

Davi José de Souza da Silva

GUERRA JUSTA NO DIREITO DOS POVOS DE JOHN RAWLS

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do Grau de Doutor em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Alessandro Pinzani

Florianópolis
2017

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Silva, Davi José de Sousa da
Guerra justa no direito dos povos de John Rawls
/ Davi José de Sousa da Silva ; orientador,
Alessandro Pinzani - SC, 2017.
180 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas,
Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis,
2017.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Guerra Justa. 3. John Rawls. 4.
Filosofia do Direito. 5. Direito dos Povos. I.
Pinzani, Alessandro. II. Universidade Federal de
Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em
Filosofia. III. Título.

Davi José de Souza da Silva

“GUERRA JUSTA NO DIREITO DOS POVOS DE JOHN RAWLS”

Esta tese foi julgada adequada para obtenção do Título de “Doutor em Filosofia”, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Florianópolis, 09 de março de 2017.



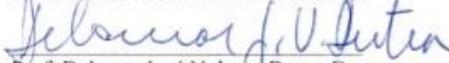
Prof. Roberto Wp. Dr.
Coordenador do Curso

Banca Examinadora:

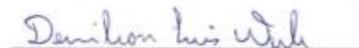


Prof. Alessandro Pinzani, Dr.
Orientador

Universidade Federal de Santa Catarina



Prof. Delamar José Volpató Dutra, Dr.
Universidade Federal de Santa Catarina



Prof. Denilson Luis Werle, Dr.
Universidade Federal de Santa Catarina



Prof. Fernando Xavier, Dr.
Universidade Federal de Roraima



Prof. Sandro Alex Simões, Dr.
Centro Universitário do Pará



Prof. Cecília Cabalero, Dr.
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Este trabalho é dedicado às vítimas da guerra e aqueles que sofrem pelas mãos do Poder e do *status quo*.

AGRADECIMENTOS

O trabalho filosófico é solitário. Muitas vezes marginal. Mas sempre podemos encontrar pessoas que dividem as mesmas esperanças, angústias e curiosidade cognitiva.

Ao meu Deus, Jeová que mesmo sabendo da minha má educação, me deu força para concluir este texto.

Ao meu orientador Prof. Alessandro Pinzani. Sua generosidade, inteligência, trabalho e dedicação filosófica sempre foram fonte de inspiração.

Ao meu amigo e *partner* André Coelho. Sem sua carta-email dizendo “vem para Florianópolis” eu não teria avançado na filosofia. Sua amizade, companheirismo e genialidade fizeram dos meus anos na UFSC e em Frankfurt am Main os melhores momentos da minha vida.

Aos professores do programa, sempre generosos. Especialmente Delamar Dutra, Denilson Werle, Roberto Wu e Alexandre Meyer.

Aos meus amigos e colegas do Sul. Amaro Fleck, Diogo Campos, Evânia Reich. Especialmente duas mulheres incríveis: Ilze Zirbel e Priscilla Sena. Vocês duas são moradoras do meu coração.

Para minha família, na pessoa de minha mãe, Esmerina. Sem ela eu não teria concluído.

A CAPES que me concedeu uma bolsa de estudos para ir para a Alemanha. Quando havia um governo de esquerda, pessoas como eu, simples e da periferia, podiam ir ao exterior frequentar as melhores universidades.

Aos meus amigos do Grupo de Estudos Habermas e Teoria Crítica. Fernanda Borges, revisora deste texto, a quem reputo o máximo carinho e Alessandra Genú. Juntos sonhamos viver a pós-graduação.

“(…) E terão de forjar das suas espadas relhas de arado, e das suas lanças, podadeiras. Não levantará espada nação contra nação, nem aprenderão mais a guerra”. (ISAÍAS, 2:2-4).

RESUMO

A presente tese buscou analisar a teoria da guerra justa inscrita no *Direito dos Povos*, última obra do filósofo político John Rawls. Para tanto, no primeiro capítulo defendeu que é possível fazer juízos morais sobre a guerra. Tal posição cognitivista parte do sistema dos afetos de Strawson e explicita que a sociabilidade humana guarda a possibilidade de juízos morais sobre a guerra. De forma reconstrutiva, no clássico *Guerras Justas e Injustas* de Michael Walzer, verificou-se que os juízos morais sobre a guerra são decorrentes dos sentimentos morais de indignação. Se a moralidade da guerra for possível, então, haveria lugar para o *Direito dos Povos*. No segundo capítulo foi esclarecido ao leitor no que consiste a *Sociedade dos Povos* e os princípios que lhe permeiam. Ao final, o foi dedicada atenção a como o Direito dos Povos contemplava os princípios da guerra justa. Rawls tem uma teoria estatocêntrica e limitada quanto às razões de fazer a guerra. Inclusive quanto às novas modalidades como a guerra preventiva e preemptiva.

Palavras-chave: Rawls. Direito dos Povos. Guerra Justa.

ABSTRACT

This thesis aims to analyze the just war theory that can be found in the project of *Laws of Peoples*, the latest work of American political philosopher John Rawls. In order for this to be possible, the first chapter has argued that it is possible to make moral judgements about war. This cognitivist default part is based on the moral system of Strawson that could be found in human sociability evidences of morality and this goes until our moral vocabulary about War. This would be verified in *Just and Unjust Wars* from Michael Walzer. Our moral feelings about war opens the doors for our moral judgements that can be translated in just war principles. If it is possible that morality can judge War, so, *Laws of Peoples* has place to be. The second chapter clarifies to the reader what consists the *Society of Peoples* project. The last chapter, at the end, analyses the just war approach from Rawls. His offer is based on collectivist entities and it is not enough to deal with new modalities of war like *preventive* and *preemptive* wars.

Keywords: John Rawls. Laws of Peoples. Just War.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

2PO – Segunda Posição Original

CR – Condições Realistas

CU – Condições Utópicas

CSP – Condições na Sociedade dos Povos

DP – *O Direito dos Povos*, de John Rawls (2004)

GJI – *Guerras Justas e Injustas: uma argumentação moral com exemplos históricos*, de Michael Walzer (1977)

LP – *Liberalismo Político*, de John Rawls (1993)

PO – Posição Original

RI – Relações Internacionais

TGJ – Teoria da Guerra Justa

TJ – *Uma Teoria da Justiça*, de John Rawls (1971)

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	19
2	RESSENTIMENTO, INDIGNAÇÃO E CRÍTICA: SOBRE A REALIDADE MORAL DA GUERRA JUSTA DE STRAWSON A WALZER	21
2.1	A RAÍZ DA REALIDADE MORAL DA GUERRA A PARTIR DO SISTEMA DE ATITUDES REATIVAS DE STRAWSON	24
2.2	A REFUTAÇÃO DO REALISMO EM <i>GUERRAS JUSTAS E INJUSTAS: UMA ARGUMENTAÇÃO MORAL COM ILUSTRAÇÕES HISTÓRICAS</i> , DE MICHAEL WALZER	35
2.2.1	Realismo	35
2.2.2	Realismo Clássico	36
2.2.3	Realismo Moderno	44
2.2.4	Realismo do Século XX	47
2.2.2.1	Excurso sobre Clausewitz e Teoria da Guerra: Realismo em sua formatação mais precisa	50
2.3	A REFUTAÇÃO DO REALISMO NO ESTUDO DA GUERRA. MICHAEL WALZER E A TEORIA DA GUERRA JUSTA CONTEMPORÂNEA	59
3	O DIREITO DOS POVOS: UMA UTOPIA REALISTA 75	
3.1	JUSTIÇA POLÍTICA NAS RELAÇÕES EXTERIORES: UMA ORDEM GLOOBAI RUMO AO LIBERALISMO	75
3.1.1	Um breve histórico da obra	75
3.2	A UTOPIA REALISTA: RECONCILIAÇÃO COM O MUNDO SOCIAL	99
3.2.1	Condições Realistas	101
3.2.2	Condições Utópicas	102
3.2.3	Condições na Sociedade dos Povos	103
3.3	O CONSTRUTIVISMO POLÍTICO E SUA MODELAGEM PARA AS RELAÇÕES INTERNACIONAIS	109
3.3.1	As entidades	109
3.3.2	Os interesses fundamentais	117
3.3.3	O método: A Posição Original	119
3.3.4	A escolha e seus resultados	122
3.4	A TESE DA PAZ DEMOCRÁTICA	125
3.5	PLURALISMO E TOLERÂNCIA NO DIREITO DOS POVOS	129
4	A MORALIDADE DA GUERRA NO DIREITO DOS POVOS	131
4.1	A GRAMÁTICA MORAL DA GUERRA	131
4.2	A TEORIA DA GUERRA NO DIREITO DOS POVOS	149
4.3	O ESPECIAL DOS DIREITOS HUMANOS E AS INTERVENÇÕES DOS POVOS	159
5	CONCLUSÃO	173

REFERÊNCIAS	175
--------------------------	------------

1. INTRODUÇÃO

A presente tese nasceu da necessidade de investigar a moralidade das intervenções humanitárias. Quando seria moralmente permissível violar a soberania dos Estados nacionais. Ao longo dessa investigação foi aberto um universo de possibilidades teóricas com as mais diversas abordagens. Um arco muito grande de teóricos, dentre eles filósofos, sociólogos e cientistas políticos, possuem propostas e respostas para uma série de problemas como a imigração, a violência, as margens de permissibilidade de violação da soberania etc. Dada a profundidade do tema, a jornada desta tese foi um verdadeiro “tatear pelo escuro”. Foram lidos textos filosóficos, sociológicos, políticos etc. Até que em reta final a teoria da guerra justa contemporânea adentrou. A obra de Michael Walzer, *Guerras Justas e Injustas* foi um divisor de águas. Em seguida o contato com a ética da guerra de Jeff MacMahan, Hellen Frowe, Seth Lazar, Massimo Renzo, dentre outros. Tais possibilidades se abriam durante meu estágio de pesquisa em Frankfurt am Main na Goethe Universität. Na ocasião pude ir a Stockholm University visitar Centre for Ethics of War and Peace. Então uma série de novas leituras permearam a minha pesquisa. Para finalizar, optei por analisar a proposta normativa de Rawls da *Sociedade dos Povos* para verificar que teoria da guerra justa poderia lá estar inscrita. A presente tese é uma simples contribuição para essa temática.

No primeiro capítulo foi defendido que é possível fazer juízos morais sobre a guerra. O ponto de partida foi *sistema dos afetos* de Peter Strawson. Não houve a proposta de debater se dentro de um horizonte metaético, se Strawson realmente provou que moralidade existe por meio das evidências dos sentimentos morais e violações das expectativas entre os agentes. Certamente a pesquisa procedeu *a contrário*. A literatura, os relatos e o direito mostram como os agentes têm sentimentos de indignação e crítica à guerra e à conduta na guerra. A partir destas vozes, ainda não empiricamente exploradas, é que se entendeu possível que o fundamento moral das expressões de indignação em relação à guerra estariam ligados num amplo sistema de afetos. Na pesquisa pareceu bastante plausível unificar a visão de Walzer à de Strawson.

Se fazer juízos morais sobre a guerra é possível, então é possível haver justiça na temática da guerra. Porém, para falar da justiça na temática da guerra é preciso falar da justiça nas relações sociais entre os agentes. No caso, na justiça das relações internacionais. Por isso, dentre várias propostas, foi decidido após a banca de qualificação, analisar a

proposta de John Rawls, o *Direito dos Povos*. O segundo capítulo é para explicitar os fundamentos do *Direito dos Povos* e a forma qual Rawls pensa as relações internacionais. Nesse intento, o interlocutor é sempre o *Realismo*.

Ao final, no terceiro capítulo, foi avaliado as proposições de Rawls para a temática da guerra justa. A partir do que entendi ser a gramática moral da guerra justa avaliei a proposta de Rawls para o *jus ad bellum*. Rawls defende que os cidadãos têm o direito de defender suas instituições livres e iguais no caso dos liberais e as instituições hierarquicamente decentes, no caso dos povos decentes. Um caso especial exposto por Rawls foi analisado: as intervenções humanitárias. O direito dos povos também é omissivo quanto às necessidades de responder normativamente às questões da guerra preventiva e preemptiva.

Em suma, o objetivo foi analisar a moralidade da guerra no *Direito dos Povos* de John Rawls. Que tipo de respostas seu projeto poderia dar para a guerra justa contemporânea. Se tais resposta parecem ser suficientes ou não. A meu ver, não.

2. RESENTIMENTO, INDIGNAÇÃO E CRÍTICA: SOBRE A REALIDADE MORAL DA GUERRA DE STRAWSON E WALZER

A Guerra causa horror, indignação e tristeza. Compece profundamente. Mostra a nossa vulnerabilidade e fraqueza moral. Desde a antiguidade pré-cristã a humanidade vem pontuando tal fenômeno como se pode retomar a partir do livro de Jeremias no Velho Testamento, momento em que o sofrimento dos israelitas com a guerra é registrado pela palavra profética:

2. Judá está de luto, e os seus portões desolados.
Eles estão abatidos, caídos por terra, E um clamor
sobe de Jerusalém.
3. Seus senhores mandam os servos buscar água.
Voltam com os recipientes vazios, Envergonhados
e desapontados, Cobrem a cabeça. (Jeremias 14).

A vergonha da escassez e desolação sensibiliza o Deus de Israel que ao ver “seu povo” desolado manifesta-se em profunda tristeza:

17. “Diga a eles estas palavras: ‘Que os meus olhos derramem lágrimas dia e noite sem parar, Pois a virgem filha do meu povo está completamente derrotada e esmagada, E o seu ferimento é muito grave. Se eu saio para o campo, Vejo os que foram mortos pela espada. E, se eu entro na cidade, Vejo as doenças causadas pela fome. Pois tanto o profeta como os sacerdotes estão vagueando numa terra que não conhecem”.

A história profética registrada no Velho Testamento é uma forma de descrever a tristeza e desolação que a guerra produz. A guerra transforma a realidade e a vida da comunidade. Rompe até mesmo com os sentimentos mais profundos de identidade e pertença. Profeta e sacerdote vagueiam desolados por toda terra que outrora fora responsável pela constituição do *self* dos indivíduos e comunidade israelita.

Na literatura também a perspectiva do sofrimento das mazelas generalizadas da guerra é clarificada. Ernst Jünger em *Tempestades de Aço* mostrou a vivência nas trincheiras da 1a. Guerra Mundial:

7 de outubro de 1915. Estava em pé, ao romper da aurora, ao lado da sentinela de meu grupamento, sobre o degrau dos atiradores, em nosso abrigo subterrâneo, quando um projétil de arma rasgou o gorro do homem de cabo a rabo sem feri-lo. À mesma hora, dois sapadores foram feridos juntos à cerca de arame. Um deles, com uma bala que ricocheteou e atravessou ambas as pernas, o outro, com um tiro que lhe perfurou a orelha. (JÜNGER, 2013, p. 62).

Se sofrimento estava no *front* alemão, a universalidade das mazelas da guerra alcançava todos os povos envolvidos, como Ernst Jünger descreve ao apontar que os ingleses não estavam do outro lado em melhor condição

30 de outubro. À noite, todas as amuradas de proteção desmoronam depois de uma forte chuva e se misturaram à água que caía, formando uma papa resistente que transformou a vala em um brejo profundo. O único consolo foi que os ingleses não passaram por melhores bocados, pois se podia ver como estavam diligentes no trabalho de tirar água de suas valas. Uma vez que a posição de nossas trincheiras fica um pouco mais ao alto, nossas bombas ainda mandaram a água que tínhamos em excesso para a vala deles. Também botamos as caixas de binóculos em atividades para tirar água.

As paredes da vala desmoronando expuseram uma série de cadáveres, vítimas de batalhas ocorridas no outono anterior. (JÜNGER, 2013, p. 63).

Os textos religiosos e literários acima são fontes de registro da historicidade humana em torno da guerra que, também, vão ao encontro dos depoimentos verídicos coletados pelos organismos internacionais e grandes canais de comunicação globais. O Alto Comissariado para Direitos Humanos das Nações Unidas, por meio de uma Comissão Independente Internacional de Investigação para a República Árabe da Síria produziu o Relatório A/HRC/31/68¹ no qual faz um detalhamento

¹ Disponível em: <http://www.ohchr.org/Documents/HRBodies/HRCouncil/CoISyria/A-HRC-31-68.pdf>. Acesso em 15.10.2016

claro do conflito que alastra por seis anos. De plano, em seu sumário já informa:

Como a guerra está posicionada para entrar em seu sexto ano, seus horrores são pervasivos e até agora presentes. A vida de homens, mulheres e crianças sírias têm sido assoladas à medida em que sofrem com a destruição de seu país e devastação do mosaico sírio. Como o conflito tem sido intensificado, civis continuam a ser as vítimas primárias, e são frequentemente objeto de ataques deliberados pelas partes adversárias. (ACHR, p. 1).

Mais à frente no mesmo relatório há a indicação de como as condições básicas de vidas foram arruinadas pelo conflito:

118. Beligerantes em Rif Damasco, Idlib e Dayr az-Zwar continuam a empregar cercos. As vítimas primárias dessa tática brutal são aproximadamente 400,000 civis vulneráveis encurralados dentro de distritos densamente povoados onde comida, água, medicamentos e eletricidade são escassos. Devido a acentuada escalada de hostilidades ao longo de todo país, um adicional de 4.5 milhões de homens, mulheres e crianças sírias estão confinadas a áreas onde a ajuda humanitária não tem acesso regular. (ACHR, p. 17).

As razões da comoção gerada pela são claras: o sofrimento generalizado que esta causa é inescapavelmente sensível. Mas tais relatos da condição miserável da guerra seriam suficientes para provar que nesse fenômeno humano é possível haver moralidade? Ou seja, temos como fazer uma avaliação moral da guerra? Se sim, quais seriam as evidências mundanas da moralidade da guerra? Qual avaliação seria possível formular para este fatídico caso da interação humana? Alguns pontos de partida são tomados nesta tese: (a) a realidade moral da guerra se prova por meio do *sistema de afetos* que se expressam no ressentimento e indignação e crítica que esta forma de interação humana gera. Para tratar de irei partir da teoria moral de Peter Strawson em seus textos *Liberdade e Ressentimento*. Com Strawson quero apenas evidenciar a realidade moral para o caso da guerra. Em seguida (b) com Michael Walzer em seu clássico livro delimitador do debate

contemporâneo sobre a justiça da guerra, *Guerras Justas e Injustas: uma argumentação moral com ilustrações históricas*, assumimos a posição de que o *realismo* não tem razão em afirmar que a guerra é impassível de ser avaliada moralmente. Meu intuito é avaliar o *Direito dos Povos*, por isso este capítulo já é comprometido com uma posição moral específica: a de que a guerra é passível de ser avaliada moralmente.

2.1 A RAIZ DA REALIDADE MORAL DA GUERRA A PARTIR DO SISTEMA DE ATITUDES REATIVAS DE STRAWSON: COMO AS ATITUDES REATIVAS DE RESSENTIMENTO E INDIGNAÇÃO ABREM ESPAÇO PARA A REFUTAÇÃO DO REALISMO

Em *Liberdade e Ressentimento* (1974) Peter Strawson debateu a partir de sua metafísica descritiva e método elucidativo (NUNES, 2014) como superar a o debate entre determinismo e liberdade, mais corretamente, entre compatibilismo (causalidade natural e liberdade poderiam ser conjugáveis) e incompatibilismo (a causalidade natural inevitavelmente não permitiria a liberdade) (BINS DI NAPOLI, 2009; ESHLEMAN, 2014; NUNES, 2014 e 2015). Não faz parte do nosso propósito avaliar se Strawson foi bem-sucedido em seu empreendimento metafísico, para o presente trabalho interessa que Strawson conseguiu clarificar elementos na realidade capazes de demonstrar a possibilidade de avaliações morais sobre a guerra. A meu ver, os fundamentos levantados por Michael Walzer na refutação ao *realismo* têm por base a teoria de Strawson sobre a realidade moral. Assim se faz necessário que eu apresente os argumentos de Strawson acerca da moralidade.

O texto metaético central de Strawson *Liberdade e Ressentimento* tem uma pretensão metafísica originária que reside no debate acerca do compatibilismo e incompatibilismo, campos que dividem a filosofia na temática, entende Strawson, em dois partidos: (i) de um lado *pessimistas*, segundo o qual se o determinismo for verdadeiro, os conceitos de obrigação e responsabilidade moral não teriam na realidade aplicação, conseqüentemente, as práticas de punir e culpar, expressar aprovação e a condenação moral não teriam necessidade de justificação; (ii) do outro lado estariam os *otimistas*, segundo o qual seria possível compatibilizar os conceitos de obrigação e responsabilidade moral ainda que a tese do determinismo fosse verdadeira. Além desses dois grupos haveria o cético moral, segundo o qual as noções de culpa moral, de censura, de responsabilidade moral seriam de forma inerente confusas independentemente da verdade da tese determinista.

As teses acima têm tentado se comunicar uma com a outra, sobretudo o compatibilismo que argumenta ser possível manter a

liberdade com a causalidade natural. Segundo argumenta Strawson, os *otimistas* (compatibilistas) sustentam que a “eficácia das práticas de castigo, e da condenação e aprovação moral, na regulação do comportamento” seria uma base adequada para tais práticas e esse fato não mostraria que o determinismo é falso” (STRAWSON, 1974, p. 246-247). A afirmação de Strawson é no sentido de que se olharmos para o mundo dos fatos a eficácia social de tais elementos da moralidade seriam suficientes para justificar uma base factual que, em si, não seria incompatível com o determinismo. Ou seja, a utilidade social dos mecanismos morais acima mencionados não demanda uma refutação do determinismo. A eficácia social seria compatível com o determinismo no nível da comunidade que busca fins socialmente aceitáveis compatibilizados de forma naturalista na espécie. Isso seria possível, segundo o *otimista*, porque se olhada para as relações socialmente úteis, a “liberdade” implica apenas numa ausência de condições objetivas (fatuais) capazes de tornar inapropriada a condenação moral. A liberdade seria compreendida num *sentido negativo* de ausência de condições em que a condenação e o castigo moral seriam inapropriados. Que condições seriam essas? Segundo Strawson (1974, p. 247) todas aquelas em que epistemicamente tornam a decisão do agente moral afetada por elementos heterônomo, de ordem psicológica, seja por um problema inerente ao agente como incapacidade inata ou insanidade, ou por uma afetação externa como a coação, quanto circunstâncias que tornariam o agente incapaz de decidir, como ignorância, erro ou acidente. Nesse sentido, só se poderia falar em liberdade se fosse demonstrada a existência de uma decisão que pudesse estar não afetada por condições de ordem psicológica e ambientais. Se um estado de fatos desse fosse possível, então, não se poderia afirmar que liberdade e determinismo seriam incompatíveis.

Embora o *otimista* acredite estar se aproximando da tese determinista, esta encontra na formulação *pessimista* um contra-argumento. O *pessimista*, na reconstrução de Strawson, não consegue aceitar a proposta compatibilista do *otimista* porque enxerga como inevitável o caminho que vai do castigo justo e condenação moral até a responsabilidade moral e que esta exige a liberdade que o determinismo nega. Ainda que o *otimista* afirmasse a *liberdade negativa* acima levantada, ou seja, ausência de condições limitadoras da decisão do agente moral, entende o *pessimista* que tal possibilidade não consegue traduzir adequadamente a ideia de *merecimento* que reputamos a um agente passível de condenação moral. Quando atribuímos a alguém culpa moral, costumamos dizer, afirmam os *pessimistas* que tal agente

merece condenação, sendo esta atribuível a ele quando além da ausência de condições restritivas da escolha livre, este, aja em conformidade com ela, sendo tal ação não determinada por nenhuma condição exterior além de sua própria vontade. O *pessimista* então afirma que a nossa percepção do *merecimento* enquanto imputabilidade a uma ação do agente moral não se liga apenas às condições exteriores restritivas ou não da decisão do agente. O problema está em que se o merecimento for a métrica da imputabilidade isso contrariaria a verdade central do determinismo, pois para haver *merecimento* é preciso que haja uma ação decorrente de uma vontade genuinamente livre (STRAWSON, 1974, p. 247).

Nesse nível, o debate estilizado entre as duas posições reconstruído por Strawson deixa de ser uma disputa no nível interno da argumentação, ou seja, da verdade proveniente da lógica e coerência das premissas e conclusões e passa a ser um debate acerca de qual das duas posições consegue melhor traduzir o que o *common sense* compreende como liberdade. Nesse ponto, Strawson diz que os *otimistas* alegam aos *pessimistas* que se a questão da liberdade for a ocorrência da correspondência de uma vontade com um ato, o trato comum não negaria essa possibilidade, pois as pessoas em suas interações consideram que seus atos correspondem às suas vontades de forma independente. Não seria incompatível com o determinismo a alegação de que as pessoas decidem sobre seus atos de forma plena ou equivocada do ponto de vista epistêmico. Ainda assim, sob a perspectiva do terceiro seria possível identificar as condições sobre as quais a moralidade teria uma realidade que não seria incompatível com o determinismo. Todavia, ainda assim, restaria a contraprova do *pessimista* que apontaria a objetificação distanciada do otimista, isto é, afirmar que a eficácia social da condenação moral provaria sua realidade de maneira compatível com o determinismo, como uma perspectiva distanciada da autocompreensão dos agentes morais, que, não creem que a moralidade é real apenas porque a distância conseguem ver sua utilidade social, mas, porque raciocinam em torno de suas atitudes individuais como livre, o que é frontalmente contrário ao determinismo.

Eis o ponto em que Strawson propõe sua teoria acerca da moral. O otimista quer demonstrar que é possível compatibilizar liberdade e determinismo, porém o preço que paga é não conseguir reconstruir adequadamente a autocompreensão dos agentes morais sobre suas práticas sustentando sua realidade na eficácia social produzida por meio de perspectiva distanciada epistemicamente. Por outro lado, o pessimista acredita que os agentes morais estão apenas numa ilusão uma vez que sua autocompreensão é totalmente contrária às determinações naturais.

Seria possível demonstrar a realidade da moralidade e ao mesmo tempo conciliá-la com o determinismo?

Strawson oferece uma alternativa teórica que pretende ser descritiva e normativamente mais próxima da realidade moral. Ao invés de centrar a discussão nas condições objetivas em que os agentes morais possam ser passíveis de atribuição moral, castigo, condenação e aprovação moral, Strawson reposiciona a discussão para centrar-se na perspectiva da primeira pessoa engajada numa interação social. A moralidade ao invés de partir de um julgamento desinteressado das condições objetivas da ação livre, seria, o resultado das atitudes e reações das partes ofendidas ou beneficiadas. No lugar do castigo, condenação ou aprovação moral, estariam a gratidão, o ressentimento, perdão, amor e sentimentos feridos. A moralidade sairia da perspectiva desengajada da terceira pessoa que pensa com base na eficácia social e passaria a ser reconstruída a partir da perspectiva da primeira pessoa e da análise da interação entre dois atores deflagradas pelos sentimentos reativos, intenções e atitudes de outros atores diante de nós.

O lugar-comum central sobre o qual desejo insistir é a grande importância que atribuímos às atitudes e intenções que outros seres humanos adotam em relação a nós, e sobre o quanto nossos sentimentos e reações pessoais dependem de, ou envolvem, nossas crenças acerca dessas atitudes e intenções. (STRAWSON, 1974, p. 249).

Strawson utiliza exemplos cotidianos para ilustrar a distinção entre as reações que temos diante das atitudes e intenções de outros agentes. Por exemplo, ao ter minha mão pisada por outra pessoa a minha reação irá depender da minha análise sobre as intenções da pessoa. Embora a dor seja a mesma, argumenta Strawson, o grau de ressentimento que tenho em relação a essa pessoa irá variar se sua ação foi intencionalmente com vistas a produzir um dano para mim ou se ela foi com o objetivo de me ajudar ou até mesmo sem querer. Um leque amplo de atitudes proporciona os mais variados comportamentos e nos ajudam a avaliar de forma diferenciada o caso. Amabilidade gera aproximação, rudeza gera distanciamento. Um exemplo importante dado por Strawson é o perdão. Pedir perdão, afirma, é reconhecer que alguma atitude tomada foi capaz de gerar ressentimento, enquanto perdoar é evitar tal ressentimento para o futuro. Em suma, o que Strawson quer clarificar é: que a filosofia moral tem desviado a análise da moralidade para as condições objetivas pelos quais poderíamos saber se existe ou

não liberdade, focando no ambiente e no olhar objetificante da terceira pessoa ao invés de compreender a moralidade de forma muito mais descritivamente acertada como estruturada na perspectiva da 1ª. pessoa em situação interacional por meio da qual uma cadeia sentimentos reativos dá ensejo às nossas expectativas e exigências em relação aos outros (STRAWSON, 1974, p. 249-250).

Por exemplo, o ressentimento, enquanto atitude reativa, teria possibilidade de ser desconsiderado em duas modalidades. A primeira seria a *desculpa* capaz de ser expressas na linguagem comum por meio das frases “ele não pretendia”, “Não havia se dado conta”, “Não sabia”, “ele não pode evitar”, “ele foi compelido”. O que estas frases teriam em comum no sistema moral baseado em atitudes reativas? Todas elas não conseguem pôr fim à rede de afetos recíprocos, elas não conseguem eliminar nosso ressentimento, mas, proporcionam para nós a possibilidade de não atribuir responsabilidade plena ao agente responsável pela ofensa. Strawson compreende que a *desculpa* é uma oferta nas transações da vida em comum inerentes ao sistema de afetos, incapaz de apagar o ressentimento, mas passível de aplacar o sofrimento pela consideração acerca da inevitabilidade da ofensa dadas circunstâncias que apelam ora ao desconhecimento do agente, ora a uma coerção conduzida por um estado de necessidade (STRAWSON, 1974, p. 251-252).

O segundo grupo de considerações capazes de influenciar na rede de afetos recíproca subdivide-se em dois subgrupos. O primeiro se refere especificamente à capacidade do agente em saber que está realizando sua ação e vem expresso nas frases “Ele não era o mesmo”, “ultimamente ele tem agido sob pressão”, “ele estava sob hipnose”. Já para o segundo, apresenta Strawson, a incapacidade epistêmica advém de um problema inato ou natural, patológico, como “é apenas uma criança” ou “ele é esquizofrênico”. Esse segundo grupo de desculpas são mais fortes porque são capazes de fazer suspender as atitudes reativas dado que o agente agiu dentro ou de circunstâncias anormais ou estava em circunstâncias normais, mas psicologicamente alteradas (STRAWSON, 1974, p. 252-253).

Após a exposição desse sistema de afetos recíprocos da possibilidade de desconsideração da imputabilidade seja via *desculpa*, de quando sentimos ressentimento mas estamos dispostos a 28eixa-lo pela não atribuição de responsabilidade ou pela via da *incapacidade do agente*, surge a tese central de Strawson a qual entendo como uma espécie de refutação a teorias morais baseadas no distanciamento ou juízo imparcial, a saber: de que é impossível fazer avaliações morais plenas da perspectiva objetificante do terceiro observador. Esta sempre

perderá, por mais que seja afetivamente informada, para uma gama de sentimentos reativos fundamentais para a apreensão da moralidade, como, por exemplo, *ressentimento*, *gratidão*, *perdão*, *ira*, *medo*. A tese aqui é a do engajamento moral segundo a qual apenas em relações interpessoais podemos conhecer a moralidade. Strawson considera que temos dois tipos de atitudes: *participativa* e outra *objetiva*. Apenas na primeira é possível conhecer a moralidade de forma plena, sendo a segunda um recurso da nossa inteligência para avaliar circunstâncias das quais não participamos. Strawson não nega a possibilidade da avaliação desengajada ou desinteressada, mas esta é insustentável enquanto atitude padrão ou comum. Seria parte da natureza humana o engajamento direto, sendo impossível sustentar uma atitude objetificante por muito tempo (STRAWSON, 1974, p. 253). O padrão das relações morais humanas seria aquele em que as “atitudes reativas de participação” representam “essencialmente reações humanas naturais diante da boa ou má vontade ou diante da indiferença dos demais, conforme se manifestam em suas atitudes e ações” (STRAWSON, 1974, p. 254)

No debate sobre a repercussão ou não do determinismo sobre a moralidade, seria inescapável pertencer ao *sistema de afetos* à medida em que este é um:

(...) fato do nosso comprometimento humano natural com as atitudes interpessoais ordinárias em geral. Esse comprometimento é parte do quadro geral da vida humana, não algo que se apresenta ocasionalmente para a revisão (...). (STRAWSON, 1974, p. 257).

Todavia, se apenas estando engajado seria possível perceber a moralidade do caso, por que então terceiros que não estão envolvidos diretamente com algum caso real moral se envolvem e dão sua opinião? Por que terceiros passam a se manifestar sobre casos os quais não estão envolvidos? Tal fenômeno faz parte do cotidiano moral. Este o caso discutido por Strawson das atitudes reativas de pessoas que não estão diretamente envolvidos, sequer como ofendidos ou beneficiados. É o caso da *indignação moral*, ou, afirma Strawson, da desaprovação moral.

Segundo Strawson haveria duas modalidades de atitudes reativas participativas. As primeiras seriam atitudes reativas referentes à qualidade das vontades dos demais em relação direta às pessoas, a exemplo do que se manifesta quando em comportamentos diante da boa ou má vontade, indiferença ou falta de interesse. Dessa feita, apresenta Strawson o ressentimento como uma reação à ofensa ou à indiferença.

Todavia haveria uma segunda modalidade de atitudes reativas denominadas por Strawson como *vicárias* que são impessoais, desinteressadas, porém, análogas às demais. Estas seriam reações não às qualidades da vontade dos demais em relação direta com o engajado ofendido, mas em relação aos demais. Tais reações, entende Strawson, teriam um caráter impessoal ou vicário:

Assim, de alguém que experimenta o análogo vicário do ressentimento se diz que está indignado e que exprime desaprovação ou que está moralmente indignado e exprime desaprovação. O temos por aqui, por assim dizer, é o ressentimento em nome de outro, onde nem o interesse próprio nem a própria dignidade estão implicados; é esse caráter impessoal ou recíproco da atitude, somado aos demais, que lhes outorga qualificação moral. (STRAWSON, 1974, p. 258).

Por conseguinte, poderiam ser classificadas duas espécies de atitudes reativas. As primeiras seriam as *atitudes reativas pessoais* que implica numa rede de expectativas em torno da boa vontade ou consideração de outros seres humanos diretamente em relação ao portador do ressentimento, ofensa etc. A segunda modalidade seriam as *atitudes reativas vicárias*: análogas às *atitudes reativas pessoais*, pois repousam também sobre uma indignação e exigências de expectativas, mas, diferentemente, refletem uma generalização das expectativas pela manifestação da boa vontade não apenas em relação aos diretamente ofendidos, e sim em relação a todos os indivíduos os quais se possa sentir indignação moral. Para Strawson, é possível esta *atitude reativa vicária* porque em conjunto com as *atitudes reativas pessoais* há uma rede ou conexão de afetos que é inescapavelmente humana. Tal rede tanto manifesta-se em relação aos ofendidos, sejam pessoais ou vicários, quanto em relação ao agente causador da ofensa que é destinatário das exigências das expectativas dos ofendidos pessoais e dos ofendidos de forma vicária. Tais exigências se manifestam nos sentimentos de obrigações, remorso, culpa ou arrependimento e responsabilidade (STRAWSON, 1974, p. 258-259).

Este é o quadro da rede de atitudes reativas dos quais é impossível escapar, afirma Strawson, dentro de um padrão de normalidade. A possibilidade de não pertencer a esta rede de atitudes poderia ser verificada apenas em sujeitos incapazes de se conectar afetivamente, como seria o caso do egocentrismo moral do solipsista que não conseguiria se conectar com as atitudes reativas vicárias ou de

um sujeito totalmente incapaz ou santo. Tal indivíduo representaria um ponto fora da curva, uma vez que todas as atitudes reativas “têm raízes comuns em nossa natureza humana e em nosso pertencimento a comunidades humanas” (STRAWSON, 1974, p. 260). Em suma, como destaca Ricardo Bins Di Napoli (2009, p. 80):

Um aspecto importante, destacado por Strawson, é o fato de que as formas diferentes das atitudes reativas são conectadas humanamente e não logicamente. Elas devem ser vistas de três perspectivas: 1) demandas que são feitas aos outros; 2) as reações dos indivíduos às possíveis ações injuriosas dos outros, e 3) as nossas autorreações associadas às demandas dos outros para conosco. Essas últimas, então, expressam o sentimento de comprometimento ou obrigação (senso de obrigação), o sentimento de culpa ou remorso ou, finalmente, o sentimento de responsabilidade incluindo os fenômenos da vergonha. (DI NAPOLI, 2009, p. 80).

O que nos mostra Strawson e sua tese das atitudes reativas? Nos mostra que é possível contra argumentar, como Habermas (2003, p. 63) esclarece, frente ao ceticismo moral por meio de uma fenomenologia linguística da consciência moral, na qual fica evidenciado que o ceticismo e a objetificação do raciocínio moral distanciado não conseguem captar os fatos morais por ignorar a rede de pretensões desenvolvidas a partir de um engajamento interacional. A reação emotiva que a *indignação* causa, expõe Habermas, seria adequada para demonstrar a realidade das experiências morais. O sentimento proveniente do ressentimento perdura revelando a dimensão moral e a injustiça do caso. Habermas vê na teoria de Strawson pelo menos três contribuições para a defesa do cognitivismo na ética todas elas ligadas à superação da atitude objetificante enquanto possibilidade de fundamentação da moralidade.

(i) A primeira delas, aponta Habermas (2003, p. 65), diz respeito à descrição mais precisa no sentido de captar os fenômenos morais. O sentimento de ressentimento só é possível na atitude performativa de alguém engajado na interação. O ponto de vista desinteressado ou objetificante não consegue captar adequadamente os discursos dos atores que têm suas expectativas violadas e se manifestam na forma da primeira e segunda pessoa. As desculpas são “como que reparos que procedemos em interações perturbadas” e, até mesmo, quando nos

convidam a assumir uma atitude objetiva diante dos agentes não atribuindo a eles imputabilidade, o que a desculpa faz é nos permitir suspender por algum elemento excepcional a percepção de que o agente está desde sempre engajado numa rede de atitudes reativas. Na fenomenologia linguística da consciência moral (HABERMAS, 2003, p. 63), o engajamento dos agentes é fundamental para compreender suas interações morais, sendo equivocado, do ponto de vista descritivo, afastar-se desse engajamento, assim como normativamente inescapável.

(ii) Quando se percebe que apenas assumindo a perspectiva do agente em primeira e segunda pessoa é possível descrever mais adequadamente os fenômenos morais presentes em nossas interações cotidianas, uma segunda consequência emerge. Porém de cunho mais metodológico, esclarece Habermas (2003, p. 65): não há como o filósofo moral adotar uma perspectiva desengajada, porque somente assumindo a visão de um participante na interação é possível compreender inteiramente a rede de atitudes reativas. Uma vez que Strawson aponta a centralidade dos sentimentos de culpa, ressentimento, indignação e obrigação são centrais a linguagem passa a expressar uma *inevitabilidade* da rede de sentimentos morais nas quais os atores estão engajados que, para Habermas (2003, p. 66), se trata também do enfrentamento inescapável do mundo da vida. Portanto, a filosofia moral em sua tarefa de reconstrução racional tem de assumir, ainda que virtualmente, as atitudes dos participantes nas práticas comunicativas da vida cotidiana (HABERMAS, 2003, p. 66).

(iii) Strawson demonstrou que a moralidade é captada no real quando se tem à frente uma rede integrada de afetos cuja percepção só é possível a partir da assunção de uma posição epistêmica e prática de um participante da interação. Habermas (2003, p. 67-68) aprofunda a análise de Strawson para afirmar que o “âmago moral das reações afetivas” reside na “infração das expectativas normativas” imbricadas não apenas entre os agentes imediatos da interação, mas, antes, a “todos os membros de um grupo social”, a todos os atores imputáveis em geral”. A *indignação* e o *ressentimento* ocorrem porque são alocadas frustrações nos comportamentos do agente de acordo com o padrão intersubjetivamente compartilhados de orientação da ação. O sentimento de culpa e obrigação remetem para além da situação específica, particular. Aqui o particular se liga ao universal ou pelo menos generalizável para a comunidade. Para Habermas, é esta pretensão de universalidade das reivindicações conflitantes expressas no sentimento de indignação que “confere a um interesse, a uma vontade ou a uma norma a dignidade da autoridade moral” (HABERMAS, 2003, p. 68).

Em meu entendimento possível conciliar Strawson com a afirmação de Habermas. Strawson quer provar que existe uma fenomenologia moral clara inserta em nas práticas cotidianas enquanto um sistema de afetos que demonstra a realidade da moral. O adversário de Strawson é o cético que quer defender que toda nossa experiência social seria impossível de ser considerada moralmente. O sistema de afetos seria a prova. Ao mesmo tempo, Strawson não nega que essa rede de afetos se abre para avaliação crítica com base na rede de expectativas recíprocas. Tampouco nega a possibilidade da generalização das expectativas que temos diretamente na interação ou ao assumir de forma empática a indignação por outros. As *atitudes reativas vicárias* (STRAWSON, 1974, p. 258) expostas por Strawson se enquadram bem no aprofundamento proposto por Habermas. Strawson explica que tais atitudes análogas das reativas pessoais, estão estruturadas em uma expectativa ou demanda em torno do comportamento do outro, porém, de forma generalizada, ou seja:

(...) repousam sobre, e refletem, a demanda pela manifestação de um grau razoável de boa vontade ou de interesse, por parte dos demais, não simplesmente em relação a um mesmo, senão em relação a todos aqueles cujo nome pode sentir-se indignação moral, isto é, e como agora pensamos, em relação a todos os demais homens. As formas generalizadas e não generalizada de demanda e atitudes reativas vicárias e pessoais sobre os quais repousam, e que elas refletem, estão conectadas de uma forma não meramente lógica. Elas estão conectadas humanamente, e não simplesmente umas com as outras. (STRAWSON, 1974, p. 258-259).

Tal afirmação de Strawson vai ao encontro da observação de Habermas segundo a qual:

Os sentimentos de culpa e obrigação remetem além dos particularismos daquilo que concerne a um indivíduo em uma situação determinada. Se as reações afetivas, dirigidas a situações determinadas contra pessoas particulares, não estivessem associadas a essa forma impessoal de indignação, dirigida contra a violação de expectativas de comportamento generalizadas ou

normas, elas seriam destituídas de caráter moral. (HABERMAS, 2003, p. 68).

Se Strawson quer demonstrar o inescapável envolvimento interacional em conjunto com os elementos cognitivos, Habermas quer, por sua vez, levar à cabo um projeto de fundamentação da ética em bases argumentativas e pragmáticas. A ética do sistema de afetos de Strawson tem implicações naturalistas e contextualistas, enquanto a de Habermas, crítica e universalista. Tenho ciência das diferenças entre as duas éticas, não as tomo aqui para fazer um estudo metaético. A retomada de Strawson em conjunto com as observações de Habermas servem de fundamento para explicitar as bases de uma refutação das teorias realistas acerca da guerra. Julgamentos morais sobre a guerra teriam lugar no seio da sociabilidade humana e seriam inescapavelmente realizados. Pois a guerra é um fenômeno social no qual nossa condição humana e intersubjetiva é exposta em sua máxima instância.

Nas investigações realizadas ao longo desta tese, o que foi possível clarificar é que a os juízos morais sobre a guerra tem origem justamente no sentimento de indignação, revolta e dor gerada pela mesma. No entanto, esses sentimentos morais são *janelas de abertura para o juízo crítico* cuja melhor forma normativa se cristalizou nos princípios da guerra justa, doravante denominada gramática moral da guerra. Ao encarar de forma reconstrutiva (REPA, 2012; 2008) podemos ver vários elementos da clarificação de Strawson sobre a moralidade na refutação de Walzer sobre o *Realismo* que acusa a impossibilidade de se fazerem juízos morais sobre a guerra.

2.3 A REFUTAÇÃO DO REALISMO EM *GUERRAS JUSTAS E INJUSTAS: UMA ARGUMENTAÇÃO MORAL COM ILUSTRAÇÕES HISTÓRICAS* DE MICHAEL WALZER.

Afirmar que há moralidade na guerra impõe um duplo desafio. Há de se defrontar com dois adversários. O primeiro deles é *Pacifismo*, segundo o qual não há ato de violência, assim como de guerra, que seja moralmente permitido. Já o segundo é o *Realismo*, segundo o qual não há na guerra moralidade. Contra o *Pacifismo* se apresenta a moralidade por meio da intuição quase que auto evidente da *legítima defesa*. Pelo menos neste caso não poderia ser considerada como moralmente não permitida o uso da violência, força ou até mesmo da guerra. Caberia fazer uma discussão mais pormenorizada das razões pelas quais o *Pacifismo* não é capaz de captar plenamente nossos juízos morais sobre a violência e a guerra. O intento aqui neste tópico é outro. No item anterior sustentei que a moralidade tem por evidência na realidade os sentimentos de indignação e ressentimento. Retomei Strawson em primeiro lugar porque entendo que sua refutação do ceticismo moral é análoga à refutação do *Realismo* no caso da defesa da moralidade da guerra. Com Habermas e sua, por assim dizer, crítica, entendo que para além da mera constatação dos julgamentos morais contextualizáveis é preciso emitir uma gramática moral expressa por meio de juízos universalizáveis. No caso da guerra, defendo que tais juízos podem ser expressos por meio dos princípios da guerra justa.

Na filosofia da guerra quem leva a cabo a dupla consideração acima é Michael Walzer por meio de sua obra *Guerras Justas e Injustas: um argumento moral com exemplos históricos* (2003). Walzer toma as evidências da moralidade da guerra por meio dos sentimentos de revolta, tristeza e indignação, mas, ao mesmo tempo, não abandona tais elementos morais ao seu contexto. Antes, demonstra que eles abrem espaço para o juízo crítico e normativo capaz de dar orientação aos agentes sobre a justiça da guerra. Da refutação que Walzer faz do *realismo* pode-se apreender em analogia com Strawson a moralidade da guerra. Todavia, antes de retomar os argumentos de Walzer se faz necessário explicitar o que é o *realismo* no contexto das relações internacionais e da guerra.

2.2.1 Realismo

Tal palavra em filosofia é demasiado complexa e complicada. A primeira tarefa do escritor ao trazê-la ao texto é delimitar claramente seu

âmbito de circunscrição. Por *Realismo* se compreende o conjunto de premissas e doutrinas da política e relações internacionais que (a) negam veementemente a possibilidade da moralidade existir na política ou nas relações internacionais ou que (b) atribuem a ela um papel secundário ou até mesmo inexpressivo na conduta dos agentes políticos, sejam eles individuais ou coletivos. Delimitando mais ainda, na temática da guerra, o *Realismo* defende que não é possível se fazer juízos morais acerca da guerra, pois ou (a.1.) não existem juízos morais ou (a.2.) a guerra impõe condições extremas em que a moralidade se suspende. Ao acompanhar Steven Forde (1992) abordo o *Realismo Clássico*. Na sequência, com Jack Donnelly (1992), faço um sumário do *Realismo* no século XX. Por último, a obra mais marcante sobre a guerra que nos traz um sumário do *Realismo* é sem dúvida *Da Guerra* de Carl von Clausewitz (1998).

2.2.2 Realismo Clássico

Em retrospectiva, Steven Forde (1992, p. 62) aponta que o *Realismo* é a segunda doutrina mais antiga das relações internacionais, retomando Tucídides, passa por Maquiavel, Hobbes e Spinoza. Em todos estes autores do pensamento filosófico político “clássico”, o denominador comum é o ceticismo quanto à possibilidade das categorias morais existirem ou serem suficientemente fortes para orientar a conduta estatal. Segundo Forde, a essência do *realismo* na arena internacional é a crença de que há um “primado do auto-interesse sobre o princípio moral, da necessidade sobre o direito, na política internacional”. Destaca que o elemento do *balance of power*, muitas vezes atribuído a todos os realistas, nem sempre se encontra em todos os pensadores. Em sua pesquisa, por exemplo, Maquiavel não chega a afirmar esse elemento como central, mas, sim, o comportamento humano e não dos Estados (FORDE, 1992, p. 63). Entretanto, é categórica a afirmação de que:

todos os realistas concordam que a arena internacional é inerentemente anárquica, ausente de qualquer poder central executivo. Uma vez que as restrições éticas não são impostas nesse ambiente, o argumento sustenta, há uma perda de seu caráter vinculante. Os realistas frequentemente falam em termos de *necessidade*: as condições internacionais forçam os Estados a defenderem seus interesses frequentemente por meios imorais, tal compulsão por autodefesa dissolve os deveres morais. (FORDE, 1992, p. 63).

Ainda que o cenário internacional fosse de harmonia ou cooperação, acentua Steven Forde, a latente possibilidade de instauração de um conflito generalizável, de um *estado de guerra*, é um ponto comum entre Hobbes e Rousseau, para quem as relações internacionais padecem de um estado crônico de oposição que pode irromper em conflito a qualquer momento. Forde resgata a esteira do raciocínio positivista segundo o qual sem uma força superior, capaz de se sobrepor a todas as demais, não se pode falar em pacificação ou moralidade entre os Estados, uma vez que para que houvesse a capacidade de seguir regras seria necessária a presença de um soberano internacional capaz de impor a moralidade pública internacional a todos os agentes. O realismo, então, afirmaria que:

Se há uma “sociedade de nações”, ela não é forte o bastante para superar o estado de guerra. Se há um bem comum entre os Estados, este não é significativo o suficiente para sobrepor o conflito de interesse entre eles. Nenhuma instituição internacional, ou qualquer agente razoavelmente considerado, tem a capacidade de remediar tal situação. Estados são deixados a se defender por si mesmos num ambiente que coloca a todos em risco e que especialmente ameaça aqueles Estados que permitem inibições morais bloquearem a busca de seus próprios interesses. (FORDE, 1992, p. 63)

Acima estão as linhas gerais do *Realismo* que irão se diferenciar, na esteira da explicação de Steven Forde em função do grau de ceticismo que estes possuem em relação à moralidade. Como já dito, ou estes a negarão em termos ontológicos, a moralidade não existe, ou a negarão em termos práticos, a moralidade não é capaz de orientar a ação dos Estados. O que os diferenciaria seria apenas o grau de ceticismo com relação à moral, se esta seria inexistente em relação aos Estados ou em todas as áreas da vida humana, argumenta Forde (1992, p. 64).

A formulação realista por excelência sustenta Steven Forde (1992, p. 64) teria sido feito por Maquiavel, para quem a “natureza da política internacional” absorveria os Estados de qualquer dever moral. Com base no argumento da autodefesa, Maquiavel justificaria no capítulo terceiro de *O Príncipe* o imperialismo universalista romano que, em nome da sua autopreservação, estaria autorizado a agir

preventivamente por meio da guerra para garantir sua existência. A natureza das relações internacionais, anárquica e sem um governo central, levaria os romanos a se lançar num empreendimento de conquista com vistas a proteger sua comunidade e interesses. Os Estados estariam, assim, autorizados a agir de forma preventiva para evitar sua própria destruição. O interessante é o destaque que Forde (1992, p. 65) dá para o argumento de Maquiavel no sentido de que este “destrói qualquer distinção possível entre guerras ‘justas’ e ‘injustas’” ou, mais ainda, entre “agressão” e “defesa”. No contexto do presente trabalho a conclusão de Forde (1992, p. 65) sobre a posição maquiavélica é bastante interessante: o ataque preemptivo está justificado, inclusive, é exigível pela prudência política. Nesse sentido, assevera:

O que é importante aqui é a lógica realista que o argumento revela. A análise maquiavélica da política internacional derroga os deveres morais ao estender a reivindicação de autodefesa a todos os Estados ao argumentar que este justificaria até mesmo o imperialismo. (FORDE 1992, p. 65-66).

A moralidade se afastaria do domínio do político, haja visto que apenas a virtude da *longevidade* e da *glória* determinariam as ações políticas. Maquiavel, na retomada de Steven Forde, não abandona completamente o modelo moderno de uma antropologia filosófica que, com as limitações de seu tempo, tenta estabelecer uma métrica acerca da natureza humana sob a qual seria possível pensar e prever o político. Tal elemento, inclusive, diferenciaria Maquiavel dos realistas contemporâneos, a saber: as delimitações e advindas da ideia de natureza humana. Ao mesmo tempo em que o *desejo de conquista* se estabelece, o ambiente é de escassez de recursos o que leva inevitavelmente ao conflito (FORDE, 1992, p. 67).

Se por um lado a moralidade inexistente dado o *desejo de adquirir* somado à escassez de recursos, Maquiavel compreende, na leitura de Steven Forde (1992, p. 67) que a moralidade não é apenas inaplicável como também, se assumida, um mal orientador para a ação. Quando tomada como tal, a moralidade induz aos Estados e estadistas a uma má compreensão da realidade. Maquiavel, segundo Forde, defende que a moralidade produz equívocos no julgamento e, mais ainda, pode produzir um mal muito maior do que pretende evitar quando tomada em ação. Tal possibilidade de um mal maior ser gerado para além daquele que se pretende evitar se dá pelo fato de que moralidade alguma é capaz de evitar as necessidades e ambições estatais. No caso da guerra e do

conflito, a moralidade gera má percepção na avaliação das medidas necessárias a evitar a guerra, desperdício de vidas e recursos em função de batalhas mal lutadas, consequentemente mais violência. No pensamento de Maquiavel, a crueldade não é intrinsecamente má, mas, sim, sua utilização pode ser em conformidade ou não com a necessidade política e adequada ou não com relação aos efeitos gerados (FORDE, 1992, p. 67). Importante aqui é mostrar como o pensamento de Maquiavel contribui para o *Realismo*. Nesse aspecto é importante notar na esteira da leitura de Steven Forde que Maquiavel não está propondo uma visão intrinsecamente má da política e das relações internacionais, mas, sim uma visão amoral e neutra. Uma que leve em conta o cálculo utilitário e a prudência tendo como *télos* a manutenção do poder. Por isso, como assevera Forde (1992, p. 68), Maquiavel propõe que o príncipe deve agir de acordo com a necessidade política não devendo ser gratuitamente violador das regras morais quando estas não representarem ameaça ao exercício de seu poder.

Um aspecto bastante importante do pensamento de Maquiavel que toca diretamente a temática da presente tese é cumprimento de tratados e convenções internacionais. A partir de Steven Forde, pode-se afirmar que Maquiavel vê os tratados e convenções internacionais numa linha mais interacional e contratual. Não há a obrigação de cumprir um tratado quando a outra parte falha em sua obrigação. Maquiavel colocaria os tratados e convenções no cômputo do cálculo prudencial que o *príncipe* deve fazer. O mais importante, no contexto desse debate preliminar, é a consideração segundo a qual, para Maquiavel, os tratados não têm força moral vinculante alguma. Os Estados devem se vincular ou tornar-se vinculados aos tratados na medida em que estes atendem aos seus interesses (FORDE, 1992, p. 68).

Por último, que papel caberia à moral? Aqui um dos pontos mais interessantes. Emerge o ceticismo de Maquiavel para quem a moral seria um *frame* de primeira ordem importante por conseguir engajar e motivar as pessoas, algo que o realismo e sua frieza prudencial não seriam capazes de fazer. A moralidade não teria um papel cognitivo, mas, antes, apenas a capacidade de tornar o mundo mais aprazível e habitável. No âmbito interno a moralidade seria algo necessário entre os cidadãos. O que não pode é o príncipe dar a ela primazia diante das necessidades políticas. O ceticismo moral deve fazer parte da vida do príncipe, assim como o cinismo necessário para as necessidades políticas adequadas.

Cronologicamente o *Realismo* encontra sua formulação primeira na obra de Tucídides. Porém, acentua Steven Forde (1992, p. 69-70), diferentemente de Maquiavel, em Tucídides as exigências da *Realpolitik*

estão atreladas às questões éticas sob as quais emerge uma tensão: o ceticismo moral nas relações internacionais colocaria em risco a unidade da comunidade pois afetaria sua base moral interna. Ao mesmo tempo que as circunstâncias internacionais conduziriam à racionalidade meios-fins, os elementos morais da comunidade restariam ameaçados pela busca do autointeresse. O imperialismo e a guerra conduziram à corrosão da base moral que sustenta as comunidades. A preocupação de Tucídides com os elementos formativos morais da comunidade demonstraria uma outra modalidade de *realismo*. Nesta há uma operação dual. No âmbito interno dos Estados (cidades-estados) haveria um consenso moral em torno dos valores comuns, porém, seja pela estrutura da busca do auto-interesse ou das circunstâncias de insegurança global, as relações internacionais seriam fadadas pela crueza do exercício do poder. No seio dos relatos de Tucídides surgem elementos centrais do vocabulário conceitual realista (FORDE, 1992, p. 73).

Um dos primeiros elementos encontrados na obra do historiador grego em sua reconstrução do conflito entre Atenas e Esparta é o *balanço de poder*. Com tal elemento, a guerra passa a ser justificada quando o ambiente, cenário ou relações estão em assimetria, quando há a possibilidade de hegemonia e suplantação dos grupos por parte de um ente mais forte econômica, social e militarmente. Esparta estaria legitimada em fazer guerra contra Atenas porque esta teria levado todos os demais núcleos de poder a se movimentar compulsoriamente em função de sua ascensão. Em Tucídides, o *realismo* não entra em cena apenas função do cínico jogo de auto-interesse, mas sim, diferente de Maquiavel, trata-se mais de uma circunstância inescapável que, inclusive, causa consternação moral. Por isso, apresenta Forde (1992, p. 70), os espartanos no início da guerra se sentiram culpados de violar um tratado de não agressão com Atenas. Entretanto as considerações morais que permeiam a guerra, ao final, seriam suplantadas pela lógica anônima do *balanço de poder*. Na outra margem do conflito, os atenienses apresentaram sua argumentação afirmando que seu imperialismo é moralmente não-culpável, pois a necessidade dos mais fortes em dominar se trata de uma universalidade. A sua célebre formulação é assim transcrita por Steven Forde (1992, p. 71):

Atenienses argumentaram que seu imperialismo é inculpável porque é universal - a compulsão do medo, honra e auto-interesse, disseram, conduz todos os Estados com o poder necessário a se expandir - tornando a dominação do mais forte uma lei inalterável da política internacional.

Justiça não tem lugar nas relações entre Estados com poderes desiguais.

Juntamente com o *balanço de poder*, sustenta Forde (1992, p. 71), o outro argumento realista aparece: a insegurança internacional justificaria os Estados na expansão de sua autodefesa. Aqui aparece uma escala de gradação entre o argumento de Maquiavel e dos Atenienses de Tucídides. Os atenienses não apelam apenas aos auto-interesse, mas, antes, tentam justificar seu imperialismo como parte da estrutura natural de uma ordem política. Não deixam de perder engajamento moral, demandando justificativas que vão além do cinismo moderno da manutenção do poder. Na leitura de Steven Forde (1992, p. 71) se trata do argumento ateniense do *fato do imperialismo* apresentado em sua formulação padrão no diálogo de Melos no ponto 89:

89. *Atenienses*: De nossa parte, então, não usaremos frases bonitas, dizendo que exercemos o direito de dominar porque derrotamos os persas, ou que estamos vindo contra vós porque fomos ofendidos, apresentando num longo discurso argumentos nada convincentes, não julgamos conveniente, tampouco, que afirmeis que não vos juntastes a nós na guerra por serdes colonos dos lacedemônios, ou que desejais convencer-nos de que não nos ofendeste de forma alguma. Preferimos pensar que esperais obter o possível diante de nossos e vossos sentimentos reais, pois deveis saber tanto quanto *nós que o justo, nas discussões entre os homens, só prevalece quando os interesses de ambos os lados são compatíveis, e que os fortes exercem poder e os fracos se submetem* (itálico nosso). (TUCÍDIDES, FUNAG, p. 349)

Os representantes de Melos apelaram para o *princípio bem comum*, segundo a qual deveria haver um tratamento igualitário entre entidades políticas com poderes assimétricos. Segundo Steven Forde (1992, p. 72), os representantes apelaram à base deontológica, mas já cientes de que estava em curso a suspensão dos princípios jurídico-morais de sua época, partiram para o argumento racionalista segundo o qual Atenas deveria preservar os direitos de tratamento igualitário entre os povos, pois numa situação hipotética futura os atenienses poderiam

ser aqueles que estariam na pior posição diante da força, demandando o mesmo respeito pleiteado pelos cidadãos mélios:

90. *Mélios*. “De qualquer modo acreditamos ser conveniente (somos compelidos a falar em conveniência, pois estabeleceste o critério de deixar de lado o direito para falar de vantagens) que não elimineis o princípio do bem comum; deveis proporcionar sempre àqueles que estão em perigo o respeito normal aos seus direitos, pois ainda que seus argumentos não sejam ótimos, poderão ser de alguma utilidade para convencer-vos. Isto não vos interessa menos que a nós, pois se alguma vez sofrerdes revés, incorrereis num castigo mais severo, pois alegarão contra vós o exemplo que vós mesmo destes. (TUCÍDIDES, FUNAG, p. 348).

A resposta ateniense, observada por Steven Forde (1992, p. 72), classicamente padrão, como sabemos, é a de que os grandes poderes perseguem apenas seus interesses e que a crueldade na dominação não advém do império, mas de quem lhe resiste mesmo ciente de sua incapacidade:

91. *Atenienses*. Quanto a nós e ao nosso império, ainda que ele deva cessar de existir não olhamos para esse fim com aflição. Não são aqueles que exercem império sobre os outros, como os lacedemônios também fazem (nosso debate agora não é sobre os lacedemônios), que agem com mais crueldade em relação aos vencidos; são os povos dominados capazes de atacar e vencer os seus senhores se tiverem uma oportunidade. Deixai-nos correr o risco de agir assim. Mostraremos claramente que é para o benefício de nosso império, e também para a salvação de vossa cidade, que estamos aqui dirigindo-vos a palavra, pois nosso desejo é manter o domínio sobre vós sem problemas para nós, e ver-vos a salvo para a vantagem de ambos os lados. (TUCÍDIDES, FUNAG, p. 349).

Da passagem acima emerge o cálculo prudencial e não a moralização da guerra (FORDE, 1992, p. 72). O princípio do bem comum perde sua conotação igualitária e assume a forma

consequencialista da redução do dano. O que importa não são os deveres entre as cidades-estados, mas, sim, a manutenção do *status quo* baseado nas correlações de força. A imposição da força pelos grandes poderes então encontra sua formulação de ordem natural no ponto 105. Assim como os deuses estão legitimados a fazer uso de sua força, os atenienses apenas seguem aquilo que a ordem natural determina:

105. *Atenienses*. Quanto à benevolência divina, esperamos que ela também não nos falte. Realmente, em nossas ações, não nos estamos afastando da reverência humana diante das divindades ou do que ela aconselha no trato com as mesmas. Dos deuses nós supomos e dos homens sabemos que, por uma imposição de sua própria natureza, sempre que podem eles mandam. Em nosso caso, portanto, não impusemos esta lei nem fomos os primeiros a aplicar seus preceitos; encontramos-la vigente e ela vigorará para sempre depois de nós; como-la em prática, então, convencidos de que a vós e a outros, se detentores da mesma força nossa, agiríeis da mesma forma. Logo, no tocante ao favor divino é compreensível que não recebemos estar em desvantagem. (...). (TUCÍDIDES, FUNAG, p. 351).

Se pode notar então que o realismo ateniense ainda opera sob uma base de justificação que tenta demonstrar uma racionalidade “natural” do exercício do poder. O apelo à semelhança com a ordem divina é uma tentativa de “naturalizar” a dominação a partir da sua base ética compartilhada. A moralidade na antiguidade clássica só seria possível no âmbito interno de cada cidade-Estado. Nas relações internacionais, as necessidades do exercício do poder conduziram ao abandono da base ética construída internamente o que, destaca Steven Forde (1992, p. 74), também levaria a uma corrosão do consenso moral de fundo que sustenta a *pólis*. Em suma, o *realismo* na antiguidade clássica traria à tona a tensão dos limites de uma moralidade que contextualizada na *pólis* não consegue se estender para além dela e se vê, também, ameaçada pelo auto-interesse e necessidade de poder.

2.2.3 Realismo Moderno

Não se poderia deixar de falar em *Realismo* sem mencionar Thomas Hobbes. A seu lado também figuram Spinoza e Rousseau, segundo a rememoração histórica de Steven Forde (1992, p. 75). As relações internacionais seriam marcadas em Hobbes pela circunstância anárquica e competitiva. Nessas condições resta apenas o temor e a ação correspondente de se proteger antecipadamente. Hobbes vê nas relações internacionais o mesmo *estado de natureza* pré-contrato social em que não se pode falar em justiça, antes, é uma condição de hostilidade permanente o que daria legitimidade para cada Estado agir de acordo com seu auto-interesse pelos meios que julgar apropriado. Em Hobbes também não se trata de negar a existência da moralidade, mas, de afirmar que esta seria suspensa em função de condições que impõem a necessidade de uma ação neutra do ponto de vista moral com fins a autopreservação. Os deveres morais fundados no auto-interesse de autopreservação encontrariam sua força vinculante no *Soberano*. A formação do Estado seria capaz de dar força a esses deveres. Porém, nas relações internacionais, a ausência de uma entidade política capazes de impor deveres morais entre os Estados caracterizaria, novamente, um *estado de natureza*.

O interessante na análise de Steven Forde do *Realismo Clássico* de Hobbes (1992, p. 76) é uma assimetria entre os *estados de natureza* “vivenciados” pelo sujeito hobbesiano. No âmbito interno dos Estados, a ameaça seria tão grande que os sujeitos seriam compelidos racionalmente a formar um contrato e determinar um *soberano* para impor os deveres morais baseados na autopreservação. Porém, a ameaça nas relações internacionais não é forte suficiente para conduzir os Estados a formação de um *soberano supranacional*. A *igualdade na matabilidade* não se verificaria no *estado de natureza internacional*, depende muito da análise da posição relativa dos Estados, tornando a *segurança internacional* relativa e *flutuante no balanço de poder*. Na passagem abaixo do *De Cive*, Hobbes elucida:

7. Espias são necessários à segurança do povo.

Duas coisas há que são necessárias à defesa do povo: ser prevenido e estar previamente armado. Pois as repúblicas, se consideradas em si mesmas, estão no estado de natureza, isto é, de hostilidade recíproca. E, mesmo que elas se abstenham de lutar, isso não se deve chamar paz, mas antes um tempo para respirar, no qual o inimigo,

observando o movimento do outro e como este se porta, avalia sua segurança não em função dos pactos, mas das forças e dos desígnios do adversário. E isso se faz conformemente ao direito natural, como se mostrou no capítulo II, parágrafo 11, porque os contratos são inválidos no estado de natureza sempre que intervier qualquer medo justificado. (HOBBS, 2002, p. 201).

Encerrando essa digressão sobre o *Realismo Clássico*, Spinoza e Rousseau são trazidos ao histórico das ideias realistas nas relações internacionais por Steven Forde. O primeiro, segundo sua leitura suplementaria Hobbes à medida que é mais explícito com relação à relativização das obrigações assumidas por meio de tratados internacionais, bem como na formulação de uma base amoral da política. Na filosofia política de Spinoza, Forde argumenta que *might is right*, seja no âmbito interno, seja nas relações internacionais:

Spinoza explicitamente enuncia que, por natureza, Estados ou indivíduos tem o “direito” para o que quer eles tenham poder de obter. (...) Spinoza sustenta que os Estados, como os indivíduos, são naturalmente inimigos por conta das paixões contenciosas da natureza humana. Não há base, qualquer que seja, para a justiça internacional em sua visão (...). (FORDE, 1992, p. 77).

Talvez listar Rousseau entre os realistas nas relações internacionais possa parecer demasiado complicado, ainda mais quando pareado com Hobbes e Spinoza. Não busco fazer uma exegese de cada um desses filósofos a partir de seus pensamentos, ideias, ou até mesmo sistemas éticos. O que os traz aqui é a aproximação por semelhança na negação da possibilidade de uma moralidade das relações internacionais. Nesse caso, também Rousseau, embora o faça com base em outros fundamentos, nega a possibilidade de uma moralidade das relações internacionais. Isso porque para Rousseau, como republicano, existem deveres morais apenas entre os cidadãos de uma dada comunidade que expressa a sua vontade geral, o que pode levar até mesmo o mais justo dos Estados à uma guerra injusta. Ainda que exista deveres morais, estes, dadas as circunstâncias da assimetria de forças e anarquia internacionais não conseguem manter sua força vinculante pela falta de uma entidade capaz de fazer valer suas determinações (FORDE, 1992, p. 78).

A saída para superação desse *estado de natureza* seria a formação de uma liga europeia, empreendimento não realização em função das limitações impostas pela soberania e paixões advindas das ambições. Sob as condições de arena internacional anárquica, agir em conformidade com o bem comum quando outros se recusam a agir da mesma forma é danoso e até mesmo moralmente não permitido, se considerado o dever do Estado para com seus nacionais. Hobbes, Spinoza e Rousseau estaria entre aqueles que argumentam que existe moralidade no âmbito interno, embora nas relações exteriores, dadas as circunstâncias, não se possa falar em moralidade.

Pode-se resumir com fins preparatórios para argumentação:

Teórico	Maquiavel	Tucídides	Hobbes	Rousseau
1	Existe como ilusão	E (cognitivo - contextualizado)	E (racionalidade - contractariana)	E
M ¹	Conveniência	Eticidade	Contrato	Vontade Geral
M ¹	Manter a ordem e paz	Realização dos fins da <i>pólis</i>	Manter a Paz social	Justiça
2	~Existe	~E	~E	Existe, mas não há como se manter
(~M ²)	Auto-interesse	Imperativo dos fins da <i>pólis</i>	Ausência de Contrato Assimetria na Matabilidade <i>Estado de natureza nas RI não é ameaça aos cidadãos</i>	Ausência de um Soberano além comunidade Ausência de deveres com não nacionais

E: existe.

M¹: moral no âmbito interno.

FM¹: fundamental da moral em M¹;

OM¹: objetivo da moral em M¹.

M²: moralidade nas RI.

F(~M²): fundamento da não moralidade em RI.

O que se pode apreender desse pequeno excurso e porque ele foi feito? Para os fins da presente tese essa digressão nos preparar para enfrentar o argumento realista segundo o qual não é possível haver uma moralidade na guerra, seja por impor a necessidade da autopreservação, por ser uma circunstância extrema faz inexistir ou revoga deveres morais entre os Estados e indivíduos. Todavia, antes de avançar nesse ponto, cabe ver como os argumentos levantados pelos filósofos acima foram trabalhados pelas relações internacionais contemporaneamente, já à luz das ciências sociais e dos conflitos mais atuais.

2.2.4 Realismo do Século XX

As ideias modernas acerca do *Realismo* permaneceram presentes no Século XX, sendo consubstanciadas nos discursos da ciência política dedicada às relações internacionais. Fazer a coda das obras que retomam a *Realpolitik* contemporaneamente seria demasiado excedente sem o auxílio organizativo dos comentadores sobre o tema. Sigo a ordem de indicação de Jack Donnelly (1992, *Traditions in International Ethics*, ed. Terry Nardin e David R. Mapel), e a complemento com outros comentadores ao longo das exposições. O objetivo aqui é o mesmo do item anterior: deixar o leitor informado adequadamente da argumentação realista acerca da moralidade da guerra. A título introdutório quero apenas delimitar a possibilidade de juízos morais na guerra.

Na esteira de Jack Donnelly, podem ser citados como os principais realistas nas relações internacionais E. H. Carr, Hans Morgenthau, Robert Keohane, Henry Kissinger, Kenneth Waltz, dentre outros. Embora as abordagens sejam metodologicamente diferenciadas o que lhes reúne num mesmo grupo é que todos destacam:

A primazia na vida política do poder e segurança. Esse foco surge de uma explicação da natureza humana que enfatiza o auto-interesse, as paixões egoístas e as constrictões impostas pela anarquia internacional. Como resultado os anarquistas tipicamente argumentam que “princípios morais

universais não podem ser aplicados para as ações estatais”. Essas premissas realistas concernentes ao egoísmo, anarquia, poder e moralidade nas relações internacionais definem a estrutura básica da tradição realista, mas ética internacional durante o século vinte. (DONNELLY, 1992, p. 85).

Na esteira de Jack Donnelly (1992), os argumentos realistas contemporâneos poderiam ser assim sumarizados:

1) *Natureza humana*: é egoística, imutável e inevitavelmente inclinada para o mal. Para alguns, essa é uma verdade descritiva. Não negam necessariamente outros aspectos da natureza humana, como a moralidade, mas não a consideram central na análise da política internacional.

2) *Anarquia internacional*: as relações internacionais são tomadas pelo conflito e insegurança. A ausência de uma autoridade internacional faz com que o ambiente internacional seja anárquico, conseqüentemente, mais fértil ao lado egoístico da natureza humana. Aqui Steven Forde (1992, p. 87) destaca que a *anarquia* do cenário internacional não implica necessariamente em ausência de ordem. Antes, ordem existe, conforme se pode verificar nas regras do direito internacional público, diplomacia, economia etc. O que anarquia implica nas Relações Internacionais (RI) é a ausência de uma autoridade centralizadora capaz de dirimir conflitos entre os Estados. É fundamental nesse aspecto a ausência de um soberano internacional capaz de prover segurança a todos os membros da sociedade internacional. Isso faz com que cada Estado persiga seus próprios objetivos estratégicos na construção de sua segurança. A centralidade da insegurança internacional seria um elemento estruturante da política internacional, como Neo-realistas assim consideram.

3) *Poder e Política internacional*: para os realistas das relações internacionais a política é a busca e o uso do poder. Segundo Forde, tanto a natureza humana quanto a anarquia internacional criam o ambiente necessário para a persecução do poder e a busca da segurança. Na sua versão mais forte, poder e segurança devem os objetivos primários dos Estados seja no âmbito de sua política interna quanto no âmbito de sua política externa.

4) *Interesse Nacional*: os realistas em sua maioria defendem que o exercício do poder se dá por meio dos Estados nacionais, unidade básica da política interna e externa cujos interesses estabelece o fluxo do poder. Por sua vez, o *interesse* é compreendido pelos realistas como o *interesse nacional* definido de forma amoral e estatista. Alguns realistas

como Morgenthau defendem que o interesse nacional é capaz de apontar descritivamente as relações de poder entre os Estados e de alguma forma ser o orientador prescritivo de sua ação (DONNELLY, 1992, p. 92). Todavia, limitar a persecução do poder ao interesse nacional geraria uma tensão no interior da teoria realista, pois tal limite seria uma espécie de constrição ao uso ilimitado do poder advindo de uma natureza humana corrupta e egoística. Limitar o uso do poder ao interesse nacional seria, em algum nível, minimamente, restringir o uso ilimitado do poder.

5) *Política e Moralidade*: dadas as premissas anteriores, os realistas defendem a exclusão da moralidade da política. Nesse ponto, Jack Donnelly (1992, p. 93-94) sintetiza bem a questão central que, aqui nesta tese nos interessa: “são os grupos” ou Estados “sujeitos aos mesmos princípios morais que governam as relações entre os indivíduos?” A resposta realista é claramente negativa. Na linguagem de Morgenthau *apud* Jack Donnelly, a política nas relações internacionais é guiada apenas pelo interesse nacional, sendo uma esfera autônoma em relação à moralidade. O interessante é que os realistas variam entre aqueles que excluem ou negam a existência moralidade. Todavia, todos atribuem a ela apenas um papel secundário na orientação da ação, a moralidade não teria nenhum valor intrínseco na política internacional. As razões para tanto variam entre: (i) relativismo cético, não existe um único código moral capaz de ser compartilhado entre os Estados e nações; (ii) pessimismo moral, a natureza humana é egoísta e autointeressada não havendo possibilidade de restrições morais; e (iii) estrutura anárquica, o cenário internacional é um ambiente de insegurança e ausência de soberano, importando a sobrevivência como única regra capaz de orientar a ação dos agentes.

Todas estas premissas impõem à temática da guerra um ceticismo moral. Seja na forma da negação de que na guerra, sejam possíveis avaliações morais, seja na forma relativista de que os interesses de cada Estado se impõem sobre as exigências da moralidade, a estrutura argumentativa é a mesma desde Maquiavel e Hobbes: (i) ou se assume o ponto de vista cético, não é possível epistemologicamente saber o que é moralidade; ou (ii) se assume um ponto de vista contexto-derrotista, a moralidade pode até existir, mas ela não é forte o suficiente para motivar as ações dos Estados guiados pelo seu próprio interesse.

2.2.4.1 Excurso sobre Clausewitz e Teoria da Guerra: *realismo* em sua formatação mais precisa

A obra que marca o *realismo* moderno e influencia sobremaneira o contemporâneo, elevando a temática da guerra a um patamar mais rigoroso é *Vom Kriege - Da Guerra* de Carl von Clausewitz². Na exposição do prefácio à edição brasileira publicada pela Martins Fontes (1996), Anatole Rapoport introduz o leitor à estatura da obra de Clausewitz:

Da guerra é considerado muito justamente um clássico entre outras obras que desenvolvem filosofias de assinalado relevo e das quais podemos citar o *Novum Organum* (uma filosofia da ciência); *O Príncipe*, de *Maquiavel* (uma filosofia da política); o *Leviatã*, de *Hobbes* (uma filosofia da sociedade); *Ensaio sobre o entendimento humano*, de *Hume* (uma filosofia do conhecimento); *A riqueza das Nações*, de *Adam Smith* (uma filosofia da economia); *O Capital*, de *Marx* (uma filosofia da economia e da sociedade). Em todos estes trabalhos os autores procuraram comunicar não só os conhecimentos que consideravam essenciais como também a compreensão daquilo que lhe é subjacente; isto é, o entendimento de uma filosofia. (RAPOPORT, 1996, p. XI e XII).

No mesmo sentido Michael Howard em obra introdutória ao pensamento do filósofo da guerra alemão expõe:

(...) Poucos entre outros autores sobre a guerra foram tão bem-sucedidos em transcender as limitações impostas aos seus insights pelas circunstâncias políticas e tecnológicas de sua época. Nós podemos encontrar muitos cujos escritos ilustram como gerações pensaram sobre a guerra, mas há notoriamente poucos que podem nos ajudar a pensar sobre ela; que tenha penetrado abaixo do fenômeno efêmero de sua própria época e considerado a guerra, não apenas como uma

² Para saber mais sobre a biografia de Carl Von Clausewitz, cf. HOWARD, Michael. *Clausewitz: a very short introduction*. New York: Oxford University Press, 2002, utilizado como referência nesta tese. Outra apresentação pode ser contratada em GALLIE, W. B. *Clausewitz on the Nature of War*. IN: *Philosophers of Peace and War: Kant, Clausewitz, Marx, Engels and Tolstoi*. New York: Cambridge University Press, 2008.

arte, mas como uma grande atividade político-social, distinta de todas as outras atividades pelo uso legitimado e recíproco da violência com propósitos de alcançar objetivos políticos. (...) Não há estudo sistemático comparável ao de Clausewitz. (HOWARD, 2002, p.1).

A relevância de Carl von Clausewitz está em analisar a guerra num novo patamar epistemológico, tratando-a de forma científica na esteira das demais filosofias de sua época. Pode-se afirmar que Clausewitz faz sua filosofia da guerra sobre as bases de uma tentativa imanente³, com neutralidade axiológica⁴ dando primazia ao fenômeno da guerra de forma holística⁵. No centro de sua análise está o Estado nacional e as mudanças que a Europa está vivenciando em função da Guerras Napoleônicas (RAPOPORT, 1996) Na ontologia de Clausewitz, o Estado nacional é central. Principal ator, toda a ação da guerra se concentra nele. Assim, Carl von Clausewitz compreende a guerra em pelo menos três dimensões: (a) *intenção hostil*, onde são analisados os aspectos psicológicos-motivacionais da guerra, momento em que nasce a violência original; (b) *jogo de probabilidades*, etapa em que a guerra toma seu curso real num concatenado de ações sujeitas às mais diversas contingências; e (c) *política*, a qual subordina a guerra como seu instrumento. Metodologicamente, argumenta Clausewitz:

O primeiro desses três aspectos interessa particularmente ao povo, o segundo, ao comandante e ao seu exército, e o terceiro importa sobretudo ao governo. As paixões chamadas a incendiar-se na guerra de preexistir nos povos em questão; a amplitude que assumirá o jogo da coragem e o talento no domínio do acaso e das suas vicissitudes dependerá o caráter do comandante e do exército; quanto aos objetivos políticos, só o governo decide por eles. Essas três tendências, que aparecem com outras tantas normas legislativas, estão profundamente

³ Analisando-a na sua efetividade social, a partir disso extraindo suas conclusões descritivas e normativas.

⁴ Sem tomar ponto algum normativo de saída.

⁵ Como o próprio Clausewitz (1998, p. 7) afirma, indo da unidade mais simples para a mais complexa. Nesse caso, ousou, semelhante movimento é feito por Émile Durkheim em *As Regras do Método Sociológico* (2003, p. 91-101).

enraizadas na natureza do objetivo, ao mesmo tempo que variam de grandeza. A teoria que pretendesse pôr de parte alguma delas ou que estabelecesse entre elas uma relação arbitrária, incorreria imediatamente numa tal contradição com a realidade que só por essa razão seria preciso considerá-la nula. O problema então consiste em manter a teoria no meio dessas três tendências, como que em suspensão por três centros de atração. (CLAUSEWITZ, 1996, p. 30).

Clausewitz avança o conhecimento sobre a guerra para além dos manuais de ação tática ou dos tratados de vocação normativa. A meu ver sua principal realização é destranscendentalização da abordagem da guerra e sua percepção desta como um fenômeno social eminentemente político, subordinado à rede de interações sociais, contingente, falível e verificável apenas na experiência concreta. Nesse sentido W. B. Gallie esclarece que Clausewitz:

(...) rejeita todas as tentativas de associar a guerra às artes mecânicas, por exemplo a engenharia, que são baseadas em leis objetivas que tenham sido encontradas para todos os sistemas físicos, ou às artes eruditas para quem, em sua opinião, não firmam princípios que não possam ser estabelecidos, a despeito do acordo generalizado sobre as obras primas que elas produzem. Contra essas visões que ele afirma que a guerra pertence à província da vida social. (GALLIE, 1998, p. 42).

Clausewitz inicia sua teoria da guerra num exercício filosófico clássico do tema, a analogia Estado-indivíduo:

2. Definição

Não comecemos por uma definição da guerra, difícil e pedante. Limitemo-nos à sua essência, ao duelo. A guerra nada mais é que um duelo em uma escala mais vasta. Se quisermos reunir num só conceito os inumeráveis duelos particulares de que a guerra se compõe, faríamos bem em pensar na imagem de dois lutadores. Cada um tenta, por meio de sua força física, submeter o outro à sua vontade; o seu objetivo *imediate* é *abater* o adversário a fim de torná-lo incapaz de toda e qualquer resistência. *A guerra é pois um ato de*

violência destinado a forçar o adversário a submeter-se à nossa vontade. (Itálico no original) (CLAUSEWITZ, 1996, p. 7).

Enquanto fenômeno expressivo da violência, Carl von Clausewitz traz à tona seu *realismo*. Diferentemente de Maquiavel, Clausewitz não nega a existência de regras morais e jurídicas acerca das limitações da guerra, tampouco sua não-cognição ou inverdade (HOWARD, 2002 p. 25). A Moralidade também desempenha um papel importante na guerra, conforme pode ser visto nos capítulos acerca dos poderes morais e demais virtudes (capítulos IV, V, VI e VII). O que ela não é capaz é de suplantar a violência desencadeada pela guerra, tampouco ser um regulador suficiente para que os ato de violência e agressão deem continuidade. Por outro lado, Clausewitz não ignora os elementos sentimentais dessa violência, afirmando que a guerra é muito mais do que o desenho lógico e algébrico que cálculos militares poderiam demonstrar. A guerra não é o exercício de uma mente lógica capaz de prever todas as ações e desprezar os elementos afetivos. Como afirma: “se guerra é um ato de violência, também a sensibilidade necessariamente fará parte dela” (CLAUSEWITZ, 1996, p. 10). A guerra inclusive sofre a calibração desses afetos. Todavia, apesar de não desconsiderar a moralidade e os sentimentos, do ponto de vista descritivo, o *realismo* de Clausewitz retrata em nu, preto em branco, a inevitabilidade do curso violento que só a guerra produz: “Repetimos, pois, a nossa afirmação: a guerra é um ato de violência e não há nenhum limite para a manifestação dessa violência” (CLAUSEWITZ, 1996, p. 10). A guerra é a violência em sua máxima escala.

A partir da definição acima, Carl von Clausewitz então opera um duplo movimento. Tal passo concebo como uma espécie de construtivismo⁶ metodológico. Num primeiro ato, Clausewitz formula aqueles que seriam os elementos mais puros e abstratos capazes de compor um quadro do que seria a guerra em sua mais alta racionalidade. Se a guerra ocorresse entre dois atores puramente racionais, em contextos de recursos ilimitados e com objetivos claramente determinados. Este primeiro passo define, então, na filosofia da guerra de Clausewitz a assim chamada *Guerra Absoluta* (GALLIE, 1998, p. 49). Em seguida, num segundo passo, dando vazão ao seu empirismo, Clausewitz mostra como a guerra ocorre em condições epistêmica,

⁶ Cf. *Stanford verbete sobre*. A par da minha consideração, W. L. Gallie (1998, p. 51-52) expõe de forma clara que sobre o pensamento filosófico de Clausewitz há uma notável influência do pensamento kantiano.

prática e materialmente não ideais, permeadas de acasos, contingências, riscos e cálculos. Esse segundo passo define a *Guerra Real* (GALLIE, 1998, p. 50).

A *Guerra Absoluta* é formulada como se esta ocorresse em condições ideais de atores puramente racionais em contextos de recursos plenos e com objetivos claramente determinados. Clausewitz considera três condições ideais para que guerra fosse um fenômeno puramente racional (1996, p. 12): (a) se a guerra fosse um ato completamente isolado, que surgisse bruscamente sem a conexão com a vida anterior ao Estado; (b) se ela consistisse numa decisão única ou em várias simultâneas; e (c) se ela envolvesse uma decisão completa em si própria e se não tivesse considerado a situação política que dela deve resultar e reagir sobre. Se assim o fosse, a guerra seria composta por uma interação dividida em três etapas denominadas por Clausewitz de *ações recíprocas*: (i) *cada adversário age em resposta ao outro (executa a lei do outro)*, (ii) o *desarmamento do inimigo* e (iii) o *máximo desenvolvimento das forças*. Tais ações são como máximas extraídas da experiência da guerra.

A *primeira ação recíproca* explicita que a ação na guerra é dependente da análise da composição das forças e movimentação do adversário. Trata-se de uma máxima que incorpora elementos da física em sua parte dinâmica, as forças em contraposição irão determinar o movimento dos agentes, a saber, os Estados. Estes, por sua vez, irão agir sempre levando em consideração a ação do outro, não existe ato de guerra isolado, a guerra e sua violência são, pelo menos no âmbito das relações internacionais, interações intersubjetivas. A *segunda ação recíproca* é sucedânea da máxima que define a guerra. Sem o total desarmamento do adversário não é possível submetê-lo a minha vontade. Tal condição deve ser suficiente para que se evite levantes e revanches. Por sua vez a *terceira ação recíproca*, é consequência lógica das duas anteriores. O *máximo desenvolvimento das forças* garante ao agente estatal a submissão do adversário e garantia da sua vontade.

Como dito acima, esta é a primeira parte da formulação de Carl von Clausewitz. Ocorre que as *ações recíprocas* acima não operam em condições ideais na guerra. Esta é notadamente composta de diversas variáveis e probabilidades dados os elementos em curso quando de sua deflagração. Tais elementos contingentes minam as três condições idealizantes já tratadas acima e Clausewitz (1996, p. 13ss.) as refuta de forma sistemática. Em primeiro lugar, a guerra nunca é um ato isolado. Ela é um intercuro, sequencial, que várias disposições, agentes, atos e posições dão encaminhamento. Sua deflagração depende de diversas avaliações, pois “a guerra nunca deflagra subitamente: a sua extensão

não é obra de um único instante”. Em seguida, a “reunião perfeita de todas as forças num mesmo momento é contrária a natureza da guerra (CLAUSEWITZ, 1996, p. 15). Não é possível agir em guerra num único ato com apenas uma duração. O intercurso da guerra é cheio de probabilidades, Clausewitz destaca pelo menos duas forças cuja mobilização não se dá de forma estática: e efetivo militar e o território (CLAUSEWITZ, 1996, p. 14). Em tom conclusivo, Clausewitz então diz: “a guerra nunca é algo absoluto, no seu resultado”, pois os vencidos podem em busca da revanche, vendo seu mal apenas como transitório (1996, p. 15).

O cenário idealizado fornece as máximas, mas a realidade coloca em cheque estas mesmas orientações. Num e noutro caso há uma constante: comum a todas estas máximas e seu desmentido real é o elemento do *cálculo prudencial de meio-fins* operado no interior da ação em curso, ou seja, da guerra em sua dinâmica. Tal elemento na análise da guerra é a inovação de Clausewitz. O *reasoning* da guerra é o “*cálculo das probabilidades* a partir de dados fornecidos pelos fenômenos do mundo real” (CLAUSEWITZ, 1996, p. 18). A predição probabilística toma conta do real. Na ontologia do conflito entre os Estados: “a situação real fornece os elementos de informação sobre que se pode prever sobre o desconhecido que se falta descobrir”. O *realismo* de Clausewitz é então um *realismo* baseado em juízos preditivos consequencialistas em que o *télos* é dominação do adversário em sua total desmobilização. A guerra é vertida na neutralidade axiológica sustentada pelo teórico da guerra prussiano. Vários podem ser os motivos para a guerra e, conforme será visto, eles são políticos, sendo a guerra apenas o instrumento de dominação em que tais fins políticos são alcançados.

Num raciocínio avançado para sua época, Clausewitz faz uma inferência entre o sucesso da guerra e a mobilização política. Se o juízo acerca da guerra for da estrutura do *cálculo probabilístico*, os elementos que potencializam seu resultado efetivo (dominação absoluta) tornam-se fundamentais. Nos elementos da guerra, pessoas e circunstâncias são fundamentais. Pessoas são recursos para o sucesso da guerra, seu quantitativo, seu engajamento, sua paixão, persistência e perseverança. Portanto, tê-las engajadas na guerra em sua máxima potencialidade pode determinar o sucesso e a submissão absoluta do adversário. Sendo assim, é preciso mobilizá-las, o que faz politicamente. Uma guerra pode ser bem-sucedida à medida que seus objetivos políticos sejam fortes o suficiente para engajar um dos recursos mais importantes da batalha: pessoas. Assim Clausewitz expõe:

Se todas as nossas considerações se concentram num cálculo de probabilidades a partir de pessoas e circunstâncias determinadas, o objetivo político, enquanto móbil inicial, torna-se um fator totalmente essencial desse produto. Quanto menor for o sacrifício que exigimos do adversário, tanto mais poderemos esperar que da sua parte os esforços para recusá-lo sejam débeis. Mas, quanto mais fracos forem esses esforços, tanto mais os nossos o poderão ser igualmente. Por outro lado, quanto menos importante for o nosso objetivo político, menos valor lhe atribuiremos e mais dispostos estaremos a abandoná-lo: razão suplementar para atenuar nossos esforços. Desse modo, o objetivo político como móbil inicial da guerra fornece a dimensão do fim a atingir pela ação militar, assim como os esforços necessários. Não poder ser uma medida em si e por si, mas, como se trata de realidade e não de puros conceitos, será uma medida relativa aos dois Estados opostos (...). (CLAUSEWITZ, 1996, p. 16-17).

A entrada do elemento político torna a guerra ainda mais imprevisível. A certeza é complementarmente abandonada, os elementos afetivos, territoriais, militares etc., são pesos a serem calculados diante da miríade de probabilidades que a guerra enquanto fenômeno social pode abarcar. A incerteza e o acaso fazem parte da guerra. Assim, a guerra é para Clausewitz como um jogo:

Tudo isto nos mostra até que ponto a natureza objetiva da guerra a converte num cálculo de probabilidades. Só falta um elemento para fazer dela um *jogo*, e este elemento certamente não está ausente: é o *acaso*. Nenhuma atividade humana depende tão completamente e universalmente do acaso como a guerra. O acidental e a sorte desempenham pois, como o acaso, um papel na guerra. (CLAUSEWITZ, 1996, p. 24).

Pode-se então fazer um pequeno resumo do argumento de Clausewitz acerca da natureza da guerra:

(i) A guerra é um ato de violência com vistas a dominação total.

- (ii) Num cenário ideal a guerra:
 - (a) coloca em ação agentes opostos (Estados),
 - (b) que visam desarmar um ao outro com vistas a
 - (c) dominação total.
- (ii') Seria possível em condições que
 - (a') a guerra fosse um ato isolado,
 - (b') se ela consistisse numa única decisão ou simultâneas e
 - (c') se sua decisão fosse completa e definitiva.
- (iii) Mas a guerra é cheia de contingências: logo se assemelha a um jogo, em função das possibilidades.
- (iv) Dada as possibilidades da experiência, é preciso sempre ter em mente que seu reasoning é o cálculo probabilístico entre meio-fins.
- (v) Nas probabilidades, as pessoas são recursos para a guerra.
- (vi) As pessoas se mobilizam tanto quanto mais possuem um fim político capaz de fomentar seu engajamento e dedicação à guerra.
- (vii) A política, então, modela a guerra.

W. L. Gallie (1998, p. 50) demonstra que é um ponto de amplo debate entre os estudiosos de Clausewitz a relação lógico-conceitual entre a *Guerra Absoluta* e a *Guerra Real* e seus enunciados. A primeira posição, esclarece, dá primazia aos enunciados da *Guerra Absoluta*, sendo proposta pelo próprio Clausewitz em sua obra *Estratégia* de 1804. A segunda posição, “moderada”, tenta conciliar os fins militares (total subjugação do adversário) com os fins políticos. A terceira sustenta que os fins da política moldam os objetivos militares, sendo estes submetidos a ela. Por último, quarta, entende que o conflito entre os princípios militares e políticos é meramente aparente, pois, retoma W. L. Gallie (1998, p. 51), por detrás de cada ato militar e sua consequente intensidade está um ato político correspondente. Toda a guerra é politicamente conduzida. Essa é a interpretação *standard* da obra de Clausewitz, a qual é possível encontrar em seu famoso *dictum*:

24. A guerra é uma simples continuação da política por outros meios. Vemos, pois, que a guerra não é somente um ato político, mas um verdadeiro instrumento político, uma continuação das relações políticas, uma realização desta por outros meios. (Clausewitz, 1996, p. 27).

A política modela a guerra e faz dela mais do que uma simples manifestação da violência. Clausewitz considera guerra como um ato político. A guerra não é capaz de eliminar a dimensão política que lhe

constrange e as teorias que deixaram de contemplar a política como quadro modelador da guerra fizeram, na visão de Clausewitz uma análise equivocada do fenômeno da guerra. Uma vez que a guerra não é abstrata, estática, mas, sim segundo Clausewitz *uma pulsação regular da violência* tal pulsação tem por móbil a vontade política, pelo menos como gatilho que lhe deflagra sua abertura processual (CLAUSEWITZ, 1996, p. 26-27). Nesse ponto, cabe ainda mais, pois enquanto ato político a guerra não é apenas o ato das autoridades ou oficiais. Enquanto ato e continuidade da política a guerra é um fenômeno social. Não se trata apenas de afirmar seu caráter protocolar estatal, antes, pelo contrário, trata-se de afirmar a unidade da nação (*natio*) na persecução de seus fins políticos, Clausewitz está tirando a guerra da aristocracia, da burocracia e das elites do poder e afirmando que sua natureza política está dentro do seio da sociabilidade política da comunidade:

A guerra é uma forma de relações humanas. Afirmamos, pois, que a guerra não pertence aos domínios das artes e das ciências, mas sim ao da existência social. Ela constitui um conflito de grandes interesses, solucionado através do sangue, e é só por isso que difere dos outros conflitos. Seria melhor compará-la, mais que a qualquer arte, ao comércio, que também é um conflito de interesses e de atividades humanas; assemelha-se *mais ainda* à política, qual, por sua vez, pode ser considerada, pelo menos em parte, como uma espécie de comércio em grande escala. Além disso, a política é a matriz na qual a guerra se desenvolve, seus contornos, já formados de um modo rudimentar, escondem-se nela assim como as propriedades dos seres vivos nos embriões. (CLAUSEWITZ, 1996, p. 127).

Com Clausewitz as razões de Estado tomam o formato nacionalista. Quando a guerra é submetida ao político, ao se reconhecer o papel do engajamento político das tropas, a mesma ganha uma dimensão ampla que descritivamente passa pelos três eixos acima levantados: a psicologia afetiva da comunidade, a avaliação prudencial dos *commandments* e avaliação política.

2.3 A REFUTAÇÃO DO REALISMO NO ESTUDO DA GUERRA. MICHAEL WALZER E A TEORIA DA GUERRA JUSTA CONTEMPORÂNEA

A obra de Michael Walzer é muito mais conhecida em nosso país por conta do debate liberal ocorrido nos anos 70 e 80 em torno da ideia de justiça. Após a publicação de *Uma Teoria da Justiça* (RAWLS, 1971) não tardaram o surgimento de propostas normativas alternativas. Se de um lado o libertarianismo de Robert Nozick quis aprofundar o individualismo metodológico na disputa pela herança liberal, do outro as intuições americanas republicanas e comunitaristas tomaram feições nas obras de Michael Sandel e Michael Walzer. Em *Esferas da Justiça* (1983), por exemplo, Walzer criticou as concepções de justiça que delimitavam ou apontavam a necessidade de princípios de justiça bem delimitados e ou excludentes. Com uma concepção relativista de moralidade, Walzer defendeu que dependendo dos contextos os princípios de justiça podem se alterar em função dos bens sociais em questão. Estes, argumentou, são socialmente determinados pela história e contexto da comunidade. Pode-se afirmar que também o *Esferas da Justiça* é pouco estudado em nosso país diante de propostas neo-aristotélicas (Alastair MacIntyre) ou neo-hegelianas (Charles Taylor). De qualquer forma, Walzer é muito mais conhecido em nosso país por conta de sua participação “coadjuvante” nessa película.

O que pouco se sabe é do papel e importância para o mundo filosófico na ética das relações internacionais e para teoria da guerra justa de sua obra de Michael Walzer, *Guerras Justas e Injustas: uma argumentação moral com exemplos históricos*⁷, publicada originalmente nos EUA em 1977 em pleno auge das reflexões sobre recém finda Guerra Vietnã. Tal obra resgatou a tradição escolástica da guerra justa, retirou dela as bases metafísicas religiosas e destranscendentalizou a justiça das relações internacionais, estabelecendo bases filosóficas pós-metafísicas⁸ para reflexão sobre a guerra. Qualquer estudioso que queria avançar no tema terá de deparar com tal obra, que está para a teoria da guerra justa como *Uma Teoria da Justiça* (1971) de John Rawls está para a filosofia política normativa.

⁷ Doravante denominada GJI.

⁸ Assumo o termo para tratar das filosofias que perderam seus fundamentos em elementos não mundanos para se fundar em bases como a linguagem, história e ou intuições pautadas no senso comum. Assumo a presente designação a partir da obra de Jürgen Habermas, *Pensamento pós-metafísico*.

Mas não é seu *status standard* que faz GJI compor a presente tese. São seus argumentos em refutação ao *realismo* que se amparam nas interações morais cotidianas, as quais, veremos, é possível levantar homologias com o sistema dos afetos de Strawson. O presente trabalho, com já dito acima, parte de uma perspectiva normativa, queremos avaliar a Teoria da Guerra Justa de John Rawls⁹. Mas, ao leitor, resta um argumento que nos indique se é possível fazer avaliação moral sobre a guerra. Com Strawson vimos que o ceticismo moral pode ter uma resposta na evidência dos sentimentos de indignação. O cético moral no tema da guerra é o realista, para quem ou a moralidade não existe ou ela exerce um papel secundário na temática da guerra. A refutação de Walzer do *Realismo* tem sua própria arquitetura, mas, como será visto, tal desenho guarda diversas relações com o argumento de Strawson.

Michael Walzer (2003, p. 3) inicia sua argumentação contra o *Realismo* já apontando o que se pode verificar nas súmulas das teorias realistas modernas e contemporâneas: o realista sustenta que na guerra não se pode falar em moralidade ou porque a guerra não existe ou porque suas circunstâncias anulam a força da moralidade em conduzir as ações da guerra:

A argumentação realista.

O realismo é a questão. Os defensores do silêncio da lei alegam ter descoberto uma verdade terrível: o que convenciamos chamar de desumanidade é simplesmente humanidade sob pressão. A guerra arranca nossa indumentária civilizada e revela nossa nudez. Não é sem certo prazer que eles nos descrevem essa nudez: temerosa, egocêntrica, impetuosa, assassina. Em termos simples, não estão errados. Às vezes essas palavras têm teor descritivo. Paradoxalmente, a descrição costuma ter uma espécie de desculpa: é verdade, nossos soldados cometeram atrocidades em combate, mas é isso o que a guerra faz com as pessoas, é assim que a guerra é. Invoca-se o ditado de que vale tudo, para defender a conduta que é ilícita. Do mesmo modo, recomenda-se que a se cale quando se está empenhando as atividades que, de outra forma, seriam consideradas ilegais. Há portanto aqui argumentos que farão parte do meu próprio raciocínio: justificativas e desculpas, referências à necessidade e à coação, que podemos reconhecer

⁹ Escopo da teoria de Rawls, doravante denominada TGJ.

como formas de discurso moral que têm ou não têm força em casos específicos, Mas existe também uma visão geral da guerra como um terreno da necessidade e coação, cujo objetivo é fazer com que o discurso sobre casos específicos pareça conversa-fiada, uma cortina de ruído com a qual ocultamos, até de nós mesmos, a verdade horrível. É essa interpretação geral que preciso questionar antes de poder começar meu próprio trabalho (...). (WALZER, 2003, p. 4)

Não diferente do curso desta tese, Walzer retoma Tucídides e Hobbes numa reconstrução do já abordado diálogo de Melos. Nessa cena, Walzer destaca o elemento central do pensamento dos generais gregos: o raciocínio probabilístico do risco (WALZER, 2003, p. 12). As alegações dos generais gregos, compreende Walzer é sustentada no argumento da necessidade e inescapabilidade da guerra. O centro do argumento adversário para Walzer é sustentar que na guerra se cria um universo específico em que todo e qualquer juízo moral é suspenso por não ser descritivamente verdadeiro nem praticamente correto ou desejável (WALZER, 2003, p.11). Como se fosse possível criar um mundo social à parte. Para Walzer tal posição está, sobretudo, descritivamente equivocada. Em sua compreensão a moralidade não é suspensa da realidade política, pelo contrário, ela é mais viva do que o argumento da necessidade natural da guerra.

A contra argumentação de Michael Walzer face o *Realismo* tem a seguinte estrutura: (a) o *Realismo* não é descritivamente correto, pois nas interações cotidianas a reflexão moral sobre a guerra não é abandonada. Pelo contrário, quando se observa a sociabilidade humana no âmbito político à partir dos discursos dos diretamente afetados pela guerra, independentemente do polo, o que se verifica é a articulação de uma gramática da moralidade da guerra que suscita e expressa os sentimentos de indignação, perda, desculpas, ressentimentos etc. E (b) Para defender (a), Walzer demonstra que os discursos políticos sobre a guerra tem correspondência com a realidade, não sendo não cognitivos em relação à realidade, mas, sim, fruto das experiências de aprendizado que a sociabilidade humana constrói por meios de tentativas e erros. Em minha investigação, durante esta tese, posso afirmar que a teoria normativa de Michael Walzer sobre a guerra é um bom exemplo da reconstrução das evidências da moralidade apontadas por Strawson, sem que se caia na impossibilidade de formulação de juízos morais em forma de princípios que nos fornece capacidade para julgar.

Central na contra argumentação do *Realismo* é mudança da perspectiva analisada. Walzer faz esse *shift* ao retomar as discussões da assembleia de Atenas anteriores ao diálogo de Melos. Ao fazer isso, Walzer destaca que o *argumento de necessidade da guerra* perde seu status de invencibilidade, pois ele tem de se justificar perante os demais pontos de vista dentro e um processo de deliberação política. Se cidadãos estiverem em mesmas condições de discussão pública, o *argumento da necessidade da guerra* precisa ser justificado perante todos, sobretudo, em condições de não opressão. Nesse caso considerações sobre a *estratégia* de sobrevivência entram em colisão com considerações morais acerca dos limites da ação. Em todos os dois casos, e isso é bastante reformulador, o que importa é que “o ponto de vista moral deriva sua legitimidade da perspectiva do agente”. Semelhante a Strawson, não é o olhar do terceiro observador, descritivo, que irá decidir sobre a guerra, mas, os diretamente interessados em sua realização ou não. Evidentemente, poder-se-ia indagar: mas tal imagem de Walzer não seria *per se* uma idealização? Sim, seria. Mas quando o Walzer toma a assembleia de Atenas como imagem argumentativa, seu caminho é apenas demonstrar que os elementos discursivos da avaliação da guerra estão demasiado impregnados de conteúdo moral advindo das práticas cotidianas, anteriores até mesmo ao grande momento político da assembleia. Por isso, os cidadãos de Atenas, após a ordem do massacre dos cidadãos de Metilene “sentiram uma espécie de arrependimento (...) e começaram a considerar que o decreto era exagerado e cruel, já que seriam destruídos não apenas culpados, mas a cidade inteira” (WALZER, 2003, p. 14). A guerra e suas consequências traz à tona sentimentos coletivos como a culpa, ansiedade, histeria, ressentimento e revanchismo.

Esses sentimentos morais não passam incólumes na realidade. Eles deixam rastros e formam elementos de orientação que se sedimentam na literatura, no direito, nos jornais, na ironia, na religião etc. As *convenções da guerra*, conjunto de regras jurídico-positivas acerca da conduta da guerra são uma evidência da encarnação dos nossos sentimentos morais acerca da guerra em forma de juízos orientadores da ação, conforme Walzer explicita:

Os termos de nossos julgamentos estão expostos da forma mais explícita no direito internacional positivo: obra de políticos e advogados que atuam como representantes dos Estados soberanos, e ainda de juristas que codificam seus acordos e extraem o fundamento lógico subjacente a eles.

Contudo, o direito internacional deriva de um sistema legislativo radicalmente descentralizado, atravancado, insensível e desprovido de um sistema jurídico paralelo que estabeleça os detalhes específicos do código jurídico. Por esse motivo, os manuais de direito não são o único lugar para encontrar as convenções da guerra, e a sua existência real é demonstrada não pela existência dos manuais, mas pelos argumentos morais que por toda parte acompanham os conflitos armados. (...). Recorremos aos juristas para obter fórmulas gerais, mas recorremos a casos históricos e a debates reais para obter aqueles julgamentos específicos que tanto refletem as convenções da guerra, quanto constituem sua força vital. Não pretendo sugerir que nossos julgamentos, mesmo ao longo do tempo, apresentam uma forma coletiva de ambiguidade. Não têm eles caráter idiossincrático e particular. Seguem um modelo social, e a modelagem é religiosa, cultural e política, além de jurídica. A tarefa do teórico moral consiste em estudar o modelo como um todo, em busca de suas razões mais profundas. (WALZER, 2003, p. 76).

O interessante é notar que assim como Carl von Clausewitz, Michael Walzer também parte da premissa de que a guerra é uma criação social. Mas, ao contrário do filósofo prussiano, Walzer compreende que as restrições políticas introduzidas na guerra não são desprovidas dos elementos da moralidade. A guerra não é uma atividade social em que os limites morais estão abolidos. O ceticismo com relação a tais limites é muito mais o produto de uma escolha equivocada do ponto de vista epistêmico, do raciocínio calculador que visa dar concretude às ambições do poder, do que uma descrição acurada da realidade moral da guerra:

O que é guerra é 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 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 deve ser interrompido e quais prerrogativas acompanham a vitória. (WALZER, 2003, p. 40)

Negar a moralidade da guerra não é apenas negar a liberdade que torna possível o debate sobre a guerra. O que sustenta o *argumento de necessidade da guerra* afirmado pelos realistas desde Tucídides é o ceticismo moral. A moralidade é vazia de cognição, não corresponde a nenhuma verdade no mundo e não capaz de engajar os atores em ações. Contra esta parte do argumento, Walzer sustenta que sempre agimos dentro de um mundo moral, sendo este inescapável; por sua vez, tal mundo é acessível por meio da linguagem cotidiana expressa na rede de expectativas de comportamentos que temos ao nos relacionar; que tais elementos morais têm valor de verdade, correspondem às nossas práticas e são sedimentados ao longo do tempo num amplo processo de tentativa e erro (WALZER, 2003, p. 33).

Seja no diálogo de Melos ou na assembleia em Atenas os atores sociais estão em constante debate. Quando o mundo político se expressa, é inevitável a pergunta: o devemos fazer? Na guerra ela paira como a espada de Dâmocles sobre as cabeças dos cidadãos, das autoridades e dos adversários. O universo pelo qual todos transitam é da articulação entre os sentimentos e razões acerca das ações a serem tomadas. Nesse espaço, Walzer entende é inescapável a *discordância moral* acerca das razões apresentadas nas conversações. Tal *discordância* é ainda mais agravada pelas circunstâncias da guerra momento que existem interesses antagônicos em lide, medos mútuos, dificuldades na percepção, no nível da informação, controvérsias quanto aos fatos, peso que atribuímos aos valores colidentes etc. O universo moral, na compreensão de Walzer, é esse espaço inescapável de problematizações acerca do que se deve fazer sendo ao mesmo tempo um espaço de ideologia e manipulação verbal e um espaço de boa-fé. (WALZER, 2003, p. 18-19).

A *discordância moral* não tem por conclusão lógica e necessária a negação da capacidade de seus termos expressarem significados claros para os agentes, orientações de conduta prática. Não se segue de discordamos sobre X, que X possa ser manipulado para todo e qualquer contexto de significação. A própria discordância em si é algo que abrange toda e qualquer atividade intersubjetiva humana. Na temática da guerra, aquele que seria o discurso mais seguro, por estar apoiado no cálculo prudencial de estrutura meio-fins, também é objeto de

desacordo: o discurso estratégico dos comandantes durante a guerra. Assim, Walzer quer demonstrar que a realidade moral da guerra não pode ser negada apenas e tão somente porque há divergências acerca dos significados morais e sua conseqüente orientação para a ação. O estrategista bélico, o general, faz planos, calcula ações, cria hipóteses, desenha cenários e todos estes atos são eminentemente discursivos. Estão sujeitos à crítica e fazem parte de análises qualitativas e quantitativas. Compõem o acervo da literatura sobre o tema, os precedentes históricos, os exemplos de virtude e vícios etc. (WALZER, 2003, p. 20-22).

Se o discurso estratégico é homólogo ao moral na discordância, também no que tange à sua capacidade de orientar a ação, para Walzer ambos, se assemelham. Discursos morais e estratégicos não são meramente normativos, eles também são descritivos:

(...) Conceitos morais e conceitos estratégicos refletem o mundo real da mesma forma. Eles não são meros termos normativos para ensinar os soldados (que costumam não prestar atenção) como agir. São, sim, termos descritivos; e sem eles, não teríamos uma forma coerente de falar sobre a guerra. Eis soldados afastando-se do local de batalha, marchando pelo mesmo terreno que percorreram ontem, mas em número menor agora, menos determinados, muitos sem armas, muitos feridos: isso chamamos retirada. Eis soldados alinhando moradores de um povoado rural, homens e mulheres e crianças, para fuzilá-los: isso se chama massacre. (WALZER, 2003, p. 22).

Com base nisso, Walzer avança uma tese meta-ética problematizável: os comandos morais têm sua força imperativa em função da clareza de sua descrição e conseqüente orientação para ação. Normas são o resultado da convergência intersubjetiva dos agentes sobre o seu significado, que se torna imperativo ao conseguir ser suficientemente claro, nesse caso, quanto ao que se deve fazer ou saber sobre o mundo¹⁰:

¹⁰ A tese de Walzer é deveras problematizável. Na teoria do direito, por exemplo, Hart e Dworkin em seu debate acerca do significado de uma norma jurídica, seu conceito e decorrentes orientações para a ação formam o estudo *standard* sobre o tema. Também em Verdade e Justificação Habermas se debruçou sobre

É somente quando a substância de seu conteúdo é bastante clara que os termos morais e estratégicos podem ser usados em tom imperativo, e a sabedoria que eles encarnam pode ser expressa sob a forma de normas. (WALZER, 2003, p. 22).

Seja na estratégia, seja na moralidade os participantes não conseguem escapar às divergências de significados. Em todos aspectos. Até mesmo quando se trata da desobediência aos termos estratégicos e morais. A realidade moral da guerra então é formada pelo conjunto dessas experiências discursivas sobre a guerra, fixadas sobretudo “(..) pelas opiniões da humanidade. Isso significa, em parte, que ela é fixada pela atividade de filósofos, advogados, publicitários e divulgadores de todos os tipos” (WALZER, 2003, p. 24).

O controle da subjetividade na formação desses significados é afirmado por Walzer ao considerar a sua construção por meio da máxima instância, ou seja, apenas:

(...) totalidade de nossas opiniões morais, e somente é comum na guerra na medida em que essas opiniões sejam comuns. Não foi nenhum ateniense fora do comum que “se arrependeu” da decisão de matar os homens de Mítilene, mas os cidadãos em geral. Eles se arrependeram e foram capazes de entender o arrependimento uns dos outros porque compartilhavam uma noção do significava crueldade. E pela atribuição desses significados que tornamos a guerra o que ela é - o que quer dizer que ela poderia ser (e provavelmente foi) algo diferente. (WALZER, 2003, p. 24).

Ainda que a moralidade da guerra seja formada no conjunto da totalidade das interações discursivas, restaria a dúvida acerca do seu desenvolvimento ao longo do tempo e espaço ser relativizado em função dos contextos de cada comunidade: “dir-se-ia que o conhecimento moral e estratégico muda ao longo do tempo ou varia de uma comunidade para outra” (WALZER, 2003, p. 25). Nesse ponto, Walzer avança uma subtese, a de que os significados morais, apesar da variação de culturas permanece com núcleo comum quando a temática é a guerra:

a filosofia da linguagem para debater as noções de verdade e moral à luz do pensamento pós-metafísico.

Pois bem, as mudanças e variações são sem dúvida bastante reais e resultam numa história complexa de contar. Mas a importância dessa história para a vida moral normal e, acima de tudo, para o julgamento da conduta moral é facilmente exagerada. Entre culturas radicalmente isoladas e diferentes, pode-se esperar encontrar dicotomias radicais em termos de percepção e compreensão. Sem dúvida, a realidade moral da guerra não é para nós a mesma que era para Gêngis Khan; nem a realidade estratégica. No entanto, mesmo as transformações sociais políticas fundamentais dentro de uma cultura específica podem deixar o mundo moral intacto ou pelo menos suficientemente inteiro para que se possa dizer que o compartilhamos com os nossos antepassados. (...). Mesmo quando visões de mundo e ideais elevado tiverem sido abandonados - como a glorificação da fidalguia dos cavaleiros foi abandonada no início dos tempos modernos - noções sobre a conduta correta são notavelmente: o código militar sobrevive à morte do idealismo guerreiro. (WALZER, 2003, p. 25-26).

Michael Walzer entende que apesar dos significados morais serem construído socialmente, no que tange à conduta da guerra a humanidade já estabeleceu, ao longo de várias experiências, um núcleo mínimo capaz de nos informar e dar orientação para ação. Walzer traz exemplos da literatura e da história inglesa (Shakespeare e Hume, principalmente) para expor que a autocompreensão dos atores da guerra, sobretudo soldados e generais, sempre estabeleceu uma distinção entre *guerra* e *massacre* na conduta durante a guerra. Não matar prisioneiros de guerra, os quais já não representam mais possibilidade de agressão, sempre constitui uma conduta inegociável e impassível de permissibilidade moral. A guerra para os diretamente interessados, sejam eles os atores militares, sejam eles os cidadãos, não é semelhante à carnificina, pois este é “um nítido exemplo de uma situação comum tanto em estratégia quanto em moral, na qual nossas discordâncias mais acentuadas estão subjacentes, pelos significados que temos em comum” (WALZER, 2003, p. 30).

Uma das formas de rastrear esses núcleos morais espalhados no real é crítica moral exposta, sobretudo, na hipocrisia dos discursos políticos das autoridades públicas. Para Walzer “a comprovação mais

nítida da estabilidade de nossos valores ao longo do tempo é o caráter imutável das mentiras que os soldados e estadistas contam” (2003, p. 31). Ao empreender um esforço justificatório tais atores reforçam o núcleo moral da guerra, pois precisam dar razões ao sentimento de condenação moral pela violência injustificada. Na guerra os atores precisam pelo menos demonstrar estar agindo de acordo com a Moral, senão:

(...) não haveria sentido não hipocrisia senão fosse assim, da mesma forma que não haveria sentido mentir num mundo em todos dissessem a verdade. O hipócrita parte do pressuposto do entendimento moral de todos nós, e não temos escolha, creio eu, a não ser acolher suas afirmações com seriedade e submetê-las ao teste do realismo moral. Ele finge pensar e agir como todos nós esperamos que pense e aja. (WALZER, 2003, p 32).

A súpula da refutação de Walzer ao *Realismo* nas relações internacionais e na guerra consiste então em afirmar que descritivamente, o *Realismo* não consegue captar nossas intuições morais mais profundas sobre a guerra expressas em nossos sentimentos de culpa, ressentimento e indignação que são traduzidos em princípios normativos capazes de orientar as causas legítimas *ad bellum*, para se fazer a guerra, bem como a conduta *in bellum* durante a guerra. O *Realismo* ignora os significados morais compartilhados com base num ceticismo que nega a própria autocompreensão dos envolvidos na guerra, sobretudo, dos cidadãos, estadistas e soldados. Mais do que isso, o *Realismo* nega o desenvolvimento histórico da moralidade da guerra, traduzidos nas convenções legais, na literatura, na retórica política e na crítica moral. Encerro este ponto com uma passagem de GJI na qual Walzer afirma:

Não sei ao certo se a realidade moral da guerra é totalmente coerente, mas por enquanto não preciso dizer nada a respeito. Basta que ela tenha uma forma reconhecível e relativamente estável, que suas partes sejam ligadas e separadas de modo reconhecíveis e relativamente estáveis. Nós a fizemos o que é, não arbitrariamente, mas por bom motivo. Ela reflete nosso entendimento de Estados e soldados, os protagonistas da guerra, bem como do combate, sua experiência central. Os termos desse entendimento são meu tema

imediatos. Eles são ao mesmo tempo o produto histórico e a condição necessária para julgamentos críticos que fazemos todos os dias. Eles determinam a natureza da guerra como atividade moral (e imoral). (WALZER, 2003, p. 36).

As teses acima de Michael Walzer advêm da sua teoria acerca da moralidade. Em sua compreensão esta reside nos significados sociais construídos historicamente. Por ter seu lastro em tais construções a moralidade seria *social-meaning dependent*, trata-se da *tese da dependência dos significados sociais* (COHEN, 1986; RAZ, 1991; WARNKE, 1992; OREND, 2000). Os significados sociais decorrem das interações humanas em relações particulares de compartilhamento histórico, em que as vivências são divididas na formação de uma memória, história, língua e culturas comuns. Por meio do processo interacional de tentativas e erros são sedimentados os conteúdos significativos, substantivos da moralidade, nos quais os membros desse horizonte comum compartilham a elaboração e a adjudicação. Nos significados sociais estão as fontes de conflitos e divergências, bem como suas soluções. A moralidade é, assim, dependente do significado social concreto, particular, imediato sob os quais se movem os agentes sociais.

Segundo Walzer, os agentes estão envolvidos em uma moralidade que desde sempre existe num processo recursivo, coletivo e falível. Recursivo porque a moralidade parte das práticas sociais ao mesmo tempo que as informa, numa circularidade retro-alimentadoras. Coletivo porque esse processo se dá intersubjetivamente nas conversações, discordâncias, críticas e debates públicos e privados no interior dessa comunidade. Falível porque está sempre sujeito à revisão, não sendo definitivos. A *tese da dependência dos significados sociais* se apresenta de acordo com os temas que formam o horizonte de debate de Michael Walzer. Aqui aparece quando Michael Walzer argumenta contra o *Realismo*, defendendo que na comunidade política a moralidade surge das conversações e preocupações comuns sobre a violência, justiça, culpa, mérito presentes nas conversações cotidianas da vida em comum.

A realidade moral da guerra, segundo Walzer, decorre da argumentação e julgamento das pessoas comuns sobre a guerra. Argumentação e julgamento não são exercícios abstratos ou distanciadamente da realidade concreta dos seus participantes. A argumentação e o julgamento têm, ao mesmo tempo, de descrever e avaliar a realidade com que se deparam os participantes da conversação. Para isso é preciso compartilhar um horizonte de significados comuns.

As palavras em julgamentos descrevem a realidade, ao mesmo tempo que informam os conteúdos e valores sobre os quais é possível ver a moralidade no âmbito da guerra. Assim pode-se falar numa *imediatividade* e na natureza particularista da definição dos significados morais.

A tese da dependência dos significados sociais ganha maior atenção em duas obras ainda não traduzidas no Brasil, a saber: *Interpretation and Social Criticism* (1987) e *Thin and Thick Moralities: Moral Argument at Home and Abroad* (1994)⁴. Nestas duas obras Walzer dedica-se a dar contornos mais claros para sua teoria moral. Os processos de interação social seriam bastante variados dentro de cada sociedade, por exemplo: argumentos entre indivíduos e grupos, o conflito social, a barganha política, a imitação cultural e (às vezes) a revelação religiosa. (WALZER, 1994, p.21). Desses, pelo menos três formas de interação social merecem uma atenção especial: a conversação pública, o conflito social e o direito positivo.

Na teoria moral de Walzer cultura é o conjunto de práticas, rituais, símbolos, hábitos, costumes, visões de mundo de uma determinada sociedade. Essa cultura também é parte do processo de interação social de tentativa e erro e se consolida ao longo do tempo por meio de acomodações e mutualidades. A cultura vai sendo sedimentada à medida em que os atores sociais vão interagindo. Já os conflitos sociais testam os limites das convenções estabelecidas pelos significados sociais. Por meio das disputas em torno do preenchimento do conteúdo dos valores os atores sociais podem encontrar sentido e coesão antes não vislumbrado. Concordância e discordância se entrelaçam permitindo que os valores sejam testados e aplicados diante das necessidades concretas da comunidade. Por sua vez, embora Walzer não tenha uma obra ou teoria sobre o direito positivo, ele também seria uma fonte e processo moralidade porque revela aquelas que são as convenções sociais consagradas pelas experiências históricas das comunidades. O direito, sobretudo a sua adjudicação, é um ponto de partida para os debates morais da comunidade política.

Uma vez exemplificadas, tais interações sociais complexas se organizariam em duas esferas ou âmbitos: a primeira seria a esfera da *thick morality (moralidade densa)*, a segunda da *thin morality (moralidade fina)*. O que as distingue é o grau de intensidade das interações sociais, que pode ser medido pela quantidade de temas discutíveis compartilhados, pela profundidade da interdependência entre indivíduo e comunidade, pela construção de narrativas comuns, pelo compartilhamento histórico, simbólico e linguístico. A *moralidade densa* ou *thick* é a esfera em que os grandes temas da vida em

sociedade desenvolvem os conteúdos dos valores compartilhados. Ela dá concretude ao valor da igualdade, liberdade, afiliação, amor, amizade, responsabilidade etc. Nesse âmbito as interações sociais vão formulando os conteúdos dos valores de forma a dar concretude, imediaticidade, particularidade às visões morais, políticas e jurídicas da comunidade.

Já a segunda, chamada *fina* ou *thin* teria um grau de intensidade da interação social complexa menor. Tal esfera é construída com base nos mínimos denominadores comuns das *moralidades densas* diferenciadas, refletindo pontos básicos presentes em todas as comunidades. Esses núcleos comuns advêm das experiências históricas vivenciadas por meio do processo de tentativa e erro presentes em toda e qualquer sociedade, ao final, “universalmente aceitos”. Trata-se das ideias de justiça, proteção da vida, liberdade, busca pela justiça, empatia contra opressão e tirania, altruísmo etc. Os significados desenvolvidos nessa esfera seriam consequência do *universalismo reiterativo* (Michael Walzer, *Nation and Universe*, 1990).

Tal universalismo precisa ser compreendido nos seguintes termos. Primeiro **não diz respeito** à uma ordem de valores imutável, a-histórica e transcendente presente de maneira ontologicamente prévia às relações sociais. O universal aqui tem apenas um sentido fraco segundo o qual em todas as sociedades podem ser encontrados certos núcleos inegociáveis que seriam resultado da vida social. Tais núcleos não decorrem de uma realidade aprioristicamente determinada pela razão prática, mas sim pelas experiências sociais bem ou malsucedidas. Walzer não tem uma explicação fundacionalista para tal esfera *thin*, apenas parte da constatação de que compartilhamos essa moralidade. Por sua vez, a natureza reiterativa dessa esfera seria explicada: (a) pelo fato de ser o resultado moral repetitivo das experiências sociais; (b) pelo fato de ser dependente das experiências sociais concretas, *thick*, sendo uma espécie de externalidade surge quando os temas centrais são compartilhados intensamente pelas comunidades; e (c) enquanto resultado moral mínimo reforça e delimita os limites das decisões concretas das comunidades no âmbito *thick*.

Moralidades *thick* e *thin* estão em constante interação também, sendo ambas consideradas por Walzer como um horizonte inescapável de sentido. No espaço da primeira estariam questões de justiça distributiva, formação das identidades individuais e coletivas, organização política, direito positivo, economia, cultura etc. Por sua vez, o espaço da segunda estariam valores mínimos como liberdade e proteção da vida individual e comunitária, empatia e solidariedade contra tirania, direito de resistência. A *thick* é positiva e gera valor, por

sua vez a *thin* é negativa e defende as condições mínimas da coexistência humana.

Vista tal arquitetura, tenho apenas um argumento a acrescentar. Embora Walzer argumente que as interações sociais são a fonte da moralidade, se refinarmos mais ainda sua descrição contexto dependente dos significados sociais, verificar-se-á que o que deflagra tal processo interacional são os sentimentos morais desenvolvidos pelos sujeitos diante da temática da guerra. O gatilho que prova a moralidade da guerra não é necessariamente a inescapabilidade do discurso moral, mas sim o fato de que rejeitamos certas práticas, que as desaprovamos não apenas no exercício reflexivo do juízo crítico em debate, mas em nosso âmbito emocional. Essas práticas reprováveis adentram o mundo do debate e são polidas pelo *juízo em equilíbrio reflexivo*. Pode-se verificar tais sentimentos de reprovação na literatura, na religião, no direito, na fala da praça e na retórica política. Tais sentimentos morais não são apenas expressão de uma revolta instintiva momentânea, pois passam pelos testes discursivos da realidade. Porém, à semelhança do texto de Strawson, verificamos que a realidade moral da guerra se expressa nos sentimentos de ressentimento, culpa e nas desculpas que são assumidas. Até mesmo a hipocrisia é uma expressão das expectativas geradas e não contempladas dos participantes envolvidos na avaliação da guerra. As esferas ou âmbitos de interação *thick and thin* propostos por Walzer fazem parte desse âmbito de expectativas geradas e comprovadas nos sentimentos morais dos agentes.

Várias passagens de *Guerra Justas e Injustas* mostram como é importante o sentimento de indignação, ressentimento e revolta. Primeiro Walzer também assume que o ponto de vista dos participantes é central (WALZER, 2003, p. 13). Na reconstrução dos discursos de Mitilene, Walzer aponta o sentimento de arrependimento e culpa. Também estão presentes a “culpa coletiva” e a “ansiedade moral” (WALZER, 2003, p. 14). Ao tratar do direito humanitário sob a rubrica de “convenções da guerra”, Walzer fala do cinismo das autoridades e sua consequente indignação. A revolta contra atos de barbárie: “nosso cinismo atesta o caráter falho das convenções da guerra; e a nossa indignação, sua realidade e sua força” (WALZER, 2003, p. 78). De toda teoria da guerra justa de Walzer, nenhum *case* é mais indicativo de que sua teoria moral baseada nos significados sociais é tributária de uma perspectiva semelhante à de Strawson do que a análise da permissibilidade moral das intervenções humanitárias. Segundo Walzer, as intervenções humanitárias são moralmente permitidas porque os crimes cometidos pelos atores que sofrem a intervenção “chocam a consciência moral da humanidade”. Tal expressão não se refere à mundo

numênico semelhantemente ao Reino dos Fins de Kant, mas sim, ao conjunto de uma série de revoltas contra atos considerados violadores do que é uma moralidade mínima de respeito à humanidade construída sob a reprovação de condutas que põem em cheque a existência humana. A “consciência moral” é expressa no sentimento de reprovação generalizados passível de ser encontrado em todas as culturas. Aqui, sim, um universalismo de base naturalizada e contextual-dependente que não demanda uma complexa e polemizável explicação metafísica. Simplesmente, a “consciência moral da humanidade” é a expressão de uma revolta generalizada contra bens minimamente construídos socialmente. A moralidade da guerra se prova pela reprovação coletiva fundada na indignação e revolta.

3. O DIREITO DOS POVOS: UMA UTOPIA REALISTA

3.1. JUSTIÇA POLÍTICA NAS RELAÇÕES EXTERIORES: UMA ORDEM GLOBAL RUMO AO LIBERALISMO

3.1.1 Um breve histórico da obra

Com a publicação de *Uma Teoria da Justiça* (1971), John Rawls quis explicitar aqueles que seriam os princípios de justiça para sociedades complexas¹¹ com Estado democrático de direito e economia capitalista. Na obra seguinte, *Liberalismo Político* (1993)¹² Rawls quis responder ao problema da estabilidade política em sociedades plurais que não compartilham das mesmas visões de mundo. Nessa segunda etapa de seu pensamento, Rawls desenvolveu uma concepção política de justiça segundo a qual diversas doutrinas abrangentes razoáveis poderiam, *por meio de um consenso sobreposto*, aceitar, endossar e apoiar princípios de justiça, produzindo um *senso de justiça e apoio às Instituições pelas razões certas* (RAWLS, 1993, p. XVII). Com tais obras, Rawls criou um vocabulário filosófico que ressuscitou a questão da justiça para teoria política e determinou a principal agenda nos debates que se seguiram sobre como fundamentar direitos: qual é a nossa obrigação política, como distribuir recursos, qual é o papel e o dever de cidadãos e autoridades e o que se esperar do amplo debate de uma esfera pública. A terceira fase de seu pensamento político, então,

¹¹ Sociedades pós-convencionais marcadas pelo pluralismo de visões de mundo e ausência de uma base simbólica coesa e uniforme ao mesmo tempo que possui na base de sua reprodutibilidade material a propriedade privada dos meios de produção, a superprodução, a ideia de livre concorrência e a racionalidade *preditiva* com vistas lucro. Sigo aqui a descrição dada por Max Weber (2006, p. 257) em *História Geral da Economia*: “o capitalismo existe onde quer que se realize a satisfação de necessidades de um grupo humano, com caráter lucrativo e por meio de *empresas*, qualquer que seja a necessidade quase que trate. Diremos que, via de regra, uma exploração racionalmente capitalista é uma exploração com conta de capital, isto é, uma empresa lucrativa que controla sua rentabilidade na ordem administrativa moderna por meio da contabilidade moderna”. Sobre a definição de “sociedade”, cf. o verbete *sociedade* e seguintes de William Outhwaite e Tom Bottomore, *Dicionário do Pensamento Social*, 1996, p. 718. Ainda, Richard T. Shaffer, *Fundamentos de Sociologia*, 2016, p. 90-95.

¹² Para fins de organização, *Uma Teoria da Justiça* e *Liberalismo Político* serão, respectivamente, abreviados para TJ e LP.

foi estender o alcance da justiça liberal às Relações Internacionais¹³, com *O Direito dos Povos* (2004)¹⁴. **Para a presente tese, importa, sobretudo, o alcance dessa moralidade política para a temática da guerra justa**¹⁵. Dados tais elementos, de plano é pressuposta e assumida a importância da obra de Rawls para temática:

A teoria da justiça política desenvolvida por John Rawls, cujo trabalho tem sido enormemente influente há pelo menos 30 anos, tem sido fonte das principais linhas de reflexão, desenvolvimento de soluções, ou, ao menos, ponto de partida para tal, para os problemas dos *standards* da justiça internacional. (MARTIN, REIDY, 2006, p. 3)

O início do pensamento de Rawls sobre temáticas envolvendo as RI se dá ainda em TJ no § 58. Em pleno debate sobre a Guerra do Vietnã, Rawls argumenta sobre quais deveriam ser as obrigações morais exigidas pela justiça no tema da guerra sob a égide de uma pergunta acerca de desobediência civil (WILLIAMS, 2014, p. 328; FORSTER, 2014, p. 2; AUDARD, 2006; MARTIN, REIDY, 2006; FREEMAN, 2007). O desenvolvimento do pensamento rawlsiano sobre esses temas é bem descrito pelos comentadores, bem como pelo nosso autor:

Desde fins da década de 1980, pensei ocasionalmente em desenvolver o que chamei de “O Direito dos Povos” (...). Nos anos seguintes, dediquei mais tempo ao tópico e, em 12 de fevereiro de 1993 - Aniversário de Lincoln - proferi uma conferência (*Oxford Amnsety Lecture*) intitulada “O Direito dos Povos”. Ela permitiu lembrar ao público a grandeza de Lincoln (o que fiz na minha conclusão), mas nunca fiquei satisfeito com o que disse ou fiz no ensaio publicado (a versão original foi publicada no volume *On Human Rights: The Oxford Amnsety Lecture, 1993*, ed. Stephen Shute e Susan Hurley [Nova York: Basic Books, 1993]). (RAWLS, 2004, p. XVII).

¹³ Doravante denominada RI.

¹⁴ Doravante denominada DP.

¹⁵“Moralidade da guerra”, conforme visto no primeiro capítulo é aqui compreendida como os **discursos impulsionados** pelas perguntas fundamentais da teoria da guerra justa.

Não satisfeito com a sua primeira abordagem, Rawls complementou a versão acima durante os anos de 1997-98 a partir de seminários feitos na Princeton University em abril de 1995. Complementada por uma revisão acerca da *Ideia da Razão Pública*, a versão definitiva intitulada *O Direito dos Povos*, na qual Rawls:

(...) estende a ideia de um contrato social à Sociedade dos Povos e revela os princípios gerais podem e devem ser aceitos por sociedades liberais e não-liberais (mas decentes) como padrão para regulamentar o seu comportamento perante outras. Por essa razão, quis re-publicar as duas obras no mesmo volume. Juntas, elas representam o ápice das minhas reflexões sobre como cidadãos e pessoas razoáveis poderiam viver juntos pacificamente, num mundo justo. (RAWLS, 2004, p. XVIII).

Antes de adentrar suas ideias de forma mais direta, é interessante posicionar a obra DP. no horizonte das temáticas em torno da justiça em âmbito internacional, assim como suas principais influências teóricas. O objetivo desse ponto é apenas situar o leitor na posição mais atualizada do campo acerca dessa obra. Não se tem nenhum interesse em problematizar esse ponto com vistas a estabelecer a melhor exegese da obra de Rawls com os autores que lhe influenciaram. Dessa feita, três considerações: (a) a primeira sobre as influências filosóficas de DP; (b) a segunda sobre a recepção da obra no horizonte do debate sobre cosmopolitismo liberal; e (c) a terceira sobre a refutação de Rawls ao *Realismo* no tema das RI e Guerra Justa.

(a) *As influências filosóficas*

No que concerne às influências filosóficas de Rawls na elaboração de DP, David Boucher (2006) organizou e apontou bem a riqueza de fontes utilizadas por Rawls, assim como o situou no horizonte do debate sobre a teoria política internacional. De acordo com David Boucher, Rawls pretende elaborar uma teoria da justiça internacional que tanto responda às críticas da tradição realista ao mesmo tempo em que não padece dos problemas de irrealizabilidade das teorias idealistas. Conforme já visto no primeiro capítulo, para os realistas, as relações internacionais são dominadas pelo ceticismo quanto à existência da moralidade na orientação das ações, práticas e

comportamento do Estado. Já se pode expor bem a tradição que retoma o argumento levantado pelos atenienses em sua conquista de Melos, diálogo retratado por Tucídides que atravessa a obra de Maquiavel e encontra sua conotação moderna em Thomas Hobbes¹⁶. O conjunto dessas formulações políticas e morais construíram o já conhecido *set* de proposições defensoras das *Razões de Estado* (BOUCHER, 2006, p. 20). Na outra margem, o jusnaturalismo combate o ceticismo a moral dos realistas argumentando pela verdade dos mandamentos da razão prática, por uma natureza humana disposta ao desenvolvimento das virtudes, por uma ordem moral previamente determinada e capaz de ser acessada pela razão prática. Tais argumentos são representados, sobretudo, pelo jusnaturalismo medieval de Vitória, Suarez, Gentili, Grotius, Pufendorf, dentre os modernos Locke e Wollf. (BOUCHER, 2006, p. 20).

O pensamento político de DP então seria uma espécie de *tertium genus* entre estes dois polos, à medida em que recusa o ceticismo do *Realismo* e a excessiva normatividade do jusnaturalismo. Rawls rejeita a ideia de que *power is might* como Boucher (2006, p. 20) destaca e se pode constatar na nota de rodapé nº 08 de DP: “(...) Em contraposição a Carr, a minha ideia de utopia realista não concorda com a conciliação entre poder, o direito político e a justiça, mas coloca limites aos exercício razoável do poder. (...)”. Como esclarece David Boucher:

Um critério filosófico alternativo ao realismo e ao utopismo (idealismo) foi autoconscientemente formulado numa tentativa de evitar os evidentes caprichos e arbitrariedades do realismo e a aparente desconsideração pelos interesses que os critérios abstratos do direito natural e a ética kantiana exibem. (BOUCHER, 2006, p. 21).

Essa terceira via vem da proposta de conciliar as exigências da moralidade política com os *interesses fundamentais* dos agentes. Tal conciliação, conforme será visto, é sobretudo estruturada no construtivismo político de Rawls. Nessa metodologia, os princípios de justiça são extraídos a partir de: (i) atores que são tipos ideais, porém preservam seus interesses fundamentais capazes de motivá-los na realidade; (ii) circunstâncias capazes de serem aceitas por todos que constroem as possibilidades de escolhas; e (iii) fatos morais que fundamentam a construção dos tipos ideais e as circunstâncias das

¹⁶ Tema aprofundado nesta tese no Capítulo 2, itens 2.2.2 e 2.2.3 sobre Realismo Clássico e Realismo Moderno.

escolhas capazes de coordenar a ação dos atores. Rawls reconhece o papel da história na construção de sua teoria, razão pela qual suas idealizações são já depuradas pelas *circunstâncias da justiça*, constrações do cenário em que a justiça deverá operar, bem como pelo *ônus do julgamento*, constrações intersubjetivas da faculdade de julgar¹⁷. No mesmo sentido David Boucher clarifica:

Este terceiro critério, em que pese envolto em respostas às circunstâncias mutáveis, não é arbitrário. É o resultado das interações sociais e da negociação razoável em que as constrações morais são formuladas, acomodando os interesses daqueles que constituem a mesma sociedade, seja ela feita de indivíduos ou nações, e que desejam coexistir e cooperar para o benefício mútuo. Esse reconhecimento de um critério emergente histórico da conduta do Estado e do indivíduo encontra sua expressão nos trabalhos de Rousseau e Hegel, mas seus elementos nascem tanto nos escritos de Burke quanto de Kant, cujas afinidades primárias em muitos aspectos podem residir na segunda das três tradições. A rejeição de explícita de Rawls do realismo de Tucídides, do Utopismo e do Cosmopolitismo do direito natural em favor do que ele chama “utopia realista” baseada na acordo razoável está sobremaneira em débito para tanto para com Rousseau e Kant, aponta que sua visão deveria ser explorada em relação a terceira das duas tradições que eu mencionei rapidamente. (...) É a rejeição de Rawls tanto ao realismo e ao utopismo e a aspiração de unir justiça e utilidade que firmemente o lota na terceira das três tradições expostas na literatura da teoria clássica das relações internacionais. (BOUCHER, 2006, p. 21).

¹⁷ Tais limitações são bem definidas em LP, quando Rawls na Conferência de n. II, sobre *as Faculdades dos Cidadãos em sua representação*, estabelece no § 2 “os limites da capacidade do juízo”. Quanto às *circunstâncias da justiça* podemos afirmar que se tratam das condições objetivas do ambiente sobre o qual os princípios de justiça se aplicarão, assim, (a) sociedades *self-contained* (encerradas), cooperativas, com instituições e escassez moderadas de recursos.

Ao longo desse trabalho vários elementos de afastamento de Rawls do *Realismo* serão abordados. Mas, para que fique claro desde já, podemos enumerar algumas posições de DP evidenciadas também por David Boucher (2016) como bem demarcadoras do distanciamento de Rawls. A primeira delas, sem dúvidas, está na ontologia política traçada em DP, segundo a qual os sujeitos principais são os povos e não os Estados. Estes, diferentemente da compreensão *state-based* clássica das RI limitam seus interesses racionais ao razoável, isto é, tem estima e respeito aos bens fundamentais de outros povos e não estão dispostos a violar as regras básicas da cooperação e justiça. Nesse sentido, DP nega os direitos tradicionais da guerra e o exercício ilimitado da soberania interna a favor da proscrição das guerras de agressão e do respeito aos direitos humanos. (BOUCHER, 2006, p. 22-23).

Se os elementos da teoria clássica do Estado são rejeitados, também o jusnaturalismo o é, pois este é visto por Rawls como uma *doutrina compreensiva abrangente*¹⁸. Nesse aspecto Rawls se distancia da sua moralidade fundacionalista de duas formas: a primeira na ontologia política e moral, pois Rawls não trabalha com os indivíduos diretamente em DP; a segunda, no método de obtenção dos princípios morais, uma vez que estes são em DP, conforme se verá mais à frente, o resultado de um acordo razoável deliberado em condições de imparcialidade (BOUCHER, 2006, p. 22). Nesse último caso, o construtivismo político de Rawls já não trabalha com a ideia mais clássica de razão prática, mas sim sob uma base mais contemporânea que já passou uma destranscendentalização e se coloca de um ponto de vista pós-metafísico¹⁹, na explicação de Rawls:

¹⁸ No pensamento político de John Rawls, uma *doutrina razoável abrangente* consiste no conjunto de proposições filosóficas, religiosas ou não, com pretensões de explicações totalizantes acerca do mundo, desde sua criação até seu destino final por meio da qual é possível extrair orientação prática para a vida em comunidade política. Seu elemento *abrangente* consiste justamente no arco de suas pretensões totalizantes sobre todos os aspectos da vida humana. Por sua vez o *razoável*, em Rawls, consiste na capacidade moral que tal doutrina tem em ser tolerante e aceitar termos pragmaticamente determinados de cooperação comum. De forma ainda mais refinada, a *razoabilidade* está em não querer impor seu pensamento às demais de forma coercitiva. Conferir o §3. de LP.

¹⁹ Por *pensamento pós-metafísico* é assumido o diagnóstico de Habermas em *Pensamento Pós-metafísico*, 2002. Sobre as diferenciações de seu pensamento político em relação à tradição moderna da razão prática, Rawls na Conferência III, *O Construtivismo Político*, de LP demonstra vários aspectos do porquê de sua concepção de razão prática não pode ser confundida com a de Kant.

Contudo, é importante, aqui, dar um passo para trás e perceber onde se encontra a diferença essencial entre o Direito dos Povos e o Direito Natural, isto é, em como eles são concebidos. Pensa-se no Direito Natural como parte da lei de Deus, que pode ser conhecida pelos poderes naturais da razão, mediante o estudo da estrutura do mundo. Como Deus tem autoridade suprema sobre toda criação, essa lei é obrigatória para todos os humanos, na condição de membros de uma comunidade. Compreendo assim, o Direito Natural é distinto da lei eterna, que se encontra na razão de Deus e guia a atividade de Deus no criar e sustentar o mundo. O Direito Natural também é distinto da lei revelada, que não pode ser conhecida pelos poderes da razão natural, e do Direito eclesiástico, que se aplica questões religiosas e jurisdicionais da Igreja. Por contraste, o Direito dos Povos cai no domínio do político como concepção política. Isto é, embora possa ser apoiado pela doutrina cristã do Direito natural, seus princípios são expressos unicamente em função de uma concepção política e de seus valores políticos. (RAWLS, 2004, p. 136).

Ainda que o projeto de DP não parta do jusnaturalismo ou de premissas metafísicas normativas fortes, é pacífica a influência de Kant em toda obra de Rawls, não sendo diferente também aqui, em seu opúsculo internacionalista. Em conjunto com Kant, Rawls também quer superar o estado de natureza *unlawfull* das relações internacionais por meio de uma concepção de direito político (DP) capaz de regular as relações entre sociedades bem ordenadas (liberais e decentes). Assim como Kant, Rawls está ciente de que sem um ambiente internacional razoável e justo as sociedades bem ordenadas estão sob o risco das grandes mazelas sociais, como a guerra, fome, epidemias etc. Além das mesmas preocupações políticas e morais, Kant e Rawls também se assemelham quanto à ideia de uma ordem global multidimensional e ausência de Estado mundial. Nesse aspecto seus projetos são similares desde como se deve dar os primeiros passos rumo à paz, a saber: primeiro a organização justa no interior das sociedades para, em seguida, se pensar nas relações internacionais (RAWLS, 2004, p. 30).

Retomando à *Paz Perpétua* (1796), Kant defende a justiça nas relações internacionais a republicanização dos Estados por meio da constituição republicana como o primeiro passo para a proscrição da guerra e limitação das ações dos Estados. Por sua vez, Rawls não parte de uma republicanização, mas, sim, em arranjos justos e razoáveis que, em DP, conforme veremos, podem ser de duas formas: liberais e decentes. Ambos os filósofos também recusam a ideia de um Estado global (RAWLS, 2004, §4, p. 46), embora esse ponto seja de bastante debate entre os kantianos e sua herança internacionalista. A influência de Kant é sensível desde a introdução de DP, na qual Rawls de plano diz que sua obra visa seguir a ideia de *foedus pacificum* (RAWLS, 2004, p. 12, 28, 70 e 113) exposta na *Paz Perpétua* (1795):

A ideia básica é seguir o exemplo de Kant tal como esboçado por ele na *Paz Perpétua* (1795), e a sua ideia de *foedus pacificum*. Interpreto-a no sentido de que devemos começar com a ideia de contrato social, pertencente à concepção política liberal de regime constitucionalmente democrático (...). (RAWLS, 2004, p. 12).

As semelhanças quanto aos objetivos sociais e políticos, assim como a influência contratualista, não apontam, por outro lado, para que Rawls seja lido como um herdeiro kantiano quanto à gênese dos princípios de justiça. Assim como Rawls se distancia do fundacionismo metafísico do jusnaturalismo, também, em relação à Kant, Rawls se distancia por não conceber sua teoria como legatária do exercício apriorístico da *razão prática*, elemento que fica claro no §12.2 de DP:

Nenhuma dedução a partir da razão prática. Como a minha apresentação do Direito dos Povos deve muito à ideia de Kant de *foedus pacificum* e a tanta coisa no seu pensamento, devo dizer o seguinte: em nenhum ponto estamos deduzindo os princípios de direito, justiça e decência, ou os princípios da racionalidade, a partir de uma concepção de razão prática como pano de fundo. (...). Embora a ideia de razão prática seja associada a Kant, o liberalismo político é inteiramente distinto de seu idealismo transcendental. (RAWLS, 2004, p. 113).

Por último, na esteira de David Boucher (2006), Kant e Rawls se assemelham quanto à tese do *pacifismo democrático*. Digo se

assemelham porque ambos defendem a ideia de que sociedades podem ser pacificadas mediante o arranjo institucional político interno. Kant defende a republicanização dos Estados com a utilização de consultas públicas sobre as principais decisões políticas, sobretudo a guerra. Já Rawls entende que dentro de um regime liberal, no qual o arranjo institucional garante iguais liberdades e a satisfação progressiva das necessidades materiais ao longo de gerações, os cidadãos tendem a desenvolver um senso de justiça e não vêm necessidade de ir à guerra. Dentro do quadro da Sociedade dos povos seus *interesses fundamentais* (RAWLS, 2004, p. 44) são satisfeitos não possuindo, segundo Rawls, assim, motivos para ir à guerra. Mais à frente tal ponto em detalhes será retomado.

Rawls está bem próximo de Kant no que tange à crença na institucionalização e juridificação das relações internacionais. Todavia suas influências não cessam no filósofo de Königsberg. Em sua obra se faz sentir também a proximidade com Rousseau, sobretudo, primeiramente, na consideração em relação aos *interesses fundamentais* dos agentes morais em questão, unindo justiça a uma base motivacional que não apela apenas à mais alta racionalidade abstrata. Assim como Rousseau, entende David Boucher (2006), Rawls não quer que o projeto do DP seja excessivamente normativo e abstrato. São os *interesses razoáveis dos povos* que sustentam a ideia do DP. Os *povos* (unidade ontológica política) levariam em conta, como pessoas morais, a reciprocidade e a congruência com o devido respeito aos interesses dos demais (RAWLS, 2004, p. 44-45).

A relevância dos *interesses razoáveis* advém de uma premissa ainda mais fundamental compartilhada por Rawls com Rousseau: a de que o mundo social é constitutivo e estruturante das características, opções, realizações e aspirações dos agentes. Como elucida David Boucher, para Rousseau:

(...) a natureza humana é modelada pela política. O caráter é resultado do ato de educar e não da natureza. Os homens são maleáveis, ou, para usar o termo de Martin Hollis, eles são plásticos, capazes de serem moldados para um certo nível pelas instituições. Uma boa sociedade provê o ambiente para o desenvolvimento de cidadãos virtuosos cujo interesse estará em harmonia com o bem comum. Uma sociedade corrupta produz cidadãos motivados pelos seus interesses particulares e vontade egoísta. Na teoria de

Rousseau é constitutivo que a natureza do homem é relacionada com as relações sociais nas quais ele está imbricado e que se estendem ao longo de períodos de tempos. Natureza e comunidade humana são intrínsecos, a última sendo constitutiva da primeira. (BOUCHER, 2006 p. 30).

Uma vez que em primeiro plano está a socialização enquanto constitutiva do self dos agentes sociais, a política se torna fundamental pois ela indica como as instituições que influenciam a vida dos agentes sociais irão proporcionar um ambiente de desenvolvimento ou não de suas capacidades humanas. A socialização sob a égide de instituições justas é assumida também em Rawls para quem também se torna relevante o processo de “socialização na formação de cidadãos justos e razoáveis, orgulhosos de suas instituições, realizações e herança cultural” (BOUCHER, 2006, p. 31). Logo na introdução de DP, Rawls assume que não irá supor um indivíduo superracional. A base da sua ontologia moral, embora idealizada, é uma entidade capaz de encontrar bastante evidência no mundo, pois ao tratar dos povos e seus interesses fundamentais, Rawls os visualiza como eles são e não como deveriam ser, deixando a tarefa da normatividade para a construção das instituições.

Seguindo o pensamento de Rousseau no *Contrato Social* (citado abaixo, na Parte I, §1.2), suporei que a expressão “os homens tal como são” refere-se às naturezas morais e psicológicas das pessoas e a como essa natureza funciona em uma estrutura de instituições políticas e sociais, e que a expressão “as leis como poderiam ser” refere-se às leis como deveriam ser. Suporei também que, se crescermos sob uma estrutura de instituições políticas e sociais razoáveis e justas, afirmaremos essas instituições quando envelhecermos e elas persistirão ao longo do tempo. Nesse contexto, dizer que a natureza humana é boa é dizer que os cidadãos que crescem sob instituições razoáveis e justas - instituições que satisfazem qualquer uma das concepções políticas liberais razoáveis de justiça - afirmarão essas instituições e atuarão para assegurar que o seu mundo social perdure. (RAWLS, 2004, p. 8).

A consideração descritiva (BOUCHER, 2006, p. 31) acerca de “como os homens são” retoma no projeto do DP as ideias de Rousseau sobre o *amour-propre* dentro dos *interesses fundamentais dos povos*, o qual consistente no entendimento de Rawls em:

(...) respeito adequado de um povo para consigo mesmo, baseado na consciência comum de suas

provações durante a história e da cultura e suas realizações. Inteiramente distinto do interesse próprio pela segurança de si e do seu território, esse interesse mostra-se na insistência do povo em receber de outros povos o respeito e o reconhecimento adequados da sua igualdade. (RAWLS, 2004, p. 45)

Tanto as influências kantianas do *foedus pacificum* quanto as de Rousseau sobre os *interesses fundamentais* e o *amour-propre* serão retomados mais adiante ao longo desse primeiro capítulo estruturante de uma visão panorâmica do projeto do DP. Como dito acima, não é o nosso interesse uma extensiva análise exegética sobre as analogias existentes entre Rawls, Kant e Rousseau. Esse ponto quer apenas deixar claro ao leitor que a obra desses pensadores modernos impacta o DP de Rawls que os relê à luz do LP. Para encerrar esse ponto o quadro abaixo:

John Rawls, O Direito dos Povos		Kant		Rousseau	
	Ideias e Conceitos	Analogia	Disanalogia	Analogia	Disanalogia
	<i>Utopia Realista</i>	<i>Ideal Regulatório</i>	Política e não Metafísica	“Homens como são e leis como deveriam ser”	Rawls retoma essa ideia a partir do Liberalismo Político
	<i>Foedus Pacificum</i>	<i>Federação de Povos</i>		∅	∅
	Pacifismo democrático	Republicanização dos Estados	- Democracia e Liberalismo - Interesses fundamentais	∅	
	Interesses Fundamentais	∅	∅		
	<i>Amor-propre</i>	∅	∅		Autorrespeito Reciprocidade
	Patriotismo Adequado	∅	∅		
	Rejeição do Estado Mundial	Despotismo Assimilacionismo Perda da Diversidade			

(b) *Entre realismo e cosmopolitismo: A Utopia Realista como uma terceira via.*

Assim como Rawls tenta construir uma alternativa entre o jusnaturalismo (normativismo) e o *Realismo Filosófico* sobre as RI (ceticismo), também na discussão contemporânea Rawls quer desenhar um projeto filosófico que fuja das aporias das abordagens realistas e cosmopolitas contemporâneas das relações internacionais. Nesse ponto não se trata mais das abordagens filosóficas, mas mesmo de posições advindas da teoria política normativa mais contemporânea. A partir das influências filosóficas acima, Rawls pensa e reflete (AUDARD, 2007, p. 232) também as mudanças ocorridas no Pós-guerra, como a regulação do uso da força por meio da Carta da Nações de 1945, o nascimento da política internacional dos Direitos Humanos (a partir da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 e tratados posteriores), a Guerra Fria, a descolonização e liberação dos povos, o “fim da Guerra-Fria” e o nascimento de uma “Nova Ordem Global”²⁰. Sobre todos estes elementos pergunta como é possível uma cooperação justa e razoável entre povos com vistas a um ambiente em que os cidadãos de sociedades bem ordenadas possam perseguir seus fins sem as ameaças de grandes mazelas como guerras, genocídios etc. A construção da *Utopia Realista* tem como pano de fundo tais mudanças históricas (AUDARD, 2007, p. 232).

Nesse aspecto, como elucida Catherine Audard (2007, p. 229), Rawls quer pensar quais princípios regulariam as relações internacionais nesses contextos. Para isso Rawls não faz necessariamente uma reinterpretação do *jus gentium* que, conforme vimos é universal e não faz distinção entre as sociedades (se são bem ordenadas ou não), tampouco está unicamente reinterpretando a Carta das Nações. O projeto da Sociedade dos Povos é a extensão dos elementos do *Liberalismo Político* às relações internacionais que busca ser uma terceira via às duas abordagens que segundo Catherine Audard (2007, p. 230) falham em suas proposições normativas, a saber: o “cosmopolitismo liberal” e o “realismo”. Algumas falhas do *Realismo* já foram abordadas aqui no tópico acima, mais à frente a retomaremos no tópico do *pacifismo democrático*.

²⁰ Esta última atualmente tendendo para a fragmentação e enclausuramento. A saída da Inglaterra da União Europeia, a tensão crescente entre OTAN e Rússia, os atuais conflitos no oriente médio (Síria, Iraque, Israel e Palestina) e a escalada de tensão entre China e Japão indicam que o mundo cosmopolita pode estar cada vez mais distante.

Na construção da *Utopia Realista (Sociedade dos Povos)*, fundamental para Rawls no equilíbrio entre *cosmopolitismo liberal* e *realismo* é dar conta de pelo menos dois objetivos: (i) reconstruir racionalmente a *política internacional dos direitos humanos* refundando-a em termos mais abrangentes do que a sua compreensão ocidental-liberal; e (ii) garantir que a *estabilidade democrática* das sociedades bem ordenadas (liberais e decentes) (AUDARD, 2007, p. 233). Rawls pretende estender os ganhos normativos do aprendizado moral do pós-Guerra para o alcance mais amplo de uma configuração de princípios que não se restringem apenas às sociedades liberais, razão pela qual é fundamental demonstrar que o DP é passível de ser compreendido, aceito e aplicado por sociedades não liberais. Por outro lado, quer garantir que estes mesmos ganhos já existentes no interior de sociedades liberais e bem ordenadas não sejam perdidos por conta de um ambiente internacional frágil e vulnerável face à precariedade do *balanço de poder* entre as nações. Por esses aspectos Rawls se move entre *cosmopolitismo liberal* e *realismo*. Algumas objeções este último já foi possível de ver acima, mais a frente serão retomadas como dito acima. Por ora, cabe indagar, acompanhando Catherine Audard (2007), por que Rawls rejeita o *cosmopolitismo liberal*, posição que podemos ver claramente em DP. a partir do § 16 na temática da Justiça Distributiva.

O *Cosmopolitismo Liberal* tem por principais representantes a crítica feita por Brian Barry (1991, *Theories of Justice*), assim como as duas elaborações normativas feitas por Charles Beitz (2004, *Political Theory and International Relations*) e Thomas Pogge (1989, *Realizing Rawls*). O fundamental entre todas elas é assumir o projeto rawlsiano desenvolvido em TJ como universal e abrangente, extrapolando os limites da circunscrição das sociedades *self-contained* para as quais foi elaborado. Ambos os autores assumem que, se levadas a sério as premissas da inviolabilidade da pessoa, o princípio da proteção absoluta das liberdades individuais e os princípios redistributivos, outras condições que não analisadas por Rawls se revelarão arbitrárias e moralmente injustificadas, razão pela qual deverão ser modificadas em norma da justiça (AUDARD, 2007, p. 255; FREEMAN, 2007, p. 419; WILLIAMS, 2014, p. 329). Aqui interessa, sobretudo, os limites impostos pelas contingências do nascimento em determinado território, país ou comunidade, bem como as diferenças de riquezas das nações, as quais são fruto de uma série de injustiças, arbitrariedades e contingências históricas. Portanto, as assimetrias entre os Estados/países, sejam elas de riquezas, de instituições e de liberdades deveriam, segundo o *Cosmopolitismo Liberal*, ser corrigidas.

Como acentua Catherine Audard (2007, p. 255) o *Cosmopolitismo Liberal* leva às últimas circunstâncias o fundamento do *individualismo normativo* tomando nessa base os indivíduos como o objeto da justiça, uma vez que apenas os indivíduos têm personalidade moral. A partir dessa premissa o *Cosmopolitismo Liberal* acusa o *Realismo* de não conseguir compreender as mudanças históricas vividas no pós-Guerra como a política internacional dos direitos humanos, as limitações à soberania estatal como, por exemplo a limitação do uso da força, assim como o cenário internacional de co-dependência e cooperação. Central nessa abordagem é a reivindicação de aplicação universal dos direitos humanos independentemente dos contextos culturais e históricos. Apesar das variações que existem entre as propostas liberais cosmopolitas, a sua proposta de universalização dos direitos humanos quase sempre abrange uma lista ampla centrada nas liberdades individuais, de participação política e condições socioeconômicas. Tal lista deve ser implementada independentemente das posições soberanas dos Estados ou das restrições culturais e históricas da autodeterminação dos povos.

Rawls é contra tal posição pelos mesmos fundamentos que se posiciona distante de um jusnaturalismo. Para ele, o *Cosmopolitismo Liberal* é demasiado fantástico ou utópico, sendo irrealizável. Ainda, se assumido o ponto de vista normativo, o *Cosmopolitismo Liberal* seria contrário às premissas do liberalismo e da justiça. Na literatura rawlsiana, Catherine Audard (2007) bem resumiu os pontos de Rawls contra o cosmopolitismo liberal, são eles: (i) *Cosmopolitismo não é realista*. Segundo Audard (2007, p. 256) Rawls considera que o principal ator global é o Estado ou as coletividades e que desconsiderar tais entidades coletivas é desenhar um projeto incapaz de viabilidade. A métrica individualista do *Cosmopolitismo Liberal* não partiria deste fato, sendo, portanto, excessivamente normativa.

(ii) *Cosmopolitismo Liberal é universalista do modo errado* (Audard, 2007, p. 256). Dado os diferentes desenvolvimentos históricos e temporalidades existentes, postas em contato pela globalização, somada a diversidade de povos e coletividades, redes de fidelidade e afeto, ligações e pertencas, é demasiado equivocado que em todos os lugares do globo seja compreendida, aceita e aplicada uma lista universal de direitos humanos. Não se pode exigir que todos os povos sejam liberais e democráticos. Por isso uma teoria da justiça global tem de ser *universalista na sua extensão*, alcançando a todos, não excluindo nenhuma das partes. Inclusiva na participação abrangente dos povos, o

que implica numa listagem de direitos humanos mais modesta e não tão encarnada na tradição liberal.

(iii) *Cosmopolitismo Liberal é arrogante*. Rawls entende pela impossibilidade da imposição do liberalismo às comunidades ao longo do globo, desrespeitando sua autodeterminação e autonomia.

(iv) *Cosmopolitismo Liberal é individualista da forma errada*. Rawls argumenta que o *Cosmopolitismo Liberal* padece do mesmo mal do utilitarismo e não considera como relevante as estruturas sociais, sua historicidade e importância na formação dos indivíduos. Na arena internacional os cosmopolitas liberais ignoram os laços de sociabilidade determinados pela pertença, culturas e histórias comuns. Para Rawls, elucida Catherine Audard (2007), o foco dos cosmopolitas liberais é o *welfare individual* e não a justiça.

As razões acima não suficientes para demonstrar porque Rawls não é cosmopolita. Elas apenas apontam os equívocos entrevistados por Rawls. Apenas no último ponto temos levantada a centralidade da divergência de Rawls quanto ao seu distanciamento do *Cosmopolitismo Liberal*. Trata-se da premissa segundo a qual no cenário internacional **não existe uma estrutura básica global igual à das sociedades**. Trata-se de uma distinção qualitativa, segundo Samuel Freeman (2007, p. 420-421), que Rawls faz acerca da estrutura básica em dois sentidos: (i') a necessidade de coercibilidade ampla e aceita entre os destinatários das instituições; e (ii') a influência da estrutura básica na formação e desenvolvimento dos sujeitos. Note-se aqui o aspecto visto mais acima explicitado por David Boucher de que Rawls está alinhado ao pensamento de Rousseau de que as instituições modelam os indivíduos.

(i') A primeira forma de influência das instituições, estrutura básica, se dá por meio da coercibilidade das regras da cooperação social sobre os indivíduos que não podem escapar delas, pois já nascem numa sociedade e já se deparam com o conjunto de regras sociais de cooperação impostas. Tal influência das instituições se ligam às regras da obediência estrita podendo ser caracterizada, tomado o individualismo moral, **como negativas**, pois impõem restrições à ação dos indivíduos. No âmbito interno das sociedades *self-contained* as regras da cooperação vêm acompanhadas da sua exigibilidade forçosa política (*political enforcement*), sendo impossível para os sujeitos se furtarem à cooperação sem as devidas sanções correspondentes. A natureza coercitiva da cooperação e das instituições é um dado inescapável para os atores sociais no interior das sociedades *self-contained*. Por isso fundamental é a uma concepção de justiça e o uso da razão pública, dada a necessidade de justificação do uso da força perante indivíduos (TJ) ou grupos (LP). O mesmo não ocorre no âmbito global,

no qual não há a inescapabilidade da *compliance* às regras da cooperação. Na arena internacional ainda é possível ser um *outsider*. (FREEMAN, 2007, p. 420-421).

(ii') A segunda forma de influência, poderia ser compreendida como **positiva**, tomado o ponto de vista do individualismo moral. Não se trata apenas da exigibilidade que as instituições que compõem a estrutura básica da sociedade podem ter sobre o indivíduo, demandando dele a obediência estrita às regras da cooperação. Antes, aqui a questão é o que estas instituições podem fazer para que o indivíduo possa realizar seus planos de vida em cooperação com os demais. Como clarifica Samuel Freeman (2007, p. 421), a cooperação social é fundamental para o desenvolvimento dos indivíduos “como pessoa, a realização de seu raciocínio e capacidades morais, das suas capacidades sociais e de sua concepção de bem”. A cooperação social em Rawls, sustenta Freeman é “precondição fundamental para o desenvolvimento e distinções das capacidades humanas, assim na realização do *status* de agentes livres com capacidade de para a razão prática e concepção de bem” (2007, p. 422). Todavia, acentua Samuel Freeman, a mesma cooperação formadora não existe no nível global e Rawls vê isso.

A questão em do debate com os *Cosmopolitas Liberais* pode assim ser resumida:

Abordagem Normativa	Ontologia Política	Fatos Morais	Princípios
Direito dos Povos	<i>Povos</i>	cooperação no nível interno (≠) cooperação global	Dualismo Princípios de Justiça na Sociedade + Princípios da Sociedade Internacional
Cosmopolitismo Liberal	indivíduos	Interdependência Global ↓ Cooperação global tem primazia	Monismo Princípios Individualistas válidos globalmente

Para finalizar esse tópico topográfico introdutório (“o que o DP não é” e “como ele se distancia do cosmopolitismo liberal e do realismo”) será tratado brevemente dos argumentos de Rawls contra o *Realismo* nas relações internacionais. Por hora serão trazidos muito mais os argumentos de Rawls contra o *Realismo* do que necessariamente será feita uma análise mais cuidadosa da coerência e força do seu ponto, a saber: a tese do pacifismo democrático. Mais à frente, esse argumento será problematizado.

A configuração moderna das relações internacionais foi determinada pela Guerra dos 30 anos, cujo resultado final são os famosos Tratados de Westphalia (1648). O sistema de potências que emerge desse momento histórico produziu os elementos clássicos da soberania moderna, definida duplamente pela igualdade formal entre os Estados na condução de seus interesses, no princípio da não-intervenção nos assuntos internos, no voluntarismo das negociações internacionais e no monopólio da criação, interpretação e aplicação da lei no território

estatal²¹. Rawls entende a formação e vigência do Sistema de Westphalia e pretende atacar seu núcleo central: o exercício ilimitado da soberania. Seu ponto de partida é a mesma ontologia política que o distingue dos jusnaturalistas e cosmopolitas, a entidade objeto da normatividade das relações internacionais, como já se viu: os *povos*. Como os *povos* são a entidade (unidade) política constitutiva das relações internacionais, os elementos clássicos da soberania westphaliana sofrem um curto circuito, dado que aqueles se diferenciam dos Estados em sua concepção clássica (BOUCHER, 2006, p. 22-23). Logo no item 2.2 de DP (2004, p.33) Rawls demarca as distinções necessárias entre *povos* e Estados, afirmando que aqueles carecem de soberania no sentido tradicional:

(...) Outra razão pela qual uso o termo “povos” é distinguir o meu pensamento daquele a respeito dos Estados políticos como tradicionalmente concebidos, com seus poderes de soberania incluídos no Direito internacional (positivo) pelos três séculos após a Guerra dos Trinta Anos (1618-1648). (RAWLS, 2004, p. 33).

Tal escolha guarda em seu núcleo uma distinção normativa: compreender que as entidades políticas que devem conduzir as relações internacionais são *razoáveis* e não exploram o voluntarismo de forma irrestrita e ilimitada, tendo por compreensão os interesses fundamentais que todos os demais *povos* também possuem. Nesse aspecto a compreensão da soberania como exercício ilimitado da vontade é afastada, como na sequência Rawls explicita:

(...) Esses poderes incluem o direito de guerrear no desempenho de políticas estatais - conforme a noção de Clausewitz -, com os fins da política dados pelos interesses prudentes racionais de um Estado. Os poderes de soberania também conferem a um Estado certa autonomia (discutida abaixo) o lidar com seu próprio povo. Pela minha

²¹ Ao leitor interessado na formação dos Estados nacionais, conferir Martin van Creveld, 2004, *Ascensão e declínio do Estado*. Jürgen Habermas, 1998, *A Constelação Pós-nacional*. A introdução de Rawls na edição da Columbia University Press, 2005, do *Liberalismo Político*. Stephen C. Neef, 2005, *War and The Law of Nations: A General History*.

perspectiva esta autonomia está errada.(RAWLS, 2004, p. 33-34).

Dois pontos centrais na passagem acima: o direito de guerrear e a soberania interna dos Estados. Tais vértices constituem o núcleo constitutivo Sistema de Westphalia e do voluntarismo que o orienta. Na teoria normativa de Rawls nenhum dos dois direitos é ilimitado e todos dois encontram restrições conforme veremos ao longo deste trabalho, mas, desde já, antecipado. Na *Sociedade dos Povos* as guerras de agressão são proscritas e não fazem mais parte da extensão das políticas racionais de Estado, assim como a autoridade estatal internamente tem limites no exercício de sua jurisdição em relação aos seus cidadãos, não podendo violar seus direitos fundamentais. Tais temas serão tratados de forma mais pormenorizada à frente, mas, não se pode deixar de mostrar como o DP se distancia do sistema regulatório westphaliano, aspectos claramente assumidos por Rawls:

(...) Esse Direito [O Direito dos Povos: concepção de Justiça], como veremos, restringirá a soberania ou autonomia (política) interna de um Estado, o seu alegado direito de fazer o que quiser com o povo dentro de suas fronteiras. Assim, ao formular o Direito dos Povos, um governo, como organização política do seu povo, não é, por assim dizer, autor de todos os seus poderes. Os poderes de guerra dos governos, quaisquer que possam ser, só são aceitáveis dentro de um Direito dos Povos razoável. Essas questões não ficam prejudicadas pela existência de um governo cujo povo é internamente organizado segundo as instituições de justiça de fundo. Devemos reformular os poderes da soberania à luz de um Direito dos Povos razoável e negar aos Estados os direitos tradicionais à guerra e à autonomia interna irrestrita. (RAWLS, 2004, p. 34-35).

O que torna possível a restrição dos poderes soberanos na *Sociedade dos Povos* é a escolha ontológica feita por Rawls estruturada na idealização da pessoa moral aqui considerada “povos”:

O termo “povos”, então, tem a intenção de enfatizar essas características singulares dos povos como distintos dos Estados, tal como tradicionalmente concebidos, e destacar seu

caráter moral e sua natureza razoavelmente justa, ou decente, dos seus regimes. (RAWLS, 2004, p. 44-45)

Diferentemente dos Estados são pessoas morais capazes de *razoabilidade* (*reasonableness*) e não apenas de *racionalidade* (RAWLS, 2004, p. 37). Embora tenham seus interesses fundamentais e não estejam dispostos a abrir mão deles, concebem a convivência mútua como cooperativa e reconhecem nos demais povos o igual direito à estima e à história, por isso Rawls afirma:

Uma diferença entre os povos liberais e Estados é que apenas os povos liberais limitam os seus interesses básicos como exigido pelo razoável. Por contraste, o conteúdo dos interesses dos Estados não permite que sejam razoáveis pelas razões certas: isto é, por aceitarem e agirem com firmeza com base em um Direito dos Povos justo. Os povos liberais, contudo, têm realmente os seus interesses fundamentais, permitidos pelas suas concepções de direito e justiça. Buscam proteger o seu território, garantir a sua segurança dos seus cidadãos, preservar suas instituições políticas livres e as liberdades e a cultura livre de sua sociedade civil. Além desses interesses, um povo liberal tenta assegurar justiça razoável para todos os seus cidadãos e para todos os povos; um povo liberal pode viver com outros povos de caráter semelhante sustentando e preservando a paz. (RAWLS, 2004, p. 38).

A recusa de Rawls em relação ao *Realismo* está bem demonstrada quando se verifica sua opção onto-metodológica pela elaboração de uma teoria que tem por destinatários pessoas morais. Mas uma resposta plena ao *Realismo* não poderia apenas opor elementos normativos. Isso o jusnaturalismo e o cosmopolitismo liberal já o fazem. A recusa de Rawls do *Realismo* não pode ser excessivamente normativa, precisa ter elementos da realidade das RI para poder comportar a viabilidade necessária para a paz. Por isso o papel fundamental dos *interesses* considerados por Rawls. Apesar de serem pessoas morais, os *povos* também possuem interesses racionais em seu território, bem-estar, preservação de suas instituições etc. Tais interesses são reais e verificáveis na efetividade das relações internacionais. Porém, Rawls

não se conforma com a descrição parcial realista segundo a qual apenas o auto-interesse estratégico seria considerado na tomada de decisão política. Rawls acredita que é possível considerar outras unidades não apenas como meio para a realização de fins, mas sim como igualmente portadoras de interesses legítimos e dignas de reconhecimento e respeito:

O que distingue povos e Estados - e isto é crucial - é que povos justos são plenamente preparados para conceder justamente o mesmo respeito e o mesmo reconhecimento adequados a outros povos, como iguais (RAWLS, 2004, p. 45).

O último ponto visa apontar o objetivo principal de DP de forma a clarificar bem as pretensões teóricas de Rawls preparando o debate para os próximos tópicos do texto, sobretudo, para o *set* de problematizações levantadas nessa investigação, a saber: como seria classificada as proposições de DP à luz da contemporânea teoria da guerra justa.

(c) a terceira sobre a refutação de Rawls ao Realismo no tema das RI e Guerra Justa

Com o termo *pretensão normativa* designo os propósitos político e moral que Rawls quer desenvolver na sua obra o DP. De forma clara e direta Rawls afirma logo na introdução desta obra:

Esta monografia sobre o Direito dos Povos não é um tratado nem um texto sobre Direito Internacional. Antes, é um trabalho concentrado estritamente em certas questões que se ligam a ser ou não possível uma utopia realista. A filosofia política é realisticamente utópica quando expande aquilo que se pensa como os limites da possibilidade prática. Nossa esperança no futuro da sociedade baseia-se na crença de que o mundo social permite a sociedades democráticas constitucionais razoavelmente justas existirem como membros da Sociedade de Povos. Em tal mundo social, a paz e a justiça seriam obtidas entre os povos liberais e decentes nacional e internacionalmente. A ideia dessa sociedade realisticamente utópica no sentido de que retrata um mundo social alcançável que combina o

direito político e a justiça para todos os povos liberais e decentes em uma Sociedade dos Povos. *Uma Teoria da Justiça e o Liberalismo Político* tentam dizer como seria possível uma sociedade liberal. *O Direito dos Povos* espera dizer como seria possível uma sociedade mundial de povos liberais. (RAWLS, 2004, p. 6).

Mais à frente, já no parágrafo primeiro da primeira parte da Teoria Ideal, Rawls reafirma:

(...) Nossa esperança para o futuro da sociedade baseia-se na crença de que o mundo social permite a uma democracia constitucional razoavelmente justa existir como membro de uma Sociedade dos Povos razoavelmente justa. (RAWLS, 2004, p. 15).

As passagens acima mostram que o objetivo central da obra DP é estruturar uma sociedade internacional na qual os cidadãos das sociedades liberais e decentes possam viver de forma justa e razoável. Tal pretensão é decorrente da constatação de que sem um ambiente global estruturado também de maneira justa e razoável, os povos liberais e decentes não poderão alcançar os benefícios e a justiça que suas próprias ordens internas proporcionam. Mais claramente, sem um arranjo cooperativo justo e recíproco nas relações internacionais, a justiça social dos povos liberais e decentes e, conseqüentemente, de seus cidadãos, restará ameaçada e ineficaz.

Dessa forma, Rawls, semelhantemente a Kant no *Projeto da Paz Perpétua*, está assumindo que a justiça tem uma escala global na qual as relações sociais não podem apenas ser estruturadas de maneira justa no âmbito dos Estados nacionais, no vocabulário de Rawls, no âmbito das sociedades *self-contained*. É preciso que as sociedades democráticas liberais e sociedades decentes encontrem um ambiente de cooperação internacional justo, no qual as suas interações não coloquem em risco a justiça.

Esta é a *Utopia Realista* do DP: estabelecer a justiça no nível das relações internacionais²². No nível interno dos Estados os termos da justiça já foram expressos nas formulações teóricas elaboradas em TJ e LP. Faltava à teoria política de Rawls a dimensão internacional. Dessa forma, o DP é como Rawls logo afirma no primeiro ponto da introdução

²² Este conceito será explicado na próxima seção.

uma “concepção política particular de direito e justiça, que se aplica aos princípios e normas do Direito e da prática internacionais” (2004, p.3). Tais princípios seriam capazes de serem endossados tanto por entidades políticas com experiência democrático-liberal, quanto por aqueles outras cuja história política diferenciada conduziu a outra formação político-institucional. Rawls quer formular os termos de uma cooperação justa e descentralizada nas relações internacionais.

O caminho que segue Rawls para esse projeto é estender ao nível internacional o processo de aprendizado político-moral das sociedades liberais. Em duas etapas Rawls amplia esse processo: num primeiro momento (i) entre diferentes sociedades liberais; num segundo (ii) entre sociedades liberais e não liberais. Rawls parte do âmbito interno para o âmbito externo, ou seja, da experiência nacional para a experiência internacional²³. No âmbito interno, o *pluralismo de visões abrangentes de mundo* poderia ser estruturado de forma justa e cooperativa, primeiro por uma concepção de justiça, *justice as fairness*, para, em seguida, pelo endosso das doutrinas abrangentes por meio do *consenso sobreposto*. Nesse processo, o aprendizado moral-institucional-político é o da *justificação pragmática*²⁴ de um conjunto razoável de princípios políticos capazes de serem apoiados e endossados por todos os indivíduos e doutrinas abrangentes, independentemente da ideia de verdade que cada uma dessas doutrinas e indivíduos reivindicam²⁵.

Nesse caso, se as formulações de TJ e LP forem normativamente válidas, o DP se perguntaria sobre qual seriam os princípios de justiça capazes de orientar a política externa de atores internacionais liberais e não liberais. A *utopia realista* da paz e da justiça internacionais são perseguidos pelo vetor que vai da justiça interna à justiça internacional. Nesse aspecto, Rawls não é diferente de Kant²⁶ no que tange às etapas de realização da justiça (embora, como será destacado, Rawls não derive os princípios de justiça do DP da razão prática²⁷), no sentido de que uma vez estabelecido o arranjo interno justo, há de se perseguir por meio de um esquema de princípios morais um arranjo internacional capaz de formular um ambiente justo nas relações internacionais. O DP enquanto concepção política para o direito e relações internacionais é a continuação nesses âmbitos do projeto político e moral do LP. Nesse sentido, a passagem abaixo esclarece:

²³ No mesmo sentido Samuel Freeman (2007, p. 417).

²⁴ Justificação Pragmática, ver LP e o debate com Habermas.

²⁵ Liberalismo Político.

²⁶ Vê. KANT, Immanuel. A Paz Perpétua.

²⁷ Ver LP, concepção política e não metafísica.

Finalmente, é importante perceber que o Direito dos Povos é desenvolvido dentro do liberalismo político, sendo a extensão, a uma Sociedade de Povos, da concepção liberal da justiça interna. Enfatizo que, ao desenvolver o Direito dos Povos dentro de uma concepção liberal de justiça, elaboramos os ideais e princípios da *política exterior* de um povo *liberal* razoavelmente justo. Esse interesse pela política exterior de um povo liberal é implícito o tempo todo (...). (RAWLS, 2004, p.12).

Uma *Sociedade dos Povos* na qual as sociedades liberais e decentes possam estabelecer relações para além de um *modus vivendi* (RAWLS, 2004, p. 25), essa é a *Utopia Realista* entrevista por Rawls. Mas para dar concretude a tal objetivo é preciso que as ideias normativas se *reconciem com o mundo social*. Com isso Rawls quer demonstrar que é possível estabelecer uma organização justa das relações internacionais dadas as atuais condições sociais fortemente marcadas pelo *pluralismo de visões de mundo*, ou seja, diante de povos que possuem diferentes tradições, culturas e religiões. Até aqui podemos dizer: o objetivo de DP é uma *Sociedade dos Povos Justa*. Como é possível tal objetivo dadas as condições de um mundo plural? Essa é a resposta que busca uma *Utopia Realista*. Cabe explicá-la.

3.2. A UTOPIA REALISTA: RECONCILIAÇÃO COM O MUNDO SOCIAL

A ideia de uma *Sociedade de Povos* apontada em DP por Rawls é uma *utopia realista*. Mas o que significa exatamente esta expressão na teoria da justiça internacional de Rawls? Segundo afirma Rawls:

(...) a filosofia política é realisticamente utópica quando estende o que comumente pensamos ser os limites da possibilidade política praticável e, ao fazê-lo, nos reconcilia com a nossa condição social.(RAWLS, 2004, p.5).

Quais são os limites da possibilidade política praticável e com o que precisamos ser reconciliados? O presente tópico irá abordar essas perguntas, mas, antes, algumas considerações preliminares sob a ideia de *Utopia Realista* precisam ser feitas.

Compreendo ideia rawlsiana da *Utopia Realista* em três dimensões: (a) uma primeira pode ser considerada de ordem teleológica. A *Utopia Realista* é um fim a ser perseguido cujas consequências são a criação de um ambiente social capaz de proporcionar o desenvolvimento pleno das capacidades humanas²⁸. Perseguir a *Utopia Realista* implica em estruturar a sociedade de tal forma que as melhores condições sociais para o desenvolvimento humano possam ser desenvolvidas. Note-se, sem um *Sociedade dos Povos* os planos de vida e as visões abrangentes de mundo dos cidadãos e dos povos poderiam ser impedidas de plena realização pelas condições de um cenário violento e desestruturante das relações internacionais. Como, por exemplo, pensar no respeito às liberdades individuais da consciência ou expressão sob a ameaça de guerras religiosas ou econômicas? Ao mesmo tempo, (b) a *Utopia Realista* tem uma dimensão metodológica de elaboração do ideal que (b.1) preserva ao maior nível as exigências da justiça levando (b.2) em consideração as limitações reais das condições sociais. Com a metodologia da *Utopia Realista* Rawls quer evitar tanto os erros de proposições políticos-morais irrealizáveis por serem excessivamente normativas, quanto o ceticismo predominante nas relações internacionais que sustenta a impossibilidade da justiça.

Por último, a (c) *Utopia Realista* tem uma dimensão (*locus*) institucional (RAWLS, 2004, p. 21). Ela constrói, determina e incide sobre as instituições básicas do objeto social analisado, no caso do DP, sobre o direito e práticas internacionais. Tal dimensão da *Utopia Realista* é coerente com as formulações rawlsianas sobre a justiça, segundo a qual, desde TJ e LP, as proposições sobre a justiça têm incidência institucional e não interacional, diferentemente de concepções utilitaristas. Rawls sempre defendeu a calibração das instituições para que estas corrigissem as injustiças sociais. Rawls acredita que o impacto das instituições sobre a vidas das pessoas é fundamental para o desenvolvimento de suas capacidades enquanto cidadãos e pessoas morais. Na mesma linha, sobre o papel das instituições e da *Utopia Realista* na superação das mazelas sociais, diz Rawls em DP:

Duas ideias principais motivam o Direito dos Povos. Uma é que os grandes males da história

²⁸ Há uma semelhança com a estrutura de *ideal regulatório* de Kant. Porém, como bem Rawls demonstrou em LP, sua teoria, embora de inspiração kantiana, renunciou a vários dos pressupostos da *razão prática* kantiana, compreendida por Rawls como metafísica, portanto, uma doutrina abrangente.

humana - a guerra injusta e a opressão, a perseguição religiosa e a negação da liberdade de consciência, a fome e a pobreza, para não mencionar o genocídio e o assassinato em massa - decorrem da injustiça política, com suas crueldades e brutalidades. (Aqui, a ideia de justiça política é a mesma discutida pelo liberalismo político, a partir da qual é desenvolvido o Direito dos Povos). A outra ideia principal, obviamente ligada à primeira, é a de que, assim que as formas mais graves de injustiças políticas são eliminadas por políticas sociais justas (ou, pelo menos, decentes), esses grandes males acabarão por desaparecer. Ligo essas ideias à ideia de uma utopia realista. (RAWLS, 2004, p. 7-8).

Unindo essas três dimensões, Rawls (2004, p. 18-22) explicita as condições em que é possível que uma concepção de justiça liberal possa ser considerada como uma *Utopia Realista*, isto é, como uma ideia normativa realizável e inscrita nas práticas sociais. As condições são as seguintes:

3.2.1 Condições Realistas²⁹

CR1. Admitir descritivamente as pessoas e prescritivamente as instituições. Uma *Utopia Realista* assume que as pessoas são autointeressadas e possuem diversidade de planos, visões de mundo e formas de vida. Por isso é preciso desenhar instituições que levam em conta tais fatos morais da melhor forma possível. Os arranjos institucionais devem ser os melhores possíveis levando em consideração os indivíduos sem lhes exigir mais do que o minimamente razoável. Por isso é importante trabalhar pela produção de uma *estabilidade pelas razões certas*, tal posição rawlsiana tem a seguinte implicação: é preciso que a estabilidade produzida pelo arranjo social se ligue aos interesses dos afetados de tal forma que estes possam obedecer às regras e endossá-las porque acreditam que estas atendem aos seus interesses fundamentais. Nesse ponto estaria estabelecida a condição de possibilidade de uma *obediência estrita* dos afetados pelas regras e instituições.

CR2. Funcionalidade e Aplicabilidade. Os princípios extraídos de uma concepção de justiça que atendas as exigências de uma *Utopia*

²⁹ Doravante denominadas CR.

Realista devem ser funcionais e aplicáveis. Isso implica que: os atores que utilizam têm de ser capazes de compreender e aplicar tais princípios sem grandes divergências interpretativas e dificuldades operacionais. Nesse aspecto, é importante que tais princípios criem uma escala de avaliação comparativa no qual os atores consigam perceber as vantagens e desvantagens da utilização dos princípios, perguntando-se se estão em melhor ou pior condição com a aplicação do princípio no Cenário 01 e no cenário 02.

3.2.2 Condições Utópicas³⁰

CU1. A utilização de ideias, princípios e conceitos morais para especificar uma sociedade como razoável e justa. Uma concepção de justiça é utópica quando busca encontrar os fundamentos morais da convivência política entre os cidadãos e povos. No caso, em Rawls, tais elementos são deslocados de visões metafísicas de mundo e, desde LP, são determinadas em termos políticos por aqueles que seriam os elementos mais básicos e pragmáticos que cidadãos livres e iguais encontram quando querem regular suas vidas em comunidade. Por isso, ele já entende que uma concepção de justiça, para ser considerada como tal, tem de atender o *critério da reciprocidade*. Este exige que as regras escolhidas o sejam livremente sem o abuso do poder político e econômico.

CU2. Que a categoria do político contenha em si todos os elementos essenciais para uma concepção política de justiça. Aqui se trata de uma condição utópica, mas que já fez bastante concessão para as exigências do mundo social plural. Rawls está afirmando aqui que a Justiça Política deve ser restrita apenas aos argumentos políticos capazes de serem endossados por todos os cidadãos, o que implica em afirmar que a justiça política será o resultado daquelas que seriam as determinações mais abrangentes e recursivamente aceitáveis oriundas das doutrinas abrangentes. A categoria do político não pode preservar as determinações mais substantivas das doutrinas abrangentes razoáveis, antes, deve ser o resultado do *consenso sobreposto* entre elas. Para tanto, a categoria do político: (a) renuncia a ideia de verdade, (b) parte das circunstâncias da justiça, e (c) atende aos requisitos do ônus do julgamento.

Somadas às duas condições acima, entendo que Rawls apresenta mais duas que não podem ser definidas estritamente nem como realistas nem como utópicas. A meu ver elas são muito mais **Condições**

³⁰ Doravante denominadas CU.

Processuais da Utopia Realista. Por que entendê-las nestes termos? A primeira, (enumerada com IV em DP, RAWLS, 2004 p. 20), é a *aquisição* pelos cidadãos *do senso adequado de justiça à medida em que crescem e participam da sociedade*. Tal requisito entendo como processual porque advém da vivência de cidadãos sob instituições e políticas justas. Estas por terem arranjos imparciais e recíprocos passam, como explica Rawls (2004, p. 21), a exigir dos seus cidadãos o exercício das virtudes da cooperação, imparcialidade e tolerância. A vivência sob instituições justas permite o aprendizado moral dos cidadãos que: (i) epistemicamente, passam a compreender, interpretar e aplicar as regras sociais justas; e (ii) praticamente, passam a desenvolver as virtudes já citadas.

A segunda é o *consenso sobreposto* capaz de estabelecer a necessária unidade social. Também processual porque é derivado do uso público da razão em que as diversas doutrinas abrangentes são testadas até que haja um núcleo passível de ser endossado por todas as partes envolvidas. A terceira é a **ideia razoável de tolerância** que em Rawls, conforme explicitado ao longo de sua teoria é estruturada por meio do uso público da razão, da aplicação do critério da reciprocidade e do dever de civilidade. Nesse sentido, a tolerância em Rawls não é meramente o exercício negativo de coexistir inescapavelmente com o outro. Pelo contrário, a tolerância em sua concepção reside em: renunciar à ideia de verdade, reconhecer igual valor nas demais doutrinas abrangentes e estar disposto a dar razões.

As condições acima são as mais gerais e metodologicamente mais amplas para que se elabore uma concepção política liberal capaz de enfrentar os desafios do pluralismo de visões de mundo. Rawls as aplicou primeiramente para a elaboração de uma concepção política de justiça para sociedades democráticas. No entanto, tais condições são ampliáveis para outros objetos, desde que moduladas adequadamente. Nesse sentido, estabelecendo uma analogia com o caso interno, Rawls retoma tais condições para o caso das relações internacionais indagando como elas se comportariam em paralelo para a Sociedade dos Povos: “quais são as condições paralelas para uma Sociedade dos Povos razoavelmente justa?” (RAWLS, 2004, 1.3., p. 22). Cabe trazê-las aqui:

3.2.3 Condições na Sociedade dos Povos³¹

³¹ Doravante determinada CSP.

CSP1. “Povos como são e as Leis como Deveriam Ser”. Os *povos* em Rawls possuem interesses fundamentais (conforme será visto mais adiante), portanto Rawls toma em consideração que tais interesses fundamentais têm de estar presentes na concepção de justiça a ser elaborada. Já a segunda parte (“as leis como deveriam ser”) é satisfeita também por meio do *procedimento de uma segunda posição original* conforme se verificará mais a frente. Aqui destaca-se que Rawls concebe os *povos* como pessoas morais com interesses fundamentais à semelhança dos indivíduos, e que para conjugar e balancear esses interesses de modo racional e razoável ele também se utiliza do procedimento contractualista da *posição original*.

CSP2. Aplicabilidade Funcionalidade. O *Direito dos Povos* é funcional e aplicável às relações entre os povos e arranjos políticos cooperativos. Aqui algumas observações: até esta parte do texto Rawls não explicita muito o que consiste essa aplicabilidade, mas, sabemos dado C no caso interno, analogamente, que os *povos* têm de compreender, aceitar, interpretar e aplicar os princípios de forma que seja possível uma avaliação de base comparativa entre sua aplicabilidade e não aplicabilidade. Isto é, os princípios têm de representar diferença e impacto na vida dos *povos* de tal forma que seja perceptível que sua utilização representa a opção real e efetivamente diferenciada entre cenários de realização de seus interesses fundamentais.

CSP3. Utilização de ideias, princípios e conceitos (morais) políticos para especificar os arranjos políticos e sociais razoavelmente certos e justos para a Sociedade dos Povos. Como no caso interno, a Sociedade dos Povos busca organizar sua estrutura política e social por meio de critérios morais capazes de serem aceitos e endossados por todos os seus participantes. Tal condição é utópica porque é normativa e entende que os interesses fundamentais dos povos podem ser realizados e distribuídos justa e eficazmente com base em critérios morais.

CSP4. Justiça contida na categoria do político. Nesse ponto o DP deve ser o resultado de um consenso sobreposto decorrentes da visões de mundo dos *povos* que lhe integram. Rawls entende que essa condição satisfeita “quando fosse estendida para a relação entre os povos a concepção política liberal estruturada para uma democracia liberal”. O que isso significa exatamente? Implica em afirmar que aos *povos* caberia estabelecer uma concepção política resultante de procedimentos imparciais e que levasse em conta todos os elementos do construtivismo político apontado no LP.

Agora as condições processuais análogas:

CSP5. Processo Institucional e Senso de Justiça. O DP deve capacitar os *povos* a apoiar governos que honrem o DP, podendo variar em grau de lealdade entre os *povos*.

CSP6. Unidade Política e não ética. A unidade dos *povos* na SP não demanda coesão de visões abrangentes de mundo para a unidade e coesão. Antes, dado seu conteúdo ter sido construído dentro da categoria do político, a unidade social é garantida pelo fato de seus princípios serem compreendidos, interpretados e aplicáveis de forma imparcial e recíproca entre os *povos*.

CSP7. Tolerância. Analogamente a tolerância é fundamental para a SP. Rawls considera ainda mais fundamental a necessidade de tolerância, dada a extensão para a o nível internacional da concepção liberal, dado que o pluralismo de visões abrangentes de mundo amplia-se sobremaneira.

A condições acima expressam as características e condições que uma concepção política precisa ter para ser considerada uma *Utopia Realista*, esta parte cobre a primeira etapa deste tópico, a saber: no que consiste. Todavia, precisamos ver em Rawls (i) por que uma utopia realista é desejável e (ii) que condições sociais fáticas poderiam endossar tal ideia?

(i) Rawls entende que uma *Utopia Realista* como a acima descrita é necessária para que possamos ter esperança em condições sociais justas e razoáveis. Acredita que os maiores males da humanidade são decorrentes das visões de mundo não razoáveis e intolerantes, aquelas em que os indivíduos e ou povos utilizam do poder político para impor sua visão de mundo. Seja o Holocausto ou a Inquisição, o perigo reside na estruturação de arranjos institucionais injustos e excludentes.

(ii) Rawls acredita que uma *Utopia Realista* é possível porque ela se sustenta em quatro fatos básicos retomados ao longo da obra aqui estudada:

(a) *Fato do pluralismo razoável*, Rawls entende que as democracias liberais aprenderam ao longo de sua história a conviver com a pluralidade de doutrinas abrangentes em conflito, sejam elas religiosas ou não. Defende mesmo que tal fato é o resultado da história e culturas institucionais. Seu argumento é de que diferentes doutrinas abrangentes se unirão para sustentar a ideia de liberdade igual e a neutralidade estatal porque esta seria a maior garantia de sua própria liberdade (RAWLS, 2004, p. 163).

(b) *Fato da unidade democrática na diversidade*, para Rawls em sociedades democráticas constitucionais a unidade social e política não requer coesão social por meio da adoção de uma única doutrina

abrangente, religiosa ou não. No lugar de uma base ética-substantiva as sociedades democráticas liberais desenvolveram uma base pública de justificação por meio da razoabilidade e racionalidade de suas instituições em função da razão pública.

(c) *Fato da razão pública*, esse fato indica o aprendizado moral desenvolvido pelos cidadãos de sociedades democráticas liberais cujo principal aspecto é perceber que a possibilidade de um acordo pelas razões certas é dependente da renúncia da totalidade de suas verdades decorrentes de suas doutrinas abrangentes. No âmbito do político, ao invés de se apoiarem nas suas respectivas doutrinas abrangentes, os cidadãos se apoiam em concepções políticas de direito e justiça tendo que leva em consideração os cidadãos enquanto cidadãos.

(d) *Fato da paz democrática liberal*. Rawls argumenta que, mais a frente esse ponto será detalhado com maior precisão, sociedades democráticas constitucionais bem ordenadas não guerreiam, com exceção de guerras de autodefesa (sozinhas ou em aliança) para si ou em nome de terceiros.

Por último, Rawls entende existirem dois desafios para a *Utopia Realista* aqui esboçada, os quais ele considera limites: o primeiro é o fundamentalismo religioso que nega o *pluralismo de visões de mundo* impondo de forma não razoável sua forma de vida. O segundo entendo ser a *perda de sentido* (no sentido weberiano mesmo, embora não tenha essa afirmação em o DP de Rawls), segundo o qual os cidadãos podem padecer de um vazio espiritual e aflição. Para este problema, o Liberalismo apenas oferece uma resposta de neutralidade, deixando a cada um dos cidadãos a possibilidade de resolver suas próprias questões. Prosseguindo:

A ideia básica é seguir o exemplo de Kant tal como esboçado por ele na *Paz Perpétua* (1795), e a sua ideia de *foedus pacificum*. Interpreto-a no sentido de que devemos começar com a ideia de contrato social, pertencentes à concepção política liberal de um regime constitucionalmente democrático, e depois estendê-la, introduzindo uma segunda posição original, no segundo nível, por assim dizer, no qual os representantes dos povos liberais fazem um acordo com outros povos liberais. Isso eu faço nos §§ 3-4, e mais adiante, com povos não-liberais, embora decentes, nos §§ 8-9. Cada um desses acordos é compreendido como hipotético e não-histórico, e neles entram povos iguais simetricamente situados, na posição

original, por trás de um adequado véu de ignorância. Portanto, o empreendimento entre povos é justo. Tudo isso também está em concordância com a ideia de Kant de que um regime constitucional deve estabelecer um Direito dos Povos eficaz para concretizar plenamente a liberdade dos seus cidadãos. Não posso ter certeza antecipadamente de que essa abordagem funcionará; tampouco sustento que outras maneiras de chegar ao direito dos povos seja incorreta. Se houver outras maneiras de chegar ao mesmo lugar, tanto melhor. (RAWLS, 2004, p.12).

Rawls parte da justiça do caso interno para a justiça nas relações internacionais. A passagem acima é explícita. Cumpre saber: por que? Por que não fazer uma formulação que faça o movimento contrário? Por que não defender que a justiça global é o primeiro passo que se deve tomar para que os Estados tenham garantidas a justiça no interior de suas fronteiras? Rawls afirma que o foco da justiça deve ser sanear os problemas decorrentes da injustiça política, cuja solução é calibrar a estrutura básica por meio de política sociais justas (RAWLS, 2004, p, 7-8). Por que então não começar fazendo isso por meio da reestruturação das relações internacionais? A explicação para tal pergunta na teoria de Rawls reside no fato de que este entende pela inexistência de uma “sociedade internacional”, isto é, para Rawls as relações internacionais são interações que não reúnem as características e propriedades suficientes para serem consideradas relações sociais cooperativas. Como bem explica Samuel Freeman (2007, p. 420-424), Rawls estabelece uma disanalogia entre a justiça do caso interno e a justiça no caso externo de duas formas: uma primeira *negativa* e uma segunda *positiva*. A primeira se refere ao fato de uma ausência de regras e instituições comuns e aceitas razoavelmente por todos como obrigatória e vinculante do comportamento. Já a segunda se dá pela ausência dessas mesmas instituições e regras, mas não pelo seu aspecto vinculante e determinante da ação, e sim pelo aspecto da necessidade de desenvolvimento humano que só encontra ambiente propício no entorno de uma sociedade nacional-estatal e não global.

Quanto a primeira, explicita Samuel Freeman (2007, p. 421), para Rawls a cooperação social depende da cooperação política e da força executiva dessa cooperação por meio de instituições capazes de obrigar os seus membros a seguirem regras:

Cooperação social invariavelmente envolve cooperação política, juntamente com a obrigatoriedade política das regras sociais básicas e instituições necessárias para a sociedade. As pessoas não têm outra escolha senão engajar-se na cooperação social e agir de acordo com as demandas impostas pela estrutura básica da sociedade. Por esta razão é essencial para Rawls que os termos da cooperação social sejam razoavelmente aceitos por cada um e justificáveis por razões (públicas) que todos possam aceitar. Por contraste, relações culturais e econômicas entre sociedades são normalmente voluntárias e baseadas em tratados; não se estendem para além dos termos de seus acordos. Quando relações coercitivas existem entre povos, estas significam coação [*duress*] ou uma ausência de cooperação ao invés de ser pré-condição para relações cooperativas como é no caso entre membros de uma sociedade. (FREEMAN, 2007, p. 421).

Por sua vez a segunda ligada ao desenvolvimento das capacidades humanas é ainda mais fundamental. Somente numa ordem institucionalmente justa é possível a plenitude das capacidades humanas:

Muito mais significante é centralidade da cooperação social para quem e o que somos. Enquanto a ausência de relações cooperativas com outras sociedades significa a ausência de muitas crenças políticas, se nós privarmos da vida comum as pessoas de uma sociedade tudo muda. A cooperação social é necessária para o nosso desenvolvimento como pessoas, para a realização de nosso juízo e poderes morais, desenvolvimento das nossas capacidades sociais e nossa concepção de bem. (FREEMAN, 2007, p. 421).

Pode-se entender então que Rawls quer operar, a partir da ideia de uma *utopia realista*, uma divisão moral do trabalho das instituições em garantir a plenitude das capacidades humanas. A primeira etapa se realiza na justiça de instituições no âmbito interno. A segunda na justiça da cooperação entre os povos.

3.3 O CONSTRUTIVISMO POLÍTICO E SUA MODELAGEM PARA AS RELAÇÕES INTERNACIONAIS

Vistas as orientações filosóficas e teóricas gerais de Rawls (2.1) e compreendido os termos do significado metodológico da ideia de *Utopia Realista* (2.2), cabe expor o núcleo normativo da abordagem rawlsiana para as relações internacionais: o DP enquanto concepção de justiça política capaz de orientar as relações de cooperação entre os *povos liberais e decentes*. Duas observações preliminares precisam ser feitas: a primeira é que essa proposta, conforme vimos, se insere no horizonte da *ideia de uma utopia realista*, sendo assim, muito dos elementos componentes dela refletirão as restrições e escolhas feitas a partir desse ideal regulatório e metodológico; a segunda é que os elementos arquitetônicos dessa abordagem em muito compõem um sucedâneo da forma construtivista política desenvolvida por Rawls no *Liberalismo Político*, quando este passou a defender uma posição mais pragmática da justiça. Desde já, não é objetivo desta tese problematizar as mudanças e distinções feitas ou não por Rawls entre TJ e LP. Já assumimos que desde LP Rawls possui uma concepção de justiça política e não metafísica e que o DP conforme a evidência textual desta obra confirma é sucedâneo de LP. Dado que nosso intuito é investigar que Teoria da Guerra Justa está inscrita na obra de Rawls a partir da *gramática moral da guerra*, as discussões exegéticas sobre as diferenças de TJ, LP e DP não serão abordadas a não ser informativamente. Como estratégia expositiva deste tópico iremos tomar os seguintes passos: (a) as entidades, quem são os sujeitos que participam da elaboração e escolha da concepção de justiça; (b) os interesses que estes perseguem; (c) o método por meio do qual eles escolhem a concepção de justiça; e (d) o resultado da sua escolha.

4.3.1 As entidades

Os sujeitos da justiça nas RI são os *povos*. Estes se subdividem em dois tipos ideais: (i) liberais e (ii) decentes. Antes de tratar de cada um deles: o que são, quais são as suas características e ou propriedades, por que trabalhar com eles etc.

Os *povos* são uma idealização fraca utilizada por Rawls enquanto sujeitos elaboradores e destinatários da concepção de justiça a ser escolhida em conformidade com um procedimento equitativo e imparcial, conforme será mais abaixo no item do método. Enquanto idealização fraca estes são ao mesmo tempo agentes morais os quais se pode encontrar correspondência com a realidade efetiva ao ponto de haver uma identificação entre os agentes reais e os agentes idealizados,

de tal forma que os agentes reais poderiam se guiar no plano efetivo pelas orientações e escolhas feitas pelos agentes ideais. Nesse aspecto, Rawls está metodologicamente seguindo os passos de TJ e LP.

Conforme explicita o §4o. de DP (2004, p.30), Rawls inicia em analogia com os cidadãos na sociedade nacional, afirmando que os povos possuem características básicas, estas já são do componente mais exigente do ponto de vista normativo as mesmas dos *povos liberais*. São elas: (i) governo constitucional razoavelmente justo que serve aos interesses fundamentais, (ii) afinidades comuns e (iii) natureza moral. Diz Rawls (DP, 2004, p. 31) que a primeira é institucional, a segunda é cultural e a terceira exige uma ligação forte com uma concepção política de direito e justiça. A primeira característica é um mínimo denominador comum inspirado naquelas que seriam as melhores experiências democráticas do ocidente, trata-se de um governo que obedece ao *rule of law*, mantém o *due process of law*, é imparcial, está sob o controle de eleições democráticas, procurar manter-se isento da influência do poder econômico, preza pela transparência e *accountability*, em suma:

(...) não é uma agência autônoma perseguindo suas próprias ambições burocráticas. Além disso, não é dirigido pelos interesses de grandes concentrações de poder econômico e corporativo privado, ocultados ao conhecimento público e quase ao interesse de grandes concentrações de poder econômico e corporativo privado, ocultado ao conhecimento do público e quase inteiramente livres de responsabilidade. (RAWLS, 2004, p. 31).

A segunda característica, *afinidades comuns*, não é assumida por Rawls de forma substancialista. Rawls não se refere a elas como sendo o resultado comunitário das interações de uma comunidade comum que compartilha língua, cultura e história comuns. Por *afinidades comuns* Rawls quer se referir ao conjunto de necessidades políticas de comunidades democráticas que desde sua origem possuem diversidade étnica, histórica e cultural. Retome-se que Rawls parte do *fato do pluralismo* para elaborar sua *Utopia Realista*, nesse sentido, as *afinidades comuns* já são compreendidas como o resultado das interações plurais entre a diversidade de comunidades que vivem no interior de uma sociedade democrática. Por isso, tal característica assume muito mais uma conotação política do que comunitária. Trata-se, antes, do resultado do conjunto de princípios políticos e legais que as experiências de enfrentamento e vivência entre grupos diversos

desenvolveu como forma de regular a vida em comum. Nada tem a ver com processos de estruturação da vida pública em correspondência com uma ou mais identidades de um dos grupos que vive em uma sociedade democrática.

Por último, a terceira, o *caráter moral dos povos*. Aqui se trata mesmo da compreensão antropológica de Rawls sobre as capacidades humanas a partir da perspectiva das faculdades de julgamento. Rawls, em analogia com os indivíduos, concebe os *povos* como sendo portadores de *racionalidade* e *razoabilidade*. Assim, tanto perseguem seu auto-interesse por meio da manutenção e ampliação de bens fundamentais, quanto são capazes de limitar tais interesses em nome de termos justos e razoáveis de cooperação. Os bens fundamentais considerados pelos *povos* são seu território, história, existência, cultura política (RAWLS, 2004, p. 38-44). Somado a estes bens objeto dos interesses fundamentais dos *povos* está um mais especial, cuja origem conceitual vimos acima está em Rousseau: o *amour-propre*. Trata-se das bases do autorrespeito de um *povo* para consigo mesmo, segundo Rawls (DP, 2004, p. 45) com fundamento na consciência comum das suas provações históricas, de sua cultura e realizações.

Aqui novamente, é preciso ter cautela com a forma pela qual se entende tal característica. Não é coerente com o conjunto das premissas de Rawls imaginar que tal interesse fundamental é resultado substancialista que reflete como um espelho a identidade de uma comunidade. Se trata de um interesse fundamenta político, resultado da vida e interação de diversas comunidades étnico-religiosas. Recorde-se que o DP é o sucedâneo do LP nas RI, bem como de que se está tratando das sociedades liberais as quais o *fato do pluralismo* é um dado inescapável e de onde se parte e se constrói a concepção política de justiça. Nada obstante, é preciso recordar a *prioridade do justo sobre o bem*, premissa central da teoria política ralwsiana. Assim como o *Liberalismo Político* é uma concepção de justiça para as sociedades plurais, o DP é uma concepção de justiça para a diversidade de povos bem ordenados e razoáveis. Por isso, o *amour-propre* é a admiração dos *povos* pela comunidade política que de forma justa estrutura as condições de uma vida adequada respeitando a história e experiência comum dos *povos*.

O *amour-propre* é tão central no DP que ele também é fundamento da *razoabilidade*, que exige apenas uma condição ligada a ideia de obediência estrita, a de que os *povos* serão razoáveis ao oferecer termos justos e imparciais de cooperação, *desde que saibam que tais termos serão seguidos e obedecidos pelos demais*. Os *povos* estão

dispostos a oferecer termos de cooperação desde que outros obedeçam, porque acreditam que estes mesmos partícipes da futura Sociedade dos Povos irão reconhecer igual valor no *amour-propre* de cada *povo*. Cooperar passa a ser uma consequência razoável do igual reconhecimento da importância da história institucional, legal e política de cada *povo*.

Vistas as características mais gerais dos *povos*, cabe analisar um segundo tipo ideal participante do acordo constitutivo da Sociedade dos Povos: *os povos decentes*. Por enquanto não se irá problematizar a ideia de *povos decentes*, mais a frente quando se tratar de tolerância, retomaremos as implicações problemáticas dessa ideia. Agora será apenas descrito o que são os *povos decentes*. Os *povos decentes* são sociedades bem ordenadas mas que não possuem uma estrutura básica plenamente justa e liberal. Tais sociedades contam com a *obediência estrita* de seus cidadãos, ainda que, no computo total, não haja uma distribuição igual das liberdades fundamentais. Os *povos decentes* são considerados por Rawls como membros *bona fide* da Sociedade dos Povos, merecedores de tolerância, ou seja, conforme se verá mais adiante, do igual reconhecimento de sua cultura cívica, história e instituições. Ao que Rawls descreve são *povos* cuja vida política é *associativa*, o que no vocabulário de Rawls implica em afirmar que a sociedade está organizada em grupos diferenciados com fortes concepções de vida boa (ética), na qual os indivíduos se reconhecem primeiro como membros pertencentes a algum destes grupos do que como cidadãos livres e iguais (RAWLS, 2004, p. 83-84). A pertença ao grupo é estruturante da sociedade decente. Estes podem se organizar das mais variadas formas, com base em suas crenças, religiosas ou não, cultura, história etc.

A característica capaz de lhes fornecer tal *status* de membro na Sociedade dos Povos é o fato de possuírem uma *estrutura hierárquica decente* (RAWLS, 2004, §8, p. 82), a qual tem critérios capazes de seres satisfeitos por povos liberais, mas, ao mesmo tempo, não sendo plenamente liberais (RAWLS, 2004, p. 83). Por meio de um exemplo hipotético denominado “Casanistão”, Rawls estabelece hipoteticamente os critérios de *decência* desse tipo ideal: (i) ausência de objetivos agressivos; (ii) asseguração dos direitos humanos; (iii) obediência estrita pelas razões corretas; (iv) autoridades comprometidas com a Lei pelas razões certas; e (v) sistema de consulta hierárquico decente. Todos estes critérios estabelecem o nível normativo da *decência* (RAWLS, 2004, p. 87-88) segundo o qual é possível ter uma boa convivência, cooperação, tolerância, habilitando as sociedades hierárquicas como membro da Sociedade dos Povos. Rawls entende que se este nível

mínimo for atendido, embora não liberais, os povos liberais em sua maioria aceitariam e cooperariam com os povos não liberais. Assim:

(i) *As sociedades decentes não são agressivas.* Implica em afirmar que não utilizam da guerra como meio de realização dos seus fins políticos. Adotam os métodos pacíficos e cooperativos na busca de seus objetivos, tais como a diplomacia, o comércio internacional, a multilateralidade, o respeito ao Direito Internacional Público. Rawls explicita que embora uma sociedade decente seja fundada numa doutrina abrangente, ou seja, suas instituições sejam fortemente marcadas por traços da identidade do grupo hegemônico, a doutrina abrangente que o funda bem como o grupo que a vive não tem pretensões expansionistas pautadas na dominação coercitiva de outros grupos. Como membro *bona fide* da Sociedade dos Povos, tal sociedade decente respeita a ordem política e social dos demais povos. Ainda que busque maior influência, não o faz por meio da guerra, da violência, da manipulação ou da coerção. Na linguagem do Ética Internacional e do Direito Internacional Público poderia ser afirmado que as *sociedades decentes* respeitam a autodeterminação dos demais povos, sua independência política interna.

(ii) *Assegurar os Direitos Humanos.* As sociedades decentes garantem os direitos humanos aos seus membros³². Para Rawls é condição de possibilidade da cooperação social o resguardo dos direitos humanos, uma vez que estes protegem os elementos mínimos para a realização dos planos dos indivíduos. Não se pode confundir os direitos humanos aqui tratados por Rawls com os disponíveis no amplo acervo de declarações e tratados internacionais. Trata-se mesmo daquelas que seriam as condições mínimas para que a cooperação social possa ser estabelecida. Nesse sentido, a lista dada por Rawls de direitos humanos os quais as sociedades decente têm de proteger são: o direito à vida (aos meios de subsistência e segurança), à liberdade (da escravidão, servidão e ocupação forçada), à alguma medida de liberdade de consciência (não ao modo liberal) assegurando liberdade religiosa e de pensamento, à propriedade (sobretudo pessoal), à igualdade formal (*due process of law* e imparcialidade judiciária).

(iii) e (iv) Estas duas condições se ligam à *obediência estrita*. Para que um regime seja considerado decente seus indivíduos e grupos jurisdicionados devem apoiá-lo cumprindo seus deveres e obrigações

³² Em item específico deste trabalho será abordada a concepção de Rawls sobre os Direitos Humanos. Para fins estruturais é melhor para o leitor. Até esse ponto não será problematizado.

porque reconhecem em sua estrutura básica (Leis, Instituições, Autoridades) a realização do bem comum, desenvolvendo, assim, a capacidade para o aprendizado moral e não apenas a obediência por meio da força (RAWLS, 2004, p. 86). Ainda que as pessoas não se vejam como cidadãos livres e iguais (sociedade liberal), mas sim como membros de grupos, elas podem ser capazes de seguir regras comuns por entenderem que estas realizam o bem comum, agindo em conformidade com seus deveres e obrigações promovendo a cooperação. Também as autoridades têm de compreender seu papel não como sucedâneo do poder e conseqüente capacidade de ação e prerrogativas que possuem, mas, antes, como na execução e aplicação da concepção de bem comum. Nesse aspecto sustentam a Lei e o sistema de direitos não pela força, mas por meio da defesa pública justificada de suas injunções. Tanto os indivíduos associativos quanto às suas autoridades obedecem ao sistema de regras comuns por acreditarem que ele tem impacto na vida de cada um, realizando os propósitos da cooperação social e desenvolvendo a estabilidade pelas razões certas, ainda que impregnada por uma forte concepção de bem (RAWLS, 2004, p. 87).

(v) *Sistema de consulta hierárquico decente*. Aqui Rawls faz duas observações. A primeira diz respeito à *ideia de justiça do bem comum* de uma sociedade decente. As sociedades decentes são marcadas por uma concepção política fortemente ética, no termos de que a forma de vida predominante, religiosa ou não, conforma as instituições, a Lei, a ação das autoridades, ainda que dentro do mesmo espaço existam doutrinas e formas de vida diferenciadas. Para Rawls, ainda que a justiça seja fortemente impregnada do ponto de vista ético, o bem comum expressos em objetivos perseguidos que afetam o bem-estar da comunidade não podem extrapolar limites que não respeitem processos mínimos de consulta dos grupos que compõem a sociedade decente. Para Rawls, mesmo que alguns grupos não sejam ou estejam em conformidade com a ideia de bem comum eleita, tais grupos são compostos por pessoas que colaboram com a cooperação e que também são capazes de aprendizado moral (RAWLS, 2004, p. 93-94). Por isso, as decisões políticas devem respeitar que “diferentes vozes sejam ouvidas”. Na idealização das sociedades decentes, é garantido um *direito de dissidência política* de grupos e exigido um dever por parte das autoridades em conciliar as demandas de tal diligência. Por sua vez as autoridades têm o dever de ouvir e minimamente responder à dissidência. O direito de dissidir é fundamental para a caracterização da *decência*, obedecendo apenas ao limite da estrutura básica da ideia de justiça do bem comum (RAWLS, 2004, p. 94). Sendo permissível a

dissidência, resta saber o que implica exatamente uma *consulta hierárquica decente*. Diz Rawls:

Nas decisões políticas, uma hierarquia de consulta decente permite que vozes diferentes sejam ouvidas - não com certeza, da maneira permitida por instituições democráticas, mas adequadamente, em vista dos valores religiosos e filosóficos da sociedade, como expressos na ideia de bem comum. (RAWLS, 2004, p. 94).

Rawls argumenta que vários arranjos institucionais podem concretizar os termos da consulta decente. Todavia, faz algumas observações que estabelecem também condições de possibilidade mínimas para tal realização. A primeira consiste em afirmar que é compatível com a decência que o processo de consulta hierárquica seja feito por grupo ou associações (RAWLS, 2004, p. 95). Tal ideia nem seria estranha às sociedades democráticas, uma vez que até mesmo Hegel já a havia defendido quando da crítica ao atomismo político que certa leitura do liberalismo teria, entende Rawls. Essa primeira observação é mais uma espécie de clarificação aos *povos liberais* sobre a inexistência direta e necessária entre violação dos direitos de participação e individualismo político. Não violaria as exigências da decência um sistema de consulta setorizado por comunidades ou grupos. Por outro lado, Rawls enfatiza que tais *povos decentes* podem não ter conhecido a experiência e o aprendizado do individualismo moral, razão pela qual até o acusariam erroneamente de atomismo. O fato é que os *povos liberais* precisam compreender que nem todos os povos têm a mesma experiência democrática liberal.

Uma segunda observação dada por Rawls (2004, p. 96) trata dos limites da tolerância religiosa e do alcance da liberdade de expressão e pensamento. Segundo ele o grupo hegemônico que dirige os negócios estatais para ser considerado decente tem de não ser expansionista de forma a querer impor sua concepção de bem aos demais *povos*, assim como deve permitir algum nível de liberdade religiosa e de pensamento no interior das fronteiras estatais que dirige. Rawls compreende que estas doutrinas religiosas ou não devem ter um certo nível de razoabilidade, o que implica num dever negativo de não impor sua concepção a outros, e num dever positivo de levar em consideração e estima as demais doutrinas abrangentes, embora não seja no mesmo nível das sociedades liberais. Por isso devem:

(...) admitir uma medida suficiente de liberdade de consciência e liberdade de religião e pensamento, mesmo que essas liberdades não sejam tão extensas nem tão iguais para todos os membros da sociedade decente como são nas liberais. Embora a religião estabelecida possa ter vários privilégios, é essencial, para que a sociedade seja decente, que nenhuma religião seja perseguida ou que tenha negadas as condições cívicas e sociais que permitem sua prática em paz e sem medo. Além disso, em vista da possível desigualdade de liberdade religiosa, se não por algum motivo, é essencial que uma sociedade hierárquica permita o direito de emigração e lhe dê assistência. (RAWLS, 2004, p. 96-97).

Por último, a consulta hierárquica traz a questão da representação da diversidade dos membros de uma sociedade (RAWLS, 2004, p. 97). Nesse ponto Rawls trata da possibilidade de subrepresentação decorrente da violação de direitos humanos, cujo exemplo, sucinto e não suficientemente explorado, é da opressão e dominação contra mulher. Também de maneira sucinta Rawls diz que as sociedades decentes devem assegurar as reivindicações dos grupos oprimidos possam participar da vida pública, no caso, incluindo os que sofrem violações (RAWLS, 2004, p. 98). Sobre este ponto, na nota de n. 16 (RAWLS, 2004, p. 98) Rawls se esquivava de debater o problema da representação, assim como de discutir se os direitos democráticos e liberais plenos são necessários para a proteção dos direitos humanos. Rawls se limita a afirmar que está formulando uma teoria que vai para além do paroquialismo ocidental ao se perguntar se as sociedades decentes com as características acima exemplificadas poderiam existir e se os *povos liberais* a aceitariam (RAWLS, 2004, p. 98).

Eis então as duas pessoas morais componentes e destinatárias da concepção de justiça para as RI a saber, *O Direito dos Povos: os povos liberais e os povos decentes*. Abaixo um quadro organizativo:

	CARACTERÍSTICAS				
POVOS	Normatividade	Concepção de Justiça	Núcleo da Concepção de Justiça	Métrica da Justiça	Estrutura Básica
Liberais	Razoabilidade	Liberal	Igualitarismo (Alguma Interpretação)	Individualismo	Direitos Humanos Direitos Cívicos e Democráticos Plenos
Decentes	Decência	Bem Comum	Visão Abrangente	Associativismo	Direitos Humanos e Consulta Hierárquica Decente

3.3.2 Os interesses fundamentais

Em DP (2004, p. 106-7) Rawls está estendendo a metodologia contratualista a partir de uma visão liberal. A partir dessa ideia, considerando a ideia de *Utopia Realista*, a recusa do normativismo excessivo (jusnaturalismo e cosmopolitismo liberal) e a influência de Rousseau em sua teoria, os *povos liberais e decentes*, ainda que representações idealizadas, possuem características verossímeis e correspondentes aos anseios das pessoas coletivas reais (Estados ou povos). Uma dessas características centrais é a busca pela realização de seus *interesses fundamentais*. São estes interesses que os *povos liberais e decentes* visam preservar por meio de uma concepção política de justiça entre si. Tais interesses são o engate motivacional que permite a plausibilidade, aceitação e apoio ao *Direito dos Povos*.

Para explicá-lo cabe a analogia indivíduo - coletividade (*povos*) feita por Rawls, embora nesse caso seja muito mais destacada a diferença entre os interesses fundamentais do cidadão e dos povos. Diz Rawls em DP:

Os interesses fundamentais de um povo como povo são especificados pela sua concepção política de justiça e pelos princípios à luz dos quais concorda com o Direito dos Povos, ao passo que os interesses fundamentais dos cidadãos são dados pela sua concepção do bem e pela realização, em um grau adequado, dos seus dois poderes morais. (RAWLS, 2004, p. 51).

A comparação é com o LP. Tomada a partir da entidade coletiva *povo*, é a concepção política de justiça e sua normatividade que irão determinar os seus interesses fundamentais. Mas o que isso quer dizer exatamente? Defendo que explicita dois níveis em DP. O primeiro e mais elementar é que os *interesses fundamentais dos povos* são dados pela concepção política de justiça de um *povo*, ou seja, tais interesses são o produto das escolhas políticas eleitas por tais *povos*, por exemplo, uma determinada forma organizacional-política, os valores cívicos, as liberdades fundamentais, a cultura, a educação, tudo o que é determinado e modelado pela estrutura básica governada pela concepção de justiça política de um determinado *povo*. Todavia, é um *interesse fundamental per se* a própria preservação desse arranjo institucional que, conforme já vimos, modela as capacidades e o desenvolvimento dos indivíduos. Portanto, os *povos enquanto povo* querem, ao mesmo tempo, proteger bens básicos eleitos e regulados por sua concepção de justiça como também a sua própria concepção de justiça. Como exemplo dos primeiros Rawls enumera (2004, p. 38): a proteção do território, a segurança dos cidadãos, as instituições, a cultura etc.

Agora, o segundo, o interesse fundamental na preservação de sua concepção de justiça pode ser ligado a um terceiro que marca definitivamente a influência de Rousseau em Rawls, aqui já tratada: *o amour-propre*:

Esse interesse é o respeito adequado de um povo para consigo mesmo, baseado na consciência comum das suas proações durante a história e da cultura de suas realizações. Inteiramente distinto do interesse próprio pela segurança de si e do seu território, esse interesse mostra-se na insistência de um povo em receber de outros povos o respeito e o reconhecimento adequados de sua igualdade. (RAWLS, 2004, p. 44-45).

O *amour-propre* dos povos liberais ou decentes poderia ser equiparado às bases do *autorrespeito* em TJ ou ao *igual respeito* do LP (VERIFICAR ISSO). Importante destacar que esse respeito não tem as conotações comunitaristas substancialistas. Em Rawls as realizações de um povo em sua história assumem antes uma conotação cívica e republicana, política e não identitária, na qual os riscos do nacionalismo em sua versão eliminacionista são afastados. O *amour-propre* assumindo por Rawls conduz a um *patriotismo adequado* (RAWLS, 2004, 57) que é um senso de honra e orgulho que ao mesmo tempo reconhece em outros povos o mesmo sentimento moral. Dessa feita:

Os povos liberais não são inflamados pelo que Rousseau diagnosticou como orgulho arrogante ou ferido, ou por falta do devido respeito de si mesmo. O respeito por si baseia-se na liberdade e na integridade dos seus cidadãos, na justiça e na decência das suas instituições políticas e sociais nacionais. Baseia-se também nas conquistas da sua cultura pública e cívica. Todas essas coisas estão enraizadas na sua sociedade cívica e não fazem nenhuma referência essencial a serem superiores ou inferiores a outros povos. Eles se respeitam mutuamente e reconhecem igualdade entre os povos como compatível com esse respeito. (RAWLS, 2004, p. 61).

3.3.3 O Método: A Posição Original

Rawls estrutura sua teoria normativa das relações internacionais por meio de um construtivismo contratualista que toma em consideração a perspectiva da primeira pessoa num processo de deliberação racional restringindo por condições equitativas de escolha. Como nas obras anteriores (TJ e LP) entra em cena a *posição original como modelo de representação* da primeira parte de DP, a teoria ideal, segundo a qual os povos liberais atendem os requisitos da obediência estrita (RAWLS, 2004, p. 38). A posição original no DP é utilizada três vezes. Uma internamente, ou seja, no âmbito interno dos povos liberais para escolha dos princípios de justiça e duas vezes nas relações exteriores. A primeira entre as relações exteriores dos povos liberais e a segunda entre os povos liberais e decentes.

No que concerne ao âmbito interno dos povos liberais, Rawls retoma as explicações acerca da elaboração de uma concepção política de justiça feita no LP. A ideia central é elaborar uma “concepção

política de justiça para uma sociedade democrática” considerada enquanto “um sistema de cooperação justa entre cidadãos livres e iguais” que, retoma, “aceitam de boa vontade, como politicamente autônomos, os princípios reconhecidos de justiça que determinam os termos justos” da cooperação. Além do desafio de encontrar o devido denominador comum entre as concepções de justiça disponíveis, esse ideal tem um desafio de encarar a diversidade de doutrinas abrangentes presentes em sociedades democráticas. O ideal normativo da concepção política de justiça tem de se deparar com o *fato do pluralismo razoável*, ou seja, é preciso que a formulação consiga encontrar um *engate* com as doutrinas abrangentes razoáveis de forma que estas a apoiem, reconheçam e sustentem ao longo do tempo (RAWLS, 2004, p. 40-41). Para dar conta desse desafio a *posição original* possui cinco etapas descritas por Rawls:

- (1) A PO modela as partes representando cidadãos imparcialmente.
- (2) Os representantes são racionais, ou seja, possuem uma concepção de bem e são capazes de estabelecer planos para a sua realização.
- (3) Elas selecionam os princípios de justiça para sua aplicação à estrutura básica da sociedade.
- (4) As partes selecionam com bases em razões adequadas.
- (5) As partes selecionam por razões ligadas aos interesses fundamentais dos cidadãos tidos como racionais e razoáveis.

Duas observações. A racionalidade das partes representativas é modelada pela busca das realizações de seus interesses fundamentais parametrizada por meio da busca por bens primários que atendem, segundo Rawls, as necessidades básicas dos cidadãos. Já as razões adequadas são modeladas por meio do *véu de ignorância* que as impede de avocar razões inadequadas, isto é, incompatíveis com a ideia de imparcialidade. Para que esta seja mantida, Rawls aplica um *véu de ignorância denso* (RAWLS, 2004, p. 40) que anula as informações sobre as características dos representados, que ficam sem saber sobre sua posição social relativa, origem, preferências específicas, religião etc.

Até aqui os elementos da teoria política normativa de Rawls se ligam muito mais ao caso interno dos *povos liberais*. Nos interessa muito mais a continuidade dessa metodologia e sua aplicação ao caso externo. É a *segunda posição original*³³ como modelo de representação o ponto mais importante para este trabalho. Em primeiro lugar o contratualismo aplicado às RI passa a ser modelado de acordo com os

³³ Doravante denominada 2PO.

objetivos das partes contratantes. Assim, Rawls de plano anuncia o objetivo da 2PO: “estender uma concepção liberal ao Direito dos Povos” conforme já vimos acima. Em analogia com a primeira PO, Rawls modela os povos como razoáveis e racionais. A razoabilidade se fundamenta no elemento de que as partes estão simetricamente situadas, afirma, imparcialmente posicionadas, o que as leva a levantar *razões adequadas*. O que garante essa simetria de *locus* no contrato é o *véu de ignorância* que no caso das RI é adaptado de forma *final* para anular umas informações que poderiam gerar injustiças no acordo. Na 2PO as partes não sabem: o “tamanho do território, a população ou a força relativa do povo cujos interesses fundamentais representam”, bem como “não conhecem o âmbito de seus recursos naturais nem o nível de desenvolvimento econômico, nem outras informações do tipo” (RAWLS, 2004, p. 42).

Não apenas o que não sabem as partes é importante, mas, também, o que elas sabem. No DP é central que as partes sabem que “existem condições razoavelmente favoráveis para tornar possível a democracia constitucional” e “representam sociedades liberais”. A importância em saber da possibilidade da democracia constitucional e da representação da sociedade liberal reside na influência que essa informação terá na orientação da tomada de decisão dos representantes dos povos na 2PO. Como estes já sabem que existem condições para a realização das liberdades e da justiça no âmbito de suas sociedades, os representantes dos povos querem preservar sua cultura política, suas realizações institucionais, bem como sua história e *amou-propre*.

Dadas estas considerações, na 2PO podem ser entrevistas as cinco características paralelas ao caso interno:

(i) Os representantes dos povos estão razoável e justamente situados como livres e iguais, dadas as restrições impostas pelo *véu de ignorância fino*.

(ii) Os povos são modelados como racionais, dados os seus interesses fundamentais.

(iii) Deliberam sobre o tema adequado, o conteúdo do Direito dos Povos.

(iv) As deliberações prosseguem pelas razões certas, dadas que são restritas pelo véu de ignorância.

(v) Escolhem e selecionam princípios de justiça com base nos seus interesses fundamentais que por sua vez são determinados pela sua concepção liberal de justiça.

Por último, Rawls faz duas observações importantes para a 2PO. Ambas residem nas semelhanças e distinções em relação à primeira PO

(caso interno). A primeira observação feita por Rawls reside em traçar o paralelo entre as perspectivas das partes no caso interno e caso externo. No caso interno da PO, os cidadãos se veem como livres e iguais, possuindo uma concepção de bem e sendo capazes de assumir responsabilidades como agentes morais. Na 2PO também os *povos* se veem como livres e iguais, mas possuindo razoabilidade e racionalidade. A primeira é verificável nas restrições que *vêu de ignorância fino* da 2PO estabelece, impedindo que sejam invocadas razões fundadas em arbitrariedades morais como o território, tamanho da população etc. Já a racionalidade dos *povos* não advém de estes quererem preservar alguma concepção de bem pois, como diz a segunda observação, os *povos* não possuem uma concepção abrangente de bem, face o liberalismo não ser o resultado de concepções abrangentes de bem. A racionalidade dos *povos* liga-se aos seus interesses fundamentais, dentre eles, principalmente, o *amour-propre*. Ambas as observações são centrais para a questão da compreensão da 2PO, porque se trata de estabelecer a modulação da PO ao caso dos *povos*.

3.3.4 A escolha e seus resultados

A escolha na 2PO é um exercício de deliberação racional sob margens de constrição consideradas justas por anular elementos informacionais que poderiam beneficiar uma das partes no momento da deliberação. Rawls expõe a forma pela qual o raciocínio de deliberação passa a operar. Importante nessa etapa é entender exatamente quem são os agentes, o que pretendem escolher, as bases motivacionais para isso e como irão aplicar os princípios. Como visto até aqui, os agentes são os *povos* que, diferentemente dos indivíduos no caso interno, não possuem concepção abrangente de bem alguma. Isso porque enquanto liberais, sua concepção de justiça é política e não está fundada em concepções de bem. Como os *povos* operam no nível da 2PO já com o resultado das deliberações racionais dos cidadãos no caso interno, não apresentam uma doutrina abrangente (RAWLS, 2004, p. 51).

Por sua vez, seus interesses fundamentais, conforme já visto acima, são especificados, diz Rawls, pela sua concepção de justiça política. Isso quer dizer que no lugar de uma concepção de bem, os interesses fundamentais dos *povos* são determinados num segundo estágio, não mais ético, e sim político. Os *povos* não querem realizar uma concepção de bem, como querem os cidadãos no exercício das suas liberdades, mas sim dar proteção aos seus interesses fundamentais, cuja natureza já é política e historicamente determinada. Já se está num segundo nível de determinação política. No primeiro os cidadãos se

reúnem para decidir sobre que concepção política de justiça gostariam para preservar suas concepções de bem e realizar seus planos. No segundo nível esse estágio já foi concluído. Como seu resultado é uma concepção política de justiça que não se confunde com cada uma das concepções de bem dos cidadãos, os representantes dos *povos* já operam com o resultado da deliberação inicial. Por último, os representantes dos *povos* selecionam entre diferentes interpretações dos princípios existentes no DP levando em conta as restrições ao exercício dos poderes da guerra e autonomia interna. Retomando as explicações do parágrafo §2. de DP os *povos* são pessoas morais que possuem a capacidade de restringir seus interesses em nome da reciprocidade, permitindo que cada *povo* possa desenvolver livremente suas instituições políticas e cultura cívica (RAWLS, 2004, p. 51).

Nessa etapa cumpre clarificar como o método da PO passa a operar, ou seja, como a escolha será feita. Os representantes dos *povos* têm na 2PO como primeiro objetivo especificar o conteúdo, forma e aplicação do Direito dos Povos (RAWLS, 2004, p. 52). Nessa perspectiva, de plano, Rawls exclui a possibilidade da adoção de princípios utilitaristas, pois afirma que a escolha destes seria indevida por duas razões: (a) primeira é o pluralismo de visões de mundo, que no caso global se torna ainda mais extenso e amplo; e (b) dado o fato do pluralismo, Rawls entende que seria irracional que um determinado *povo* preferisse um princípio utilitarista, uma vez que tal princípio poderia gerar uma decisão em que um *povo* escolhesse sofrer um dano para que outro pudesse obter uma vantagem. Por isso Rawls conclui que os *povos* insistem numa igualdade mínima entre si de forma que é bastante compatível com o exercício contratualista.

A questão então é descrever aquele que seria o processo decisório dos representantes dos povos na 2PO. No procedimentalismo de Rawls, a 2PO parte da ideia de que os representantes dos *povos* irão querer preservar sua igualdade e independência enquanto sociedade. O paralelo é traçado com o caso interno. Neste os cidadãos visam preservar a sua igualdade e admitem desigualdades apenas quando estas favorecem a todos, em especial aos menos favorecidos. A linha de corte inegociável seria a igualdade material para a igual realização dos planos de vida. Já na 2PO. o mínimo inegociável das partes é a preservação da independência e igualdade tanto no trato interno quanto no externo entre os *povos*. Aqui cabe observar que a igualdade e independência levantada por Rawls não implica em afirmar igualdade material de renda e riqueza entre os povos, antes é a igualdade de *status e reconhecimento* de comunidade autodeterminada (RAWLS, 2004, p. 52). Tal leitura é

compatível com afirmação de Rawls segundo a qual os princípios do Direito dos Povos são extraídos da história e das práticas internacionais (RAWLS, 2004, p. 53), *locus* em que é sabido ser a igualdade formal entre os Estados estabelecida desde os Tratados de Westphalia em 1648.

Dado que os representantes dos *povos* têm como primeiro objetivo especificar o conteúdo do Direito dos Povos, considerando que o faz dentre as interpretações disponíveis, assim como não está disposto a abrir mão de sua igualdade e independência, compreende Rawls que os representantes dos povos “refletiriam sobre as vantagens” dos princípios, buscando saber se estes lhes garantiriam e proporcionaram uma maior igualdade. Juntamente com o raciocínio da maximização das vantagens os representantes dos *povos* decidiriam tomando em conta o critério da reciprocidade uma vez que este tanto satisfaz a característica da racionalidade (preservar os interesses fundamentais dos povos) e razoabilidade (preservar limites moralmente estabelecidos). O *reasoning* decisório dos representantes dos povos é, portanto, correspondente com as duas faculdades morais dos *povos*, eles tanto querem ampliar as vantagens recíprocas oriundas dos princípios de justiça, quanto estão dispostos a limitar os exercícios da sua soberania desde que os demais sejam limitados também.

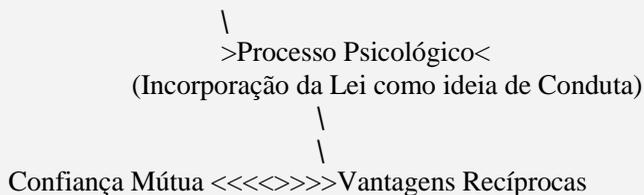
Uma vez determinados os objetivos da 2PO (quê do contrato) e o raciocínio decisório (como do contrato) os resultados que Rawls antevê são os oito princípios de justiça:

1. Os povos são livres e independentes, e a sua liberdade e independência devem ser respeitadas por outros povos.
2. Os povos devem observar os tratados e compromissos.
3. Os povos são iguais e são partes em acordos que os obrigam.
4. Os povos sujeitam-se ao dever de não-intervenção.
5. Os povos têm direito de autodefesa, mas nenhum direito de instigar a guerra por outras razões que não a autodefesa.
6. Os povos devem honrar os direitos humanos.
7. Os povos devem observar certas restrições específica na conduta da guerra.
8. Os povos têm o dever de assistir a outros povos vivendo sob condições desfavoráveis que os impeçam de ter um regime político e social justo ou decente.

3.4 A TESE DA PAZ DEMOCRÁTICA

Como uma *Utopia Realista* Rawls precisa demonstrar que os elementos normativos idealizados possuem tanto uma estabilidade quanto alguma correspondência com o mundo. A primeira (i) exigência é decorrente da pergunta sobre o que garantiria que os povos ao longo do tempo se sujeitariam aos princípios do DP, ou seja, o que faz com que os termos do contrato possam ser aceitos e endossados por agentes que inicialmente não estavam no contrato? Já a segunda (ii) diz respeito à possibilidade empírica da realização da justiça entre os povos restando indagar se existem práticas e ou fatos históricos que nos indicariam a realizabilidade do *Direito dos Povos*.

(i) Para garantir a estabilidade da *Sociedade os Povos*, Rawls aponta o processo de *aprendizado moral* como o determinante da conduta em conformidade com os princípios do DP. No que consiste esse processo? O *aprendizado moral* é um paralelo do *senso de justiça* desenvolvido no caso interno entre os cidadãos de uma sociedade justa. Trata-se de um processo psicológico, ainda que moral, por meio do qual os povos, assim como os cidadãos, passam a *incorporar a lei como ideal da conduta* à medida em que passam a se socializar dentro de um mundo social justo. Uma vez definidos os princípios de justiça do DP as pessoas dos povos *liberais* e *decentes*, argumenta Rawls, tenderiam a aceitar de boa vontade as normas jurídicas e a atuar sobre elas. Nesse processo contínuo a concordância pelas razões certas conduziria ao desenvolvimento da confiança mútua e da clarificação das vantagens de aquiescer ao DP. Dessa feita tanto a razoabilidade quanto a racionalidade seriam mutuamente reforçadas. A primeira porque os povos tenderiam a ver a regras que impõem limitações de seus interesses fundamentais como justificadas oponíveis imparcialmente com base na reciprocidade mútua gerando um sentimento de confiança no mundo social e suas instituições. Já a segunda resultaria da análise racional segundo a qual o mundo social regulado de forma imparcial com base na reciprocidade é capaz de produzir um cenário mais vantajoso para a realização dos seus *interesses fundamentais* do que as demais alternativas disponíveis hipoteticamente. Entendo o processo de *aprendizado moral* explicitado por Rawls como o desenvolvimento ao longo do tempo da *psicologia moral contratualista* reformulada por Rawls para considerar a importância e o impacto que as Instituições e a sociabilidade possuem nas pessoas, *in casu*, nos povos.



Ao mesmo tempo em que há a tese de que um mundo social justo é capaz produzir esse *aprendizado moral*, este, por sua vez, seria possível dadas as características dos povos. Assim, em sua natureza moral razoável e racional os povos: (a) teriam um orgulho de suas conquistas e realizações expressos num *patriotismo adequado* ao mesmo tempo em que não deixariam de exercer reciprocidade em relação aos demais povos no sentido de expressar *devido respeito* compatível com a igualdade de todos os demais povos; e (b) por outro lado, seus interesses não seriam irrazoáveis, não seriam *razões de Estado*, antes, seriam congruentes com uma igualdade justa e um devido respeito aos demais povos. Nesse ponto Rawls que estabelecer a possibilidade da conexão entre o mundo socialmente justo com os motivos dos agentes neles existentes. A *natureza moral* dos povos contém a possibilidade de imbricá-los no processo de aprendizado uma vez que estes sabem da importância da reciprocidade na defesa de seus interesses fundamentais. Cada *povo*, compreendo, reafirma a reciprocidade expressa no devido respeito porque sabe da importância da preservação de suas próprias realizações histórico-cívicas. Portanto, afirma Rawls:

(...) são interesses razoáveis guiados por, e congruentes com uma igualdade justa e um devido respeito por todos os povos. (...), são esses interesses razoáveis que tornam possível a paz democrática, e a sua ausência torna a paz entre os Estados, na melhor das hipóteses, um *modus vivendi*, um equilíbrio de forças momentaneamente estável. (RAWLS, 2004, p. 57-58)

(ii) O componente do *aprendizado moral* completa a construção necessária para a realização da justiça entre os povos à medida em que descreve uma situação diferida no tempo, por meio do qual os povos podem desenvolver processos psicológicos de confiança mútua e vantagens recíprocas. Nesse processo ainda é preciso demonstrar quais elementos e fatos históricos poderiam confirmar a tese de Rawls. Este é

o caso do enfrentamento de Rawls com as acusações do Realismo de que é impossível nas RI o estabelecimento de regras e acordos comuns capazes de estabelecer uma justa cooperação entre os atores. Rawls então assume a tese da *paz democrática* que se apoia em dois pilares: (a) a de que as instituições políticas e sociais podem ser reformuladas podem ser mudadas pelo povo, sendo revistas com vistas a proporcionar maior felicidade e satisfação aos povos; e (b) e que o livre comércio tende a desenvolver virtudes que conduzem a paz, como a assiduidade, indústria pontualidade etc. Rawls acredita que (a) e (b) produzem um cenário interacional diferenciado em os *povos não tenderiam à guerra*. Por serem democracias constitucionais os *povos* não tenderiam à guerras religiosas-ideológicas. Por defenderem o livre comércio, saberiam que as vantagens de um sistema de cooperação comercial os *povos* não veriam vantagens na guerra (RAWLS, 2004, p. 60).

Rawls sustenta que as sociedades democráticas liberais podem ser compreendidas como *povos satisfeitos* retomando em parte as teses de Raymond Aron na obra *Peace and War*. Segundo argumenta, as *sociedades democrático-liberais* são satisfeitas porque suas necessidades básicas são atendidas, bem como não possuem a agressividade como elemento central em sua atuação política dado que não querem impor suas doutrinas abrangentes. As democracias constitucionais liberais não teriam ímpeto agressivo dado que são habituadas à tolerância e ao pluralismo refletido na unidade cívica de seus cidadãos, mas, também, em sua estrutura básica que já comporta os elementos estruturais necessários à justiça, paz e estabilidade no âmbito interno. Central na anulação das razões para a guerra é o *respeito de si mesmo* que os povos liberais e decentes possuem, fundado na liberdade e integridade dos seus cidadãos e na decência de suas instituições (RAWLS, 2004, p. 61).

Mas será que tais prospecções normativas teriam correspondência com a realidade política? Para Rawls as prescrições da tese da *paz democrática* seria compatível com as atuais democracias liberais, ainda que estas sejam marcadas por profundas assimetrias e interesses oligárquicos, Tal compatibilidade é vislumbrada retomando os elementos centrais do *liberalismo político* expressas nas condições de possibilidade da justiça os quais, reunidos, possibilitam para Rawls uma maior estabilidade para a paz entre *povos liberais e decentes* e uma menor probabilidade de realização da guerra com os chamados *povos fora da lei*, excetuando-se os casos de *legítima defesa* e intervenções em casos graves para a proteção dos direitos humanos. Rawls entende que a pacificação nas relações exteriores é dependente das condições político-

sociais internas de um Estado. Quando as democracias liberais assumem os princípios de justiça elas podem promover a liberdade associada à igualdade. Nesse ponto retoma a influência kantiana da *Paz Perpétua*, todavia, sob a ótica do *liberalismo político*, defendendo cinco propostas, as quais não serão tematizadas aqui, mas que merecem ser destacadas: (a) igualdade de oportunidades, especialmente na educação, (b) distribuição de renda e riqueza, (c) a forte atuação estatal na promoção do emprego, (d) assistência médica assegurada para todos, (e) financiamento público de eleições (RAWLS, 2004, p. 64-65). Não é nosso intuito discutir cada uma dessas propostas, seja pela via da problematização de sua exigibilidade normativa, seja pela via da sua eficácia ou correta apreensão das necessidades das democracias constitucionais. Para os fins deste trabalho, o que se infere ajustadamente da argumentação rawlsiana é a retomada da tese kantiana de que é a justiça nas relações internacionais é dependente dos arranjos internos de cada membro do *foedus pacificum*.

Na visão de Rawls, a evidência histórica capaz de apontar os indícios da tese da paz democrática estaria no fato de que “nenhuma das guerras mais famosas da história ocorreu entre povos democraticamente estabelecidos” (RAWLS, 2004, p. 67). Para Rawls “a ausência de guerra entre as grandes democracias estabelecidas aproxima-se mais que qualquer coisa conhecida de uma regularidade empírica nas relações entre sociedades” (RAWLS, 2004, p. 67-68). Manifestamente compreende que:

(...) o registro histórico mostra que uma sociedade de povos democráticos, nos quais todas as instituições básicas são bem ordenadas por concepções liberais de direito e justiça (embora não necessariamente pela mesma concepção), é estável pelas razões certas (...) (RAWLS, 2004, p. 68).

Rawls usa três exemplos: a Guerra do Peloponeso, como exemplo da antiguidade clássica; as guerras do século XIX, Guerras Napoleônica, Unificação Alemã de Bismarck e a Guerra Civil Americana; também a II Guerra Mundial, embora não trate dela diretamente nas passagens da paz democrática. Não nos cabe fazer uma análise pormenorizada dos exemplos citados por Rawls, se são ou não de fato, guerras cuja causalidade pudesse ter sido evitada se as partes fossem estruturalmente justas em seus arranjos políticos internos. A nosso ver, essas passagens não precisam ser interpretadas como reinvidicações de provas irrefutáveis da tese da *paz democrática*. Antes, são exemplos de que

poderiam haver uma alternativa aos conflitos se os envolvidos em algum grau prezassem pelas exigências normativas do *liberalismo político* na organização e estruturação de suas principais instituições políticas. O próprio Rawls admite que mesmo as democracias liberais de fato, quando perscrutadas, podem não passar pelas exigências normativas do *liberalismo político*, a exemplo das guerras coloniais e da intervenção americana na América Latina (RAWLS, 2004, p. 68-69). Todavia, do ponto de vista da arquitetura normativa, parece ser coerente com o projeto do *Direito dos Povos* que um arranjo internacional depende da estrutura básica de cada um dos seus componentes, isto é, de seus membros.

3.5 PLURALISMO E TOLERÂNCIA NO DIREITO DOS POVOS

Seria o Direito dos Povos paroquial? Até onde poderiam os *povos liberais* nas suas relações com os demais *povos*? Tais perguntas são enfrentadas a partir da ótica da *Tolerância* no Direito dos Povos. Se o Direito dos Povos deve ser a concepção de justiça orientadora dos *povos liberais e decentes*, o que se pode esperar do *liberalismo* no trato com os demais povos não liberais? Para iniciar a resposta a estas questões, Rawls já posiciona o que compreende como tolerância de forma densa³⁴, assim, não basta uma mera tolerância negativa que implique numa omissão de fazer, no caso, numa abstenção de impor por meio sanções ou estímulos, a adoção do regime liberal. Antes, para Rawls, a tolerância entre os povos consiste no reconhecimento de povos não liberais como membros iguais da Sociedade dos Povos, sendo portadores de direitos e obrigações, inclusive do *dever de civilidade*³⁵ o que implica em dar razões e receber razões no trato político com os demais povos (RAWLS, 2004, p.77). Vejo tal tolerância como inclusiva. Nesse aspecto as seguintes perguntas são clarificadoras: (a) quem são os destinatários da tolerância, (b) em que condições as entidades apontadas em (a) podem ser consideradas com tolerância no nível inclusivo, e (c) por que os povos liberais devem tolerar de forma inclusiva as entidades apontadas em (a).

(a) Conforme visto até aqui, os destinatários da tolerância são, primariamente, os *povos decentes* que ao cumprir as exigências mínimas acerca dos direitos humanos e de um regime de consulta hierárquico

³⁴ Para o tema da *Tolerância* conferir Thomas Nagel, Michael Walzer e Rainer Forst.

³⁵ O *Dever de Civilidade* é definido no LP como complementar.

decente podem ser considerados como *membros bona-fide* da Sociedade dos Povos. Estes podem ser incluídos na SP haja vista cumprirem exigências mínimas para a cooperação global, não havendo nada que os desabone.

Assim, (b) as condições de aceitabilidade dos *povos decentes* são aquelas em que os elementos mínimos da cooperação não são violados, o respeito aos direitos humanos e uma consideração básica para as dissidências política que não compartilham da ideia de justiça atrelada a concepção de bem de um *povo decente*.

A grande questão é mesmo saber (c) porque os povos liberais devem ampliar seus interesses normativos para além de si mesmo incluindo de forma tolerante *povos não liberais*? Em Rawls a primeira parte da resposta consiste numa razão teórica: como os *povos liberais* terão certeza, ou seja, poderão saber da razoabilidade de suas interpretações acerca do DP se esta já excluir sumariamente os *povos não liberais*? A condição de possibilidade da própria Sociedade dos Povos reside na possibilidade de serem testadas como razoáveis suas concepções, sobretudo, diante de povos que não compartilham das mesmas convicções cívicas e políticas. Nesse caso, os *povos liberais* não devem avançar políticas externas que vise a *liberalização de povos não liberais* (RAWLS, 2004, p. 78). Um segundo argumento para (c) consiste numa razão prática, e não teórica, a saber: se povos não liberais, decentes, existirem, estes terão em certa medida violado o seu autorrespeito quando os povos liberais os sancionam simplesmente por não compartilharem as mesmas convicções políticas e morais. Nesse caso há um potencial risco de dissenso em função do *ressentimento* e *amargura* decorrente da violação das bases do autorrespeito enquanto povo (RAWLS, 2004, p. 79). Por uma exigência prática, a *reciprocidade*, os povos liberais podem manter juntamente com os *decentes* o *respeito mútuo*.

4 A MORALIDADE DA GUERRA NO DIREITO DOS POVOS

4.1 A GRAMÁTICA MORAL DA GUERRA JUSTA

Até onde se pode caminhar neste texto? Recapitulo. Em sua primeira parte, tratou-se da possibilidade de avaliações morais sobre a guerra serem feitas. Tomando Strawson como ponto de largada foi defendido o argumento de que a moralidade da guerra se articula pela rede de afetos demonstrada no sentimento de indignação e crítica em relação aos comportamentos contrários às expectativas dos agentes envolvidos na guerra. Se a moralidade da guerra é deflagrada pelo sentimento de indignação em relação à violência contrária aos limites admitidos pelas relações sociais intersubjetivas, certo é que o aprendizado moral desenvolvido em torno da temática se traduziu ao longo da história em uma série de juízos formatados como princípios morais capazes de orientar a ação dos atores diretamente envolvidos no fenômeno social da guerra. Michael Walzer em *Guerras Justas e Injustas* apontou sobre a inescapabilidade da utilização de um vocabulário moral sobre a guerra. Quando diante dela, inevitavelmente argumentamos em reação à indignação e crítica se esta é “travada por uma boa causa”, “se os seus combatentes não ultrapassaram limites”, “se as pessoas que não estão envolvidas diretamente, como cidadãos, podem ser mortas” etc. A guerra então comporta uma gramática comum, um núcleo básico de conversação que uma vez deflagrado pela indignação nos coloca num mesmo horizonte de sentido, compreensão e justificação. Desde de Tucídides à Jeff MacMahan, a gramática moral da guerra é conhecida como os princípios da guerra justa.

Uma das melhores introduções à temática da guerra justa é feita por Alex J. Bellamy no livro *Just Wars: from Cicero to Iraq* (2008). Bellamy traça o desenvolvimento da teoria da guerra justa desde a tradição clássica presente no pensamento grego e romano até os temas contemporâneos mais recentes como o terrorismo e conflitos armados como a Segunda Guerra do Iraque. Além de explicitar a discussão moral do ponto de vista teórico, Bellamy aborda a legalidade da temática na Organização das Nações Unidas, nas intervenções humanitárias e no direito humanitário. Bellamy informa que desde as primeiras civilizações (Asteca, Chinesa e Hebreia) encontram-se *códigos de guerra* delimitando a condução da guerra. Porém, tais códigos tinham seu alcance e aplicações limitados, sendo constantemente revogados em períodos de crise de acordo com a conveniência e oportunidade (BELLAMY, 2008, p. 15).

Diferentemente das civilizações antigas vizinhas, os gregos já operavam uma série de tratados “internacionais” entre suas cidades-estados. Bellamy (2008, p. 16) informa que houve um crescente movimento em torno da elaboração escrita de tratados em detrimento dos costumes. Estes por sua vez se aplicavam muito mais às cidades-estados em conflito, não alcançando as guerras entre gregos e persas. Dentre os principais costumes estavam a declaração pública de guerra, a limitação temporal de não guerrear durante as Olimpíadas, a orientação de que as batalhas deveriam ser travadas durante o verão. Também no que tange à conduta dos combatentes, o costume grego previa uma “declaração formal de encerramento da guerra” consistente em erguer um troféu que deveria ser respeitado pelos derrotados, os rituais prévios de início da batalha, limitação aos ataques proibindo que não-combatentes fossem alvos primários, oferecer os prisioneiros em resgate antes da execução. Tais costumes formaram o núcleo normativo grego e duraram até a Guerra do Peloponeso.

O conflito entre as duas maiores e mais poderosas cidades-estados gregas mudou o eixo normativo. Pode-se ver bem o *realismo* na política externa ateniense no diálogo de Melos. A renúncia do “direito costumeiro da guerra” durante tal conflito teve algumas causas bastante semelhantes ao que se pode hoje enxergar no âmbito simbólico da política externa contemporânea. Bellamy (2008, p. 16) as aponta: (a) a crença ideológica de Atenas sobre a superioridade de seu regime democrático em detrimento das adversárias oligárquicas Esparta e Tebas; (b) substituição da classe guerreira aristocrática por cidadãos e mercenários, decisão que pôs em cheque costumes “tradicionais da guerra”; e (c) o imperialismo ateniense que transformou a guerra numa questão de sobrevivência, para além de sua função mais tradicional de mecanismo de resolução de disputas, o que conduziu ao contexto de uma guerra total com a utilização de atos de terror, insurgência e fraude. O imperialismo de Atenas pôs o *Realismo* em ação pondo fim à forma normativa de pensar a guerra (BELLAMY, 2008, p. 17):

O período antigo grego, portanto, presenciou restrições tanto sobre as causas de ir a guerra quanto na conduta da guerra, testemunhando sua falência com consequências devastadoras para Atenas o mundo Helênico em geral. Depois do desastre ateniense em 404 a.c., filósofos refutaram a ideia de que haviam conexões profundas entre justiça e poder, o que se tornou pensamento predominante durante a guerra e o que foi parcialmente responsável pela derrota de Atenas.

Isso ressuscitou a ideia de que as cidades-estados deveriam exercer restrições no *warfare* uma com as outras, apesar dos filósofos continuarem a insistir que tais restrições fossem válidas apenas nas guerras internas gregas. (BELLAMY, 2008, p. 18).

No mundo romano, as regras sobre a guerra se distinguiam das gregas em pelo menos duas questões, destaca Bellamy (2008, p. 18): (a) o desenvolvimento mais abrangente das leis da guerra por obra de Cícero; e (b) a promulgação do *jus gentium* (*direito dos povos*) o que sugeria a possibilidade de restrições legais universais na conduta da guerra. Nas origens do desenvolvimento da república romana, a guerra tinha tanto de satisfazer a graças dos deuses quanto obedecer ao *jus fetiale*³⁶, consistente num conjunto de atos e fórmulas e atos jurisprudenciais emanados dos sacerdotes feciais segundo o qual pode-se destacar, seguindo Luciene Dal Ri as:

maiores natu (equivalente a senadores), presente na fórmula da *testatio deorum*, através da qual o fecial invoca o testemunho dos deuses e remete à consulta do senado a agressão e o não ressarcimento do outro povo perante o povo romano (Tito Lívio 1,32,9-10). – *senatus populi Romani Quiritium*/ senado do povo romano dos quirites, presente na fórmula da declaração de guerra (Tito Lívio 1,32,12-14). A fórmula que invoca o testemunho dos deuses no procedimento para realização da guerra (TITO LÍVIO 1,32,9-10 – *testatio deorum*) evidencia a necessidade de consultar/ consulere o Senado. A atividade de consulta é presente em Tito Lívio 1,32,11-12 através dos verbos *avaliar/censere, concordar/ consentire e deliberar/ conscicere*; e reflete-se na

³⁶ Sobre o desenvolvimento histórico e recepção moderna do *jus fetiale* ver o interessante artigo de Luciene Dal Ri, 2010, *As interpretações do jus fetiale e a inaplicabilidade de conceitos modernos à cultura romana antiga*, in: *Seqüência*, (UFSC) no 60, p. 225-255, jul. 2010. Da mesma autora, *Guerra Pura e Pia: o Senado e a guerra na Roma Antiga*, 2011, in: *Justiça e História*, vol 8 n^os 15 e 16, disponível em:

https://www.tjrs.jus.br/export/poder_judiciario/historia/memorial_do_poder_judiciario/memorial_judiciario_gaicho/revista_justica_e_historia/issn_1677-065x/v8n15n16/Guerra_Pura_e_Pia.pdf.

fórmula da declaração de *guerra/indictio belli* (Tito Lívio 1,32,12-14). (LUCIENE DAL RI, 2011).

Luciene Dal Ri (2011) destaca ainda uma outra fórmula, a *rerum repetitio* para a realização do *indictio belli*, trata-se de um pedido de indenização que os romanos faziam a um outro povo ou rei, como forma de arbitrar o dano sofrido e não ter de recorrer à guerra. No direito romano, o pedido realizado aportava propriedade moral à guerra tornando-a justa, uma vez que, entende-se, a guerra seria o último recurso para sanear um dano. Na análise de Luciene Da Ri, o *rerum repetitio* tinha uma natureza pacífica, enquanto possibilidade de resolução de conflitos sem o uso da força. Embora não ligado à guerra, o *rerum repetitio* liga-se a ela:

é claro que a *rerum repetitio*, enquanto pedido de “ressarcimento de danos”, não faz parte do procedimento de declaração de guerra, mas apenas a precede, por isso a especificação *ante quam conciperetur (bellum) qui res repeterent/* antes que fosse declarada (a guerra) para “pedir ressarcimento dos danos”. É diante da negação ao pedido de “ressarcimento de danos” feito pelos romanos que se dá início ao procedimento para a declaração de guerra. (LUCIENE DAL RI, 2011, p. 9).

Embora os romanos tenham desenvolvido os mecanismos procedimentais legais acima, Alex J. Bellamy (2008, p. 19) destaca que sua aplicação foi restrita a alguns casos, notáveis, mas poucos, como as Guerras Púnicas, os conflitos contra Felipe V da Macedônia e aos ataques aos Persas. Além da seletividade na aplicação do procedimento, o *jus fetiale* também era utilizado como mecanismo de negociação e estruturação de apoio público à guerra sem que houvesse uma preocupação genuína com uma imparcialidade ou equidade³⁷. De qualquer forma, Roma sempre procurava politizar a guerra de forma a sustentar que o fazia em nome de sua defesa. Ainda que elementos de auto-interesse expansionista romanos estivessem em jogo, a política

³⁷ No mesmo sentido de Alex J. Bellamy, cf. William V. Harris que em 1979 publicou um interessante livro *War and Imperialism in Republic Rome*, p. 169-170.

obrigava as autoridades romanas a dar justificativas aceitáveis às suas demandas.

No âmbito do discurso normativo, moral, Cícero, segundo Bellamy (2008, p. 19) também defendia que o papel adequado do Estado era manter o equilíbrio entre o direito natural e a ordem de forma a proporcionar a realização da felicidade e justiça. Guerras, portanto, deveriam ser travadas apenas quando o que estivessem jogo fosse a segurança e a honra do Estado. Para a proteção da paz, guerras estariam justificadas, até mesmo as expansionistas, se seus propósitos fossem alargar as fronteiras da paz, ordem e justiça. Duas preocupações em Cícero são destacadas por Bellamy (2008, p 20): (a) para minimizar os danos causados pela guerra, apenas *autoridades legítimas* poderiam declarar a guerra, assim como, apenas soldados na atividade de seu dever estariam autorizados a lutar; e (b) a existência de limites à ação estatal no que se pode fazer aos inimigos em caráter de retribuição ou punição.

A grande contribuição romana para a moralidade da guerra é sem dúvida o *jus gentium*³⁸. Fundado na ideia aristotélica do direito natural, derivava as suas determinações da consciência moral da humanidade. Bellamy (2008, p. 20) sustenta que Cícero entendia que o *jus gentium* tinha amplo desenvolvimento na jurisprudência romana tendo sido desenvolvido em resposta às necessidades de governar um amplo e multicultural império, com diversidade de ordens sociais, políticas e econômicas. O *jus gentium* tinha a tarefa de mediar o direito civil romano com os costumes locais, mantendo a equidade:

(...) um sistema de direito que surgiu gradualmente dos esforços dos *pretores Romanos* em promover um sentido de equidade e justas negociações ao modificar o *jus civile* de forma a permitir uma prática mais abrangente ao garantir as formas de ação que poderiam ser possíveis sob as estritas e antigas leis, ao mesmo tempo em que não podia esquecer que o antigo direito romano

³⁸ Para uma introdução ao desenvolvimento do *jus gentium*, conferir Paulo Emílio Vauthier Borges de Macedo, *A GENEALOGIA DA NOÇÃO DE DIREITO INTERNACIONAL*, disponível em <http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/rfduerj/article/download/1349/1138>. Também o artigo de Gordon E. Sherman, *Jus Gentium and International Law*, 1918, *The American Journal of International Law*, Vol. 12, No. 1 (Jan., 1918), pp. 56-63, Published by: American Society of International Law Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2187613> Accessed: 05-06-2016 12:45 UTC .

tinha por si só criado uma teoria forte das ações jurídicas (formais) (...). (SHERMAN, 1918, p. 60).

A necessidade de mediação entre o direito civil romano e os costumes locais pode operar bem uma capacidade de criar justificações que ultrapassassem o domínio paroquial de dois ou mais universos culturais ainda restritos pelas limitações da história. Enquanto contribuição “o direito e a ética romana forneceram um guia útil para o *jus ad bellum*, contendo muito dos elementos centrais da tradição tardia da guerra justa (especialmente a causa justa e autoridade correta)” (BELLAMY, 2008, p. 20). O desenvolvimento da guerra e da retórica pública em torno de justificações que evidenciam a moralidade dos conflitos é bem retratada pelo historiador William V. Harris que em 1979 publicou um interessante livro *War and Imperialism in Republic Rome*. Nele o historiador (HARRIS, 1979, p. 163) demonstra que o expansionismo da república romana foi atrelado a ideia de justa causa à guerra baseada na legítima defesa (*self-defense*), tratava-se do *imperialismo defensivo*. Tal necessidade de justificação, apesar da manipulação auto interessada que a *fetiale* podia ter, não encobre o elemento de psicologia moral, segundo o qual é preciso para mobilizar grandes massas numa guerra convencê-las de que vale à pena morrer por algo justo³⁹:

O significado dos procedimentos *fetiais* para a declaração da guerra eram unicamente psicológicos. Os elementos místicos no procedimento tinham sido devidamente propagados e bem acomodados numa sociedade (romana) em que certas práticas místicas ainda continuavam a ter um apelo até mesmo diante de uma aristocracia. O procedimento era uma das precauções religiosas que eram pensadas como necessárias quando se iniciava uma grande guerra. Os “romanos”, como Polybius observou, “são muito efetivos em momentos de crises, ao propiciar diante dos deuses e dos homens que nenhum rito que tenha seu propósito é não bem-

³⁹ Mesma relação é possível de encontrar em Clausewitz quando Anatole Rapoport (p. XXV) elucida no *prefácio* do *Da Guerra*, que filósofo prussiano havia percebido a força e movimentação das tropas francesas napoleônicas em função da ligação dos ideais nacionalistas e revolucionários com a guerra, “*mourir pour la patrie!*”.

vindo ou não digno”. O procedimento das *fetiale* era um desses mecanismos de autocertificação. (HARRIS, 1979, p. 171).

O apelo moral à justiça da guerra, aqui há reproduzido no Diálogo de Melos, se faz presente no direito positivo romano. Na retórica romana, seus líderes políticos e diplomáticos não se furtavam em engatar sua ação às razões de justiça humanitária:

(...) emergindo num cada vez mais complicado mundo que em a opinião pública em outros Estados não apenas importa, mas pode ser influenciada, certos líderes romanos tentaram apresentar interpretações positivas das políticas de Roma e particularmente das guerras de Roma. Esse processo se iniciou no segundo quarto do terceiro século, até o seu final. O primeiro atestado explícito da propaganda sobre a justiça é o discurso de Polúbio para um dos embaixadores de Roma que visitou a Rainha Teuta a Ilíria em 230 - “Os Romanos têm o bom costume de se reunir para punir as injustiças feitas a indivíduos e ajudar as vítimas de injustiças”. Tais palavras podem ser consideradas como fictícias inventadas ou transmitidas por Fábio Pictor, mas o relato de Polúbio das embaixadas romanas enviadas para a Grécia depois da 1a. Guerra Ilíriaca deveria ser aceito. Ele fora remetido para defender as razões de Roma em lutar. (...) Na historiografia de Fábio havia sido encontrado o argumento de que as guerras de Roma eram justas num sentido muito mais amplo do que no *jus fetiale*. A justificação, de acordo com Fábio, era provida pelo fato de que Roma tinha lutado guerras para defender a si e a seus aliados. A teoria tinha raízes romanas, mas também havia sido bem calculadas para influenciar os gregos. Ela se tornou parte da técnica romana de lidar com as relações internacionais em conjunto com a propaganda da benevolência e *bona fides* de Roma. (HARRIS, 1979, p. 171-172).

A gramática moral da guerra é manifesta. Como dito no primeiro capítulo, a hipocrisia e o cuidado retórico em articular razões demonstra

a inescapabilidade dos juízos morais. Para encerrar esse ponto da história romana, a passagem abaixo é bastante elucidativa:

No julgamento de Políbio - até onde pode ir a melhor informação sobre o Senado do segundo século - os Romanos estavam sempre atentos em oferecer um *pretexto* para ir à guerra. Tomavam cuidado para não aparentar serem os agressores, mas, sim, sempre defendendo a si mesmos ao mesmo tempo que só estavam entrando numa guerra por terem sido forçados. (HARRIS, 1979, p.172).

Se na Grécia clássica os elementos da gramática da moralidade da guerra estavam dispersos nos costumes e tratados internacionais e sem em Roma estavam amplamente imbricados na juridicidade, a primeira formatação mais próxima de nossa época vem do pensamento medieval encontrado no Bispo Agostinho de Hipona. Alex J. Bellamy assim traduz a importância de Agostinho: “há pouca dúvida do significado de St. Agostinho de Hipona (p. 354-430) para o desenvolvimento da tradição da guerra justa” (2008, p. 25). Apesar disso, “é surpreendente descobrir que dentro de seu trabalho não há uma coerente ética da guerra”. Bellamy considera que o trabalho de Agostinho para a tradição da guerra justa é uma espécie de continuação com o passado romano dada as influências em sua obra de Ambrósio e Cícero.

Todavia, Agostinho introduz um elemento novo na tradição da guerra justa, o qual Alex J. Bellamy parece não enxergar bem: a autodefesa individual enquanto evidência moral intuitiva e auto evidente capaz de ser a imagem à partir da qual é possível extrair princípios da guerra justa. A permissibilidade de matar em autodefesa seria o fenômeno no mundo potencializador por meio do qual poderiam ser desenvolvidos juízos para a moralidade da guerra. Bellamy (2008, p. 26-7) até destaca as passagens clássicas de Agostinho sobre a permissibilidade de matar, mas se prende à questões substantivas acerca das propostas de Agostinho, deixando de visualizar o aspecto metodológico do *shift* que vai da coletividade para a individualidade. De Tucídides à Clausewitz a guerra é um fenômeno coletivo, e mesmo quando moralmente avaliada como em Walzer e Rawls, coletividades estão em cena. Mas, em Agostinho temos a famosa analogia indivíduo-Estado que coloca a guerra numa relação interacional *face-to-face*.

Agostinho condena como sendo moralmente proibido matar alguém por razões mundanas. Assim agir em autodefesa para proteger

bens e propriedades seria algo moralmente proibido porque se liga a uma intenção moralmente injusta, a avareza ou acumulação de bens e não o desenvolvimento das virtudes perante Deus. Bellamy (2008, p. 26) destaca que Agostinho introduz na justiça da guerra um novo elemento que é a análise da intencionalidade do agente e não apenas o julgamento de suas ações exteriores. Evidentemente tal posição traz muitas dificuldades sobre como acessar as “intenções justas” dos agentes, uma que vez que para Agostinho:

(...) um indivíduo engajado na guerra não deve agir por sentimentos de ódio, inveja, ganância ou vontade de dominar, mas, sim, por amor e desejo de manter a paz e justiça. (BELLAMY, 2008, p. 27).

Além da intenção correta em travar a guerra, outra importante contribuição de Agostinho é a argumentação em torno da autoridade legitimada a travar a guerra. Uma vez que matar não é moralmente proibido quando seu propósito intencional é realizar a justiça e a paz, matar só pode ser considerado moralmente permitido se Deus o assim tiver ordenado. Nesse aspecto, por direito divino, apenas os monarcas estariam autorizados por Deus a ordenar a guerra, cabendo pouco espaço para os soldados para objeções de consciência ou desobediência às suas ordens (BELLAMY, 2008, p. 28). Pode-se então com Bellamy assim resumir a contribuição de Agostinho:

A ética da guerra de Agostinho portanto gira em torno de dois princípios básicos. Primeiro, matar era justificado quando a conduta é feita com a intenção justa para corrigir uma injustiça ou restaurar a paz. Agostinho não discute em detalhe o que poderia contar como uma causa justa, presumidamente porque qualquer guerra travada por uma autoridade apropriada constituída para o bem comum deve logicamente ser uma guerra travada por uma causa justa. Em segundo lugar, guerras devem ser declaradas por autoridades apropriadas. Na época de Agostinho era relativamente simples identificar a autoridade legítima (qualquer um que tivesse o poder em Roma). Contudo, com a queda do império e a ascensão do feudalismo com suas complexas e sobrepostas estruturas de autoridades tal questão

se tornou muito mais difícil de responder.
(BELLAMY, 2008, p. 28-29).

De posse desse pequeno retrospecto, pode-se explicitar os princípios da guerra justa que retomam toda essa amplitude histórica. A gramática moral da guerra pode ser dividida pelo menos em três eixos: *jus ad bellum* ou o direito de fazer a guerra; *jus in bellum* ou o direito da condução da guerra; e *jus post bellum* ou direito pós-guerra. Metodologicamente existe um princípio chamado *separabilidade lógica* entre o *jus ad bellum* e *jus in bellum*, ou seja, que é possível haver uma guerra justa conduzida de forma injusta ou uma guerra injusta conduzida de forma justa. Para autores como Jeff MacMahan (*Killing in War*, 2009), a separabilidade lógica entre *jus ad bellum* e *jus in bellum* não faria sentido. Mais à frente isso será discutido. Melhor começar explicitando os princípios do *jus ad bellum*. Como clarifica Helen Frowe (2011, p. 50) “as regras da guerra emergiram de escritos de vários pensadores antigos e medievais a medida em que eles procuraram entender a moralidade (legalidade) da guerra”, são eles:

- i. Justa causa.
- ii. Proporcionalidade.
- iii. Chance razoável de sucesso
- iv. Autoridade legítima.
- v. Intenção correta.
- vi. Último recurso.
- vii. Declaração pública de guerra.

(i) *Justa causa*. Como alerta Helen Frowe (2011, p. 51) é preciso diferenciar a *causa justa* da justiça da guerra considerada como um todo. Uma guerra para ser considerada justa deve atender tanto aos requisitos da *causa justa* quanto os demais princípios do *jus ad bellum*, *jus in bellum* e *jus post bellum*. Aqui a *causa justa* é o conjunto de fatos e razões que dão o direito de se deflagrar a guerra contra outrem. Numa linguagem juridificada é quando se tem *case* para a guerra, “o gatilho que inicia o debate sobre se a guerra poderia ser moralmente permissível” (FROWE, 2011, p 51). No que consiste exatamente o *caso* justo para travar a guerra é fonte de diversas respostas. Ao debate “Sobre a Guerra” na *Suma Teológica*, São Tomás de Aquino, n. 40, 1, escreveu em sua *responsio* que para se travar uma guerra uma causa justa é necessária, para ele “àqueles contra a guerra é travada deve merecer-te a guerra travada contra si em função de alguma conduta injusta” (AQUINO, 2014, p. 469). Na contemporaneidade, Michael Walzer (GJI, p. 85-86) entende que o *case* para *jus ad bellum* consiste na *agressão*, ato de violência que põe em risco a existência da

comunidade política e que as autoriza recorrer à violência para defender seus bens fundamentais da vida e liberdade, “o mal que o agressor comete é o de forçar homens e mulheres a arriscar a vida em defesa de seus direitos. É o de confrontá-los com a escolha: os direitos ou a vida”. Por sua vez, Jeff McMahan (2014, p. 511-512)⁴⁰ acentua a importância da *causa justa* ao clarificar que dificilmente esta pode se enquadrar num único caso, por isso não se restringiria apenas aos casos de *agressão* levantados por Walzer, tampouco ser sua caracterização no tempo um ato isolado, uma vez que na guerra, durante a guerra, poderiam surgir outras causas justas não visualizadas de plano por aqueles que adjudicam as suas razões. Nada obstante, Jeff McMahan aporta ao critério da *causa justa* as exigências da *proporcionalidade*, elemento que será visto mais adiante. Para McMahan (2014, p. 513) uma *causa justa* deve ser *proporcional*, ou seja, uma *causa justa* deve sustentar a realização da guerra de forma que o bem por ela produzido seja maior do que o mal por ela gerado.

No âmbito do direito internacional público e da política das relações internacionais, o sistema das Nações Unidas determina que apenas as guerras de autodefesa, de si ou de terceiros, podem ser consideradas como justas, nesse caso, legais. Apesar do amplo sistema de segurança internacional, a Carta das Nações Unidas preservou o direito inato dos Estados à legítima defesa, assim:

Artigo 51. Nada na presente Carta prejudicará o direito inerente de legítima defesa individual ou coletiva no caso de ocorrer um ataque armado contra um Membro das Nações Unidas, até que o Conselho de Segurança tenha tomado as medidas necessárias para a manutenção da paz e da segurança internacionais. As medidas tomadas pelos Membros no exercício desse direito de legítima defesa serão comunicadas imediatamente ao Conselho de Segurança e não deverão, de modo algum, atingir a autoridade e a responsabilidade que a presente Carta atribui ao Conselho para levar a efeito, em qualquer tempo, a ação que julgar necessária à manutenção ou ao restabelecimento da paz e da segurança internacionais.

⁴⁰ *Jus Cause for War*, IN BROOKS, Thom (ed.), *The Global Justice Reader*.

Na atualidade várias temáticas reivindicam o enquadramento de *justa causa*. Desde os ataques de 11 de setembro, há um debate acerca da Guerra Preventiva, se os Estados estariam legitimados a agir por meio da guerra contra um ataque iminente. Não se pode esquecer da chamada *Guerra ao Terror* que redimensiona a guerra para o conflito assimétrico entre organizações Estatais e não estatais. Por último, as *intervenções humanitárias* causam uma ampla discussão uma vez que causam curto na relação soberania||direitos humanos numa ampliação do debate acerca da legítima defesa de terceiros. O certo é que a *causa justa* enquadra o debate da guerra num formato discursivo e justificatório.

(ii) Proporcionalidade. Para que uma guerra seja considerada justa ela deve ser uma resposta proporcional à injustiça sofrida. Talvez a demonstração mais convincente da proporcionalidade resida na intuição interacional da autodefesa, tal imagem explicita bem nossas compreensões comuns sobre a extensão e profundidade da violência: “não é moralmente permissível matar alguém em função de ter sua carteira roubada”, “o bem que está sendo protegido tem de ser mais valioso do que o dando que se está infringindo” clarifica Hellen Frowe (2011, p. 54). Ao problematizar o critério da proporcionalidade, Thomas Hurka (2005, p. 38) explicitou uma distinção que compõe tal juízo ao afirmar que:

Cada condição de proporcionalidade permite duas formulações: uma avaliação objetiva da guerra ou ato à luz dos seus efeitos de fato, isto é, o bem relevante que ela de fato produz, e sua destrutividade de fato; uma versão subjetiva da avaliação que o faz ao considerar apenas avaliar os prováveis efeitos de seus itens dada as evidências disponíveis à época da guerra. Ambas as versões devem fazer estimativas probabilísticas: dos prováveis efeitos de alternativas que não são escolhidas (em função de condições comparativas como o *último recurso*) e da magnitude do mal que a guerra visa prevenir. (HURKA, 2005, p 38).

A avaliação da quantidade de bem produzido face ao mal resultante da guerra conduz, inevitavelmente, a problemas epistêmicos:

(...) nós simplesmente não podemos saber, ou talvez de forma segura prever, os dados que serão causados no curso de uma guerra, ou os danos que

deveriam resultar de uma agressão não resistida. Não podemos apenas fazer a melhor presunção do que provavelmente serão as causalidades civis, ou quanto de propriedade será violada ou quantos soldados irão morrer. (FROWE, 2011, p. 54).

A dificuldade de estabelecer uma escala de quais bens são importantes e quais danos devem ser evitados é uma das questões em debate proporcionada pelo princípio. Ponto que David Rodin acompanha:

A dificuldade de aplicar o teste de proporcionalidade no *jus ad bellum* é esta: se o balanço que nos é exigido fazer é entre os danos infligidos no decorrer da guerra (mensurados em termos de número de mortes, destruição da propriedade etc.) e a proteção dos direitos estatais de soberania, então parece muito difícil saber como fazer tal comparação. Dessa feita, construída nesses termos, a tarefa parece requerer a comparação entre bens incomensuráveis. (RODIN, 2002, p. 115).

A exigência da proporcionalidade, tão intuitiva quando se aplicam analogias interacionais transindividuais da autodefesa, parece comportar uma variabilidade muito grande de indeterminismo epistêmico. Como mensurar os bens em questão, considerado a guerra como um empreendimento social amplamente desenvolvido por entidades coletivas (estados) e, atualmente, por entidades difusas e descentralizadas (grupos terroristas).

(iii) *Chance razoável de sucesso*. A presente exigência moral estabelece que uma guerra só pode ser travada, *all things considered*, se, e somente se, houver uma chance razoável de sucesso. Não implica em afirmar, destaca Hellen Frowe (2011, p. 56), que somente estão moralmente permitidos conduzir a guerra aqueles que podem ganhá-la, antes, que o empreendimento da guerra que envolve uma um alto nível de violência e morte não seja deflagrado numa aventura irresponsável sem a menor chance de êxito. Hellen Frowe (2011, p. 57), argumenta que se olharmos para as interações transindividuais da autodefesa não parece plausível defender que um indivíduo atacado abra mão da sua reação caso ela não tenha chance de sucesso em deter o agressor. Revidar o ataque em autodefesa tem a característica qualitativa de ser um dano simbólico ao agressor demonstrando para ele a impossibilidade

de impor sua violência injustificada ao agredido. Todavia, para além das interações individuais, quando tratada a guerra como um empreendimento coletivo, *chance razoável de sucesso* aparece como uma exigência moral entre autoridades e militares. Hellen Frowe então argumenta:

Suspeito que o *rationale* primário por detrás dessa exigência do *jus ad bellum* é que quando os líderes de um Estado decidem ir para a guerra, eles geralmente não lutam por si mesmos. Ao invés, eles enviam seus militares para realizar a guerra. Assim nós deveríamos ao menos pensar que é permissível ordenar tropas a travar guerras que nós tenhamos uma chance realista de vencer, não é moralmente permissível tropas para serem massacradas. Líderes não devem sacrificar a vida de outros por causas sem esperança. (FROWE, 2011, p. 56-57).

(iv) *Autoridade Legítima*. Sem dúvida um dos princípios mais discursivos do *jus ad bellum*. A autoridade legítima requer que uma guerra só pode ser considerada justa se determinada pelas autoridades estatais devidamente constituídas. Frowe considera a autoridade legítima:

(...) a pessoa ou grupo que tem autoridade para falar pelo Estado e que representa o Estado no nível internacional. Uma vez que a guerra é usualmente interpretada como uma relação entre estados, apenas aqueles que falam em nome dos Estados são considerados competentes para declarar a guerra. (FROWE, 2011, p. 59).

A consideração acima extraída das práticas internacionais não está isenta de problematização pela ética da guerra e filosofia política. Afinal, como determinar o critério de determinação de dois termos que comportam séculos de debate, “legitimidade” e “autoridade”. No caso específico do debate moral da guerra, a questão da autoridade legítima não apenas afeta a normatividade da guerra, mas, também, sua determinação do ponto de vista descritivo. Isso porque se a violência massiva não for determinada por uma autoridade legítima, poderia ser questionado até mesmo se tal violência poderia ser considerada como guerra (FROWE, 2011, p. 59). Notável é exemplo da *Guerra contra o*

Terror, uma vez que se trata de um conflito que não pode ser enquadrado dentro dos parâmetros clássicos da guerra:

(...) a ideia de que apenas o chefe de Estado, ou algum representante devido, pode declarar a guerra tem sido objeto de grande debate nos anos recentes. Como o foco militar do Ocidente tem mudado dos Estados para os grupos terroristas como a Al-Qaeda, as guerras têm sido crescentemente travadas contra atores não estatais. A própria noção de “guerra contra o terror” implica que é possível estar em guerra não apenas com outros Estados, mas também com organizações não estatais. Se isto for certamente possível, nós devemos reavaliar a definição tradicional e o papel da autoridade legítima. (FROWE, 2011, p. 59).

Outros exemplos, além do terrorismo trazem problematizações ao critério clássico. Pode-se pensar nas revoluções, guerras civis e insurgências. Grupos políticos rivais no interior de um Estado estão em guerra ou não? Como definir a legitimidade entre eles? Essa temática é sobremaneira contemporânea se refletirmos sobre conflitos como os decorrentes da *Primavera Árabe*, *Guerra da Síria* e movimentos libertários pós-coloniais. Por último, dentro do sistema internacional de segurança coletiva estabelecido pela Organização das Nações Unidas em 1945 com a Carta da Nações, qual é o papel de organizações internacionais diante de conflitos armados entre seus membros? Que autoridade teria a ONU ou algum de seus membros? A questão se torna ainda mais premente no caso das intervenções humanitárias, quando e quem é legitimado a agir em nome de um terceiro ofendido contra um Estado, usualmente, reconhecido pelo direito internacional como devidamente constituído.

(v) *A intenção justa*. Uma guerra, *all things considered*, só pode ser justa se seus propósitos forem justos. Uma guerra não pode ser travada para atender auto-interesse, como conquista e ampliação da riqueza econômica, ampliação do território etc. Agostinho, conforme vimos, é a grande referência da formulação dessa exigência. Uma guerra só pode ser travada se for para prevenir ou corrigir uma injustiça. Hellen Frowe é precisa:

A condição *ad bellum* da intenção correta específica que não se pode usar uma causa justa

como uma desculpa para travar a guerra que não é de fato lutada em resposta a uma injustiça recebida ou iminente, mas, ao invés, por algum propósito como a mudança de um regime ou vantagem econômica. (FROWE, 2011, p 60).

O que parece ser moralmente auto evidente, que a violência massiva da guerra não seja utilizada com propósitos egoísticos é, do ponto de vista epistêmico um problema. Na analogia individual da autodefesa tal problema já transparece. Como avaliar a intencionalidade daquele que observamos revida uma agressão injustificada em autodefesa. Como adentrar ao domínio das intenções, com qual critério iremos captá-las, quiçá julgá-las? Ainda, se assumida as premissas descritivas de Clausewitz e normativas de Walzer, segundo a qual a guerra é um empreendimento coletivo, há de se analisar a intencionalidade de quem? Se a guerra for um empreendimento coletivo entre atores Estatais, considerando estas artificialidades coletivas, há como avaliar suas intenções?

Por outro lado, se a *intenção justa* apresenta tais problemas epistêmicos, também se considera sua pertinência para a determinação da justiça da guerra. Um caso sempre levantado é o do salvamento de uma pessoa em risco. Imagine um prédio em chamas, uma pessoa num dos andares incapacitada de escapar ao fogo. Tal pessoa é salva por um corpo de agentes privados que coloca em risco sua própria vida e opera a ação com base em custos. Ao final esse grupo solicita da mesma os valores remuneratórios capazes de cobrir os custos da operação e premiar a dos resgatadores. Nesse caso, haveria alguma injustiça em cobrar do resgatado? Se tal caso for plausível, em analogia, poderia ser pensada as intervenções humanitárias. Importa para salvar grupos étnicos em risco de massacre iminente que tal salvamento seja feito, *all things considered*, apenas e tão somente para se evitar a injustiça do massacre?

(vi) *Último Recurso*. Tal princípio moral determina que uma guerra só pode ser considerada justa se ela for o último recurso disponível para se evitar uma injustiça. Assim todas as alternativas devem ser esgotadas, pois a guerra é um mal demasiado que não pode ser realizada de forma aleatória ou leviana. Aqui o papel da diplomacia e dos recursos arbitrais são lembrados. Porém, existe bastante controvérsia acerca do tema. Helen Frowe (2011, p. 62) explicita argumentos que sustentam a presente exigibilidade moral apenas quando uma guerra está para ser iniciada, uma vez que durante a guerra tal princípio perderia sua pertinência. Assim, diante de um ataque em curso,

não faria sentido falar em *último recurso*, pois a vida e a liberdade do atacado estariam sendo violados de plano.

(v) *Declaração Pública de Guerra*. Ao final, uma condição extraída das experiências militares europeias, medievais e modernas. Uma guerra para ser considerada justa deve ser publicamente declarada. Hellen Frowe (2011, p. 63) retoma a Convenção de Haia de 1907, para afirmar que:

Não se deve começar uma guerra sem um prévio ou explícito aviso, seja na forma de uma declaração de guerra, dando razões, ou na forma de um ultimato com uma declaração condicional de guerra”.(Convenção de Haia de 1907).

Não muito explorado pelos autores da guerra justa, a meu ver, tal critério é uma exigência da *accountability* das autoridades que decidem sobre a guerra. A declaração pública permite debates e espaço para razões sobre a justiça da guerra.

Os princípios acima são os pontos centrais do *ad bellum*, mas a moralidade da guerra não se esgota aí. Dois outros precisam ser tratados, agora, no *jus in bellum*, a saber: (a) a igualdade moral dos combatentes; e (b) discriminação entre combatentes e não combatentes. Tradicionalmente a ética da guerra considera que os combatentes entre si são igualmente responsáveis pelas agressões cometidas uns contra os outros, nesse sentido, ambos seriam moralmente condenáveis pelos atos de agressão, não havendo porque considerar suas ações uns contra os outros como legítimas ou ilegítimas. Enquanto instrumentos da guerra, as forças militares, *in casu*, os soldados agem em nome das determinações políticas da comunidade ou Estado que os convoca, assim, não devem e não fazem julgamentos morais sobre a guerra. Tal simetria moral entre combatentes permitiria que a guerra uma avaliação da guerra não apenas no universo micro-normativo do combate, mas no universo macro-normativo, a justiça da guerra não é uma questão a ser decidida pelos combatentes, mas, sim, pelas autoridades legitimamente constituídas.

Já o princípio da imunidade dos não combatentes, também conhecido como o princípio da discriminação dos não combatentes, determina que aqueles não envolvidos em atos de agressão não podem ser atingidos pelos efeitos da guerra, apenas, e tão somente, sob critérios morais de avaliação dos danos colaterais. Assim, civis não podem ser objeto do ataque militar, sob pena de se estar violando a vida de pessoas moralmente não responsáveis por atos de agressão em combate. Assim

os não combatentes seriam moralmente inocentes, não passíveis de ataque por parte dos combatentes. Tal princípio hoje é bastante discutido face os novos conflitos como o *terrorismo*. Imagine um caso em que um civil está transportando artefatos bélicos capazes de construir uma bomba para explodir num estádio de futebol. Em primeiro plano, o civil que transporta tais artefatos não está causando danos ou agressão a pessoa alguma. Se ele for parte de uma célula terrorista, embora não esteja engajado num ato de agressão atual, está nos preparativos. Não está em combate, seria justo matá-lo? O debate acerca da imunidade moral de combatentes e não combatentes hoje divide a ética da guerra. Do lado clássico, Michael Walzer (2013), para quem soldados são igualmente culpados por atos de agressão não cabendo discutir a responsabilidade destes, sobretudo porque não passam de instrumentos à serviço de seus Estados. Por sua vez, Jeff McMahan (2009) defende que nem em todos os casos pode-se considerar um combatente como moralmente imune. Para McMahan aquele que luta do lado injusto da guerra é moralmente responsável por atos de agressão, sendo passível de ser morto, enquanto quem age apenas em autodefesa não é passível de ser morto. McMahan também problematiza o caso da imunidade moral de não combatentes. Será que estes, embora não participando de atos de agressão em curso, não passíveis de serem mortos pela guerra por conta de apoiarem de fato ou discursivamente um ato contrário aos direitos à vida e liberdade?

Estes são os princípios que formam a gramática moral da guerra. Sem ele é impossível debater tal fenômeno social. Só nos resta analisar a teoria da guerra justa imbricada no *Direito dos Povos*.

4.2. A TEORIA DA GUERRA NO DIREITO DOS POVOS

A teoria da guerra inscrita no DP está situada dentro da segunda parte do livro que trata da *teoria não ideal*. Para tratar dela é necessário retomar a distinção feita por Rawls entre *teoria ideal* e *teoria não ideal*⁴¹. Sophia Stemplowska e Adam Swift (2014, p. 113)⁴² elucidam os critérios que determinam o âmbito da *teoria ideal* os quais foram delimitados em TJ. O primeiro deles é que na *teoria ideal* os indivíduos querem e obedecem de forma estrita (*obediência estrita*) às exigências da justiça. A segunda característica é que na *teoria ideal* existem *condições favoráveis* para a realização da *obediência estrita*. Em TJ e *Justice as Fairness* tais condições são determinadas pelo macroambiente sócio, histórico e econômico que possibilitam a viabilidade de uma democracia constitucional capaz de se tornar uma sociedade bem ordenada. Por sua vez no LP as *condições favoráveis* são determinadas pela cultura de fundo, pelas habilidades desenvolvidas ao longo do funcionamento das instituições. No DP quando foi tratada das condições para a *utopia realista* se pode ver as condições em que a *obediência estrita* pode ser realizadas (SIMMONS, 2010). Dessa feita é importante não confundir as condições que tornam possíveis o ideal da justiça:

Distinguir as condições sociais e culturais da vontade política é complicado, mas o ponto básico é claro: a teoria ideal assume que as amplas condições sociais, culturais e econômicas (condições sócio-econômicas em resumo) são tais que poderiam sustentar que as pessoas deveriam tentar realizar uma sociedade política justa. (STEMPLOWSKA, SWIFT, 2014, p. 113).

Por sua vez, a *teoria não ideal* pergunta como os elementos ideais poderiam ser cumpridos em etapas gradativas diante de condições de não aquiescência, ou seja, de não obediência estrita aos princípios determinados pelo DP. Ela indaga como se poderia alcançar o ideal da sociedade *bem ordenadas* em condições que hoje a tornam difíceis de serem implementadas. Pode-se afirmar que a teoria não ideal é o

⁴¹ Sobre a temática da teoria ideal e não ideal cf. Simmons, A J. *Ideal and Nonideal Theory*. in: 38 *Philosophy. & Public Affairs*.5 (2010).

⁴² STEMLOWSKA, Sophia, SWIFT, Adam. *Rawls on Ideal and nonIdeal Theory*. in: MANDLE, John, REIDY, David. *A Companion To Rawls*. London: Blackwell, 2014, p. 112-127.

momento mais realista da utopia desenhada no DP. Trata-se mesmo de testar o alcance da (i) permissibilidade moral desenhada pelos princípios do DP, (ii) sua possibilidade política e (iii) da provável eficácia diante dos desafios impostos pela realidade social. Aqui Rawls, sigo A J Simmons (2010, p. 18), Rawls não é muito claro em informar como devem ser calibradas essas três exigências, não diz que deve ser estabelecido um ponto ótimo. Por último, não há uma técnica de *balance* para hierarquizar aquelas que são as injustiças mais graves em relação às menos graves. Em todo caso, destaca Simmons (2010, p. 19) é preciso estabelecer uma divisão do trabalho entre a filosofia moral e as ciências sociais, pois na teoria não ideal:

(...) teoria não ideal requer julgamentos de ambas as sortes, de filosofia política e ciências sociais. As determinações da “permissibilidade moral” das políticas obviamente residem no domínio próprio da filosofia política e moral, assim como juízos sobre a gravidade, que dependem de juízos prioritariamente ideais. Determinações da “possibilidade política” e da “provável eficácia”, por outro lado, parecem naturalmente requerer mais a expertise do, por exemplo, cientista político, economista e psicólogo. Ainda, uma vez que os princípios gerais da teoria não ideal tem a pretensão de ter implicações para as políticas particulares das sociedades, todos os três tipos de determinações irão requerer conhecimento razoavelmente especializado sobre a estrutura e funcionamento dessas sociedades. (SIMMONS, 2010, p. 19).

Diante desses elementos, Rawls não apresenta uma lista exaustiva dos desafios da teoria ideal, ou seja, de problemas de desenho normativo em condições não ideais. No DP basicamente, lida com duas, uma de ordem *subjetiva* outra de ordem *objetiva*. Divido as duas de acordo com essa taxonomia, porque se ligam às causas em que a obediência estrita ao DP não é realizado. Rawls afirma que dois são os casos importantes de desafio para a o DP: (a) os *Estados fora da lei*, *outlaw-states* e (b) as *sociedades oneradas*, *burdened States*. Entendo de ordem *subjetiva* o caso dos *Estados fora da lei* porque no caso levantado por Rawls tais Estados optam pela guerra como instrumento de realização de seus interesses, considerando apenas a ampliação de seus propósitos e nenhuma limitação que não venha de sua própria vontade soberana. Por

sua vez os *Estados onerados* não conseguem cumprir o DP porque historicamente, dada as contingências, não conseguiram estabelecer um regime liberal ou decente⁴³:

Existem, como vimos na introdução, dois tipos de teoria não-ideal. Um tipo lida com as condições de não-aquiescência, isto é, com condições em certos regimes recusando-se a aquiescer a um Direito dos Povos razoável; esses regimes pensam que uma razão suficiente para guerrear é o fato de que a guerra promove, ou poderia promover, os interesses racionais (não-razoáveis) do regime. Chamo esses regimes de *Estados fora da lei*. O outro tipo de teoria não-ideal lida com as condições desfavoráveis, isto é, com as condições de sociedades cujas circunstâncias históricas, sociais e econômicas tornam difícil, se não impossível, a conquista de um regime bem ordenado, liberal ou decente. Chamo essas sociedades de *sociedades oneradas*. (RAWLS, 2004, p. 118).

Há um terceiro caso que será objeto de estudo da teoria não-ideal e que aparece na nota de rodapé n. 1 da parte III do DP. Trata-se do caso de Estados não agressivos que violam direitos humanos no âmbito interno de seus territórios, os quais Rawls também considera como *fora da lei*:

Também há outras possibilidades. Alguns Estados não são bem ordenados e violam os direitos humanos, mas não são agressivos e não acalentam planos de atacar os vizinhos. Não sofrem de condições desfavoráveis, mas simplesmente têm uma política de Estado que viola direitos humanos de certas minorias entre eles. São, portanto, fora da lei porque violam o que é reconhecido como direitos pela sociedade dos povos razoavelmente justos e decentes e podem estar sujeitos a algum tipo de intervenção em casos graves. (RAWLS, 2004, p.118-119).

⁴³ No mesmo sentido ver A. J. Simmons (2010, p.15).

Diante desse quadro temos a teoria não-ideal para: Estados Agressivos-Expansionistas, -E¹; Estados Não-Agressivos-Expansionistas violadores de Direitos Humanos, E²; e *sociedades oneradas*. Este último não é objeto da análise da presente tese porque versa muito mais sobre a justiça econômica global, sobre quais são os deveres dos países com o nível de desenvolvimento econômico e possibilidade igual de gozo de recursos, os deveres entre os cidadãos do mundo para que as condições de liberdade sejam mais justas. O foco é mesmo a guerra e os limites no DP. Pois bem, de plano Rawls retoma o §4, 4.1 do DP para afirmar que os *povos liberais e decentes*:

P.1. Os *povos* são livres e independentes, e a sua liberdade independência devem ser respeitadas por outros *povos*;

P.4. Os *povos* sujeitam-se ao dever de não intervenção.

P.5. Os *povos* têm o direito de autodefesa, mas nenhum direito de instigar a guerra por outras razões que não a autodefesa.

Dado E², cabe retomar:

P.6. Os *povos* devem honrar os direitos humanos.

E considerando o *jus in bellum*:

P.7. Os *povos* devem observar certas restrições específicas na conduta da guerra.

Vou analisar o argumento de Rawls levando em conta os princípios da guerra justa. Primeiro pelo *jus ad bellum*. Rawls considera que os *povos liberais e decentes (bem ordenados)* têm o direito de autodefesa de si e de terceiros. Para Rawls os *povos bem ordenados* não vão à guerra por razões expansionistas porque seus interesses racionais são modelados pela razoabilidade construída e expressas por meio dos princípios do DP. Como os *povos bem ordenados* não acreditam no uso da guerra como forma de realização de seus interesses políticos, estão legitimados a agir em autodefesa. Agora, é importante discriminar o que os *povos bem ordenados* defendem na guerra. Trata-se, em Rawls, de defender a liberdade dos cidadãos por meio da defesa de suas instituições cívicas. O bem defendido na guerra em autodefesa pelos *povos bem ordenados* é o conjunto de suas instituições políticas que possibilitam a liberdade dos cidadãos. Os *povos liberais* guerreiam em nome de sua liberdade cívica defendendo suas instituições porque elas permitem a plenitude da realização de seus planos de vida, suas capacidades morais e o florescimento da cultura cívica de fundo da sociedade civil. A guerra assume uma conotação cívica. Não se trata de um “direito natural à vida, propriedade e liberdade”, mas, sim, da defesa das instituições que promovem florescimento cívico. Assim, os cidadãos agem em autodefesa porque num regime liberal ele sabe que sua concepção de bem será politicamente respeitada. A guerra para os *povos*

liberais, só é moralmente permissível diante da defesa de sua autonomia cívica. Aqui, a guerra em DP é a continuidade da política, mas, apenas daquele que é seu elemento mais fundamental em Rawls, a autonomia cívica (RALWS, 2004, p. 120-121). Já os *povos decentes* também agem em autodefesa na preservação de suas instituições, embora estas não sejam como as *liberais* eles têm *amour-propre* por suas realizações políticas, têm um mecanismo decente de consulta, respeitam os direitos humanos e aceitam o DP.

A doutrina do *jus ad bellum* de DP é demasiado estrita e não contempla algumas temáticas contemporâneas já problematizadas à época de sua edição. A primeira e talvez mais gravosa omissão seja a questão da *guerra preventiva*. Nesse aspecto, observa José María Garrán Martínez:

(...) a análise realizada por Rawls nos deixa bastante insatisfeito porque deveria tê-la desenvolvida muito mais detalhadamente e com a profundidade filosófica que nos acostumou. Em particular, teria sido interessante conhecer a avaliação rawlsiana sobre as doutrinas que pretendem estender o conceito de legítima defesa abarcando-o dentro do que é chamado de *preventive war*, questão que tem sido objeto de múltiplas controvérsias nos últimos anos. (MARTINEZ, 2010, p. 38).

A falta de detalhamento de Rawls em DP acerca da temática da guerra *preventiva* é realmente notável em termos estritamente teóricos, ou seja, não há mesmo um tópico em DP acerca dessas possibilidades. Porém, não é difícil extrair do DP uma posição rawlsiana sobre. Antes de demonstrar tal posição cabe esclarecer tais modalidades de guerra: a. *preventiva*, b. *preemptiva*. Como esclarece Hellen Frowe (2011, p. 72) ambas são usualmente confundidas. Na linguagem do senso comum então essa confusão se torna ainda maior aponta Jean Bethke Elshstain (2013, p. 17)⁴⁴. Costuma-se chamar de *preventiva* toda guerra antecipatória à uma ameaça, dado que uma guerra travada em reação à uma ameaça é uma guerra de *self-defense*. Deen K. Chatterjee (2013, p. I) pontua que a presente confusão é ainda mais ampliada diante do aumento de ações militares sob o selo de “preventivo” que traz uma

⁴⁴ ELSHTAIN, Jean Bethke. *Prevention, preemption, and other conundrums*. IN CHATTERJEE, Deen. (Edt) *The Ethics of Preventive War*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

série de dificuldades para a moralidade e direito da guerra⁴⁵. Henry Shue e David Rodin⁴⁶ então, distintivamente, esclarecem:

As concepções normativas de guerra preventiva e preemptiva podem ser mutuamente excludentes, por definição, pela exigência de que a uma ação militar é preemptiva apenas se responde a um ataque iminente e uma ação militar é preventiva se ela não responde a um ataque iminente. (SHUE, RODIN, (2010, p. 2).

As duas formas de guerra antecipatória se diferenciam pelo que está sendo antecipado. Na guerra preemptiva se antecipa um ataque diante de uma ameaça iminente que ainda não se concretizou, mas se sabe concreta e em curso. Já a guerra preventiva se antecipa diante de possibilidade de um futuro agente (Estado) desenvolver a capacidade para se tornar uma ameaça e agressor. Hellen Frowe, de forma ainda mais detalhada:

(...) guerras preventivas exploram vantagens estratégicas existentes ao privar outro Estado da capacidade de ser uma ameaça no futuro, assim, *impedindo a criação* de uma ameaça. Assim, por exemplo, nós deveríamos lutar uma guerra para prevenir nossos vizinhos de construir fábricas de armas nucleares com vistas a prevenir que eles nos ameacem em poucos anos. Tal entendimento da guerra preventiva é bastante incontroverso. (...) A guerra preventiva visa eliminar a capacidade de ameaçar, na ausência de alguma ameaça de fato, enquanto a guerra preemptiva visa evitar uma ameaça específica de um dano iminente. (FROWE, 2011, p. 73).

Em ambas definições normativas, uma questão se abre: o que considerar como “iminente”? Na história da temática, o *standard* foi desenvolvido por Daniel Webster no *Carolina Incident* de 1841⁴⁷. O

⁴⁵ CHATTERJEE, Deen. (Ed.) *The Ethics of Preventive War*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

⁴⁶ SHUE, Henry; RODIN, David (Ed.). *Preemption: Military Action and Moral Justification*. London: Oxford University Press, 2010.

⁴⁷ Para saber mais sobre o *Carolina Case* consultar seu sumário de Hunter Miller, disponível em http://avalon.law.yale.edu/19th_century/br-1842d.asp.

caso nos relata que durante uma insurreição no Canadá em 1837, cidadãos americanos passaram a apoiar os insurgentes em função da empatia que possuíam pela causa. O governo dos EUA adotou oficialmente uma política de neutralidade em relação à insurgência dos canadenses, porém, após terem sido derrotados estes se refugiaram nos EUA onde passaram a se reorganizar e recrutar novos combatentes para a sua causa. Na época um navio a vapor chamado *Carolina* que era utilizado pelos insurgentes para se comunicar com o Canadá, uma vez que este fazia travessias entre os dois países. Numa de suas travessias o navio foi abordado e atacado por combatentes canadenses. Cidadãos americanos foram mortos. No que se seguiu, uma intensa correspondência entre o Secretário de Estado norte-americano e a diplomacia inglesa se instaurou. O governo britânico então afirmou que se ataque foi preemptivo em autodefesa. Em resposta, o Secretário de Estado norte-americano Daniel Webster enunciou os critérios da *preempção* hoje conhecida como a *fórmula Webster*:

(...) seria o caso do Governo de Vossa Majestade demonstrar, sob qual estado de fatos, sob que regras do direito nacional, a destruição do *Carolina* pode ser defendida. Haveria o Governo de Vossa Majestade de demonstrar a *necessidade de autodefesa*, a *imediatez*, *imperiosa*, *falta de escolha de meios alternativos* e a *ausência de momentos para deliberação*. Haveria de ser demonstrado que as autoridades locais do Canadá - mesmo supondo a necessidade do momento - autorizaram a entrada dele no território dos Estados Unidos e que nada excessivo ou irrazoável foi feito; uma vez que o ato justificado pela necessidade de autodefesa deve ser limitado pela necessidade e mantido em clara aproximação com ela. (WEBSTER, 1841)⁴⁸ (itálico nosso).

Os critérios acima então definem os termos que se pode considerar uma guerra como preemptiva: (a) necessidade de autodefesa, (b) ameaça imediata e imperiosa, (c) ausência de alternativas e (d) impossibilidade de deliberação. Tais critérios são divergentes da assim

Source: Treaties and Other International Acts of the United States of America. Edited by Hunter Miller Volume 4. Documents 80-121: 1836-1846. Washington: Government Printing Office, 1934.

⁴⁸ *Ibid ibidem*.

chamada guerra preventiva, pois, conforme foi visto, esta tem o elemento da predição de uma futura ameaça que ainda está em desenvolvimento. Ora, a guerra preventiva retoma sua importância na ética da guerra quando o Governo Bush editou em 2002 a sua Estratégia de Segurança Nacional, momento em que o Governo Bush entendeu importante avançar a maquinaria da guerra contra as possibilidades e capacidades de futuras ameaças terroristas. Nesse caso, agindo mesmo de forma a antecipar ameaças futuras, os elementos centrais da prevenção estão bem explicitados, em resumo: o ataque à capacidade de ação de uma ameaça futura.

A luta contra o terrorismo global é diferente de qualquer outra guerra em nossa história. Ela será lutada em muitas frentes quanto um inimigo particular e elusivo por um longo período de tempo. O progresso virá através da persistente acumulação de sucesso - alguns entrevistados, outros não. Hoje nossos inimigos têm visto os resultados do que as nações civilizadas podem, e querem fazer contra os regimes que acomodam, apoiam e usam o terrorismo para realizar seus fins políticos. O Afeganistão foi libertado; as coalizões de forças continuam a perseguir o Taliban e a Al-Qaeda. Mas não é apenas nesse campo de batalha que iremos enfrentar os terroristas. Milhares de terroristas treinados permanecem amplamente em células na América do Norte, América do Sul, Europa, África, Oriente Médio e em toda Ásia. Nossa primeira prioridade será desmantelar e destruir organizações terroristas de alcance global, bem como suas lideranças, comando, controle, comunicação, material de suporte e finanças. Isto terá um efeito desestabilizador sobre a capacidade terrorista de planejar e operar (BUSH, 2002, p. 5).

Contemporaneamente, Michael Walzer em *Guerras Justas e Injustas* (2003, p. 125) estabeleceu o argumento *standard* sobre a temática. Do ponto de vista moral, Walzer argumentou que a guerra preemptiva é semelhante a um *ato reflexo* na leitura de Webster, sendo de pouca utilidade diante da iminência da guerra. Para Walzer a temática da antecipação da guerra oscila em dois extremos: o primeiro é a defesa da guerra preventiva na qual a predição de uma ameaça futura autorizaria uma ação militar atual com vistas a eliminar a capacidade do agressor; já o segundo reside na fórmula de Webster (preemptiva) não qual a agressão já está em curso, pelo na forma de uma ameaça iminente e sabida por todos.

Walzer analisa a primeira possibilidade dentro do quadro de Sistema de Potências, levantando o argumento de que as guerras preventivas estão fundadas dentro da realista concepção do *balance of power*. Retomando Burke, Hume, Bacon e Hobbes, Walzer aponta como

a ideia de guerra preventiva: a. pensa que o equilíbrio de poder preservaria as liberdades entre as nações, b. que antecipação preventiva reduziria os custos da guerra. Entretanto, o problema das predições que a guerra preventiva demandaria o constante conflito dado o nível de incerteza que tais predições possuem: “considerando as radicais incertezas da política de poder, é provável que não haja nenhum modo prático de calcular essa posição - decidir quando lutar e quando não lutar - com base em princípios utilitaristas” (WALZER, 2003, p. 129-130). Se a resposta da guerra preventiva levaria a um cenário demasiado caótico, que solução moral vê Walzer para a questão da permissibilidade moral da antecipação da guerra. Walzer (2003, p. 136-7) então retoma a Webster numa tentativa de clarificar os que poderia ser considerando como ameaça iminente. Para Walzer é preciso haver:

(...) uma intenção manifesta de ferir, um grau de preparação ativa que torne essa intenção um perigo positivo e uma situação geral em que esperar, ou tomar qualquer outra atitude que não seja a de lutar aumentará enormemente os riscos. (...). Em vez de sinais prévios de voracidade e ambição, são exigidos sinais atuais e específicos. Em vez de “aumento de poder”, uma real preparação para a guerra; em vez de recusar em dar garantias futuras, a intensificação dos perigos atuais. A guerra preventiva contempla o passado e o futuro; o ato reflexo de Webster, o momento imediato; ao passo que a ideia de estar sob ameaça concentra maior atenção no que seria melhor chamar simplesmente de *presente*. (WALZER, 2003, p. 137).

Feitas tais distinções e apresentado o critério mais *standard* da prevenção e preempção, pode-se indagar: o que o DP tem a dizer sobre as possibilidades de prevenção e preempção? O DP estabelece o direito dos *povos, liberais e decentes*, em guerrear em autodefesa. Mas não fala nada sobre a possibilidade de fazer tal autodefesa de forma preemptiva ou preventiva. Entendo que em Rawls, a preempção apontada mediante os critérios acima explicitados por Walzer guardaria uma grande proximidade com a autodefesa da Sociedade dos Povos diante de Estados fora da lei cuja agressividade é manifesta tanto em suas intenções quanto em atos preparatórios. Nada parece autorizar no DP a guerra preventiva, pois, normativamente, se estaria diante de um retorno das razões de Estado, bem como de uma violação da ideia de

tolerância. No DP a estratégia desenhada por Rawls é bem elucidada no §13.3. Rawls acredita na força do exemplo que instituições bem ordenadas por meio de um uso público da razão podem dar. O DP enquanto guia regulatório da política externa de povos liberais e decentes propõe a formação de um “centro confederativo” em que as injustiças de regimes agressores podem ser expostas. Todavia, o DP é pouco *prático*, ou seja, não fornece uma orientação moral adequada para problemas como o terrorismo acima explicitado. Penso que Walzer aproximou a preempção da autodefesa em Guerras Justas e Injustas, bem como tais pontos não feririam um acordo razoável entre *povos liberais e decentes*. Embora os critérios apontados por Walzer a partir das experiências dos Estados não tenham sido extraídos de forma contratualista como os princípios em DP, não seria irrazoável pensar que os *povos* poderiam concordar que a melhor interpretação de P.5 comporte uma ampliação que alcance a preempção.

Rawls em DP não argumenta sobre os demais princípios do *jus ad bellum*. *Proporcionalidade, necessidade, último recurso, declaração pública de guerra* não tem destaque alguém no DP. Fora a *causa justa*, somente se pode tratar da *Autoridade Legítima*. Quem está autorizado a fazer a guerra no DP? Bem, a posição de Rawls é bem coletivista e pluralista. Coletivista porque todos os *povos, liberais e decentes*, preservam seu direito de guerrear em autodefesa. Ambos são autoridades legítimas uma vez que guardam em seus regimes as exigências de uma moralidade pública internacional. Rawls está próximo também do direito internacional público que no art. 51 da Carta das Nações não extingue o “direito inato” dos Estados à autodefesa. Assim, classifico o DP como coletivista porque, prioritariamente, a autoridade legítima são entidades coletivas, os povos. Os indivíduos não estão autorizados a fazer guerra.

Pluralista, o DP sempre exorta a desconfiança kantiana quanto à uma autoridade central capaz de impor a ordem pública internacional. O DP tem como ideia central a tolerância das formas de vida dos diferentes *povos* que compõem sua base. Por isso, existe a possibilidade de suas leis serem implementadas por meio de organismos internacionais alinhados de forma confederativa e ou pluralista. No §4,2 2004, p. 49) Rawls fala da possibilidade de princípios regulatórios da *Sociedade dos Povos*, no sentido da formação de uma institucionalidade federativa. No §8o. do DP quando Rawls discute as bases racionais e motivacionais da *posição original* estendida aos *povos decentes*, Rawls pensa que:

(...) é natural contemplar a futura sociedade mundial como composta em boa parte por de tais federações, unidas a certas instituições, como as

Nações Unidas, capazes de falar por todas as sociedades do mundo. (RAWLS, 2004, p. 92).

A temática da autoridade legítima não se esgota em afirmar o *quem* está autorizado a conduzir a guerra. Também faz parte determinar o *qual* é o critério que torna uma autoridade legítima. Conforme já visto até aqui, os critérios de legitimidade são definidos no DP em dois níveis. O primeiro é interno, quando os *povos* estabelecem os padrões de justiça por meio *princípios de justiça* escolhidos na primeira posição original. O segundo são os princípios do DP definidos na *segunda posição original*, primeiro entre liberais, segundo entre liberais e decentes. Ambos têm legitimidade porque são regimes capazes de desenvolver o florescimento humano por meio da criação de bases doentias e materiais comuns.

Em suma, Rawls não define um monopólio da execução da guerra a uma única entidade.

4.3 O CASO ESPECIAL DOS DIREITOS HUMANOS E A INTERVENÇÕES NO DP

Os direitos humanos no DP ligam-se tanto aos limites do uso da força quanto ao respeito pela soberania e autodeterminação. A partir do sexto princípio (P.6) do DP Rawls entende que os membros da *Sociedade dos Povos* devem honrar os direitos humanos. Quando aponta P.6, Rawls não argumenta sobre a moralidade, conteúdo ou função que estes devem ter na *Sociedade dos Povos*, apesar de afirmar que entre os povos bem-ordenados tal princípio junto com o P.7 (referente à conduta da guerra) possam parecer supérfluos (RAWLS, 2004, p. 48). Na evidência textual, os direitos humanos aparecem pela primeira vez quando se está tratando dos critérios para que uma sociedade hierárquica seja decente (RAWLS, 2004, p. 84). Nesse ponto, Rawls prescreve que tais *povos* asseguram a todos os seus cidadãos os direitos humanos, garantia essa que dá legitimidade a tais povos no âmbito interno e no âmbito da *Sociedade dos Povos*. Além de não serem belicosos, os *povos hierárquicos decentes* devem honrar os direitos humanos para que, sob condições de tolerância, sejam membros *bona fide* da *Sociedade dos Povos*.

Rawls então enuncia o que poderia ser considerado como os direitos humanos: (a) direito à vida (aos meios de subsistência e segurança); (b) à liberdade (à liberação de escravidão, servidão e ocupação forçada, e a uma medida de liberdade de consciência

suficiente para assegurar a liberdade de religião e pensamento); à propriedade (propriedade pessoal); e (c) à igualdade formal com expressa pelas regras de justiça natural, no entendimento de Rawls, que os casos similares devam ser tratados de maneira similar (RAWLS, 2004, p. 85). Apesar de fazer uma lista dos Direitos Humanos, Rawls não oferece nenhuma argumentação acerca da fundamentação ou critério de validade dos Direitos Humanos de forma detalhada ou até mesmo mais generalizada. Isso conduz o leitor a indagar: qual seria a natureza de tais direitos? Como Rawls justifica tais direitos, ou seja, como ele chega a essa lista e por quê seu conteúdo é tão restrito?

A primeira preocupação que Rawls demonstra quando introduz a sua lista de direitos humanos é afirmar que a mesma não é paroquial (Rawls, 2004, p. 85), pois pretende escapar da suspeita de que os direitos humanos representam o núcleo daquelas concepções políticas desenvolvidas pela tradição liberal democrática. Na descrição da possibilidade de existência dos povos decentes, Rawls argumenta que em qualquer sociedade com um mínimo de preocupação quanto à cooperação social há o respeito aos direitos humanos, ainda que tal preocupação seja deflacionada e desconsidere a plenitude de compreender os cidadãos como livres e iguais (RAWLS, 2004, p. 87). O ideal da cooperação social, enquanto requisito para que um povo seja considerado decente e possa participar da *Sociedade dos Povos*, liga-se ao respeito aos direitos humanos. Tal ideia normativa de decência verifica-se e justifica-se pelo respeito que também os *povos decentes* devem ter pelos direitos humanos. Num primeiro momento, então, parece ser a inclusão dos *povos decentes*, sucedâneo da tolerância, o motivo pelo qual Rawls enxerga uma lista mais enxuta de direitos humanos.

Tal hipótese levantada aqui se apoia na passagem em que Rawls afirma a possibilidade de compreender os direitos humanos tanto na tradição democrática liberal quanto na ideia de bem comum dos povos decentes. Rawls então propõe que:

Temos de dar conta, de duas maneiras, das características dos direitos humanos que descrevi até aqui. Uma maneira é vê-los como pertencentes a uma concepção de justiça política liberal e como um subconjunto de direitos e liberdades assegurados a todos os cidadãos livres e iguais num regime democrático liberal constitucional. A outra é vê-los como pertencentes a uma forma social associativa (como a denominei), que vê as pessoas primeiro como membros de grupos –

associações, corporações e Estados. Como membros, as pessoas têm direitos e liberdades que as capacitam a cumprir seus direitos e obrigações e a participar de um sistema decente de cooperação social. (RAWLS, 2004, p. 89).

Da passagem acima pode se concluir que Rawls não confundirá os direitos humanos, assegurado pela *Sociedade dos Povos*, com os direitos e liberdades civis que os sujeitos têm no âmbito das sociedades liberais democráticas. Os direitos humanos apontados por Rawls são aqueles capazes de estabelecer o mínimo necessário para que haja a cooperação social prioritariamente entre os *povos liberais e decentes* e não entre os cidadãos dos *povos liberais e decentes*. Para ele, “aquilo que veio a ser chamado direitos humanos tornou-se condição necessária de qualquer sistema de cooperação social” (RAWLS, 2004, p. 89). Se a cooperação social não é uma característica exclusiva das sociedades liberais democráticas, então sua condição de possibilidade, os direitos humanos, também não deve ser. A ligação interna entre direitos humanos e cooperação social em Rawls associada à ideia normativa de *decência* culmina numa concepção de direitos humanos dualista e minimalista⁴⁹.

A primeira característica dualista, opera de dois modos: (a) os direitos humanos desenvolvem-se diferenciadamente em povos liberais e decentes, pois não há uma gênese comum desses direitos; (b) logo, não se deve identificar direitos humanos como direitos civis, uma vez que estes estão ligados às concepções políticas próprias de cada *povo*. Rawls chama atenção para o fato de que os direitos civis nos *povos liberais* se desenvolvem considerando os sujeitos como livres e iguais. Entretanto, nos *povos decentes* tais direitos se desenvolvem sob uma *concepção abrangente de bem*⁵⁰, ainda que, embora possa ser contestável, cooperativa. A diferenciação na origem diversa de tais direitos leva

⁴⁹ Adoto o termo minimalista aqui apenas para me referir à quantidade e conteúdo desse rol de direitos humanos apresentado por Rawls. Faço a presente nota porque embora ela seja, em tese, pequena, a abrangência interpretativa que tais direitos conduzem não permitem que sejam tão “mínimos” como a maioria da crítica a Rawls propõe.

⁵⁰ *Concepções abrangentes de bem* são o conjunto de princípios, valores, práticas e orientações simbólicas que um determinado grupo ou indivíduo pode ter acerca dos mais variados temas, desde a origem do mundo até como lidar com as pessoas no cotidiano da vida comum. As *concepções abrangentes de bem* fornecem aos grupos e indivíduos uma ideia de *vida boa e felicidade*. Tal termos está no relicário rawlsiano desde TJ, LP e DP.

Rawls a compreender que não se pode simplesmente entender os direitos humanos como os mesmos direitos inscritos nas cartas constitucionais dos povos liberais democráticos.

Quanto ao minimalismo. Como os direitos humanos estão ligados à cooperação social entre os *povos liberais e decentes*, seu conteúdo será preenchido apenas por aqueles que reconhecida e justificadamente forem ligados ao mínimo desse ideal. É preciso que tais direitos possam ser eleitos, sustentados e afirmados pela *Sociedade dos Povos*. É o denominador comum capaz de ser justificado reciprocamente, tanto por *povos liberais* quanto por *povos decentes* o que torna essa lista proposta por Rawls comprimida. Diante desse argumento, pode-se entender que Rawls reafirma as suas premissas *utópico-realistas* levantadas na segunda parte desta tese. Uma lista menor pode ser apoiada por um povo hierarquicamente decente que queria adentrar na *Sociedade dos Povos*, que, por sua vez, não seja apenas uma sociedade de povos liberais (RAWLS, 2004, p. 103)⁹.

Até o presente momento, pode-se verificar que, para Rawls os direitos humanos não são os mesmos direitos estabelecidos nas cartas constitucionais dos *povos liberais*, tampouco os direitos que são peculiares aos *povos decentes* (RAWLS, 2004 p. 104) etc. Sua compreensão está ligada ao *ideal de cooperação social*. O argumento da cooperação revela muito mais do que simplesmente apontar o que não pode ser considerado como direitos humanos. Antes, fornece pistas quanto à sua natureza. A partir do *argumento da cooperação social*, os direitos humanos não são direitos naturais que os povos possam ter por conta de uma compreensão jusnaturalista pautada na ideia de características humanas universais. A partir do ideal de cooperação social, pode-se entender os direitos humanos como *direitos morais universalmente válidos (universally valid moral rights)*⁵¹. Sua natureza é jurídica, moral e universal. Contudo, no que consiste e qual é a exata extensão de tais características?

Na sua expressão jurídica, os direitos humanos estão envoltos em uma estrutura relacional que envolve um sujeito (S) portador de uma reivindicação jurídica (*claim right*) a um bem (B) diante de outrem (S2.) que tem o dever (*duty*) correlativo sobre esse bem diante de (S). Dessa forma, exigências oriundas das reivindicações legais (*claim rights*) vinculam uma gama de deveres específicos. Quando alguém é portador

⁵¹ Nesse aspecto sigo HINSCH, Wilfried; STPANIANS, Markus. *Human Rights as Moral Claim Rights*. IN: MARTIN, Rex; REIDY, David. *Rawls's Law of Peoples: a Realistic Utopia?* Blackwell Publishing, 2007.

de uma reivindicação jurídica (*claim right*) há simetricamente, por definição, a imposição do dever correspondente a uma ou mais pessoas.

Além disso, quando uma reivindicação jurídica (*claim right*) que alguém porta é violada há um simétrico descumprimento de um dever correlato, que pode ser tanto um dever negativo de não violação, quanto um dever positivo de prover certo bem B agora reivindicado. A juridicidade dos direitos humanos reside na sua natureza relacional conforme explicada acima. Quando um direito humano é violado, há necessariamente alguém que está sendo lesado por outrem. Há uma reivindicação jurídica ferida e um dever não cumprido. Diante dessa violação obrigacional o sujeito portador da reivindicação jurídica atacada pode exigir o cumprimento do respectivo dever, utilizando, inclusive, a coercibilidade. Nesse sentido, o que tornaria os direitos humanos reivindicações jurídicas é o fato deles se apoiarem no reconhecimento individual e social de que existe um dever correlato que foi descumprido (HINSCH; STPANIANS, 2007, p. 119-120).

Num segundo momento, após a constatação do descumprimento do dever, entra em cena coercibilidade, segunda característica própria da forma jurídica. A imposição pela força não é o que torna uma reivindicação (*claim*) jurídica (a *claim right*), mas, sim, o reconhecimento de que deveres peremptórios que impõem uma ação ou omissão específica ao sujeito titular do dever foram descumpridos. Uma vez que é o reconhecimento social que determina a natureza vinculante dos direitos humanos, autorizando inclusive o uso da força, pode-se dizer que essa interpretação estaria bem acomodada na teoria de Rawls por conta da ideia de que os direitos humanos constituem a condição de possibilidade da cooperação social, tanto no âmbito interno dos povos quanto no âmbito da *Sociedade dos Povos*.

A ideia de reconhecimento da obrigatoriedade inquestionável desses deveres permite uma base sólida sob as quais podem caminhar os povos de forma cooperativa. Não há como existir cooperação social sem os direitos humanos, pois, não há como se afastar do cumprimento dos deveres oriundos de suas reivindicações sem que haja violação daquilo que os sujeitos envolvidos na cooperação social consideram de mais relevante para as suas vidas. Sob esse raciocínio, pode-se considerar que o que torna tais direitos morais é o reconhecimento social de que as obrigações que eles geram são indispensáveis para a cooperação social e existência livre dos povos. Seu usufruto permite aos cidadãos dos povos, enquanto *reivindicações jurídicas (claim rights)*, o reconhecimento intersubjetivo de pertença a uma comunidade que garante o desenvolvimento pleno de suas faculdades.

Por último, o aspecto da universalidade também está ligado à cooperação entre os *povos*. A universalidade dos direitos humanos em Rawls não está atrelada a uma concepção essencialista, segundo a qual as iguais características dos seres humanos determinariam o gozo recíproco de direitos humanos morais. Cabe notar que os direitos humanos são jurídicos por dependerem justamente da força coercitiva que a *Sociedade dos Povos* lhe garante. Além disso, eles são morais não num sentido jusnaturalista, mas num sentido pragmático de estabelecer iguais condições de cooperação entre os *povos*. Assim, a universalidade dos direitos humanos em Rawls não pode ser nem apolítica nem não jurídica. Ora, a universalidade dos direitos humanos em DP reside na capacidade desses direitos serem igualmente formulados, justificados e aceitos pelos membros da comunidade dos *povos*, *povos decentes* e *liberais*. Qualquer um dos *povos* membros ou não da *Sociedade dos Povos* que entender que os povos têm tanto natureza racional quanto moral (razoável) estaria disposto a aceitar os direitos humanos formulados para o *Direito dos Povos*. Assim a universalidade dos direitos humanos de DP pode ser determinada tanto pela possibilidade de inclusão de todo e qualquer povo na *Sociedade dos Povos* quanto pela possibilidade de aceitação racional dos direitos humanos por um povo, uma vez a justificação destes está pautada no estabelecimento de condições de cooperação mútua, equitativa e imparcial.

Uma vez delineado os traços mais distintivos dos direitos humanos em Rawls é importante retomar a temática da soberania para a melhor compreensão deste tópico. De plano, o sentido que a soberania tem para Rawls em DP não é o mesmo que desenvolvido pela política de potências estabelecida em Westphalia em 1648 e está ligado ao fato de que para Rawls no DP os sujeitos políticos são os *povos* e não os Estados. Para Rawls os povos são caracterizados por: possuírem um governo razoavelmente justo (aspecto institucional), terem interesses fundamentais e afinidades comuns (aspecto cultural) e natureza moral (aspecto político) (RAWLS, 2004, p. 30). Rawls se distancia das teorias políticas das relações internacionais de cunho estatocêntrico, pois o Estado nacional enquanto estrutura político-administrativa que se afirma sobre os seus cidadãos no âmbito interno ou sobre os demais Estados no âmbito externo não é o foco de DP. Rawls é bastante enfático em afirmar que esta estrutura administrativa está a serviço dos cidadãos e dos povos, pois ele entende que:

O regime não é uma agência autônoma perseguindo suas próprias ambições burocráticas. Além disso, não é dirigido pelo interesse das

grandes concentrações de poder econômico e corporativo privado, ocultados ao conhecimento do público e quase inteiramente livres de responsabilidade. (RAWLS, 2004, p. 31).

Os regimes que governam os povos estão sujeitos à responsabilidade na medida em que devem atender aos interesses comuns destes que por meio de uma “política liberal (ou decente) razoavelmente justa” buscam satisfazer os interesses e necessidades culturais dos grupos étnicos e nacionais diversos que lhes compõem (RAWLS, 2004, p. 40). A máquina administrativa então está sujeita aos povos, pois estes, e aqui está a característica mais importante, são pessoas morais para Rawls. O que significa isso? Os povos para Rawls, igualmente aos cidadãos em TJ e LP, são portadores de duas características distintas: a *razoabilidade* e a *racionalidade* (RAWLS, 2004, p. 33). A primeira diz respeito ao senso de justiça que estes estão dispostos a desenvolver quando sabem que a sua contribuição em um empreendimento cooperativo será igualmente retribuída pelos demais povos. Já a segunda diz respeito aos elementos éticos próprios de cada povo, cada coletividade, bem como seus interesses estratégicos que devem ser respeitados na medida em que a cooperação entre os povos é exercida pelas razões corretas e não como um mero *modus vivendi* (RAWLS, 2004, p.21).

A natureza dos povos então é conceitualmente distinta da natureza dos Estados tal qual formulada tradicionalmente. Isso porque os povos diferentemente dos Estados não buscam exercer seus poderes por meio da guerra travada com base no cálculo racional para alcançar seus objetivos particularistas de expansão, riqueza, território, ideologia etc. Rawls entende que o desenvolvimento do pensamento sobre os Estados acabou por se concentrar no exercício irrestrito do poder por parte destes na medida em que ele possui o monopólio da força, seja no âmbito interno, quando entende que não há limitações para o exercício de seu poder sobre os seus cidadãos, ou no âmbito externo por meio do direito à guerra contra os demais Estados. Essa concepção de soberania para o DP está errada, e Rawls entende como sendo uma das tarefas principais de sua teoria política colocar limites ao exercício razoável do poder (RAWLS, 2004, p. 8, nota 8).

O elemento distintivo conceitual chave entre *povos* e Estados está na natureza moral dos povos (racional e razoável). Rawls é um liberal e, conforme já dito acima, vê o desenvolvimento do Estado histórica e conceitualmente ligado ao uso irrestrito do poder o que revela unicamente a racionalidade em detrimento da razoabilidade.

Diferentemente disso, “os povos liberais limitam os seus interesses básicos” (RAWLS, 2004, p. 38) em nome das exigências de razoabilidade que, como sabemos, perfazem as virtudes políticas de imparcialidade, cooperação, tolerância etc. Seus interesses passam a ser guiados por sua concepção razoável de justiça política na preservação da independência política, cultura livre, liberdades civis e bem-estar dos seus cidadãos (RAWLS, 2004, p. 44). Acima de tudo, os povos liberais desenvolvem o interesse pelo *amour-propre* que para Rawls é “o respeito adequado de um povo para consigo mesmo, baseado na consciência comum das suas provações durante a história e cultura e suas realizações”. O sentido prático performativo da formulação desse interesse fundamental é o que torna os povos ainda mais distintos dos Estados uma vez que ele é:

Inteiramente distinto do interesse próprio pela segurança de si e do seu território, esse interesse mostra-se na insistência do povo em receber de outros povos o respeito e reconhecimento adequados da sua igualdade. O que distingue povos e Estados – e isto é crucial – é que os povos justos são plenamente preparados para conceder justamente o mesmo respeito e o mesmo reconhecimento adequados a outros povos como iguais (RAWLS, 2004, p. 45).

Sendo assim, a soberania clássica não é capaz de atender aos princípios de justiça necessários para a formulação da sociedade dos povos. Isso nos conduz então a indagar como então restringir à soberania dos Estados. Para Rawls essa restrição vem primeiramente com o apoio e adequação dos povos aos princípios elaborados na segunda posição original, tal qual vimos acima. Evidentemente caberia discutir aqui outras formas de mitigação da soberania, porém, para nós, interessa como os direitos humanos constituem um elemento central nessa questão.

Anteriormente vimos que para Rawls os direitos humanos não são os mesmos direitos civis no âmbito interno dos povos. Além disso, Rawls entende que os povos decentes são capazes também de respeitá-los e exigir seu cumprimento. Pois bem, Rawls atribui aos direitos humanos um papel central para a sociedade dos povos, uma vez que estes (a) restringem as razões justificadoras da guerra e (b) põem limites à autonomia interna de um regime. Assim, o *Sexto Princípio dos Povos* (P.6) que determina o respeito aos direitos humanos constitui o elemento normativo inovador proposto por Rawls diante de outras teorias políticas

contemporâneas das relações internacionais, uma vez que vai de encontro à soberania clássica, pois “eles estabelecem um padrão necessário, mas suficiente, para a decência das instituições políticas e sociais”, limitando o “direito nacional admissível de sociedades com boa reputação em uma *Sociedade dos Povos* razoavelmente justa” (RAWLS, 2004, p. 104).

Está claro que para Rawls os direitos humanos não correspondem aos direitos civis que cada comunidade outorga para os seus cidadãos. Porém, na *Sociedade dos Povos* não há uma total discricionariedade dos povos quanto aos direitos que os seus cidadãos irão usufruir. Notadamente, Rawls expressa aqui sua herança liberal preocupada antes de tudo com a proteção individual dos cidadãos, sobretudo com a integridade física. Por isso a inviolabilidade absoluta do direito à liberdade que impede a escravidão ou a servidão, segurança de grupos étnicos contra assassinatos em massa e genocídios.

Porém, quando estes direitos já começam a tomar a dimensão de direitos de participação política, Rawls já entende que não se trata mais de direitos humanos. Por exemplo, Rawls não admite uma absoluta liberdade de consciência o que conduz à relativização também da liberdade de expressão, culto religioso, manifestação política. Numa outra ocasião pretendemos debater esse ponto. Aqui nos interessa mais como os direitos humanos se ligam às restrições da autonomia de um regime e como justificam o uso da força que, nas relações internacionais, se traduz na moralidade da guerra. Segundo Rawls (2004, p. 104-105), os direitos humanos desempenham:

- (1) O papel de índice que aponta pelo menos a decência das instituições políticas de uma sociedade e da sua ordem jurídica.
- (2) Seu cumprimento é suficiente para excluir a intervenção justificada e coercitiva de outros povos, por exemplo, por meio de sanções, diplomáticas e econômicas ou, em casos graves, de força militar.
- (3) Estabelecem limites para o pluralismo dos povos.

Os direitos humanos representam a condição que torna possível a decência das instituições políticas, o que significa que estas só podem ser consideradas como razoavelmente justas quando cumprem suas determinações. Vamos esclarecer esse primeiro ponto retomando as condições em que uma *utopia realista* pode ser pensada conjugando-a com essa proposição de Rawls. A primeira condição de uma *utopia realista* é que esta, para ser realista, “deve valer-se de leis efetivas da natureza e alcançar o tipo de estabilidade pelas razões certas” (RAWLS, 2004, p. 17). Rawls quer dizer com isso que devemos considerar os indivíduos e, por conseguinte os povos, como pessoas naturais que

possuem necessidades reais, mas que podem conjugar seus interesses por meio de leis constitucionais e civis de tal forma que os interesses sejam preservados sob uma condição comum de justiça política.

Ora, os direitos humanos, tal qual formulado por Rawls, permitem que as integridades físicas e morais dos sujeitos sejam preservadas num patamar básico para que tanto os *povos*, como os indivíduos, possam perseguir seus interesses sem ultrapassar os limites da razoabilidade. Segundo Rawls nós temos tanto interesses (*racionalidade*) quanto senso de justiça (*razoabilidade*). Numa comunidade política, os direitos humanos são justamente o ponto ótimo, isso não impede que seja reajustável entre a conciliação dos interesses e a preservação do senso de justiça. Uma vez que o foco da teoria de Rawls é a categoria do político e a correção das instituições, os direitos humanos permitem verificar quando está sendo cometida uma injustiça política ou quando as instituições de um determinado povo precisam ser corrigidas. Nisso também podemos encontrar a sua funcionalidade e aplicabilidade, segunda condição para uma utopia realista. Pois os direitos humanos são endossados por regimes liberais e decentes que podem utilizá-los como indicador de correção quando se precisar corrigir determinada instituição ou política social. Outro aspecto da funcionalidade também reside no fato de que eles são usufruíveis pelos cidadãos dos *povos* sendo objetivamente reivindicáveis permitindo assim que os cidadãos possam comparar sua situação interna e externa.

Se no aspecto realista da utopia os direitos humanos representam o horizonte de possibilidade de transformação da realidade e parâmetro funcional e objetivo de comparações reais sobre a condição dos cidadãos, no aspecto da utopia eles preenchem a primeira condição de serem formulados sobre ideias, princípios e conceitos morais capazes de especificar uma sociedade justa. Dois elementos são destacados por Rawls quanto a este critério: os princípios devem garantir a reciprocidade e a liberdade dos cidadãos (RAWLS, 2004, p.19). Direitos humanos, tal como formulado por Rawls, garantem a aceitação de todos os povos (liberais e decentes) quanto aos seus termos, positivamente o igual reconhecimento de status entre os cidadãos dos diferentes povos e são possíveis de serem aceitos pela livre assertividade racional já tratada aqui quando nós falamos sobre a aceitação por razões certas.

A proteção à integridade física, liberdade de consciência parcial, direito à participação política (ainda que não igual) proteção contra genocídio e massacres étnicos, são termos razoáveis capazes de serem aceitos por todos os *povos*. Além disso, os direitos humanos quando concretizáveis permitem o espaço de liberdade em que o poder da máquina estatal nem os demais cidadãos e *povos* podem intervir sobre

os indivíduos. Nesse aspecto o liberalismo de Rawls se manifesta na ideia de que precisamos ter uma margem de proteção livre de ingerências heterônomas. Por último, os direitos humanos garantem que os cidadãos possam crescer e participar da sociedade em que vivem, contribuindo para desenvolver nos cidadãos o senso de imparcialidade, tolerância, disposição para o compromisso.

Com esses elementos podemos ver porque Rawls entende que quando os direitos humanos estão sendo cumpridos um regime pode ser considerado como decente e, portanto, pode participar da sociedade de povos livres e iguais. Sem querer avançar em pontos críticos, não podemos deixar de observar que, mesmo que a lista de Rawls seja mínima, não está excluída a possibilidade de outros direitos serem contemplados como direitos humanos. A condição para isso é que eles possam ser formulados, compreendidos e aceitos, tanto por povos liberais quanto por povos decentes. Num primeiro momento, devemos admitir, tal condição parece ser para um defensor da democracia uma mitigação de Rawls em relação às exigências de uma teoria política mais normativa. Isso porque qualquer formulação de direitos humanos para pertencer à sociedade dos povos deve satisfazer tanto as concepções de povos liberais quanto de povos decentes. Isso faz com que ambos tenham de entrar em um empreendimento epistêmico de mútua compreensão sobre aquilo que será o conteúdo dos direitos humanos que eles irão compartilhar. Assim, parece-nos que, se Rawls não foi exigente quanto à indicação do rol de direitos humanos, ele o foi quanto à necessidade de um procedimento equitativo e deliberativo de formulação de tais direitos.

Nesse sentido o ponto três que prescreve que os direitos humanos estabelecem os limites necessários ao pluralismo dos povos. Num primeiro aspecto negativo eles indicam os limites em que um regime político, cultura, religião, qualquer doutrina abrangente, pode prevalecer sobre seus cidadãos e sobre os povos. Os direitos humanos são a barreira contra os abusos que esses elementos pré-políticos podem proporcionar sobre os cidadãos e sobre os povos. Por outro lado, uma vez que eles estabelecem os limites, as demais margens estão livres para serem usufruídas livremente pelos *povos*, permitindo assim que a diversidade étnica, cultural e religiosa, possa conviver numa compreensão mútua e cooperativa. Devemos frisar, eles não estabelecem apenas um *modus vivendi* entre os *povos*. Pelo contrário, são condições de possibilidade da vivência pacífica e harmônica, pois não apenas limitam, mas produzem positivamente um ambiente rico para as relações de cooperação entre os *povos*.

Até aqui foi visto o papel que os direitos humanos têm como parâmetro da decência das instituições e ordenamento jurídico e de estabelecer os limites do pluralismo dos povos. Nessa última parte cabe abordar como se ligam ao uso da força quando se verifica o direito à guerra e o direito na guerra. Em primeiro lugar, a *Sociedade dos Povos* está comprometida com a paz uma vez que Rawls entende que as sociedades liberais e decentes não estão comprometidas com a guerra como meio de alcançar seus interesses. Os argumentos que Rawls usa para defender essa proposição se fundamentam na tese da paz democrática, segundo a qual os povos liberais e decentes não possuem uma causa para ir à guerra uns com os outros, dada sua natureza moral razoável que lhes impõe limites às exigências dos seus interesses, desenvolve as virtudes cívicas da cooperação, imparcialidade e tolerância. Os membros da *Sociedade dos Povos* são estruturados de tal forma que a suas instituições atendem aos interesses de seus povos de tal forma que há um processo de aprendizado moral que reforça a paz democrática.

Conforme já visto, tais razões estruturam o que Rawls entende por *paz democrática*: condição em que a aceitação das normas jurídicas incorporadas ao Direito dos Povos desenvolve um processo em que os povos que deram sua aquiescência pelas razões certas passam a cooperar entre si e a desenvolver a confiança mútua. Interessante notar que esse é o mesmo argumento de Habermas sobre o papel civilizatório do direito e o aprendizado que este promove nos jurisconsortes livres e iguais⁴⁶. No DP esse processo conduz aos povos a desenvolverem confiança e apoio nas instituições além de enxergarem vantagens para si⁴⁷ desencadeando um processo psicológico de aprendizado moral pela juridicidade que o próprio Rawls entende como essencial para o *Direito dos Povos*⁴⁸.

Diante desse quadro, um dos casos em que a guerra é permissível se dá quando se faz necessário suprimir as violações contra os direitos humanos perpetrados por *Estados fora da lei não agressivos*. Trata-se de um subcaso que é descrito por Rawls como aquele em que o *Estado fora da lei* pode até não se belicoso, agressivo, mas desrespeita massivamente os direitos humanos no âmbito interno de seu regime. Na nota n. 06 da parte III sobre a Teoria não ideal do DP Rawls indaga se é legítimo interferir num *Estado fora da lei* simplesmente porque violam os direitos humanos, ainda que tais Estados não representem um perigo, ameaça, ainda que tais Estados sejam fracos no sentido do poder militar e econômico. Esse é um caso diferente do *Estado agressivo fora da lei*. Como tratado no item anterior, a razão dos povos liberais e decentes de irem à guerra contra o Estado belicoso é primariamente ligada ao lado racional dos povos, que temem por sua segurança, esta compreendida

como um dos bens básicos a todos os membros da *Sociedade dos Povos*. Agora, não há uma ameaça à segurança, uma vez que tal Estado fora da lei é não agressivo, inclusive é concebido como fraco. Rawls não se arvora em dar uma resposta tão fácil ao caso.

Rawls entende que é devida sim a intervenção, porém ela deve ser o último recurso a ser utilizado, senão vejamos. Em primeiro lugar, ele entende que é necessário discernir bem sobre o Estado que sofrerá a intervenção. Assim, uma primeira regra é saber se a violação perpetrada contra os direitos humanos decorre de um fator cultural alimentado pelo isolamento dessa sociedade em relação aos *povos liberais e decentes*. Para Rawls, então, a *Sociedade dos Povos* deve em primeiro lugar demonstrar que o respeito aos direitos humanos é fundamental para a cooperação social e integração dessa sociedade ao resto da comunidade dos *povos*. Rawls acredita que existem meios alternativos de demonstração da necessidade da mudança da cultura desse povo que não passa necessariamente pela força levada a cabo pela guerra, tais como: o comércio, o contato cultural a troca de informações etc. Tal consideração leva em conta a tolerância nos limites da razoabilidade.

Todavia Rawls se tais violações forem massivas e a sociedade permanecer inerte quanto às providências necessárias ao seu impedimento, então a sanção é aceitável e exigível. A *Sociedade dos Povos* não pode permanecer inerte em relação aos direitos humanos como vista acima. Eles constituem os limites da decência dos regimes. Além disso, poderia se pensar sobre a seguinte hipótese: os direitos dos cidadãos dos *povos* não podem ser violados por conta de regimes que ameaçam seus próprios cidadãos naquilo que de mais básico tem enquanto condição necessária para desenvolverem suas concepções de bem e os níveis de liberdades liberais ou decentes. Parece ser consequente com os princípios que conduzem e estruturam a *Sociedade dos Povos* a defesa daquilo que é razoavelmente exigível para que os povos possam viver em paz. Se os povos são o os sujeitos destinatários do *Direito dos Povos* eles não podem quedar violados diante de regimes que não respeitam seus interesses fundamentais.

5 CONCLUSÃO

A presente tese é uma simples contribuição para o debate da guerra justa no Brasil. Para isso assumiu a proposta de John Rawls do *Direito dos Povos* e a avaliou a parti dos já consolidados princípios da guerra justa. A ordem da argumentação foi uma pouco heterodoxa e formada mesmo na experiência de debater o presente assunto. Isso porque impera, mesmo entre aqueles que defendem a emancipação sociais e a crítica a suspeita realista que vem desde Tucídides: é impossível tratar da guerra do ponto de vista moral. Por isso, de tão exaurido de ter que expor as possibilidades cognitivas e morais preliminares para sustentar a possibilidade de se debater é que, acredito, unir Strawson a Walzer é um caminho viável.

Não são necessárias grandes investigações metafísicas. As pessoas sofrem e expressam seu sofrimento em juízos acerca dos comportamentos morais que esperam que outros possuam. Os afetos são difusos e até mesmo podem parecer injustos, mas, ao longo da experiência humana, eles podem ser refinados e consolidados em princípios. Essa é a tese de fundo de Walzer em *Guerras Justas e Injustas* (2003). Tal tese não é diferente da perspectiva traçadas por Rawls. Metodologicamente, Walzer e Rawls estão distantes. *Interpretativismo Moral* e *Construtivismo Moral* não são análogos. Rawls não tem uma explicação sobre as origens da moralidade, ele tem um método acerca de como julgar nossos juízos morais mais profundos. O *equilíbrio reflexivo* balanceia nossas intuições morais mais profundas. Rawls tem a razão como centro da moralidade, mas já é uma razão destranscendentalizada que retoma as experiências morais cotidianas. Logo, não violaria a argumentação tentar unificar Strwason, Walzer e Rawls. Se ainda assim não fosse possível, acredito que uma tese deve tentar inovar, ainda que pareça fracassada ao final de seu empreendimento.

Nesse intento, a discussão metaética acima se desdobrou na questão de ética normativa. Que regras regulariam a justiça entre os Estados? A miríade de propostas é insana. Ficamos modestamente com a de Rawls. Modestamente entre aspas. A perspectiva de Rawls é atrativa porque é política e não metafísica. Não precisa ter grandes investigações ontológicas. Seu pragmatismo, a meu ver, é imanente. Dadas as condições do aqui e agora, o que podemos fazer? O que podemos esperar do justo numa modernidade cindida pelas cosmovisões abrangentes de mundo? A *Sociedade dos Povos* é uma reposta que prima pela tolerância e inclusão. Não é paroquial e pretende por meio do

aprendizado moral estabelecer uma convivência pacífica, justa e livre entre povos liberais e decentes.

A guerra então se torna um instrumento sim da política, mas da política que preza pelas liberdades e pelo aprendizado moral obtido no âmbito interno e levado ao âmbito das relações internacionais. Clausewitz está certo, a guerra é a continuidade da política. Mas, ao contrário da realidade do século XIX, no *Direito dos Povos* a guerra é a continuidade da política em defesa do aprendizado moral obtido pelos *povos liberais e decentes*. A guerra não precisa ser demonizada, ela é um mal, mas, no direito dos povos ela é um *lesser evil* a violência a serviço da liberdade.

REFERÊNCIAS

AMSTUTZ, Mark R. *International ethics: Concepts, Theories, and Cases in Global Politics*. UK: Rowman & Littlefield Publishers 2013.

BEITZ, Charles R. *Rawls's Law of Peoples*. *Ethics*, Vol. 110, No. 4 (July 2000), p. 669-696, The University of Chicago Press, disponível em <http://www.jstor.org/stable/10.1086/233369>, acesso em 12/10/2011.

_____. *Political Theory and International Relations*. Princeton University Press, 2004.

BEITZ, Charles R.; COHEN, Marshall ed. *War and Moral Responsibility*. A Philosophy & Public Affairs Reader. Princeton University Press, 2014.

BENBAJI, Yitzhak; SUSSMANN, Naomi. *Reading Walzer*. Routledge, 2014.

BROOKS, Thom ed. *The Global Justice Reader*. Blackwell Publishing, 2014.

CHATTERJEE, Deen K. ed. *The ethics of preventive war*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

_____; SCHEID, Don E. *Ethics and Foreign Intervention*. Cambridge, 2006.

CONTE, Jamir. GELAIN, Itamar Luís org. *Ensaio sobre a filosofia de Strawson: com a tradução de Liberdade e ressentimento & Moralidade social e ideal individual*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2015.

CLAUSEWITZ, Carl Von. *Da Guerra*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

COHEN, Marshall; NAGEL, Thomas; SCANLON, Thomas ed. *International Ethics*. A Philosophy & Public Affairs Reader. Princeton University Press, 1984.

DONNELLY, Jack. *Twentieth-Century Realism*. In: NARDIN, Terry; MAPEL, David. R. *Traditions of International Ethics*. Nova York: Cambridge University Press, 1992, p. 85-111.

ELSHTAIN, Jean Bethke. Prevention, preemption, and other conundrums. In: CHATTERJEE, Deen. (Ed.) *The Ethics of Preventive War*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

ELLIS, Anthony. *Ethics and international relations*. Manchester University Press, 1986.

FORDE, Steven. *Classical Realism*. In: NARDIN, Terry; MAPEL, David. R. *Traditions of International Ethics*. Nova York: Cambridge University Press, 1992, p. 62-84.

FREEMAN, Samuel. *Rawls*. London: Routledge, 2007.

_____.ed. *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge University Press, 2003.

FROWE, Helen. *The Ethics of War and Peace: an introduction*. Routledge, 2007.

GALLIE, W. B. *Philosophers of Peace and War: Kant, Clausewitz, Marx, Engels and Tolstoi*. New York: Cambridge University Press, 2008.

HABERMAS, Jürgen. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.

HINSCH, Wilfried; STPANIAN, Markus. *Human Rights as Moral Claim Rights*. In: MARTIN, Rex; REIDY, David. *Rawls's Law of Peoples: a Realistic Utopia?* Blackwell Publishing, 2007.

HOBBS, Thomas. *Do Cidadão*. Tradução, apresentação e notas Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HOWARD, Michael. *Clausewitz: a very short introduction*. New York: Oxford University Press, 2002.

HURKA, Thomas. *Liability and Just Cause*, in *Ethics and International Affairs*, 21, no 2, 2007, p. 199-218.

_____. *Proportionality in the Morality of War*, in *Philosophy and Public Affairs*, 33, no 1, 2005, p. 34-66.

JÜNGER, Ernst. *Tempestades de Aço*. COSAC NAIFY, 2013.

MARTIN, Rex; REIDY, David. *Rawls's Law of Peoples: a Realistic Utopia?* Blackwell Publishing, 2006.

MARTÍNEZ, José María Garrán. *La Doctrina de la "Guerra Justa" en el pensamiento de John Rawls*. Madrid: Dykinson. 2013.

MCMAHAN, Jeff. *Killing in War*. Oxford, 2009.

_____. *Intervention and Collective Self-Determination*. In.: *Ethics & International Affairs*, 10, 1996.

_____. *Just Cause for War*. In.: *Ethics and International Affairs*, 19, no 13, 2005, p. 1-21.

_____. *The Just Distribution of Harm Between Combatants and Noncombatants*. In: *Philosophy and Public Affairs*, 38, no 4, 2010, p. 324-379.

_____. *On the Moral Equality of Combatants*. IN: *Journal of Political Philosophy*, 14, no 2, 2006, p. 377-393.

_____. *War and Peace*. in Peter Singer, ed. *A Companion to Ethics*. Oxford and New York: Basil Blackwell, 1991, p. 384-395.

MOELLENDORF, Darrel. *Cosmopolitan Justice*. Westview Press, 2002.

MOSELEY, Alexander. *A philosophy of war*. Algora Publishing, 2002.

NAGEL, Thomas. *War and Massacre*, in *Philosophy and Public Affairs* 1, no 2, 1972, p. 123-144.

NARDIN, Terry ed. *Traditions of International Ethics*. Cambridge University Press, 1995.

NOBRE, Marcos org. *Curso Livre de Teoria Crítica*. Campinas/SP: Papirus, 2008.

NOBRE, Marcos; REPA, Luiz org. *Habermas e a Reconstrução: Sobre a categoria central da Teoria Crítica Habermasiana*. Papirus Editora, 2012.

PEARS, David. *Strawson on Freedom and Resentment*. In.: *The Philosophy of Peter Strawson*. Ed. HAHN, Lewis Edwin. Chicago: 1998, p. 245-262.

OREND, Brian. *The Morality of War*. 2nd Ed. Ed. by Robert M. Martin, 2013.

POGGE, Thomas. *Realizing Rawls*. London and Ithaca: Cornell University Press, 1989.

_____. Review. *Rawls on international Justice*. *Philosophical Quarterly*, Vol. 51, No. 203 (Apr., 2001), pp. 246-253, Blackwell Publishing for The Philosophical Quarterly. Disponível em <http://www.jstor.org/stable/2660572>, acesso em 08/10/2011 14:10

_____. *An Egalitarian Law of Peoples*. Blackwell Publishing: *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 23, No. 3 (Summer, 1994), p. 195-224. Disponível em www.jstor.org/stable/2265183, acesso em 23/08/2011 às 13:03.

_____. *John Rawls: His life and theory of justice*. Trad. Michelle Kosch. Oxford University Press, 2007.

RAWLS, John. *O Direito dos Povos*. Tradução de Luis Carlos Borges com revisão técnica de Sérgio Sérvulo da Cunha. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *O Liberalismo Político*. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Editora Ática, 2000.

_____. *Uma Teoria da Justiça*. Nova tradução baseada na edição americana revista pelo autor de Jussara Simões. Revisão Técnica de Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

- REIDY, David A. Political Authority and Human Rights. In: MARTIN, Rex; REIDY, David. *Rawls's Law of Peoples: a Realistic Utopia?* Blackwell Publishing, 2007.
- REICHBERG, Gregory M. ed. *The Ethics of War: classic and contemporary readings*. Blackwell Publishing, 2013.
- RODIN, David. *War & Self-Defense*. Oxford, 2010.
- SCHULTE, Paul. Morality and War. Oxford Handbooks Online.2012.
- SHUE, Henry; RODIN, David ed. *Preemption: Military Action and Moral Justification*. Oxford Press, 2007.
- SORABJI, Richard; RODIN, David ed. *The Ethics of War: Shared Problems in Different Traditions*. Ashgate. 2007.
- STEINHOFF, Uwe. Debate: *Jeff McMahan on the Moral Inequality of Combatants*, IN: *Journal of Political Philosophy* 16, no 2, 2008, p. 220-226.
- STEMPŁOWSKA, Sophia, SWIFT, Adam. *Rawls on Ideal and non-Ideal Theory*. In: MANDLE, John, REIDY, David. *A Companion To Rawls*. London: Blackwell, 2014, p. 112-127.
- STRAWSON, P. F. Freedom and Resentment. In: _____. *Freedom and Resentment*. USA: Methuen, 1974.
- TESÓN, Fernando. Some Observations on John Rawls's The Law of Peoples. In *American Society of International Law*, vol. 88, p. 18-22.
- WALZER, Michael. *Guerras justas e injustas: uma argumentação moral com exemplos históricos*. Trad. Waldéa Barcellos. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- WALZER, Michael. *The Rules of War, in Just and Unjust Wars*. New York Basic Books, 1977.