. Porém, seu argumento assume as aspectos liberais, quando defende uma sociedade de direito, em que possa ser garantido aos cidadãos daquele povo, que também precisam ser vistos como “cidadãos do mundo”, as condições básicas para a efetivação das liberdades fundamentais de cada pessoa, especialmente, a garantia das condições para cada um guiar sua própria vida segundo suas próprias concepções de bem. Os cidadãos, dentro dessa perspectiva, encontram nas comunidades os lugares de efetivar sua liberdade segundo seus próprios interesses. Fica-se evidente, então, que em Walzer,

⁶⁴ [P]odemos vislumbrar que a proteção dos direitos humanos deve estar acima da tolerância cultural de determinadas práticas que atentam contra a dignidade humana. Não podendo, portanto, colocar o relativismo cultural acima da positividade dessa gama de direitos protetivos, que constituem o núcleo inviolável e a concretização do respeito a um estandarte mínimo de direitos. Não queremos com isso levantar a bandeira do aniquilamento cultural, mas tão somente afastar as possibilidades de falsas justificativas de violação dos direitos humanos que devem ser observados em qualquer circunstância. (MARANHENSE, 2011, p. 40-41).

a defesa das intervenções humanitárias, assim como na defesa da autodeterminação de um povo engloba de maneira coerente os aspectos liberais com as devidas correções comunitárias.

Aliás, não seria um disparate defender que é exatamente o fato de o ser humano tornar-se um membro do mundo, ou como alguns defendem, um cidadão do mundo que conferem aos direitos humanos a necessidade de efetivação internacional. De modo contrário, defender os direitos humanos e ao mesmo tempo defender o princípio da não-intervenção seria uma contradição moral. Pois a defesa dos direitos humanos caberia exclusivamente à cada nação. Assim, a defesa dos direitos humanos sem a possibilidade de intervenção não forneceria garantia alguma que esse conjunto de direitos específicos se efetivassem. Ou seja, eles deixariam de serem direitos propriamente ditos, poderiam no máximo ser princípios humanitários presentes nas nações, mas não seriam de modo algum direito, afinal quem iria defender esses direitos, que não necessariamente estão presentes nas constituições das nações, na vicissitude de uma possível violação por parte dos próprios governantes ou soberanos? Sendo assim, os direitos humanos rogam para si um caráter global e sua efetivação precisa de uma colaboração planetária.

Em cada um desses casos, nós permitimos ou, depois do fato, louvamos ou não condenamos essas violações das normas formais de soberania, porque elas defendem os valores da vida individual e da liberdade da comunidade, valores dos quais a soberania é meramente uma expressão. A fórmula é, repito, permissiva, mas procurei em minha investigação de casos específicos indicar que os verdadeiros requisitos para intervenções justas são de fato limitados. E é preciso entender que as revisões incluem as limitações. Como as limitações costumam ser ignoradas, às vezes alega-se que seria melhor insistir numa norma absoluta de não-intervenção (como seria melhor insistir numa norma absoluta de não-precaução). Mas a norma absoluta também será desconsiderada, e nós então não teremos nenhum critério pelo qual julgar o que acontecer em seguida. Na realidade, dispomos de critérios, sim, que tentei mapear. Eles refletem compromissos com os direitos humanos que são profundos e valiosos, se bem que difíceis e problemáticos em sua aplicação. (WALZER, 2004, p. 184).

Esses compromissos com os direitos humanos, precisam ter validade universal, pelo menos como *modo pensandi* para garantir sua validade⁶⁵, e quando os direitos humanos são ameaçados gravemente, todos têm o direito de intervir e, em alguns casos, até mesmo tem o

⁶⁵ Ainda que o julgamento moral de quem deva intervir, quando intervir, quais recursos usar na intervenção – mais especificamente, quais recursos humanos (soldados) são moralmente válidos -, até quando intervir e quais os objetivos moralmente possíveis sejam questões sérias, que precisem de uma análise mais aprofundada.

dever de intervir (cf. WALZER, 2004, p. XVI). Diferente dos crimes de agressão, a faltas contra os direitos humanos fazem referência à humanidade como um todo, ainda que os agredidos normalmente sejam os cidadãos ou um grupo de cidadãos; parece que Walzer é coerente com sua doutrina comunitarista na defesa de que as comunidades específicas – especialmente quando são perseguidas – são as mais dignas de proteção, pois o seu conjunto cultural, seus jogos de linguagem, sua maneira de entender a vida e a divisão social dos bens representam um bem para toda a humanidade e não só para aquele povo específico onde ele está alocado⁶⁶. Para tanto, não se recorre à consciência ou ao julgamento político dos militares ou generais, das maiores potências ou das mais próximas simplesmente, recorre-se à consciência da humanidade como um todo, para tanto é necessária uma atuação conjunta dos Estados nessa direção, sendo que estes não perdem seu caráter sectário por atuarem conjuntamente. (cf. WALZER, 2004, p 182).

A intervenção humanitária “pertence ao terreno não da lei, mas da escolha moral, que as nações, como os indivíduos, precisam as vezes fazer...” Contudo, essa formulação é plausível apenas se não pararmos nela, como os juristas costumam fazer. Pois as escolhas morais não são simplesmente feitas. Elas também são julgadas. Portanto, é preciso que haja critérios para o julgamento. Se esses critérios não estiverem previstos pela lei, ou se a disposição legal se esgotar em certo ponto, mesmo que assim eles estão contidos em nossa moral comum, que não se esgota, e que ainda precisa ser esclarecida depois que os juristas tiveram encerrado sua atuação. (WALZER, 2004, p.181-182).

Como na vida política não há nada que possa ser chamado de vontade pura – e logicamente não é possível fazer depender da pureza moral da vontade agente o julgamento último sobre uma ação interventiva (cf. WALZER, 2004, p. XVI) – é necessário ter um conhecimento mais amplo para prosseguir no julgamento moral, até mesmo com uma análise histórica de formação daquele povo, do seu próprio entendimento cultural e na análise de quem deve intervir diretamente. Aqui o particularismo é evidente, e cada caso precisa ser analisado como único, ainda que a argumentação moral possa fornecer critério mais abrangente na atual discussão, sua aplicação é fornecida caso a caso segundo o tradicional método do *jus ad bellum*

⁶⁶ Qualquer perigo que seja compartilhado por todos os membros da sociedade internacional é moralmente coercitivo, mesmo que ainda não esteja presente em termos materiais para todos eles. (WALZER, 2004, p. 404).

e do *jus in bello*, acrescido de uma disposição muito cara a Walzer, o *jus post bellum*, para analisar se realmente as intenções do agente eram aquelas desde o princípio.

4.4 O julgamento de uma intervenção humanitária

Para além da defesa da possibilidade das intervenções humanitárias, é necessário que haja critérios claros e objetivos para entender suas limitações. Tanto quanto possível tentar-se-á fazer uma análise daqueles elementos próprios de uma intervenção humanitária, levando em consideração aquelas características que lhe são próprias, a saber, a intervenção de defesa dos direitos (humanos) de um povo que não é o seu próprio. É necessário ter em mente que, como já foi largamente argumentado, a não-interferência não é uma norma absoluta⁶⁷, nesse sentido, Walzer está certo a falar que o princípio da não-intervenção está ligado ao da autodeterminação. Porém, toda revisão do paradigma legalista precisa ser justificada, e, no caso das intervenções, são justificadas moralmente naquilo que se chama *contra intervenção*, *auxílio na secessão* e nas *intervenções humanitárias*.

Assim, a legitimação de uma intervenção humanitária, passa necessariamente pela apresentação de argumentos (*jus ad bellum*), e ainda mais importante, uma ação conforme esses argumentos apresentados (*jus in bello*). Walzer, contudo, completa a teoria clássica de julgamento moral e político sobre a guerra com um elemento posterior ao ato bélico, o *jus post bellum*. É exatamente nesse momento histórico que se pode analisar o conjunto completo da ação bélica: um julgamento do discurso de legitimação, a ação empregada e suas limitações e dificuldades, bem como se os compromissos assumidos com os direitos humanos foram reais, ou meras desculpas imperialistas ou ideológicas. É exatamente nesse quesito que torna-se complexos os julgamentos sobre as intervenções humanitárias. Como argumentado mais acima, as intenções de intervenção quase nunca são puramente humanitárias, e Walzer defende que esse não necessariamente é um argumento contra a intervenção, pois visto num contexto mais completo, a solidariedade internacional parece ser um argumento insuficiente para colocar seus próprios cidadãos em perigo. Por outro lado, a recusa completa da possibilidade do humanitarismo nas relações internacionais figura-se como não possível, pois isso poderia significar para alguns povos o abandono completo de sua nação, ou de suas minorias, às mãos de tiranos e opressores (cf. WALZER, 2004, 184).

⁶⁷ A palavra “*absoluto*” provém do latim, composto da junção de *ab*, de negação, com *soluto*, particípio passado de *solvere*, que significa ligado: em suma, quando se fala que essa norma não é a absoluta, quer dizer que seu sentido só se faz expresso quando está ligado a alguma coisa, em relação com essa outra coisa.

Ainda que a solidariedade internacional possa não ser uma motivação suficiente para uma nação agir na defesa dos direitos humanos, Walzer argumenta que ela se constitui como um argumento suficiente⁶⁸. A razão parece fornecer a universalidade ao argumento, pois a defesa da vida e da liberdade pressupõe que isso seja acessível realmente a todos⁶⁹. Na verdade, o contrário é que precisaria ser justificado: porque um povo merecia mais acesso à vida e à liberdade que outro? Existiria uma teoria de legitimação para essa prioridade? Essa teoria, leva em consideração o assentimento universal, ou seja, todos concordam com ela? Nesse sentido, a teoria de Walzer é coerente ao defender que para efetivação dos direitos humanos, faz-se necessária a aceitação das intervenções humanitárias, quando justificadas.

Porém, ainda que haja uma profunda coerência em toda a teoria walzeriana sobre o encaixe de seu liberalismo e do pensamento comunitarista, com a análise de uma sociedade não ideal com disputas e lutas, conflitos e construção, na busca de uma realização de uma liberdade inclusiva de diversos povos, num processo de diálogo social, sua filosofia moral é superficial para encontrar uma justificativa mais profunda para suas próprias bases éticas. (WALZER, 2003, p. XXX). Sua ética socialmente engajada não consegue uma resposta para fora das próprias relações sociais, e isso parece acontecer por uma tentativa de fuga de qualquer tipo de construção de uma ontologia sobre a constituição do homem e do mundo, e qual a relação que é pressuposta a esses dois entes. Contudo, para o autor, essa aporia não é fundamental, pois sua preocupação principal são exatamente as relações sociais seja nas micro relações, seja nas relações internacionais (*social criticism*). Para Walzer argumentar sobre a possibilidade da construção de uma ontologia universal, sob a qual sua teoria fosse alocada, seria semelhante à uma legitimação de uma teoria abrangente, que nem todos os povos e culturas teriam

⁶⁸ Discordamos, então, da posição de Miller (cf. 2000, p.16-18), ao dizer que Walzer fornece dois modelos paradigmáticos para entender e explicar a intervenção humanitária. Parece que a interpretação que Miller dá sobre as revisões dos paradigmas legalista são novos paradigmas (formando assim dois paradigmas, o paradigma legalista e outro paradigma para defender as intervenções). Na nossa opinião, essa postura parece não fornecer todos os aspectos da posição de Walzer, especialmente no que condiz com sua postura sobre o minimalismo – inclusive sua obra *Thick and Thin*, que versa mais profundamente sobre as bases da filosofia moral de Walzer, não é citada em suas referências. Na nossa visão, não existem dois modelos paradigmáticos para falar sobre guerra justa. O paradigma legalista tem mais uma função pedagógica que doutrinária, de tal modo que as revisões precisam ser interpretadas como uma ampliação do próprio paradigma.

Tal visão errônea sobre Walzer parece estar patente no último parágrafo de seu trabalho, onde ele, sem saber, concorda com Walzer ao afirmar que só existem motivos mistos e que o mais belo não é a pureza de intenção ou dos motivos desinteressados que a fazem surgir, mas o bem que ela produz aos outros (cf. MILLER, 2000, p. 30).

⁶⁹ Nota-se que esse argumento é endossado pelo próprio Walzer: “A “razão” pela qual se é soldado é a vitória, e a “razão” da vitória é a proteção do nosso povo, não de outros povos. Mas os outros existem – os cidadãos vulgares do estado inimigo e dos estados neutros – e nós não somos seres superiores que podem reduzir os seus riscos à custa da chacina de outros: alguns soldados não conseguem fazê-lo. As vidas de outrem podem ser ou não uma missão sagrada mas são uma responsabilidade quotidiana sempre que agimos de forma a poder pô-las em perigo. E essa responsabilidade tem que ter um lugar no seio das “razões” da guerra mais específicas e mais facilmente institucionalizadas”. (WALZER, 2004, p. 50).

assentimento. Nesse sentido, Walzer e Rawls parecem concordar. Contudo, para este seria necessário supor, pelo menos, um *background* comum e racional, um véu da ignorância, supondo um modelo kantiano. Porém, ainda que a teoria de Rawls assuma o suposto da liberdade ao molde kantiano, ele não assume sua ontologia específica. Sendo assim, a base argumentativa de Rawls não transpõe o mundo da argumentação para o mundo real, das relações sociais, o que torna o liberalismo de Walzer próximo ao liberalismo de Rawls. Ambos assumem que não existe um modelo de teoria abrangente, ou de legitimação ontológica, único para os discursos morais na sociedade; mas que, pelo contrário, cada grupo de pessoas, com seus discursos abrangentes tendem a entrar num diálogo social, às vezes mais, às vezes menos conflituosos, para a construção daquilo que se pode considerar como bem-comum daquele povo, e daquela nação⁷⁰. Fazendo isso, cada concepção de mundo assente com um consenso sobreposto sobre os pontos comuns que trazem um modelo de unidade à essa construção social. Para tanto, ambos concordam no universalismo dos direitos humanos, para eles “negar respeito a outros povos e a seus membros exige razões fortes como justificativa”. (RAWLS, 2003, p. 79). Por isso seria injustificável

Permitir que o povo passe fome quando isso pode ser impedido reflete falta de interesse pelos direitos humanos, e regimes bem ordenados [...] não permitem que isso aconteça. Insistir nos direitos humanos irá, espera-se, pressionar na direção de governos eficientes em uma Sociedade dos Povos bem ordenados. (RAWLS, 2004, p. 143).

Contudo, essa pressão em direção a governos eficientes tem um sentido diferente para Walzer e Rawls. Enquanto Walzer insiste que na defesa e princípios morais de caráter exclusivamente minimalistas, ou seja, a defesa de direitos mínimos necessários à vida e a liberdade, exclusivamente aquilo que se chama de feridas graves contra os direitos humanos, não sendo possível uma legitimação maximalista para um intervenção, mesmo que essa intervenção tenha por base os princípios democráticos, como a liberdade e igualdade interna daquele povo; Rawls argumenta em favor de uma sobrepujança de estados democráticos sobre os demais, obviamente isso não quer dizer que os estados democráticos governem sobre os outros estados, mas que a sociedade internacional, ou Sociedade dos Povos, na linguagem do autor, caminhe em direção à democracia universal. Rawls confere a categoria de sociedades

⁷⁰ Certamente, essa resposta é adequada sociologicamente, por responder de modo à questão do assentimento e do consenso reiterado dos diversos grupos sociais sobre a possibilidade de direitos humanos. Para tanto, podemos ver uma profunda coerência interna de sua visão de mundo, e tentativa de responder uma grande número de questões morais, por outro lado, no quesito puramente filosófico – especificamente no âmbito da moral fundamental - tal questão parece deixar a desejar, por não dar uma resposta adequada.

decentes justas àquelas sociedades não democráticas, hierarquizadas, porém com uma estruturação tal que é possível conviver com as demais democráticas. Porém, a democracia liberal é vista como modelo paradigmático, pois a própria aceitação de sociedades não democráticas no seu “sistema ideal” seria relações internacionais pacíficas e viáveis, em termos democráticos.

Na sociedade do Direito dos Povos, o dever de assistência é válido até que todas as sociedades tenham alcançado instituições básicas liberais ou decentes justas. [...]Eles garantem os elementos essenciais da *autonomia política*: a autonomia política dos povos liberais e decentes iguais e livres da Sociedade dos Povos. (RAWLS, 2004, p. 155).

Essa diferença entre os valores da democracia em ambas as teorias teria influência direta sobre o processo de julgamento de uma ação interventiva, pois, enquanto para Walzer os únicos motivos possíveis seriam os crimes que ferem a “consciência da humanidade”, para Rawls, seria mais permissivo – ainda que não em larga escala - intervenções que pudessem levar sociedades a serem mais democráticas. Contudo, essa argumentação de Rawls figura como problemática exatamente porque pode abrir margem para que nações legitimem ações imperialistas⁷¹, pois os limites de legitimação da argumentação a favor da intervenção seriam mais amplos, ou ainda que empreendessem uma “cruzada democrática”. Para Walzer, isso seria inconcebível, e feriria diretamente a autodeterminação de cada povo, e os direitos culturais que esses povos têm na defesa de suas próprias concepções de bem e na perpetuação de sua própria cultura e modo de viver e ver o mundo.

É necessário ter sempre em mente que os próprios direitos culturais são limitados pelos direitos mínimos humanos, esses direitos [...] certamente não deveria estender-se à mutilação ritual, não mais do que se estende até o suicídio ritual. A diversidade cultural nesse ponto extremo só é protegida contra interferências quando os limites são traçados de modo muito mais claro do que são ou podem ser em Estados-nações ou em sociedade imigrantes. (WALZER, 1999, p.83).

Essa discrepância certamente existe porque Rawls não vê nas culturas particulares e nas visões de mundo particulares às culturas também como bens sociais disponíveis a todos os

⁷¹ Obviamente seria difícil a legitimação de colonização nos moldes dos séculos passados, mas a possibilidade de colonização ideológica ou a conquista de novos mercados são um grave perigo para o contexto internacional, e a defesa de intervenções maximalistas podem facilmente abrir caminhos para esse tipo de ação.

cidadãos, enquanto o comunitarismo de Walzer vê exatamente nessa multiplicidade social um fator fundamental para o bom andamento da sociedade.

Assim, a teoria de Walzer parece ser mais adequada para encontrar os limites para uma ação interventiva, evitando que esta se torne uma mera expansão imperialista, o que, certamente, é o principal problema de uma teoria de legitimação das intervenções humanitárias. Pois “[o] objetivo [das intervenções], em todos estes países, [...] é não alterar as relações de poder no terreno mas apenas melhorar as suas consequências”. (WALZER, 2004, p. 85). Assim, o grande critério para uma intervenção é a “consciência da humanidade”, e o grande foco não é tanto na humanidade, como se Walzer tivesse um entendimento particular sobre a constituição do homem ou do espécime humano, mas a posição central está na “consciência” de homens e mulheres comuns, com suas práticas cotidianas.

A intervenção humanitária é justificada quando é uma reação (com razoáveis expectativas de sucesso) a ato “que abalam a consciência moral da humanidade”. A linguagem antiquada parece-me perfeitamente correta. Em casos semelhante, não é à consciência de líderes políticos que se recorre. Eles têm outros assuntos com que se preocupar, e é bem possível que lhes seja exigido reprimir seus sentimentos normais de indignação e afronta. Recorre-se às convicções morais de homens e mulheres comuns, adquirida ao longo de suas atividades de rotina. E, considerando-se que seja possível elaborar uma argumentação convincente nos termos dessas convicções, creio que não há nenhuma razão moral para adotar a postura de passividade que poderia ser denominada de “esperando a ONU” (esperando o Estado universal, esperando o Messias...). (WALZER, 2004, p. 183).

Peter Singer faz uma forte crítica a essa postura de Walzer em relação à “consciência da humanidade”, como se tal critério fosse vago e não-preciso, advogando a favor de uma delimitação mais precisa – supondo uma positivação de direitos no sentido internacional – sobre o que significa esses crimes contra a humanidade, evocando, até mesmo, um argumento com base num relativismo histórico e cultural para fundamentar seu pensar⁷². Após apresentar duas formulações do que significam crimes contra a humanidade, a formulação Convenção para a Prevenção e a Repressão do Crime de Genocídio, de 1948, e a do Estatuto de Roma do Tribunal

⁷² O problema do “critério de humanidade”, evocado por Walzer, reside no fato de que a consciência, em diferentes épocas e lugares, sentiu-se chocada por coisas como o sexo inter-racial, o ateísmo e os banheiros mistos. Ironicamente, os próprios nazistas elevaram “a saudável sensibilidade do povo” ao status de norma legal, usando-a para suprimir o homossexualismo. Sabemos que, ao falar de atos que chocam a consciência da humanidade, os advogados internacionais não se referem a coisas como essas; mas como especificar de modo preciso a que se referem? (SINGER, 2004, p. 160-161).

Criminal Internacional, de 1998, Singer sintetiza sua visão de Walzer e Kofi Annan no seguinte postulado:

A intervenção humanitária se justifica quando é uma reação (com razoável expectativa de sucesso) a atos que matam ou infligem graves danos corporais ou mentais a um grande número de pessoas, ou impõem deliberadamente a essas pessoas condições de vida calculadas para levar sua destruição física, e quando o Estado nominalmente responsável é incapaz de interrompê-los ou não se dispõe a fazê-lo. (SINGER, 2004, p. 164).

Porém, Singer prefere por uma formulação positiva mais precisa para defender a possibilidade de intervenção, precisamente aquela formulada pelo relatório *A responsabilidade de proteger* da Comissão internacional sobre Intervenção Humanitária e Soberania do Estado, que resumem-se a dois pontos: perdas de vidas em larga escala e “limpeza étnica” em larga escala, abrindo possibilidade de intervenção não somente contra ações humanas deliberadas (governos ditadores), mas também na ajuda de catástrofes naturais, crises endêmicas, etc.

Ao nosso ver, ainda que possam haver alguns pontos de tangência sobre o pensamento de ambos, a análise de Piter Singer carece de uma visão geral sobre a obra de Walzer, especialmente sobre o que ele entende por minimalismo universal. Obviamente o pensamento moral de Walzer precisa ser complementado por uma construção positiva de direitos internacionais – o que ele mesmo indica (cf. WALZER, 2004, p. XXVIII) - que respondam de modo adequado aos princípios elencados, o que mostra que, pelo menos num primeiro momento, não há contradição entre as afirmações de Walzer e as propostas de positivação de uma lei internacional que forneça critérios claros suficientes sobre o que significa esses crimes humanitários. Porém, restringir sua proposta a uma positivação específica não parece responder sobre os apelos morais levantados, especialmente pela pobreza de linguagem do direito internacional (cf. WALZER, 2004, p. 86), o que é atestado por Kofi Annan – autor elencado por Singer para rebater a posição de Walzer (cf. Singer, 2004, p. 157-161) – no caso de Darfur⁷³. Assim, a argumentação a favor de uma nomenclatura menos específica é justificada

⁷³ Nos assuntos internacionais, os rótulos sempre encerram um perigo. Os protagonistas ficam obcecados com definições em vez de dar atenção ao que importa, sobretudo ao sofrimento das pessoas. O rótulo “genocídio” era irrelevante diante do sofrimento de centenas de milhares de pessoas em Darfur. Mas por causa da obsessão com as palavra, como se só um genocídio pudesse representar um mal merecedor da repulsa e da preocupação de todos, o debate sobre a ação que deveria ser empreendida foi adiado para o futuro. [...] O que Darfur demonstrou aos líderes mundiais, e oxalá isso nunca mais tenha de ser demonstrado, é que o rótulo “genocídio” não detém o monopólio dos crimes mais hediondos contra a humanidade e não pode ser o único a desencadear uma ação. Aqueles que sofreram e morreram em Darfur dão prova suficiente disso. (ANNAN, 2013, p. 165-166).

moralmente, quando complementada por um processo gradual de positivação dos direitos humanos internacionais, o que Walzer parece supor.

Assim o 3º grau do pluralismo global exige umas Nações Unidas com uma força militar própria capaz de intervenções humanitárias e com um forte potencial de manutenção de paz – mas que continue a ser uma força que só pode ser utilizada com a aprovação do Conselho de Segurança ou e uma grande maioria da Assembleia Geral. É, pois, necessário um Banco Mundial e um FMI suficientemente fortes para regularem o fluxo de capitais e as formas de investimento internacional, e uma OMC capaz de executar as normas laborais e ambientais, assim como os acordos comerciais – todos estes organismos têm no entanto de ser feridos independentemente e não em coordenação estreita com as Nações Unidas. Este 3º grau exige também um Tribunal Internacional com poderes para proceder a detenções, mas que precisa do apoio das Nações Unidas face à oposição de qualquer um dos estados (semi-soberanos) da sociedade internacional. Acrescente-se a estas organizações um grande número de associações cívicas que operam internacionalmente, incluindo os partidos políticos que apresentam candidatos às eleições de diferentes países, e os sindicatos que concretizam o seu muito almejado objetivo de solidariedade internacional, assim como movimentos de um tipo de familiar que se dedicam a um único objetivo. Quanto maior for o número de membros destas associações e quanto mais elas se estenderem para além-fronteiras, mais unirão as políticas da sociedade global. Mas nunca constituirão um centro único; representarão sempre múltiplas fontes de energia política; terão sempre focos de interesse diversos. (WALZER, 2004, p. 200).

Assim, a teoria moral de Walzer tem um forte carácter social, que visa entender a moral como ela acontece nas práticas sociais e os sentimentos morais comuns dos homens; em contraposição (e não uma contradição) a uma simples legitimação política, que tende a esperar as posturas formais, nos moldes de Rawls, ou o apoio da ONU, ou de outros conglomerados internacionais ou o sustento de acordos e contratos já pré-formados, que se mostram, na atualidade, insuficientes (cf. WALZER, 2003, p. XXVIII). Seu foco, então, parece recair na solidariedade e corresponsabilidade internacional, recorrem à “consciência moral da humanidade”, por aqueles que estão oprimidos, que sofrem do outro lado de suas próprias fronteiras, pois “não quero que aconteça do lado de lá, o que não gostaria que acontecesse do lado de cá”. Esse sentimento moral de empatia parece estar muito próximo do que a Doutrina Social da Igreja Católica defende como Solidariedade Universal⁷⁴ – ainda que os fundamentos

⁷⁴ “Em face do fenómeno da interdependência e da sua constante dilatação, subsistem, por outro lado, em todo o mundo, desigualdades muito fortes entre países desenvolvidos e países em desenvolvimento, alimentadas também

em ambas as teorias sejam completamente diferentes. Assim, corresponsabilidade, ou solidariedade, tem em vista o bem do outro país, onde se fez a intervenção, por isso faz-se necessária a proximidade com causa defendida. Ainda que aceitação completa das reivindicações dos que estão passando por algum tipo de opressão não seja uma condição *sine qua non* para intervenção, ela parece fornecer algumas noções de quem deve intervir, ou ainda, uma mínima mostra que as intenções de quem está a agir não são um mero véu para os motivos políticos⁷⁵.

Deveremos pôr soldados em perigo em locais longínquos, quando o nosso próprio país não está a ser atacado nem ameaçado [...] e quando os interesses nacionais, interpretados em sentido restrito, não está em jogo? A minha tendência, muitas vezes, é dar uma resposta positiva a esta pergunta (saber se os voluntários ou os recrutados devem ou não suportar estes riscos é uma questão demasiado complicada para ser abordada aqui). **A razão é bastante simples: todos os estados têm interesse na estabilidade global e, até, na humanidade global e, no caso dos estados ricos e poderosos como é o nosso, a este interesse junta-se uma obrigação.** Não há dúvida de que o mundo “civilizado! É capaz de viver com comportamentos grosseiramente incivilizados em lugares como, por exemplo, Timor-Leste – isolados e escondidos. Mas se um comportamento deste tipo não for contrariado tende a alastrar, a ser imitado ou repetido. Quando se paga o preço moral do silêncio e da indiferença não demora a ter de se pagar o preço político dos tumultos e das ilegalidades mais perto da nossa porta. (WALZER, 2004, p. 91-92, **grifo nosso**).

4.5 Quem deve intervir?

No contexto atual, parece haver relativa estabilidade de julgamento sobre a possibilidade moral de intervenção, quando delineado nos termos acima explanado; porém, passar da possibilidade de intervenção para a necessidade moral de intervir é uma questão um pouco mais complicada. O cidadão comum, porém, parece facilmente aderir que qualquer país

por diversas formas de exploração, de opressão, de corrupção, que influem negativamente na vida interna e internacional de muitos Estados. O processo de aceleração da interdependência entre as pessoas e os povos deve ser acompanhado com um empenho no plano ético-social igualmente intensificado, para evitar as nefastas consequências de uma situação de injustiça de dimensões planetárias, destinada a repercutir muito negativamente nos próprios países atualmente mais favorecidos” (PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”, 2005, p. 116).

⁷⁵ O compromisso da sociedade dos povos com os objetivos dos oprimidos deve apresentar-se do princípio ao fim, não só com palavras, mas com as atitudes, e isso influenciará sobre o processo de julgamento da ação interventiva, “Em nenhum dos dois, e sem dúvida nunca em conflitos separatistas e de libertação nacional, poderá o Estado intervencionista reivindicar com legitimidade qualquer prerrogativa política para si. E, sempre que ele fizer reivindicações dessa natureza (como fizeram os Estado Unidos quando ocuparam Cuba e novamente quando impuseram a Emenda Platt), suspeitamos que o poder política era seu objetivo desde o começo”. (WALZER, 2003, p. 178).

possa e, em alguns casos, deva intervir em situações de grande risco, talvez apoiado, sobre um consenso sobreposto, baseado nas suas crenças religiosas, ideológicas, políticas ou culturais. Mas quando leva-se para o contexto político internacional uma pergunta surge instantaneamente: quem deve intervir? Que país deve intervir? Seriam aqueles que tem um laço histórico com aquele país? Somente os envolvidos ou prejudicados no conflito direto? Ou seriam aqueles que tem mais condições de agir com menos perdas? E os custos políticos e econômicos da intervenção, seria função de precisamente de quem?

No paradigma legalista⁷⁶, num primeiro momento, a intervenção humanitária é negada em suas possibilidades, pois, em grosso modo fere a sua segunda proposição, em que os estados são declarados como possuidores de integridade territorial e soberania política; na terceira proposição, que caracteriza como agressão um ato de força empreendido contra a integridade territorial e soberania de um país; na quinta proposição, na qual somente uma agressão pode ser uma causa justificável para uma ação bélica, e a intervenção humanitária não é iniciada por uma agressão de país sobre outro, mas normalmente por problemas de opressão de um governo ou catástrofes naturais. Desse modo, ele só encontra apoio na quarta proposição, pois uma ação interventiva pode ser interpretada como um ato de fazer vigorar a lei por parte de outro membro da sociedade internacional sobre aquela nação. O paradigma legalista, em suma, parece não dar conta de todas as realidades da relação internacional, precisando assim de revisões, proposta pelo próprio Autor. Num primeiro instante, essa revisão abre a possibilidade de intervenção para qualquer país que possa impedir a carnificina, o massacre étnico, a tortura, a escravização, etc. (cf. WALZER, 2003, p. 184). Nesses casos, na falta de um Estado Mundial que se imponha como detentor do direito de punir, a polícia é quem se intitula polícia, sendo assim uma atividade radicalmente unilateral. A existência de uma sociedade dos povos parece supor a possibilidade desse unilateralismo, ainda que sempre haja a possibilidade de um julgamento sobre a ação realizada, por exemplo, para proteger suas fronteiras, ou seus cidadãos, um estado não espera que venha um julgamento da ONU, ou de outro órgão supranacional para afirmar que aquilo, sim, caracteriza-se por uma agressão. Primeiro defende-se sobre as condições necessárias e (supostamente) justas, para então poder ser julgado aquele ato bélico. Ademais, o unilateralismo é mais comum do que o oposto, por um motivo óbvio: a maioria dos estados não está disposto a colocar sua força militar à disposição de uma organização que eles não controlam. Por outro lado, pode seguir a necessidade de uma resposta imediata. Imagine o caso de uma casa pegando fogo onde não há corpo de bombeiro constituído. Não faria sentido algum

⁷⁶ Para melhor entender as seis proposições do paradigma legalista, cf. WALZER, 2003, p. 102-105.

reunir os vizinhos para decidir o que fazer naquele momento. Isso mostra que o unilateralismo não é problema fundamental, mas o é somente quando esses Estados usam do disfarce humanitário para coagir e conquistar vizinhos (cf. WALZER, 2004, p. 181).

Contudo, quanto mais convencidos estivermos de que um dos beligerantes é um agressor ou de que o resultado será desastroso, maior será nossa propensão a negar a própria possibilidade de não-envolvimento. Como é possível um Estado fique parado enquanto observa a destruição de um vizinho? Como pode o resto da humanidade respeitar seu direito de não agir e apenas observar, se a violação desse direito poderia impedir a destruição? (WALZER, 2003, p. 395).

A proposição, porém, de uma ação multilateral parece não ser uma realidade próxima do atual contexto internacional (cf. WALZER, 2004, p. 180), pois atualmente não se encontra nenhum recurso internacional para garantir a possibilidade da inserção de opiniões diferentes e um possível consenso sobre o modo de agir numa situação interventiva, até mais pelos diversos contextos que exigem a intervenção não serem unívocos, assim, não está claro para Walzer como uma ação empreendida pela ONU possa ter uma qualidade moral superior a de uma ataque unilateral (cf. WALZER, 2004, 182). Por outro lado, a responsabilização internacional, seja das Nações Unidas ou de várias associações regionais, ou seja, uma ação multilateral, pode ajudar na divisão dos controles, precaver-se contra uma dominação imperialista plutocrática, uma dominação ideológica ou religiosa, favorecendo assim uma ação “mais democrática” por parte da sociedade internacional (cf. WALZER, 2004, p. 87-88).

Não obstante, a intervenção da ONU poderia ser melhor que uma intervenção por um Estado isolado. É presumível que ela refletisse um consenso mais amplo. Na medida em que o termo se aplique à política internacional, ela seria mais democrática (como está organizado agora, o Conselho de Segurança é evidentemente uma oligarquia). Poderia ser o primeiro sinal de um emergente estado de direito cosmopolita, de acordo com o qual o massacre e a limpeza étnica seriam considerados ato criminosos a serem reprimidos rotineiramente. Mesmo um regime global com um exército global, porém, às vezes deixaria de agir com vigor no lugar certo na hora exata. E nesse caso surgiria a questão de saber se qualquer um, na prática qualquer Estado ou aliança de Estados, poderia agir legitimamente em seu lugar. Intervenções humanitárias, como as do Camboja ou de Uganda, que jamais teriam sido aprovadas pela ONU, poderiam ter sido impossíveis se a ONU efetivamente as desaprovasse, ou seja, votasse contra elas. Existem desvantagens óbvias em confiar num único agente global. (WALZER, 2003, p. XVIII).

A afirmação subsequente a esta seria como pensar a possibilidade da divisão dos custos, das prioridades estratégicas, quem seriam os primeiros países assistidos, supondo o conflito de interesses na hora de intervir. Assim, descartar completamente as ações unilaterais parecem uma real aporia moral.

Parece fútil dizer aquilo que também é óbvio: que alguns estados deveriam estar preparados para intervir em certos casos. Provavelmente também é fútil nomear os estados e os casos, embora seja o que eu pretendo fazer, partindo do princípio de que até a futilidade melhora quando se torna menos abstrata. A Comunidade Europeia ou, pelo menos, os franceses e os britânicos em conjunto (os alemães estavam fora do jogo por terem sido agressores na Segunda Guerra Mundial) deveriam ter intervindo mais cedo na Bósnia. A Organização da Unidade Africana, com a ajuda financeira dos europeus e dos americanos, devia ter intervindo mais cedo no Ruanda. (concordo que a intervenção na Libéria, dirigida pela Nigéria, não é um precedente inteiramente feliz, embora talvez tenha conseguido reduzir a matança. Os Estados Unidos deveriam ter intervindo no Haiti meses antes, embora o (provavelmente necessário) protetorado tivesse tido mais sucesso se fosse da responsabilidade de uma coligação dos estados da América Central e das Caraíbas. Mais difícil é dizer quem deveria ter posto fim às matanças no sul do Sudão ou em Timor-Leste: nem sempre existe um candidato óbvio ou uma responsabilidade clara. Também é difícil dizer como se transmite a responsabilidade quando os candidatos óbvios recusam esses encargos. Deveriam os Estados Unidos, já que são a única ou a maior “grande potência” mundial, ser nomeado agentes-de-último-recurso? Com a tecnologia de transportes que dominamos estamos suficientemente perto e somos suficientemente fortes para pôr fim àquilo a que é necessário pôr fim – na maior parte dos casos que tenho vindo a debater (embora não em todos em simultâneo).

Mas a verdade é que ninguém quer que os Estados Unidos se tornem na polícia do mundo, mesmo em último recurso, algo a que assistiríamos rapidamente se assumíssemos esse papel. Do ponto de vista moral e político é melhor uma divisão do trabalho, e o poder americano será muitas vezes mais bem utilizado a pressionar outros países para que façam a parte do trabalho que lhes compete. (WALZER, 2004, p. 96-97).

Aqui vê-se que a postura de Walzer pode parecer ambígua, pois defende como imperativo moral a possibilidade de uma intervenção unilateral, enquanto acredita que uma ação multilateral fosse mais adequada para responder a uma intervenção humanitária. Nesse ponto, há uma grande discordância entre Walzer e Peter Singer⁷⁷, que defende as Nações Unidas como o “único organismo internacional capaz de desenvolver um procedimento dotado de autoridade específica quando a intervenção se justifica” (SINGER, 2004, p. 166). O próprio

⁷⁷ “A crise do Iraque e a guerra subsequente põem em evidência os perigos do unilateralismo impaciente; deve-se tirar delas a lição de o quanto é perigoso zombar da autoridade das Nações Unidas.” (SINGER, 2004, p. XXV).

Kofi Annan, que tanto defendeu a necessidade das Nações Unidas como órgão único de legitimação de intervenções humanitárias, o que é atestado por Singer (cf. 2004, p. XXII-XXIII), deixa entrever que ela não pode ser o único agente legítimo de ação – abrindo assim grande margem ao unilateralismo⁷⁸. Os três, contudo, são unânimes ao afirmar a necessidade de reformulação das Nações Unidas, ainda que por motivos diferentes, especialmente no quesito do Conselho de Segurança (cf. ANNAN, 2013, p. 176-177; SINGER, 2004, p. 186-191; WALZER, 2002, p. 31; _____, 2011, p. 75). A problemática moral, pelo visto, não gira em torno da legitimidade da ONU, sem mais, mas sim na credibilidade confiada a um único agente internacional – aparentemente dependente de burocracias e estruturas caducas no quesito interventivo – para legitimar a possibilidade de intervenções. Ademais, numa perspectiva mais profunda, ainda que as Nações Unidas contivessem os mecanismos adequados para responder às necessidades hodiernas, seria possível confiar num único órgão internacional para a defesa dos direitos humanos? Para endossar nosso argumento, podemos elencar aqui o problema do consenso entre das partes envolvidas nos conflitos internacionais (cf. ANNAN, 2013, p. 57), a aprovação unânime dos membros de cadeira no conselho da ONU, a própria evolução do entendimento sobre como as intervenções devem acontecer – vista que a ONU num primeiro momento tinha um caráter mais pacifista, só depois foi desenvolvendo a possibilidade de uma intervenção propriamente militar (cf. ANNAN, 2013, p. 127). Esses argumentos revelam que a opção por um unilateralismo não serve de defesa para nenhum modo de imperialismo, mas está fundado na descrença que um único agente pode ser suficiente para resolver todos os problemas internacionais, bem como na evidência que a multiplicidade de agentes parece garantir melhor os direitos humanos.

Assim, a posição apresenta-se controversa, por um lado a ação da ONU, ou de alguns conglomerados de nações poderia se caracterizar por uma participação mais democrática e multilateral, tantos das responsabilidades morais, quanto dos gastos e ganhos com o possível sucesso da ação interventiva, o que seria um fator positivo; por outro lado, supor a exclusividade de uma ação consentida por um conjunto de nações sobre uma determinada ação poderia tornar

⁷⁸ Jamais um secretário-geral das Nações Unidas tinha endossado uma ação militar que não contasse com o beneplácito do Conselho de Segurança. Hesitei muito antes de tomar essa decisão, mas acreditava que nossa experiência em Ruanda, assim como na Bósnia, nos deixara sem respostas fáceis. Naquele mesmo ano, perguntei à Assembleia Geral das Nações Unidas, referindo-me a Ruanda “se, naqueles dias e horas sombrios que antecederam o genocídio, uma coalização de países estivesse pronta para agir em defesa da população da etnia tutsi mas não recebesse imediata autorização do Conselho de Segurança, essa coalização devia ficar à parte e permitir que o horror se instaurasse”. Desconfio que poucos líderes presentes na plateria teriam sido puristas em retrospecto.

Ao mesmo tempo, chamei atenção para o perigo de um mundo sem regras para a intervenção. (ANNAN, 2013, p. 32).

tão burocrática a decisão que a ação poderia demorar para agir e demorar para parar de agir, podendo se caracterizar como uma agressão à soberania e autodeterminação do povo invadido. Parece que a intenção de Walzer é fortalecer o sistema internacional, com suas várias organizações internacionais, na proposição de facilitar o fim dos massacres e limpezas étnicas, bem como controlar as armas de destruição em massa e garantir a integridade física dos povos do mundo. Mas esse sistema internacional, se espera ser verdadeiramente uma obra multilateral, deve originar-se de um esforço conjunto dos Estados diferentes, tendo, assim, vários agentes dispostos a agir e não apenas um⁷⁹. (cf. WALZER, 2004, p. 169). Desse modo, até as ações unilaterais, ainda que começassem isoladas, teriam maior apoio de forças diversas, com o decorrer do desvelamento das reais intenções da ação; bem como seria mais fácil o julgamento moral e punitivo, se for o caso, das possíveis agressões que ocorreram.

A solução que quero defender[...] é mais ou menos esta: criar uma série de centros alternativos e uma rede cada vez mais densa de laços sociais que atravessem as fronteiras dos Estados. A solução é construir sobre as estruturas internacionais que agora existe, ou que estão lentamente a formar-se, e reforçá-las a todas, mesmo se estiverem em concorrência umas com as outras. (WALZER, 2004, p. 200).

Uma ação interventiva, então, exige um esforço de uma ou mais nações em prol da ajuda e do socorro de outras, porém com um mínimo de sensibilização com a causa do povo defendido. Pois é fácil sentir-se ultrajado com a situação difícil de outras pessoas, especialmente quando se compartilha a mesma situação, porém não é fácil agir em favor de um povo, especialmente, de sua própria autodeterminação quando esse próprio povo é incapaz de agir por si mesmo (cf. WALZER, 1977, p. 52). Assim, a empatia com o problema do outro parece ser um critério importante para o julgamento da intenção da intervenção. Aqueles que estão mais próximos – não necessariamente geograficamente -, certamente seriam os primeiros a serem conclamados moralmente a intervir numa situação de apelo humanitário. A vida em comum

⁷⁹ Uma das principais nações de serem constantemente acusadas de um unilateralismo imoral são os Estados Unidos. Sendo americano, Walzer, ainda que concorde com o posicionamento, critica essa postura enfática contra os americanos, mostrando que é necessário à postura crítica analisar, também, a corresponsabilização – especialmente pela omissão - dos demais países por esse hiperativismo, que foi característico do governo Bush, “os internacionalistas americanos – e somos bastantes, embora não suficientes – precisam de criticar os impulsos unilateralistas da administração de Bush e a sua recusa de cooperar com outros estados sobre todo um leque de questões, desde o aquecimento global até ao Tribunal Internacional de Justiça. Mas o multilateralismo exige ajuda de fora dos Estados Unidos. Seria mais fácil defendermos o nosso ponto de vista se fosse claro que outros agentes na sociedade internacional eram capazes de agir independentemente e, se necessário, de recorrer à força, dispostos a assumir as responsabilidades por aquilo que fazem em locais como Bósnia, ou o Ruanda, ou o Iraque”. (WALZER, 2004, p. 170).

que compartilham implicam um interesse mútuo na prosperidade e na paz - aqui o princípio liberal do auto interesse ilustrado⁸⁰ faz-se presente – afinal, as pazes de meus cidadãos estão vinculadas historicamente e culturalmente com a deste outro povo em questão. De igual modo, os povos vizinhos não são meros espectadores a observar as alegrias e infortúnios, pois numa agressão expansionista certamente eles serão afetados, seja indiretamente, seja diretamente. Contudo, é preciso entender que o entendimento do auto interesse ilustrado não fornece a legitimação fundamental para a defesa de quem deve agir numa intervenção, o mais fundamental é a defesa dos direitos humanos, de tal modo que “quem puder intervir, deve agir” (cf. WALZER, 2002, p. 31). Se o auto interesse ilustrado fosse o critério último de legitimação, não haveria motivações para socorrer áreas de extrema pobreza e de grandes conflitos que não gozassem do privilégio de aliança histórica com nações mais fortes. (cf. MILLER, 2000, p. 19). “Ser a favor de” não é sinônimo moral de socorrer de imediato, primeiramente porque esse pode não ser a forma mais eficaz de ser a favor dele, e em segundo lugar por questões de responsabilidade do governo com sua própria nação. Calcular os custos e gastos, tanto do capital financeiro quanto capital humano aqui assumem um forte critério de análise, pois a igualdade moral do povo “do lado de lá” supõe, também, que o povo “do lado de cá” tem seu valor intrínseco e não pode ser posto em grave risco por motivos quaisquer (cf. WALZER, 2003, p. 399).

A intervenção humanitária envolve a ação militar em prol de um povo oprimido e exige que o Estado intervencionista, até certo ponto, se solidarize com os objetivos desse povo. Ele não precisa se propor atingir esses objetivos, mas também não pode impor obstáculos a sua realização. As pessoas oprimidas, presumivelmente porque procuraram atingir algum objetivo – tolerância religiosa, liberdade nacional ou seja lá o que for – inaceitável a seus opressores. Não se pode intervir em sua defesa e ao mesmo tempo contra seus objetivos. Não quero argumentar que os propósitos dos oprimidos sejam necessariamente justos ou que seja preciso aceitá-los em sua totalidade. (WALZER, 2004, p.177-178).

Assim, o cálculo para ação ou não (neutralidade) é uma questão altamente controversa, por isso o direito positivo internacional parece não versar tanto sobre o assunto, fazendo com que a definição de intervenção humanitária pareça vaga, pois recorre “à consciência da

⁸⁰ “Essa é mais uma razão pelas quais os países ricos e pobres têm interesse comum no desenvolvimento internacional: o impacto das guerras civis se estende para muito além de suas fontes. Absorvem seus vizinhos, geram milhares de refugiados que procuram outros países, e causam a propagação de redes criminosas e de atividades ilegais transnacionais, inclusive a pirataria. Em resumo, os conflitos internos em si mesmo funcionam como geradores de insegurança global, razão pela qual precisa ser tratados por países ricos e pobres da mesma forma.” (ANNAN, 2013, p. 266-267).

humanidade” – essa linguagem dúbia parece refletir o próprio caráter complexo da necessidade moral da intervenção - pois a situação de guerra certamente é algo bem mais complicado que uma analogia com a situação interna, e não só pelo simples fato de não existir um órgão superior a todas as nações, algo semelhante a uma polícia, mas principalmente porque um Estado quando entra em guerra, arrisca sua própria sobrevivência em algum nível, dependendo das condições de seus aliados e inimigos, do seu próprio exército e esses riscos podem ser aceitáveis ou não, e não só em termos econômicos, mas também em termos morais. Porém, essa neutralidade pode significar a condenação de um número indeterminado de cidadãos (ainda que não seus próprios) à morte (cf. WALZER, 2003, p. 401). É por isso que o direito à neutralidade é preservado, como garantia contra a o coercitividade para entrar em guerra de qualquer país. Por isso, nesse quesito em específico, a argumentação versa mais sobre os aspectos morais que os aspectos positivos (punitivos).

Walzer assume assim certo realismo ao encarar que nem todas as opções morais dentro dos estados de guerra são ideais, podendo chegar até mesmo a revelar situações de contradições no imperativo de ação. Certamente é por isso que sua argumentação versa mais sobre a moral do que sobre os aspectos jurídicos internacionais, para poder assim chegar ao núcleo próprio das questões propostas com uma abrangência universal. Como essa análise perpassa por uma perspectiva histórica, cultural, social, econômica e até nos aspectos religiosos, não é possível chegar a um modelo unívoco de julgamento moral, mas somente encontrar os limites máximos do discurso moral argumentativo levando em consideração os diversos aspectos que ele apresenta. Por isso, ainda que numa argumentação abstrata sobre as possibilidades e limites de uma ação, no confronto dos conceitos de neutralidade e proativismo, as contradições se sobressaiam, tendo em consideração os diversos aspectos da análise e os critérios elencados por Walzer, é possível chegar a um modelo mais próximo de julgamento sobre os fatos históricos determinados. Por outro lado, isso também revela que seu modelo, ainda que contenha em si revisões, não está livre dessas aporias morais.

4.6 Quando acaba uma intervenção?

A análise sobre a condução de uma intervenção humanitária, sobre os motivos legítimos para iniciá-la, sobre quais agentes estão (ou deveriam estar) envolvidos na ação parece ainda ser insuficiente para concluir um julgamento moral sobre uma ação humanitária. Especialmente quando se leva em consideração que esses motivos legítimos, ou modo de operar reconhecidos como legais podem servir de instrumento de dominação política, ideológica ou financeira sobre

determinados países. Em outras palavras, o verdadeiro motivo da intervenção pode se revelar no final, “no rescaldo” da guerra, quando alguns serão beneficiados mais do que outros – e isso acontece naturalmente. Nesse sentido, não há como fugir de maneira categórica de um determinado cálculo utilitário numa ação interventiva. A grande questão, não é o tamanho do benefício em relação ao esforço empregado, mas a real motivação de uma ação humanitária, se ela realmente foi uma intervenção humanitária, ou apenas usou-se de uma capa de humanitarismo em vista de benefício financeiros, políticos ou ideológicos. Para isso, é necessário acrescentar um outro elemento de análise, de certa forma, um “critério final”, um julgamento pós-guerra, quando não estão mais envolvidos o calor da batalha, ou as possíveis meias verdades envolvidas nos discursos dos dirigentes. Em sentido metafórico, é o tribunal da História a julgar os fatos, entender as nuances por onde andaram, analisar os discursos e ver a coerência que há entre palavra e fato. A esse julgamento moral que acontece pós-guerra Walzer denomina de *jus post bellum* reforça como um novo critério a ser acrescido ao *jus ad bellum* e ao *jus in bello* (cf. WALZER, 2004, p. 15).

Parece claro que se pode travar uma guerra justa, combater com justiça e, apesar disso, estragar tudo no rescaldo da guerra – instaurando um regime satélite, por exemplo, ou procurando vingar-se nos cidadãos do estado derrotado (agressor) ou, depois de uma intervenção humanitária, não ajudando as pessoas que foram salvas a reconstruir suas vidas. [...] Se este argumento estiver correto, então necessitamos de critérios para o *jus post bellum* diferentes (embora não totalmente independentes) daqueles de que nos servimos para julgar a guerra e a sua condução. Temos de conseguir discutir o rescaldo da guerra como se se tratasse de um dado novo. (WALZER, 2004, p. 176-177).

Certamente, o que figura de mais imediato seria que uma ação interventiva seria mais justa quanto mais rápida ela fosse, assim ela teria menos perdas, menos intervenções políticas sobre o processo de autodeterminação daquele povo e ainda mais menos possibilidades de excessiva pressão econômica sobre o povo afligido. Afinal, o objetivo de uma ação interventiva é puramente negativo: remover um tirano, socorrer uma catástrofe natural, libertar um povo oprimido. Ou seja, as potências internacionais não intervêm, nem permanecem por razões próprias, mas na defesa daquele país, daquele povo. Por outro lado, para o país que interveio, a política do “entrar e sair” parece ser a mais atrativa, pois quanto mais tempo se demora numa ação interventiva, mais capital se gasta, seja ele capital humano, ou de recursos e bens. Assim, parece que quanto mais rápida uma ação interventiva, mais fácil sua justificação.

Porém, quando as políticas e as práticas que têm de ser suprimidas são objeto de vasto apoio das culturas e estruturas locais, ou ainda, quando há uma força organizada politicamente de apoio à tirania anterior, que indica potencialmente um retorno às velhas estruturas, qualquer intervenção, para ser bem sucedida, não se pode aplicar a política do “entra e sai”, provavelmente exigirá um desafio para ambos os lados do pós-guerra. Tanto o povo local deverá estar atento a reconstruir sua soberania em vista de uma autodeterminação segundo suas próprias concepções de bem, quanto das potências externas de reconhecer quais cidadãos locais são “dignos” de confiança, e fornece-lhes espaço político, quanto de manter certo uso de força para que isso aconteça, é o que Walzer chama de “administração territorial política”. A questão que sobra é: “alguém está disposto a isso”? (cf. WALZER, 2004, p. 89-90).

Porém, a questão moral é bem clara, quando se age de tal modo que se tenha consequências fortemente negativas sobre a vida de terceiros, de certo modo, torna-se responsáveis pela vida dos envolvidos, ainda que os danos causados sejam legítimos, e muito menores se comparados com a possibilidade de omissão. Não se pode simplesmente ir embora. O trabalho humanitário terminou, afinal, os massacres acabaram, o regime assassino foi deposto, e o tirano destronado... Porém, o país ficou devastado, a economia em ruínas e o povo esfaimado e apavorado, não existe ainda lei, ordem, nenhuma autoridade eficaz. Os conceitos de *jus in bello* e *jus ad bellum* supõem-se bem aplicados, porém falta ainda uma justiça dos desfechos, um algo a mais. Mas o que isso significa precisamente? Significa que a potência estrangeira tem responsabilidade total a partir de então sobre aquele povo? Toda vez que algo acontecer de errado com eles, devem voltar a agir novamente *ad infinitum*? Alguns diriam que sim, pois o trabalho dos virtuosos nunca acaba, e é assim que as coisas funcionam... Mas isso parece um fardo pesado demais para quem intervier, por isso é necessário estabelecer parâmetros objetivos e claros, não somente baseados num ideal, mas na experiência concreta e histórica dos países e das intervenções.

Mas há que compreender melhor como é que isto funciona e porque é que funciona assim: uma teoria da justiça-dos-desfechos que se baseia na experiência real das intervenções humanitárias (e outras), a fim de que os países que travam guerra deste tipo saibam quais serão as suas responsabilidades, no caso de vencerem. Também seria útil que existisse, o que não é ainda o caso, uma agência internacional que pudesse estipular e, até, zelar pelo cumprimento dessas responsabilidades. (cf. WALZER, 2004, p. 40).

Baseado no que Walzer disse até então sobre a problemática da intervenção humanitária fica claro que sua perspectiva tem um forte caráter moral negativo: deve-se intervir para reprimir forças negativas, e assim, o caráter de construção positiva fica a critério daquele povo que necessitou de um auxílio externo, não ferindo assim seu processo de autodeterminação. Seu argumento constitui-se assim como profundamente marcado pelo comunitarismo, na perspectiva de entender os processos sociais de cada povo e deixar a ele o cargo de construção social segundo sua própria cultura e formulação moral. Outro fator exposto, então, é sua moral minimalista em relação aos direitos humanos, só esses forneceriam base suficientemente abrangente para validar uma ação interventiva, não sendo possível critérios maximalistas de um povo sobre os outros. Porém, não passa despercebido que sua análise é profundamente liberal, pois o novo poder instituído “por aquele povo” deve ser prioritariamente “daquele povo”, ou seja, prevê uma certa proteção contra a tirania ou da dominação imperialista nos moldes liberais⁸¹.

Obviamente o ideal interventivo, ou o “paradigma” da intervenção seria uma política de “entrar e sair”, pois esse seria um modelo de uma não-ação além dos enlevos necessários para suprimir as potências negativas. Mas esse paradigma precisa ser interpretado nos seus fundamentos, exatamente para quando forem necessárias revisões no seu *modus operandis*. O seu fundamento, então, é a categoria de autodeterminação daquele povo. Nisso, Annan parece concordar com Walzer ao definir que a responsabilidade de proteger abarca também uma gama muito maior de atividades, que vão até a proteção da vida e dos direitos individuais, bem como a implementação de instituições que possam garantir a paz onde aquele povo vive, contra os esforços subversivos daqueles que querem fazer o mal a outras pessoas. Na visão de Kofi Annan, é preciso formular uma teoria de soberania, entendida como *responsabilidade de proteger* que possa garantir essas instituições duradouras – principalmente dentro dos próprios Estados – para defender vidas e direitos humanos (cf. ANNAN, 2013, p. 167). Assim, a política de entra-sai na ação interventiva é ideal quando aquele povo se apresenta com forte potencial de se autoconstruir a partir de suas próprias bases, ou seja, quando apresenta critérios suficientes para garantir que os regimes no futuro próximo não sejam iguais ou piores que o regime tirano

⁸¹ Pode-se entrever essa análise também no seguinte trecho onde o autor analisa a intervenção dos Estados Unidos no Iraque: “E as intervenções humanitárias destinadas a acabar com os massacres e a limpeza étnica podem também resultar legitimamente na instauração de um novo regime. Mas agora que foi criada uma zona de segurança (relativa) para os curdos no Norte, não há nenhuma razão compulsiva para uma intervenção humanitária no Iraque. Não há dúvida de que o regime de Bagdad é brutalmente repressivo e moralmente repugnante, mas não pratica assassinatos em massa, nem limpeza étnica; existem governos tão maus (enfim, quase tão maus) quanto este no mundo inteiro.” (WALZER, 2004, p. 163).

anterior, ou que os massacres, perseguições e escravidões não sejam imediatamente retomados após a intervenção. Porém, algumas vezes, a autodeterminação pode pedir algum tipo de intervenção duradoura, exatamente para fornecer bases suficientes, ou condições mínimas necessárias para aquele povo se restabelecer.

Há dois tipos de intervenção duradoura – ambas associadas no passado com políticas imperialistas – que merecem agora ser reanalisadas. A primeira é um tipo de “administração territorial”, em que o poder de intervenção governa realmente o país que “salvou”, agindo em nome dos habitantes e procurando estabelecer uma política estável, mais ou menos consensual. A segunda é uma espécie de protetorado, em que a intervenção leva ao poder um grupo local ou uma coligação de grupos, e em seguida assume uma posição meramente defensiva, a fim de garantir que o regime derrotado, ou a antiga ilegalidade, não regressem e que os direitos das minorias sejam respeitados. O Ruanda seria um candidato a uma “administração territorial”, a Bósnia a um protetorado. (WALZER, 2004, p. 94).

Certamente os critérios de discernimento se esse regime estabelecido, ou seja, essa administração territorial ou esse protetorado, tem funções imperialistas são difíceis de discernir, especialmente num primeiro momento, por isso a necessidade de uma avaliação do pós-guerra. Se a intervenção e ação monta um plano de ação para “parar de intervir” em algum momento, e se o governo estabelecido é reconhecido como legítimo tanto para a população, que antes era oprimida, quanto pelas demais potências internacionais correlacionadas àquela nação – mais especificamente seus vizinhos, parceiros econômicos, conglomerado políticos – então, é mais fácil supor que aquela ação interventiva ocorreu de fato por motivações humanitárias. Em suma, o critério colocado por Mill ainda apresenta-se como um critério fundamental. Se aquele povo não foi lesado em sua autodeterminação, ainda que sua soberania tenha sido prejudicada por um espaço de tempo, mais ou menos longo, pode-se dizer que aquela ação interventiva não se constituiu como uma nova agressão.

Algumas pessoas que se opõe à guerra exigem que “as tropas regressem” a casa imediatamente. Mas outras defendem, e corretamente, na minha opinião, que, depois de termos travado a guerra, somos responsáveis pelo bem-estar [daquele povo]; temos de disponibilizar os recursos – soldados e dólares – necessário à garantia da sua segurança e de começar a reconstrução política e econômica do país. Outras ainda, defendem que o pós-guerra tem de ser gerido por agências internacionais, como o Conselho de Segurança das Nações

Unidas, com os contributos de muitos países que não participaram minimamente da guerra. Mas então, os dirigentes destes países perguntarão: por que razão havemos de ser responsáveis pelos seus custos?

Pense-se no que se pensar destes pontos de vista diferentes, o seu debate exige que se tome em consideração a justiça do pós-guerra. A teoria clássica democrática, que desempenha um papel relativamente secundário nos nossos argumentos sobre *jus ad bellum* e *in bello*, fornece os princípios centrais desta consideração, que incluem a autodeterminação, a legitimidade popular, os direitos civis e a ideia de um bem comum. Queremos que as guerras terminem com os governos que estão no poder nos estados derrotados e que estes sejam escolhidos pelo povo que governam – ou, pelo menos, reconhecidos por ele como legítimos – e que estejam visivelmente empenhados no bem-estar desse mesmo povo (na sua totalidade). (WALZER, 2004, p. 177-178).

Assim fica reiterada a concepção minimalista de Walzer, em que devem ser defendidos única e exclusivamente os valores e princípios que são mais ou menos universalmente aceites, como a sua autodeterminação, a legitimidade daquele povo – que brota de um reconhecimento de sua humanidade e do princípio básico democrático da igualdade e liberdade não somente aos indivíduos, mas também aos povos – bem como a ideia de bem comum, construído não a partir de fora daquela nação, mas segundo as suas próprias concepções de bem, a partir da maneira como aquele povo, aquela cultura interpreta a realidade, e construiu – ou irá construir – suas instituições sociais conforme aquilo que “eles merecem”.

5 CONCLUSÃO

Defender a teoria de guerra justa parece sinônimo de defender uma guerra em específico – esse parece ser o imaginário popular, quando escutam o termo *guerra justa* e logo questionam: “existe uma guerra justa”? Assim, a guerra parece estar condenada ao “submundo da moral”, pela experiência negativa que a humanidade tem especialmente das duas grandes guerras. Contudo, defender a teoria de guerra justa é, para o contexto contemporâneo, a maneira mais concreta para colocar um freio – ou fornecer um parâmetro – para a possível escalada de horror que um confronto bélico pode se tornar. Os caminhos alternativos – realismo e pacifismo – parecem destituir qualquer possibilidade de argumentação moral para os conflitos internacionais dificultando assim qualquer argumentação em vista do bem-comum. Como o conceito clássico de guerra justa, fixado por Tomás de Aquino (cf. STh. IIa-IIae, q. 40) foi transferido do âmbito do bem-comum para o conceito de soberania, especialmente após o pacto de Vestfália, fez-se necessário revisitar o que se entende por soberania.

O conceito de soberania e guerra justa são autoimplicativos e a problemática dos direitos humanos convida o filósofo a revisitar essas duas dimensões fundamentais da teoria clássica de guerra justa. O próprio paradigma legalista, que serve como “base de apoio” para a teoria de Michael Walzer, ao precisar de diversas revisões, parece apontar para a insuficiência do modelo clássico, afinal se o mote principal do paradigma é teoria da agressão e esta parece não açambarcar os problemas humanitários – que vem se tornando cada vez mais urgente na sociedade hodierna -, então não parece um contraditório supor que é necessário pensar todo o modelo clássico de guerra justa com base no bem-comum.

Essa parece ter sido a intuição fundamental da ONU ao propor pela ICISS a reinterpretção da soberania como *responsabilidade* e não mais como *não-intervenção*. Ainda que esse tenha sido um passo grandioso e possível de ser harmonizado com a visão do presente trabalho, parece ainda ser insuficiente para responder aos atuais imperativos morais. Pois tal perspectiva resolve o problema jurídico-legal para as intervenções – em suma, se um Estado soberano, cuja *responsabilidade* é proteger a vida e os direitos fundamentais de seus cidadãos não o faz, essa responsabilidade recai sobre comunidade internacional -, mas parece não dar nenhum passo além deste, no sentido de fornecer critérios mais apurado para a própria legitimação de uma ação interventora. Assim, a proposta de enriquecer o conceito de *responsabilidade* com o direito de *autodeterminação do povo* fornece uma base moral mais sólida para as ações interventivas, bem como alguns critérios mais concretos sobre *quem deve*

agir, até quando se deve agir, quais os limites da ação, quando as forças devem ser retiradas, quem está sendo defendido, etc.

Tal perspectiva, ainda, forneceria um critério para julgamento do próprio modo de ação da ONU, que não contém o monopólio jurídico internacional – e nem moral – e favoreceria o surgimento de novos órgãos internacionais, plurais e diversificados, que possam ajudar na garantia mais eficaz, menos burocrático e mais multilateral dos direitos humanos. Seguir a pretensão de Kofi Annan e de Piter Singer, ao conferir à ONU o único órgão possível para intervenção é extremamente perigoso, afinal direcionaria as forças internacionais rumo à formação de um Estado Global – ainda que explicitamente se defenda a autonomia e liberdade das nações. O que não parece absurdo, pois, se a ONU contivesse esse poder acima das nações, para além da anuência destas, o que diferenciaria sua intervenção de uma nova agressão? Correr-se-ia o perigo de anular o julgamento moral em vista de uma extrema positividade dos direitos humanos. Vê-se assim que a posição enfática de Walzer ao defender a possibilidade de um unilateralismo na intervenção humanitária é um modo concreto de se opor essa possível direção que a ONU pode tomar; ao mesmo tempo que inverte a polarização de qualquer possível “política de desculpa”, ou uma “política de espera” (pela ONU), visto que em alguns casos a intervenção humanitária se figura como um imperativo moral. Ainda que ele mesmo admita que uma ação multilateral, e próxima da ONU, tenda a apresentar resultados positivos, no contexto atual, em primeiro lugar, isso não é uma necessidade moral, além o que, é necessário interpretar tal posição como um modo de “equilíbrio de forças” no contexto internacional.

Além disso, com essa nova conceituação de soberania, mais adequada, podemos revisitar algumas temáticas clássicas, ou melhor, paradigmáticas sobre a problemática de guerra e mais precisamente sobre as intervenções humanitárias. É possível oferecer ao *modelo legalista* uma conceituação mais abrangente para Guerra Justa: entendê-la não mais somente como uma reação moral possível e necessária contra uma agressão sofrida, mas como a defesa dos direitos humanos fundamentais, sejam eles pessoais ou comunitários. Nesse sentido, a teoria de guerra justa começa abranger campos mais vastos e certamente suscitar novas problemáticas filosóficas, como quais direitos podem e devem ser considerados direitos humanos fundamentais, por quais direitos vale a pena empreender uma disputa armada como uma guerra, etc. Temas que certamente fornecem oportunidade para outros âmbitos de pesquisa, suscitado pelo presente trabalho.

Vê-se, assim, que a posição comunitarista é fortemente vinculante em todo o pensamento de Walzer, ao ver a defesa das comunidades locais e internacionais como uma obrigação moral, um imperativo moral. É, talvez, aqui a posição mais difícil de vincular sua

doutrina dos direitos humanos com os direitos comunitários, até que ponto esses devem ser fundamentais e o que realmente fundamenta os direitos comunitários, afinal, em várias partes do trabalho ele vincula os direitos individuais e comunitários (cf. WALZER, 2003, p. 90-91.157-158.431; 2004, p. 150.184.171-172). Seu ensaio *Thick and Thin* sobre a possibilidade de se conjugar uma moral *minimalista universalista* com uma *maximalista relativista (pluralista)* fornece alguns critérios para responder possíveis aporias, contudo, não resolvem uma questão última fundamental: porque uma comunidade específica, seja ela qual for, deve ser preservada? Ou, ainda mais, qual o estatuto específico que faz um grupo de pessoas ser considerado uma comunidade? Assim, enquanto sua posição comunitarista fornece critérios e categorias adequadas para análise do problema da soberania, levanta outros tantos problemas que o autor deixa em aberto.

Para tanto, conceituar soberania como autodeterminação de um povo seria uma maneira não só negativa de uma defesa perante potências agressivas externas – ou uma reação necessária quando “meu povo” é atacado -, mas conferiria à dinâmica daquele país uma verdadeira fundamentação positiva para ação dos indivíduos e das comunidades inseridas dentro daquele contexto na busca dos seus próprios conceitos de bem construídos histórica e moralmente – afinal, o povo se entenderia como uma sociedade diversificada em busca não só de uma convivência pacífica, mas daquilo que propriamente significa um “bem” para eles. Permitindo, assim, que a pessoa inserida nesse contexto possa desenvolver suas potencialidades nas mais diversas esferas de justiça, garantindo assim um pluralismo social concreto e real, não só perante a comunidade internacional, mas também na sociedade nacional; fornecendo-se assim uma base moral para possível deslocamento da contradição interno x externo no âmbito da filosofia política contemporânea – o que seria uma grande contribuição para os estudos morais e políticos.

Uma dificuldade que perpassou todo o trabalho, por ser um conceito fundamental, foi que Walzer não é claro sobre o que ele entende por Direito Humanos. Para ele os direitos humanos parecem ter uma característica especialmente instrumental, ou seja, são uma síntese da linguagem moral comum, universalmente e minimalisticamente aceita nas culturas e possíveis de serem traduzidas verticalmente (no tempo) e horizontalmente (nas culturas), que servem como fundamento contra as violações contra o indivíduo e as comunidades – ainda que ele mesmo não conceitue o que está implícito quando ele fala de pessoa, comunidade, etc. e contente-se em falar de “vida em comum e liberdade” (cf. WALZER, 2003, p. 90-91) - e devem ser positivados, ou seja, precisam de uma garantia jurídica firme, sem a qual correria o sério risco de serem sistematicamente violadas. Essa polarização dos direitos humanos como morais

que precisam ser positivados pode parecer contraditória, mas qualquer tipo de monismo reducionista – reduzir a moral ao legal, ou vice-versa – pode levar sério perigo à conceituação dos direitos humanos, estagnando-o numa estrutura positivada ou relegando-o unicamente como um imperativo moral, sem poder de ação na sociedade. Assim, essa tensão parece ser fundamental à própria estrutura dos direitos humanos fundamentais.

REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE, Newton de Menezes. **Teoria Política da Soberania**. Belo Horizontes: Mandamentos, 2001.
- ANNAN, Kofi. **Intervenções: uma vida de guerra e paz**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013. p. 112-132.
- AQUINO, Santo Tomás. **Suma Teológica**. Campinas, SP: Editora Permanência, 2016. vol. 3.
- ARON, Raymond. **Peace & War**. New Jersey, Transaction Publishers, 2003. p. 1-173.
- BRAND, Horst. Imperialism and the United States: Responses to Michael Walzer. **Dissent**, Pensilvania, p. 95-96, Inverno, 2012.
- COSTA, Maria de Fátima Machado da. **Michael Walzer: A Teoria da Guerra Justa e o Terrorismo**. 2005. 382 f. (Dissertação de Mestrado em Filosofia) - Departamento de Filosofia e Cultura, Instituto de Letras e Ciências Humanas, Universidade do Minho. Braga. 2005.
- DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS. Assembleia Geral das Nações Unidas em Paris. 10 dez. 1948.
- HAARSCHER, Guy. **A Filosofia dos Direitos do Homem**. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.
- HABERMAS, Jürgen. **Técnica e Ciência como “Ideologia”**. Lisboa: Edições 70, 2006.
- HERRERO, F. Javier. Desafios Éticos do Mundo Contemporâneo. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 26, n. 84, 1999, p. 5-11.
- HOBBS, Thomas. **Leviatã**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- HÖFFNER, Joseph Cardeal. **Doutrina Social Cristã**. São Paulo: Edições Loyola, 1986.
- INTERNATIONAL COMMISSION ON INTERVENTION AND STATE SOVEREIGNTY. **The Responsibility to protect**. Ottawa, ONU, 2001. 108 p.
- JOHNSON, James Turner. **Sovereignty: Moral and Historical Perspectives**. Washington, DC: Georgetown University Press, 2014.
- LAVELLE, Louis. **O mal e o sofrimento**. São Paulo: É Realizações, 2014.
- LOHMANN, Georg. As Definições Teóricas de Direitos Humanos de Jürgen Habermas - O Princípio Legal e as Correções Morais. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 36, p. 87-102, 2013. Edição Especial.
- MARANHENSE, Paulo Santiago Assumpção. **Intervenção Humanitária como Instrumento de Proteção dos Direitos Humanos no Direito Internacional**. Fortaleza: UFC, 2011. 51 p.

MARITAIN, Jacques. **O Homem e o Estado**. Editora Agir: Rio de Janeiro, 1956. 2.ed.
 MARX, Karl. **A Questão Judaica**. São Paulo: Centauro, 2005. p. 11-42.

MILL, John Stuart. **Ensaio sobre a Liberdade**. São Paulo: Editora Escala, 2006.

_____. **Utilitarismo**. São Paulo: Editora Escala, 2007.

_____. Later Letters, 1849-1873. In: _____. **The Collected Works of John Stuart Mill**.
 Org. J. M. Robson et al. Toronto, London: University of Toronto Press, Routledge & Keagan
 Paul. 1963-1991. V 16. p. 1031-1035.

_____. Public and Parliamentary Speeches, 1850-1868. In: _____. **The Collected Works
 of John Stuart Mill**. Org. J. M. Robson et al. Toronto, London: University of Toronto Press,
 Routledge & Keagan Paul. 1963-1991. V 28. p. 13-18.31-40.

MILLER, Richard B. Humanitarian Intervention, Altruism, and the Limits of Causuistry. **The
 Journal of Religious Ethics**, Spring, v. 28, n. 1, p. 3-35, 2000.

MONTEIRO, Romualdo Santos. Guerras Justas e Injustas – Michael Walzer: Uma
 Argumentação Moral com Exemplos Históricos. **Revista Opinião Filosófica**, Porto Alegre, v.
 03, n. 02, p. 155- 162, 2012.

NAGEL, Thomas. War and Massacre. **Philosophy & Public Affairs**, v. 1, n. 2, p. 123-144,
 Inverno, 1972. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2264967>>. Acesso em: 18 de
 Março de 2016, às 20:31.

NARDIN, Terry. From Right to Intervene to Duty to Protect: Michael Walzer on
 Humanitarian Intervention. **The European Journal of International Law**, Oxford, v. 24 n. 1,
 p. 67-82, 2013. Disponível em: <<http://ejil.oxfordjournals.org>>. Acesso em: 18 de Março de
 2016.

_____. **Lei, Moralidade e as Relações entre Estados**. Rio de Janeiro: Forense-
 Universitária, 1987.

NOGUEIRA, João P. Ética, terror e soberania: questões para a teoria de Relações
 Internacionais. In: SMOUTS, Marie-Claude; MITTELMAN, James H.; NOGUEIRA, João P.;
 CAMARGO, Sonia de; BIZZOZERO, Lincoln; MILET, Paz Verónica; MESSARI, Nizar;
 BONILLA, Adrián; TOKATLIAN, Juan Gabriel; ALZUGARAY, Carlos; MONTÚFAR,
 César; SEOANE, José, TADDEI, Emilio; SERBIN, Andrés, CECEÑA, Ana Esther; GÓMEZ,
 José María (Org.). **América Latina y el (des)orden global neoliberal: Hegemonía,
 contrahegemonía, perspectivas**. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales,
 2004.

KANT, Immanuel. **A Metafísica dos Costumes**. Bauru, SP: EDIPRO, 2003. p. 57-88.

OLIVEIRA, Joaquim Humberto de; GUERRA, Sidney C. S.O Diálogo da Teoria da Justiça
 de J. Rawls com Neoliberais e Comunitaristas. **Revista de Direito da UNIGRANRIO**, Rio
 de Janeiro, v. 3, n. 1, 2010. Disponível em:
 <<http://publicacoes.unigranrio.edu.br/index.php/rdugr/article/view/968/591>>. Acesso em: 21
 de mar. 2016.

PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”. **Compêndio da Doutrina Social da Igreja**. Tradução: Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. São Paulo: Paulinas, 2005.

POSSENTI, Vittorio. Não há Paz se o Povo é Massacrado: entrevista com Michael Walzer. **La Repubblica**, 11 de dezembro de 2006.

RAWLS, John. **Justiça como Equidade**: uma reformulação. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **O Direito dos Povos**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O Contrato Social**. São Paulo: Escala Educacional, 2006.

SINGER, Peter. **Um só mundo**: A Ética da Globalização. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

TEIXEIRA, Inês. **Os direitos humanos e a guerra**: a questão dos prisioneiros de guerra. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2010. 152 p.

VAROUXAKIS, Georgios. **Liberty Abroad**: J. S. Mill on International Relations. Cambridge, Cambridge University Press, 2013.

VAZ, Nuno Mira. Guerra Justa em tempo de Terrorismo: reflexão em louvor de Michael Walzer. **Nação e Defesa**, 3º serie, nº 113, p. 91-106, Primavera, 2006. Disponível em: <http://comun.rcaap.pt/bitstream/10400.26/1111/1/NeD113_NunoMiraVaz.pdf>. Acesso em: 18 de fevereiro de 2014.

WALZER, Michael. **As Esferas da Justiça**: em defesa do pluralismo e da igualdade. Trad. Nuno Valadas. Lisboa: Editorial Presença, 1999a.

_____. **A Guerra em Debate**. Lisboa: Cotovia, 2004.

_____. **Da Tolerância**. São Paulo: Martins Fontes, 1999b.

_____. **Das Obrigações Políticas**: ensaios sobre desobediência, guerra e cidadania. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

_____. **Guerras Justas e Injustas**: uma argumentação moral com exemplos históricos. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. On Humanitarianism: Is Helping Others Charity, or Duty, or Both? **Foreign Affairs**, New York, v. 90, n. 4, p. 69-80, Julho/Agosto, 2011. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/23039607?read-now=1&seq=7#page_scan_tab_contents>. Acesso em: 21 de Março de 2018.

_____. **Política e Paixão**: rumo a um liberalismo mais igualitário. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. Prisoners of War: Does the Fight Continue after the Battle? **The American Political Science Review**, Cambridge, v. 63, n. 3, p. 777-786, set., 1969. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1954428>>. Acesso em: 18 de março de 2016, às 20:41.

_____. The Argument about Humanitarian Intervention. **Dissent**. Pensilvania, p. 29-37, inverno, 2002.

_____. The Obligation to Disobey. **Ethics**, Chicago, v. 77, n. 3, p. 163-175, Abr., 1967. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2379683>>. Acesso: 18 de Março de 2016, às 20:42.

_____. **Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad**. Notre Dame – Indiana: University of Notre Dame Press, 1994.

_____. Walzer responds. **Dissent**. Pensilvania, v. 59, n. 4, p. 74-77, 2012.

_____. Words of War: Challenges to the Just War Theory. **Harvard International Review**. Cambridge, abr. 2004.