

## Introdução

«The very fact that of us resort to (and respond to) phrases such as "new world order" says much about our present situation. Everyone is asking the same questions: How can we organize our thoughts about a world no longer dominated by the ideological and geopolitical stalemate to which we had become accustomed? How can we retool ourselves to deal with a world so dramatically changed»<sup>1</sup>?

Quatro anos depois do «annus mirabilis» de 1989 e das expectativas por ele criadas, entretanto perdidas devido às inúmeras crises internacionais ocorridas, uma pergunta perturbante domina o pensamento de políticos, académicos e jornalistas das relações internacionais: fará sentido pensar e falar sobre «a nova ordem mundial»? O fim da antiga ordem política internacional, dominada pela Guerra Fria, questiona a credibilidade das teorias e dos conceitos que têm influenciado as discussões e os debates da teoria das relações internacionais. Neste sentido, torna-se absolutamente necessário formular novos conceitos teóricos para explicar a situação política internacional emergente. Parece também óbvio que se está a construir uma nova ordem política internacional, o que não é de modo nenhum claro é se essa ordem internacional corresponde à «nova ordem mundial» de 1989.

No início da nossa discussão, convém referir uma importante distinção feita por Hedley Bull. Este autor britânico definiu a *ordem internacional* como «um conjunto de comportamentos políticos que sustentam os objectivos da sociedade de Estados», sendo estes objectivos a preservação das regras essenciais (direito internacional) que asseguram o funcionamento da sociedade internacional e a manutenção da soberania nacional como o princípio constitutivo da sociedade de Estados. Para Bull, a ordem internacional é uma ordem entre Estados. Por outro lado, a *ordem mundial* resulta da aplicação de certos valores políticos, económicos e sociais à comunidade universal da humanidade. Ordem mundial, segundo o mesmo autor, significa uma ordem política justa entre indivíduos<sup>2</sup>. Enquanto o primeiro é um conceito claramente *normativo* (deriva da aplicação de normas comuns), o segundo é um conceito essencialmente *ideológico* (depende da aceitação universal de uma ideologia)<sup>3</sup>. Nestas duas visões da ordem política internacional transparecem duas ideias distintas sobre o conceito de Estado: na ordem internacional, o Estado soberano é o elemento fundamental; na ordem mundial, a importância dos direitos individuais prevalece sobre a soberania nacional. Assim, o princípio da soberania do Estado e os argumentos morais e filosóficos que o afirmam ou o rejeitam como a norma fundamental da sociedade internacional tornou-se uma questão actual no estudo das relações internacionais. O objectivo principal deste ensaio é analisar o debate contemporâneo sobre o conceito da soberania do Estado e de que modo o fim da Guerra Fria e a Guerra do Golfo (considerados os acontecimentos que originaram e marcaram a nova ordem

política internacional) influenciam tal debate. Mais especificamente, quais são os fundamentos morais e filosóficos das teorias que discutem a norma da soberania do Estado? E que relação existe entre os diferentes conceitos de Estado e as visões da ordem política internacional? A discussão vai basear-se em três pontos essenciais. No primeiro, começarei por analisar o fim da Guerra Fria e dois consequentes, mas ao mesmo tempo contraditórios, desenvolvimentos na política mundial: o aparente triunfo universal do Liberalismo Ocidental que fez renascer o velho sonho de uma comunidade liberal cosmopolita; e a aceitação global da existência de uma sociedade internacional pluralista com regras e princípios comuns de coexistência que protegem a independência das diferentes comunidades políticas. De acordo com esta evolução, a importância do princípio da soberania estadual é defendido ou negado, respectivamente, pela *teoria legalista* ou pela *teoria liberal-cosmopolita*<sup>4</sup>. Na segunda parte do ensaio, a Guerra do Golfo e os seus três problemas fundamentais – o «*problema Saddam*», o «*problema Kuwait*» e o «*problema Kurdos*»<sup>5</sup> – servirá como um caso ilustrativo quer do debate entre as teorias legalista e liberal, quer dos limites de ambas as teorias. Através da análise destes três problemas, é possível concluir que a Guerra do Golfo revelou um dilema moral acerca da validade do princípio da soberania do Estado: se, por um lado, garante a identidade de comunidades políticas, por outro lado, permite práticas que violam direitos humanos. Como será possível conciliar a defesa da independência de comunidades políticas particulares com o respeito pelos direitos humanos básicos e universais dos seus membros?

Consequentemente, a terceira parte do ensaio irá debruçar-se sobre a *teoria comunitária neo-Hegelian*a que procura ajustar este dilema. Embora os seus fundamentos teóricos sejam semelhantes aos da escola legalista, a teoria comunitária neo-Hegelian desenvolve uma noção mais completa de sociedade internacional e constrói um conceito de Estado («Estado ético») que nega a distinção Estado/sociedade defendida pelas teorias liberal e legalista.

### **O fim da Guerra Fria, o princípio da soberania do Estado e a nova ordem política internacional**

Entre 1945 e 1989 a política mundial foi dominada pela Guerra Fria: um estado de hostilidade e rivalidade permanente entre os Estados Unidos (ou aliança Ocidental) e a União Soviética (ou bloco de Leste) que originou uma ambígua ordem política internacional resumida na fórmula «nem paz nem guerra»<sup>6</sup>. Esta situação influenciou de um modo decisivo a formação dos conceitos teóricos das relações internacionais. Por exemplo, a política internacional era explicada, pela maioria dos analistas, através do conceito de *sistema internacional*, cuja estrutura anárquica, impondo certas «regras de jogo»<sup>7</sup>, determinava o comportamento dos Estados. A

regra fundamental do jogo internacional era o aumento do poder estadual de acordo unicamente com os interesses nacionais. A *teoria realista*, concentrando exclusivamente a sua análise nas noções de poder e interesse nacional, ignora a importância de princípios e normas comuns reguladoras das acções dos Estados. Questões éticas como, por exemplo, o respeito pelos direitos humanos ou o direito de intervenção, eram consideradas no contexto da relação bipolar e avaliadas segundo os interesses das duas superpotências. A distinção entre o uso legítimo ou ilegítimo da força tornou-se simplesmente irrelevante. Esta realidade *amoral* valida uma teoria que baseia a sua legitimidade no facto de «explicar a realidade tal como é e não como se gostaria que fosse». Portanto, a Guerra Fria justificou e legitimou o «cepticismo moral»<sup>8</sup> da Escola Realista.

Convém, no entanto, examinar por que razão os realistas negam a importância dos valores normativos na política internacional. Segundo Kenneth Waltz, «os Estados numa situação de anarquia não se podem permitir ter um comportamento moral. Tal conduta só é possível se existir um governo que possa deter e punir acções ilegais»<sup>9</sup>. Ou seja, num sistema internacional Hobbesiano, os Estados, devido à ausência de uma autoridade supranacional, vivem num permanente «dilema de segurança»<sup>10</sup>. Deste modo, os realistas, considerando que a obrigatoriedade de comportamentos normativos deriva da existência de uma autoridade central, fazem uma distinção radical entre moral doméstica e moral internacional: enquanto os actores políticos internos podem e devem ter comportamentos morais, os Estados limitam-se a obedecer a uma «moral de sobrevivência». No entanto, pode-se argumentar que a teoria realista, negando a possibilidade de comportamentos morais num sistema anárquico, desenvolve uma noção incorrecta de moralidade: é precisamente numa condição de «estado de natureza», e sobretudo devido a ela, que os Estados devem reconhecer as suas responsabilidades morais. Todavia, apesar dos argumentos normativos, foi o cepticismo moral dos realistas que prevaleceu nas análises das relações internacionais durante o período do pós-guerra; como afirmou Robert Keohane, «na sua maioria as discussões da política internacional desde 1945 têm obedecido à linguagem do realismo político isto é, a linguagem do poder e dos interesses em vez da linguagem dos princípios e das normas»<sup>11</sup>.

Considerando que os principais conceitos teóricos das ciências sociais são essencialmente normativos (traduzem normas e comportamentos políticos interiorizados pelos agentes políticos), então o «cepticismo moral», em grande parte resultante do empiricismo realista, tem reflexos negativos no conceito de Estado da teoria realista. Para os realistas, o Estado define-se pela sua concentração de poder e pelo facto de possuir o monopólio da violência legítima. Esta visão dos realistas origina o que David Easton chama a «dupla natureza» do Estado liberal ocidental<sup>12</sup>. De acordo com a filosofia política realista, os indivíduos, abdicando voluntariamente de

direitos, criam através do contrato social um *Leviathan* que lhes garante uma segurança interna e externa. Contudo, a lógica contratual de acumulação de poder, consagrando a divisão Estado/sociedade, motiva uma situação de domínio político do Estado que é mantida devido à pressão externa de um sistema anárquico e conflitual. No plano internacional, existe um Estado forte e uma sociedade fraca. Internamente, o Estado liberal ocidental é controlado politicamente pela sociedade civil, dando origem neste caso a uma sociedade forte e a um Estado fraco. Na verdade, o Estado ocidental liberal/realista parece ser o fruto, não de um, mas de dois contratos: o interno, Kantiano, cria uma instituição com funções limitadas; o externo, Hobbesiano, estabelece um actor com poderes quase ilimitados. Compreende-se assim a divisão existente, que é aliás um dos pressupostos da teoria realista, entre teoria política (estuda as características internas do Estado) e relações internacionais (analisa os comportamentos externos dos Estados). Se o Estado realista é reduzido ao *Machtstaat* Weberiano<sup>13</sup>, então a única distinção possível resulta, como afirma Kenneth Waltz, das variações de distribuição de poder entre os diferentes Estados. Neste caso, a ordem internacional realista está dependente apenas do bom funcionamento dos mecanismos de equilíbrios de poder<sup>14</sup>. Deste modo, parece evidente que falta ao realismo uma estrutura filosófica moral que lhe permita enfrentar dilemas éticos concretos como, por exemplo, uma situação de violação da soberania estadual para proteger direitos humanos. Existem, no entanto, outras teorias de relações internacionais que fundamentam os seus conceitos em filosofias morais.

Como observou Hedley Bull, a política mundial pós-1945 não era apenas a Guerra Fria. O elemento realista — «o estado de natureza Hobbesiano» — coexistia com uma «condição Kantiana de solidariedade transnacional» e com a «ideia Grotiana de sociedade internacional»<sup>15</sup>. Quando em 1989 a Guerra Fria terminou, os dois últimos elementos referidos por Bull (submergidos pela rivalidade bipolar) tornaram-se a base teórica de duas visões diferentes da nova ordem política internacional. São estas duas teorias, sustentadas por filosofias políticas morais, que discutem o princípio da soberania do Estado no novo contexto político internacional<sup>16</sup>.

### ***A teoria liberal-cosmopolita e a soberania do Estado***

A consequência imediata do fim da Guerra Fria foi a celebração do triunfo do liberalismo ocidental como a única ideologia universal. O muito comentado e debatido artigo de Francis Fukuyama, «The End of History», apesar das inúmeras críticas que lhe foram feitas, reflectiu certamente a crença predominante na altura: «o triunfo da ideia liberal ocidental» e a «exaustão total de sistemas políticos alternativos»<sup>17</sup>. Esta revolução, tendo um impacto imenso na política mundial, transformou o processo de «democratização global»<sup>18</sup> na estratégia mais importante da política

internacional, com o objectivo de substituir a tradicional teoria do equilíbrio de poder como garantia da ordem internacional. Para os liberais, 1989 significou a possibilidade de realizar o velho sonho Kantiano da paz perpétua. De que modo é que esta ideia universalista afecta o princípio da soberania do Estado?

Os liberais cosmopolitas modernos fundamentam a sua visão da ordem política internacional na teoria de relações internacionais de Kant formulada no clássico texto «Paz Perpétua»<sup>19</sup>. A questão posta pelos liberais modernos é a mesma que Kant levantou há duzentos anos: como é possível alcançar a paz perpétua num mundo de Estados soberanos? Ou, segundo Michael Doyle, «qual o impacto que os princípios e as instituições liberais têm na política externa dos Estados»<sup>20</sup>? No seu estudo, e depois de observações empíricas das relações políticas entre Estados liberais, Doyle chegou à conclusão de que os «Estados liberais não entram em guerras entre eles». Assim, afirma que «existe uma paz separada entre esses Estados»<sup>21</sup>. Esta conclusão sugere que a estrutura interna dos Estados que compõem a «união pacífica» é «republicana» (de acordo com o critério Kantiano da divisão de poderes)<sup>22</sup>, e que esses Estados são essencialmente pacíficos. No entanto, a aplicação do argumento da paz perpétua à política internacional, salientando a noção de «gradualismo prático»<sup>23</sup> e a visão de Kant do indivíduo, tem que ser feita no contexto global da filosofia política Kantiana.

O gradualismo *prático* de Kant revela perfeitamente o sentido da sua filosofia da História, aliás claramente ilustrado no seu ensaio *O que é o Iluminismo?* O Iluminismo, afirma Kant, é a «emergência do Homem da sua própria imaturidade». Esta definição sublinha a ideia de emancipação através da qual o homem alcança uma «era iluminada»<sup>24</sup>. Mas, para que esta ideia tenha validade, a acção da razão humana é fundamental. Kant que, à semelhança de Hobbes, tem uma visão negativa da natureza humana, afirma que o uso da razão irá libertar o indivíduo dos efeitos negativos provocados pela sua natureza. E nesta função libertadora da razão humana que assenta a ideia de progresso e de gradualismo prático. Como afirmou um autor liberal, «depois de muitos anos de guerras, revoluções e tragédias, o homem seguirá o caminho da razão e, abandonando a etapa da selvajaria, constituirá uma federação universal de indivíduos livres»<sup>25</sup>. A construção da paz perpétua acontece simultaneamente a três níveis: interno, com a constituição dos «direitos civis»; internacional, com a constituição dos «direitos internacionais do Estado»; e universal, com a constituição do «direito cosmopolita do indivíduo»<sup>26</sup>. De facto, «paz perpétua mais do que paz entre Estados, significa o aparecimento de uma comunidade mundial de indivíduos livres. O pensamento de Kant, desde a sua filosofia racionalista até à sua teoria política liberal, revela a existência de uma admirável unidade. Esta filosofia torna-se ainda mais atraente quando se verifica que, de algum modo, existe uma linha de progresso na História da humanidade em direcção a uma possível comunidade liberal universal. Aliás, Kant

racionalizou uma antiquíssima crença, já evidente na filosofia grega clássica e na doutrina cristã, de que o indivíduo pertence a uma comunidade moral universal. Esta crença manifesta-se em todos os autores liberais contemporâneos — desde o liberalismo de esquerda de Barry e de Rawls até ao liberalismo «libertário» de Nozick<sup>27</sup> — através da ideia de igualdade original entre todos os indivíduos, anterior a qualquer tipo de divisão política, económica ou social, que produz direitos individuais universais (quer políticos, quer económicos). Para os liberais cosmopolitas, a violação destes direitos individuais é o problema fundamental da política internacional. Todavia, é importante considerar uma questão essencial: qual é a natureza do conceito liberal de direitos individuais? Os liberais cosmopolitas, justificando as suas origens Kantianas, baseiam o seu conceito de direitos individuais na noção ocidental de indivíduo (herdeira do projecto iluminista do século XVIII). O indivíduo, devido à sua condição humana, goza de direitos políticos e económicos cuja satisfação é a obrigação fundamental de qualquer instituição política. Esta noção de direitos individuais, indo claramente além de uma concepção restrita de direitos humanos básicos, implica necessariamente um modelo de organização política mais ou menos uniforme. A fórmula explicativa poderia ser a seguinte: *se os direitos políticos são universais, então o modelo político liberal também é universal*. De facto, a substância (direitos políticos do indivíduo) implica uma certa forma (modelo político liberal). Assim, é possível concluir que este individualismo universal e igualitário, apresentado como um projecto universal, reflecte uma visão particular (ocidental) do ser humano e, mais importante, implica um modelo (liberal) de organização política.

De que modo se garante, no contexto da política internacional, a defesa dos direitos individuais? Segundo os liberais, a defesa dos direitos dos indivíduos é assegurada pela *intervenção reformista*<sup>28</sup>. Charles Beitz considera que «só os Estados cujas instituições satisfaçam os princípios universais de justiça podem legitimamente exigir o respeito pela sua soberania»; caso contrário, deve ser autorizada a interferência nos assuntos domésticos dos Estados. Contudo, é importante realçar que «as intervenções reformistas só devem acontecer nos casos em que se promova o desenvolvimento de uma justa constituição doméstica»<sup>29</sup>. A doutrina da intervenção reformista pressupõe que, sem restrições externas (governos autoritários), os indivíduos desenvolvem naturalmente estruturas políticas liberais. Por isso, a intervenção reformista limita-se a promover os direitos individuais inerentes ao ser humano. Beitz, afirmando que o conceito de soberania nacional não tem um valor político fundamental, defende que o direito do Estado à autonomia deriva da conformidade das suas instituições políticas com os princípios universais de justiça. Esta ideia anula a distinção realista da teoria das relações internacionais entre política interna e política internacional. Para os liberais cosmopolitas, os critérios de justiça que legitimam o direito de soberania são idênticos aos utilizados internamente. Deste modo, existe

apenas política mundial onde o indivíduo é o actor principal, o Estado tem uma natureza funcional (garantir a liberdade individual e o funcionamento da sociedade liberal) e o objectivo final é a criação de uma ordem mundial justa. A ordem mundial liberal baseia-se na ideia de «cosmopolitanismo legal ou institucional»: «construção de uma ordem política global na qual todos os indivíduos gozem de direitos legais equivalentes, isto é, uma ordem mundial onde se promovam instituições justas»<sup>30</sup>. Esta dimensão institucional tem uma dupla finalidade: retirar autoridade ao Estado em benefício de organizações supranacionais e dispersar as lealdades políticas dos indivíduos pelas inúmeras instituições internacionais e por vários níveis — local, regional, nacional e global<sup>31</sup>.

### ***A teoria legalista e o princípio da soberania do Estado***

A teoria legalista tem as suas origens no pensamento dos juristas clássicos, principalmente Vitoria, Suarez e Grotius, que, influenciados pela noção do direito natural, vão conceber a ideia de uma sociedade de comunidades independentes que se relacionam através de normas comuns<sup>32</sup>. A preocupação vital dos legalistas é o respeito pelo pluralismo existente na sociedade internacional, concretamente no contexto das relações políticas entre o mundo ocidental e o mundo não-ocidental. O objectivo é acomodar uma variedade imensa de culturas e de estruturas políticas internas, dentro de uma sociedade internacional global. *Sociedade internacional* é o conceito chave da teoria legalista. Para Hedley Bull, «a sociedade de Estados existe quando um grupo de Estados, conscientes da existência de interesses e valores comuns, formam uma sociedade, no sentido em que se consideram ligados nas suas relações mútuas por um conjunto de regras comuns»<sup>33</sup>. Nesta definição sobressaem claramente dois elementos: os Estados, como actores principais da sociedade internacional, e o direito internacional («conjunto de regras comuns»), como instrumento regulador das relações entre os Estados.

De acordo com a teoria legalista, os Estados, e não os indivíduos, são os sujeitos da política internacional. Esta norma resulta dos direitos que as comunidades políticas gozam de serem independentes. Mas observar a autonomia das comunidades significa também respeitar a liberdade política dos seus membros. Como assegurou John Vincent, os indivíduos «recebem a sua identidade como membros de uma comunidade independente», a qual, constituindo-se como Estado soberano, alcança expressão política internacional. Ainda segundo o mesmo autor, «ser humano é ser cidadão»<sup>34</sup>, isto é, o indivíduo adquire direitos através da sua cidadania. Nota-se, portanto, na escola legalista das relações internacionais, a influência da tradição contratualista da filosofia política que vê nos direitos do Estado a forma colectiva dos direitos individuais. Este contrato social mais ou menos explícito representa e protege a vida

comum de indivíduos que compartilham valores morais e culturais. O contrato legalista distingue-se do contrato dos realistas: enquanto o segundo — «vertical» — dá origem a um soberano que domina a comunidade, o primeiro — «horizontal» — constitui uma comunidade entre os indivíduos anterior a qualquer tipo de Estado<sup>35</sup>. Como afirma Walzer, utilizando a fórmula de Burke, este é um tipo especial de contrato: «entre os vivos, os mortos e aqueles que estão ainda para nascer»<sup>36</sup>. Assim sendo, o direito moral do Estado a manter a sua soberania depende somente da vida comum que garante. O princípio da soberania nacional tem, deste modo, uma dupla função: defender a liberdade individual e preservar a identidade cultural da comunidade. Uma sociedade internacional plural tem de se regular através de um conjunto de regras obrigatórias que permita a coexistência internacional entre os seus membros. Esta «ética de coexistência»<sup>37</sup> fundamenta-se no princípio da reciprocidade (se um Estado quer ser reconhecido como soberano, então tem que tratar os outros Estados como tal). No entanto, o grande problema da teoria legalista reside exactamente na sua concepção redutora do direito internacional, limitado a ser uma simples «ética de coexistência». Esta noção resulta de um outro conceito, formulado recentemente por Terry Nardin: a sociedade internacional definida como uma «associação prática»<sup>38</sup>. A «associação prática», nos termos de Nardin, distingue-se do que ele chama «associação intencional». Esta última existe sob a forma de alianças, comunidades regionais, áreas de comércio livre – das organizações políticas internacionais que resultam da comunhão de objectivos entre os seus membros que vão para além da simples coexistência. A sociedade internacional global, devido a culturas e valores políticos distintos, nunca poderá assumir um carácter intencional; limita-se a adoptar uma forma de associação (associação prática) que, respeitando o pluralismo internacional, procura garantir uma coexistência pacífica entre os Estados. Esta natureza limitada da sociedade internacional (de coexistência e não de cooperação) origina que a política internacional seja, nos termos de Martin Wight, «o domínio da repetição»<sup>39</sup>. Além do mais, o absolutismo do princípio da soberania nacional, criando uma distinção extrema entre política interna e política internacional, permite que sob a protecção da norma da não-intervenção se pratiquem graves violações de direitos humanos elementares.

A importância da ideia de sociedade internacional foi reforçada pela sua expansão universal. A sociedade internacional global adoptou os princípios, as regras e as instituições da sociedade de Estados da Europa pós-Vestefália. Princípios constitutivos como a soberania do Estado e a não-intervenção foram aceites como os alicerces para uma conduta comum internacional: a ideia de que as comunidades políticas devem manter a sua independência e relacionarem-se por meio de práticas comuns tornou-se universal. Neste sentido, a descolonização serviu para reafirmar os conceitos europeus de soberania e de sociedade internacional, e as Nações Unidas afirmaram-se como a instituição



internacional que garante o funcionamento dos princípios do direito internacional<sup>40</sup>. Para que isso aconteça, é importante que o sistema de segurança colectiva funcione. Segundo David Hendrickson, «a segurança colectiva como um sistema para manter a segurança internacional baseia-se na suposição de que os Estados formam uma sociedade internacional com normas comuns que lhes conferem direitos e obrigações. O direito principal de que os Estados gozam e a manutenção da sua independência política e integridade territorial contra agressões externas. Por outro lado, o dever primordial é respeitar a soberania dos outros Estados. Assim, a guerra é vista como um delito ou como uma sanção: no primeiro caso, e um acto ilegal que viola a ordem internacional; no segundo caso, e um acto legal que preserva essa mesma ordem»<sup>41</sup>.

Esta citação contém claramente os conceitos essenciais do «paradigma legalista»<sup>42</sup>: a sociedade internacional regulada por uma «ética de coexistência», as normas constitutivas da soberania nacional e da não-intervenção, o crime de agressão que viola os fundamentos normativos da sociedade de Estados e, conseqüentemente, a *noção* de guerra justa contra o Estado agressor. Para os legalistas, o funcionamento do sistema de segurança colectiva, que está dependente da vontade dos Estados, é o pressuposto básico de uma «ordem internacional» que procura sustentar os objectivos da sociedade de Estados (funcionamento do direito internacional e respeito pela soberania nacional).

A análise da Guerra do Golfo irá demonstrar a aplicabilidade dos princípios da teoria legalista mas, ao mesmo tempo, revela os limites da sociedade internacional definida como uma «associação prática».

### ***O princípio da soberania do Estado e a Guerra do Golfo O «problema Kuwait»***

De acordo com o «paradigma legalista» (isto é, a Carta das Nações Unidas), a Guerra do Golfo foi indiscutivelmente uma guerra justa. Analisando os factos, conclui-se:

- a) Um Estado soberano (Iraque) invadiu outro Estado soberano (Kuwait) cometendo assim o crime de agressão internacional o artigo 2.4 da Carta das Nações Unidas afirma que «todos os membros das Nações Unidas devem abster-se da ameaça ou do uso da força contra a integridade territorial ou a independência política de um outro Estado membro». Portanto, o Iraque violou a regra fundamental da sociedade internacional;
- b) A coligação internacional (autorizada pelo Conselho de Segurança) auxiliou o Kuwait, através do recurso à força, a restabelecer a sua soberania. *E este o critério, segundo os legalistas, que define a «guerra justa»;*

c) A guerra acabou quando as forças iraquianas foram expulsas do Kuwait. Deste modo, a guerra limitou-se a restaurar a situação internacional anterior à agressão. No entanto, mais importante do que analisar a justiça será considerar a moralidade da Guerra do Golfo. Foi a guerra moralmente desejável? Durante a guerra, vários analistas, normalmente identificados com a esquerda liberal ocidental, argumentaram que não era moralmente defensável os Estados ocidentais envolverem-se numa guerra pelos direitos de indivíduos que viviam sob o despotismo semifeudal da família Al-sabah<sup>43</sup>. Contudo, tais argumentos baseiam-se em pressupostos errados: o objectivo vital da guerra não era a defesa dos direitos cívicos dos Kuwaitianos, mas sim a reposição da soberania do Kuwait (claro que defendendo a soberania Kuwaitiana, assegura-se o direito básico dos cidadãos do Kuwait à autodeterminação). A invasão iraquiana não só violou os direitos de soberania do Kuwait, como quebrou a prática elementar da «relação recíproca» entre Estados soberanos: um Estado respeita a independência dos outros Estados porque sabe que assim está a garantir a sua própria soberania. Caso contrário, como observou Michael Walzer em defesa da moralidade da Guerra do Golfo, «os direitos dos Estados devem ser defendidos... Se não forem, a sociedade internacional entra num estado de anarquia total, ou é transformada numa tirania universal»<sup>44</sup>. Consequentemente, a Guerra do Golfo, restabelecendo a soberania do Kuwait, consolidou os princípios normativos da sociedade internacional. Outros analistas, na sua maioria realistas, afirmaram que a acção internacional, determinada sobretudo pelos interesses norte-americanos, reflectia a posição hegemónica dos Estados Unidos no sistema internacional pós-Guerra Fria<sup>45</sup>. Este argumento demonstra a posição tradicional dos realistas – uma mistura de incompreensão e de cepticismo moral em relação aos princípios normativos. Nada, na teoria legalista, nos diz que os Estados obedecem a comportamentos morais desinteressadamente. Como sublinhou Walzer, «é evidente que o interesse nacional foi fundamental na política americana. Mesmo as guerras justas, além das razões morais, têm razões políticas. Além do mais, os interesses particulares só se tornam prejudiciais quando provocam políticas imorais»<sup>46</sup>. De facto, a grande virtude da teoria legalista é procurar conciliar os interesses particulares dos Estados com os interesses internacionais de coexistência. Foi exactamente isto que se passou com a resolução do «problema Kuwait»: a defesa do princípio da soberania nacional decorre igualmente dos interesses particulares dos Estados e do interesse geral de coexistência. No entanto, o fim da guerra iria revelar, de um modo trágico, os limites da teoria legalista.

### **O «problema Kurdo»**

Após o «cessar-fogo», o mundo assistiu horrorizado ao massacre brutal de milhares de Kurdos e Xiitas pelo seu próprio governo. Como declarou Lawrence Freedman, «à medida que as forças aliadas, tendo resolvido o problema do Kuwait, foram abandonando o Médio Oriente, rebentava uma nova tragédia humana nesta conturbada região»<sup>47</sup>. Com a derrota militar de Saddam, os Kurdos e os Xiitas, procurando, respectivamente, a autodeterminação nacional e a liberdade religiosa, revoltaram-se contra o governo de Bagdade. Nesse momento, Saddam Hussein, com a sua posição enfraquecida, enfrentou os momentos mais difíceis da sua vida política, adivinhando-se mesmo a sua queda. No entanto, a coligação internacional e não só os Estados ocidentais, como alguns argumentaram — não forneceu a ajuda militar indispensável. De acordo com as Nações Unidas, o «problema Saddam» não fazia parte da agenda internacional; a coligação internacional limitava-se a defender a soberania do Kuwait. Javier Pérez de Cuellar, na altura Secretário-Geral das Nações Unidas, afirmou a sua discordância com «todas as medidas que se destinem a derrubar o governo de um Estado-membro das Nações Unidas»<sup>48</sup>. Se o «problema Kuwait» havia evidenciado um consenso internacional em relação à norma da soberania nacional, o problema dos Kurdos e dos Xiitas foi tratado de acordo com a noção restrita da sociedade internacional como uma «associação prática»: a dificuldade de alcançar uma forma de cooperação internacional perante situações de violação de direitos humanos resulta do facto de alguns Estados considerarem os direitos humanos como um conceito ideológico (particular) e não normativo (universal).

Todavia, e de um modo surpreendente, em Abril de 1991, o Conselho de Segurança das Nações Unidas aprovou uma resolução especial sobre o «problema Kurdo». A resolução 688 condenou «a repressão da população civil do Iraque» e, considerando a política repressiva do regime iraquiano como uma ameaça para «a segurança internacional», permitiu a intervenção estrangeira nos assuntos internos do Estado iraquiano. A resolução «ordena» ainda a Bagdade que dê «acesso imediato às organizações humanitárias internacionais»<sup>49</sup>. Qual o significado desta resolução? Existem duas ideias essenciais a sublinhar. Por um lado, o problema dos refugiados, sendo considerado como uma ameaça à segurança internacional, mostra os limites do direito internacional e da teoria legalista; por outro lado, a intervenção humanitária abre um precedente importante em relação ao princípio da soberania do Estado e à questão dos direitos humanos. Mas, além de tudo isto, o «problema Kurdo» fez regressar o «problema Saddam» à agenda internacional.

## O «problema Saddam»

Desde o início da crise, os dirigentes ocidentais sublinharam a natureza totalitária do regime iraquiano, dando por vezes à guerra uma imagem de cruzada moral. No entanto, para a maioria dos analistas, tal argumento não foi mais do que um exercício de retórica para justificar a intervenção ocidental. Se a legalidade da guerra era evidente, porquê a necessidade de uma justificação ideológica adicional? Para os liberais, assim como para a opinião pública ocidental, a defesa do princípio da soberania nacional não é um motivo suficiente para se recorrer à guerra. A agressão é «um crime contra indivíduos e não contra Estados», assim uma «guerra justa» é uma guerra que defende «direitos políticos individuais»<sup>50</sup>. Como vimos, segundo os liberais cosmopolitas, qualquer intervenção, para ser moralmente defensável, deve visar o estabelecimento de instituições democráticas. Estes «novos intervencionistas», no caso específico da Guerra do Golfo, levantaram a seguinte questão: «porque é que em situações de agressão territorial a intervenção internacional se deve limitar a restaurar a soberania e não procurar expandir os valores democráticos e liberais?»<sup>51</sup>. De facto, no início da guerra os liberais ocidentais defenderam que a simples reposição do regime autoritário kuwaitiano e a preservação da ordem Ba'ath no Iraque não era uma causa justa para a guerra. A guerra no Golfo, para ser justa e moral, tinha que ter por objectivo algumas medidas de reforma liberal internacional, o que necessariamente significava o derrube de Saddam Hussein.

A substituição de Saddam Hussein era uma questão política bastante delicada: a União Soviética, a República Popular da China e os Estados árabes da coligação internacional opuseram-se desde o início da crise a uma possível intervenção nos assuntos internos do Iraque. Para estes Estados, a ideia de *intervenção reformista*, visando reorganizar o mundo de acordo com os valores liberais ocidentais, ameaça a soberania dos Estados não-liberais e, conseqüentemente, o pluralismo cultural da sociedade internacional. O que os cosmopolitas nunca compreenderam foi que o «problema Saddam» significava muito mais do que um detestável ditador: para muitos árabes, Saddam tornou-se um símbolo de uma região na sua luta contra o domínio ocidental. Subitamente, os liberais ocidentais descobriram uma realidade inesperada e surpreendente, chamada «a rua árabe» onde «multidões delirantes» apoiavam a causa iraquiana. «Saddam é o segundo Saladino», «Saddam é o nosso segundo Nasser», «árabes e muçulmanos de todo o mundo, é nosso dever defender Meca, refém do poder americano»<sup>52</sup>, tornaram-se expressões correntes nos Estados árabes. A mais terrível conclusão do ponto de vista cosmopolita foi a de que uma genuína preocupação pela liberdade de povos não-ocidentais significava, para os árabes, uma forma de imperialismo ocidental. E difícil para os povos não-ocidentais distinguir as ideias liberais dos interesses dos Estados ocidentais; ambos são vistos como manifestações de uma cultura imperialista ocidental. Por isso, o

princípio da soberania nacional e as regras de coexistência da sociedade internacional representam a possibilidade de defender a identidade cultural ameaçada pelos processos de modernização e de ocidentalização (ou, segundo alguns liberais, globalização). Esta relação *soberania nacional/identidade cultural* resulta de dois processos: a adopção pelas culturas não-ocidentais do princípio europeu da soberania nacional e a nacionalização dos valores culturais. No primeiro caso, como demonstrou a descolonização, o princípio da soberania transformou-se num instrumento fundamental na revolta contra o domínio ocidental. No segundo caso, a identidade cultural mistura-se com a independência nacional. Por exemplo, no caso árabe, segundo James Piscatori, o «Islamismo nacionalizou-se»<sup>53</sup>. Assim, quando os Estados ocidentais procuram derrubar Saddam Hussein (entretanto «convertido» ao Islamismo) não violam apenas o princípio da soberania do Estado iraquiano, ameaçam também a identidade cultural árabe.

Após esta análise, é possível formular a questão essencial emergente da crise do Golfo de 1990-1991. Como é que a sociedade internacional pode garantir o respeito pelos direitos humanos sem que isso implique reformas políticas segundo os modelos ocidentais? Uma outra teoria, a teoria comunitária neo-hegeliana, procura responder a esta questão.

### **A teoria comunitária neo-hegeliana e a soberania do Estado**

A teoria comunitária neo-hegeliana considera que tanto a teoria liberal cosmopolita como a teoria legalista partem de erros teóricos importantes. A teoria liberal, concebendo o indivíduo como membro de uma categoria moral universal, recusa qualquer papel ao Estado (ou à comunidade) na constituição da individualidade. Ora, para os neo-Hegelianos, o Estado tem uma participação fundamental na formação dos indivíduos. A teoria legalista, valorizando demasiado a ideia de pluralismo na sociedade internacional, acaba por legitimar um relativismo moral, fortemente condenado pelos comunitários. Se os Estados violam direitos fundamentais da sua população, porque razão devem gozar da sua soberania? No entanto, para os neo-Hegelianos, é através do Estado que os indivíduos adquirem os seus direitos. Pondo o problema noutros termos: um Estado, para ser soberano, tem que permitir a constituição da individualidade dos seus cidadãos. Mas a individualidade só se constitui no interior de um Estado soberano. De que modo é que os neo-Hegelianos resolvem esta aparente contradição? A resposta a esta questão é essencial porque permite reconciliar duas normas fundamentais da política internacional: o princípio da soberania do Estado e o respeito pelos direitos humanos.

Os comunitários utilizam a teoria hegeliana da constituição da individualidade como ponto de partida<sup>54</sup>. A constituição dos indivíduos como cidadãos baseia-se em três instituições: a família, a sociedade civil e

o Estado. Na família, os indivíduos começam a constituir a sua personalidade, desenvolvendo uma faculdade essencial, o sentimento de *solidariedade*. Na sociedade civil, que inclui a vida económica e a administração da justiça, os indivíduos adquirem a sua *liberdade individual*. A terceira instituição, o Estado, exprime uma unidade comunitária entre indivíduos livres e solidários. No entanto, para que o processo de constituição da individualidade do cidadão se realize, o Estado tem que garantir o reconhecimento da sua soberania pelos outros Estados. Por exemplo, os membros das comunidades colonizadas não têm condições para constituir a sua individualidade. Por outro lado, um Estado que permite a formação da cidadania é, nos termos hegelianos, um «Estado ético». Assim, para os neo-Hegelianos, a contradição entre soberania e direitos individuais desaparece: os direitos dos indivíduos obtêm-se no interior do Estado e este só é soberano se respeitar os direitos dos seus cidadãos.

Com os neo-Hegelianos, surge uma nova ideia do Estado: o Estado é uma comunidade política, uma associação de pessoas. Para os comunitários, a divisão Estado/sociedade, sustentada pelos liberais e pelos realistas, não é uma divisão real. As instituições, as práticas políticas, os costumes e a lei criam uma unidade entre o Estado e a sociedade: *a comunidade nacional* que se exprime internacionalmente através da soberania política<sup>55</sup>. Contudo, se a forma e o processo de formação do «Estado ético» parecem bem definidos, a questão da substância ideológica está por resolver. Afirmar que um Estado é ético é manifestamente insuficiente. Quais são os seus princípios políticos? Quais os valores ideológicos que lhe dão legitimidade? Mais concretamente, será que a noção de «Estado ético» respeita o pluralismo cultural?

Para Chris Brown, um «Estado ético» é «um Estado constitucional baseado em instituições políticas representativas, na separação de poderes e na superioridade da lei»<sup>56</sup>. Segundo um outro autor neo-Hegelianos, Mervin Frost, «apenas os Estados com governos constitucionais e com uma separação de poderes podem ser considerados éticos»<sup>57</sup>. Portanto, os Estados éticos, de acordo com estes autores, correspondem em termos políticos e institucionais aos Estados liberais modernos — liberais no sentido Kantiano do termo. Deste modo, o Estado ético Hegeliano, tal como a república Kantiana, ameaça a identidade política e cultural das comunidades não-ocidentais. Por exemplo, no caso de um Estado como a Argélia, pode-se chegar a uma situação em que a maioria dos argelinos consideram que a constituição da sua personalidade só pode ser obtida no âmbito de um Estado Islâmico, o qual não corresponde ao Estado ético neo-Hegelianos. Neste caso existem duas possibilidades: os indivíduos que se opõem a viver de acordo com a lei islâmica são certamente perseguidos e os seus direitos humanos são ameaçados, ou outros Estados éticos intervêm e violam a soberania argelina. Assim, o que fazer com os Estados não-éticos? A resposta a este tipo de dilema moral divide os autores neo-Hegelianos contemporâneos: enquanto uns defendem um

conceito de intervenção semelhante à intervenção reformista dos liberais cosmopolitas, outros recusam tal comportamento e aproximam-se da posição legalista de não-intervenção.

Os neo-Hegelianos que defendem a intervenção fazem uma divisão no conceito de soberania nacional. Robert Jackson considera que a noção de soberania tem duas dimensões: a primeira, «soberania negativa», refere-se à Independência legal do Estado que lhe permite exigir que nenhum outro Estado intervenha nos seus assuntos domésticos; a segunda, «soberania positiva», significa a capacidade que o Estado tem de providenciar bens políticos aos seus cidadãos. Enquanto a primeira dimensão resulta num estatuto legal, a segunda dimensão representa um *privilégio político*. Para Jackson, os Estados que não possuem o privilégio político, perdem igualmente o estatuto legal. Assim, este autor cria uma distinção conceptual entre Estados soberanos e «*quasi-Estados*»<sup>58</sup>. Frost, completando esta ideia, sugere que a «intervenção construtiva»<sup>59</sup> nos assuntos internos dos «quasi-Estados» é um imperativo moral. No entanto, para John Charvet, esta «obrigação internacional», defendida por Frost, contraria a ideia Hegeliana de «liberdade subjectiva». De acordo com Charvet, «o indivíduo só é livre quando se autodetermina»<sup>60</sup>; assim, parece duvidoso que uma intervenção cujo objectivo é a criação de liberdades individuais respeite o direito do indivíduo a formar a sua própria individualidade. Aparentemente, não há qualquer diferença entre a «intervenção reformista» liberal e a «intervenção construtiva» de Jackson e Frost. As duas defendem substancialmente os mesmos princípios políticos, as duas acreditam nas virtudes reformistas das intervenções externas. Todavia, a «intervenção construtiva» distingue-se da «intervenção reformista» num aspecto essencial: o seu objectivo final é consolidar a soberania do Estado não-ético. Regressando à distinção de Robert Jackson, o reforço da «soberania positiva» permite a afirmação da «soberania negativa». Por exemplo, a aceitação, por parte dos Estados, da inclusão da norma de intervenção humanitária no direito internacional implica um reconhecimento «a priori» do princípio da soberania nacional. O processo de inclusão de novas normas no direito internacional, de acordo com a evolução e as necessidades da política internacional, origina o conceito de *sociedade internacional solidária*. Ao contrário da «associação prática», que se limita a garantir a coexistência internacional, a ideia de sociedade internacional solidária afirma a possibilidade de cooperação internacional<sup>61</sup>.

Neo-Hegelianos como Chris Brown e John Charvet afastam-se claramente das posições intervencionistas assumidas por Frost e Jackson. Chris Brown argumenta que «a capacidade dos estrangeiros para contribuir para o processo de constituição do Estado ético é muito limitada. Apenas os indivíduos desses Estados podem construir os seus destinos». Brown, adoptando o argumento de John Stuart Mill e do próprio Hegel sobre a autodeterminação, revela um profundo cepticismo acerca das vantagens da intervenção internacional. Acrescenta mesmo que «serão os efeitos da

crítica social interna que eventualmente provocarão reformas políticas nos Estados não-Éticos»<sup>62</sup>. Esta ideia, desenvolvida recentemente por Michael Walzer<sup>63</sup>, de que a *crítica social interna* é o único meio de produzir reformas políticas internas, tem um papel crucial na teoria comunitária neo-hegeliana. Para os comunitários, as reformas políticas são uma consequência do criticismo social dos membros da comunidade nacional, num contexto político de soberania. Esta distinção essencial, feita pelos neo-Hegelianos, entre «intervenção reformista externa» e «crítica social interna» está relacionada com a divisão Hegeliana entre *moralität* (moral) e *sittlichkeit* (ética). Enquanto a moral é um conceito abstracto baseado, por exemplo, na condição humana universal dos liberais, a ética é um comportamento moral concreto que se reflecte na natureza das práticas e das instituições comunitárias. Como afirma Charvet, a ética hegeliana «é o modo de vida de uma comunidade»<sup>64</sup>, que só aos membros dessa comunidade compete alterar (este é, aliás, o fundamento de toda a liberdade individual). No caso concreto das reformas democráticas, os comunitários seguem o princípio de que é mais fácil os republicanos construir uma república, do que a república formar republicanos. Esta segunda posição dos neo-Hegelianos contemporâneos diverge da teoria liberal em dois aspectos fundamentais: primeiro, negando a visão liberal do indivíduo como um ser pré-social, considera a independência nacional um requisito essencial para a criação de direitos individuais. Segundo, as reformas políticas só podem ser alcançadas através de processos internos de crítica social. Por outro lado, criticando a valorização do pluralismo enquanto tal, afasta-se do quase-relativismo moral dos legalistas. Como observa Chris Brown, «se o pluralismo significa que os Estados têm o direito de maltratar a sua população, então é difícil de entender o valor de tal pluralismo»<sup>65</sup>. Deste modo, Brown e Charvet afirmam claramente a superioridade ética das práticas democráticas e defendem, mesmo, que o exemplo do bom funcionamento das instituições democráticas é o melhor meio de intervenção internacional.

## **Conclusão**

Regressando às questões levantadas no início do ensaio, parece-me importante, para concluir, sublinhar três ideias fundamentais: a natureza ideológica da ordem mundial liberal, o quase-relativismo moral da ordem internacional legalista e a importância do conceito de Estado ético da teoria comunitária neo-hegeliana. .

A teoria liberal moderna, continuadora do pensamento progressista do «Iluminismo», considera que o indivíduo possui direitos políticos e económicos resultantes da sua condição humana e anteriores a qualquer tipo de construção social. Todos os indivíduos, independentemente da sua origem, gozam de direitos universais e, em casos de conflito entre estes direitos e outros valores secundários (como, por exemplo, a soberania



nacional), prevalecem sempre os primeiros. Assim, o direito dos Estados à autonomia está dependente da conformidade das suas instituições com os princípios de justiça universais, o que significa que uma ordem mundial justa implica a reforma interna dos Estados «não republicanos» segundo os modelos políticos liberais. Defendendo uma uniformidade ideológica para a política mundial, os liberais não se apercebem que o princípio da soberania nacional, como ficou provado com a Guerra do Golfo, protegendo o direito das comunidades não-liberais à autodeterminação política, adquire um novo relevo numa sociedade internacional pós-ocidental. Por isso, a ordem mundial liberal de 1989 repetiu, pela terceira vez neste século, o eterno erro de apresentar uma ordem política, essencialmente ideológica, como a expressão de uma harmonia de interesses inexistente.

A teoria legalista considera que os Estados, exprimindo a liberdade e a autonomia das comunidades políticas, são os sujeitos fundamentais do direito internacional. Este direito, entendido como uma mera «ética de coexistência», protege a soberania nacional e, deste modo, garante o pluralismo da sociedade internacional. A «ordem internacional» dos legalistas é uma ordem entre Estados que se sentem vinculados, nas suas relações mútuas, a normas e práticas comuns. No entanto, como demonstrou o «problema dos Kurdos», a noção restrita de sociedade internacional dos legalistas («associação prática») não responde satisfatoriamente a questões essenciais da política internacional como as violações dos direitos humanos. Privilegiando absolutamente o pluralismo existente na sociedade de Estados e aceitando a regra de que toda a intervenção externa viola o princípio da autodeterminação, os legalistas adoptam uma atitude muito próxima do relativismo moral de alguns realistas.

O objectivo principal da teoria comunitária neo-hegeliana é conciliar os direitos do Estado com os direitos individuais. Esta conciliação, alcançada através da ideia de Estado ético, tem uma dupla finalidade: por um lado, afirmando a importância da soberania nacional para a constituição de uma vida ética, os comunitários criticam o universalismo moral dos liberais; por outro lado, não recusando a possibilidade de um contínuo progresso ético na política internacional, os neo-Hegelianos condenam o relativismo moral e o conservadorismo dos legalistas. Ou seja, e esta é a conclusão essencial da teoria comunitária neo-hegeliana, só é possível construir uma «ordem mundial ética» na qual os indivíduos assegurem a sua liberdade, se houver uma «ordem internacional» que defenda o princípio da soberania nacional.

Agradeço ao Dr. Carlos Gaspar os comentários feitos à primeira versão deste ensaio.

## NOTAS

<sup>1</sup> Nota do editor, *Ethics and International Affairs*, 6 (1962), p. 1.

<sup>2</sup> Esta distinção é feita por H. Bull, em *The Anarchical Society*, Londres, Macmillan (1977), pp. 8-22.

<sup>3</sup> É importante notar que «ideologia» e «normativo» não são exclusivos. Existe um elemento ideológico na ideia de «ordem internacional», assim como existe uma dimensão normativa na noção de «ordem mundial».

<sup>4</sup> Óptimas discussões destas duas teorias aparecem em H. Bull, *op. cit.*, C. Beitz, *Political Theory and International Relations*, Princeton University Press (1979), e em C. Brown, *International Relations Theory: New Normative Approaches*, Hertfordshire, Harvester (1992).

<sup>5</sup> Esta distinção é feita por L. Freedman e E. Karsh em *The Gulf Conflict 1990-1991*, Londres, Faber and Faber (1993).

<sup>6</sup> Esta caracterização da Guerra Fria foi formulada por J. L. Gaddis em «The Long Peace: Elements of Stability in the Postwar International System», in S. Lynn-Jones e S. Miller (eds.), *The Cold War and After: Prospects for Peace*, Cambridge, Mass., MIT Press (1993).

<sup>7</sup> *Ibid.* Vide especialmente as pp. 34-42.

<sup>8</sup> O «cepticismo moral» da Escola Realista é discutido por C. Beitz *em op. cit.* e por M. Cohen, «Moral Skepticism and International Relations», in Beitz et al. (eds.), *International Ethics*, Princeton University Press (1985).

<sup>9</sup> K. Waltz, *Theory of International Politics*, Nova Iorque, Random House (1979), p. 81.

<sup>10</sup> O conceito de «dilema de segurança» significa em termos genéricos que o reforço da capacidade de defesa de um Estado, agravando o carácter conflitual do sistema internacional, provoca a longo prazo um aumento da sua insegurança. Este conceito foi formulado inicialmente por J. Hertz, «Idealist Internationalism and the Security Dilemma», *World Politics*, 2 (1950).

<sup>11</sup> R. Keohane, «Realism, Neorealism and the Study of World Politics», in Keohane (ed.), *Neorealism and Its Critics*, Nova Iorque, Columbia University Press (1986).

<sup>12</sup> Vide D. Easton, «The Political System Besieged by the State», *Political Theory*, 9 (1981).

<sup>13</sup> C. Navari, «Introduction: The State as a Contested Concept in International Relations», in C. Navari, *The Condition of States*, Open University Press, Milton Keynes (1991).

<sup>14</sup> K. Waltz, *op. cit.*, especialmente capítulo 6.

<sup>15</sup> H. Bull, *op. cit.*, p. 43.

<sup>16</sup> Evidentemente que alguns autores continuam a discutir a política internacional de acordo com os pressupostos da Escola Realista. Vide, por exemplo, J. Mearsheimer, «Back to the Future: Instability in Europe After the Cold War», *International Security*, 15, 1 (1990), e K. Waltz, «The New World Order», *Millenium*, 22, 2 (1993).

<sup>17</sup> F. Fukuyama, «The End of History?», *The National Interest* (Summer, 1989), p. 3.

<sup>18</sup> Esta ideia é elaborada por M. Zacher, «The Decaying Pillars of the Westphalian Temple: Implications for International Order and Governance», in Rosenau e Czempel (eds.), *Governance without Government: Order and Change in World Politics*, Cambridge University Press (1992).

<sup>19</sup> A discussão da teoria política de Kant baseia-se em H. Reiss (ed.), *Kant: Política] Writings*, Cambridge University Press (1991).

<sup>20</sup> M. Doyle, «Kant, Liberal Legacies and Foreign Affairs», *Philosophy and Public Affairs*, 12, 3/4 (1983), p. 205.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 213.

<sup>22</sup> No contexto deste ensaio não interessa discutir as diferenças entre os vários tipos de Estados liberais, assim o Estado liberal corresponde a este critério formulado por Kant.

<sup>23</sup> A aplicação da ideia Kantiana de «gradualismo prático» à política internacional é analisada por M. J. Smith, «Liberalism and International Reform», in T. Nardin e D. Mapel (eds.), *Traditions of International Ethics*, Cambridge University Press (1992).

<sup>24</sup> Como afirmou Kant: «After an age of enlightenment, it will come an enlightened age», em «What Is Enlightenment?», H. Reiss (ed.), *op. cit.*, pp. 54-58.

<sup>25</sup> M. J. Smith, *op. cit.*, p. 204.

<sup>26</sup> Vide a «segunda secção» «Which Contains the Definitive Articles of a Perpetual Peace Between States», H. Reiss (ed.), *op. cit.*, p. 98.

<sup>27</sup> As posições liberais de Rawls e Nozick e as respostas comunitárias são analisadas em M. Sandel (ed.), *Liberalism and Its Critics*, Oxford, *Blackwell*, (1992), e em S. Avineri e A. De-Shalit (eds.), *Communitarianism and Individualism*, Oxford University Press (1992). A posição liberal de B. Barry é desenvolvida em *Liberty and Justice: Essays in Political Theory*, Oxford, Clarendon (1992).

<sup>28</sup> O conceito de «intervenção reformista» é desenvolvido por C. Beitz, *op. cit.* (segunda parte) e por M. J. Smith, *op. cit.* Para uma crítica feita recentemente a este conceito, vide S. Stedman, «The New Interventionists», *Foreign Affairs*, 72, 1 (1993).

<sup>29</sup> C. Beitz, *op. cit.*, pp. 81-82.

<sup>30</sup> Vide T. Pogge, «Cosmopolitanism and Sovereignty», in C. Brown (ed.), *Political Restructuring in Europe: Ethical Perspectives*, Londres, Routledge (1994), p. 90.

<sup>31</sup> Nota-se claramente a semelhança entre o conceito de «cosmopolitismo institucional» e a teoria funcionalista de D. Mitrany. Vide *A Working Peace System*, Chicago, Quadrangle Books, (1966).

<sup>32</sup> Estas origens clássicas do direito internacional são discutidas em M. Forsyth, «The Tradition of International Law», in T. Nardin e D. Mapel (eds.), *op. cit.*, e em A. Roberts e B. Kingsbury, «Grotian Thought in International Relations», in H. Bull et. al. (eds.), *Hugo Grotius and International Relations*, Oxford, Clarendon (1992).

<sup>33</sup> H. Bull, *op. cit.*, pp. 10-16.

<sup>34</sup> R. J. Vincent, «The Idea of Rights in International Ethics», in Nardin e Mapel (eds.), *op. cit.*, p. 251.

<sup>35</sup> D. Luban, «Just War and Human Rights», in Beitz et. al. (eds.), *op. cit.*, p. 202.

<sup>36</sup> M. Walzer, «The Moral Standing of States», in Beitz et. al. (eds.), *op. cit.*, p. 219.

<sup>37</sup> A ideia do direito internacional como uma «ética de coexistência» é desenvolvida por T. Nardin, *Law, Morality and the Relations of States*, Princeton University Press (1983).

<sup>38</sup> T. Nardin, *op. cit.*, especialmente a introdução.

<sup>39</sup> M. Wight, «Why is there No International Theory?», in Butterfield e Wight (eds.), *Diplomatic Investigations*, Londres, Allen and Unwin (1966).

<sup>40</sup> A expansão global dos conceitos europeus de soberania e de sociedade internacional é tratada em H. Bull e A. Watson (eds.), *The Expansion of International Society*, Oxford University Press (1985).

<sup>41</sup> D. Hendrickson, «The Ethics of Collective Security», *Ethics and International Affairs*, 7 (1993), p. 3.

<sup>42</sup> O «paradigma legalista» é discutido por M. Walzer, *Just and Unjust War*, Nova Iorque, Basic Books (1992). Vide capítulo 4.

<sup>43</sup> G. Elliot, «A Just War? The Left and the Moral Gulf», *Radical Philosophy*, 61 (1992), P. Gowan, «The Gulf War, Iraq and Western Liberalism», *New Left Review*, 187 (1991).

<sup>44</sup> M. Walzer, *op. cit.*, p. 59.

<sup>45</sup> A posição realista em relação à Guerra do Golfo é desenvolvida por R. Tucker e D. Hendrickson, *The Imperial Temptation, The New World Order and America's Purpose*, Nova Iorque, Council on Foreign Relations Press (1992).

<sup>46</sup> M. Walzer, *Just and Unjust War*, p. XVIII.

<sup>47</sup> Freedman e Karsh, *op. cit.*, p. 421.

<sup>48</sup> Citado em *Ibid.*, p. 416.

<sup>49</sup> A resolução 688 é analisada em N. Wheeler, «Pluralist or Solidarist Conceptions of International Society: Bull and Vincent on Humanitarian Intervention», *Millennium*, 21, 3 (1992).

<sup>50</sup> Luban, *op. cit.*, p. 210.

<sup>51</sup> M. Rustin, «Justice and the Gulf War», *Radical Philosophy*, 61 (1992), p. 7.

<sup>52</sup> F. Ajami, «The Summer of Arab Discontent», *Foreign Affairs*, 69, 5 (1991).

<sup>53</sup> J. Piscatori, «Islam and World Politics», in Baylis e Rengger (eds.), *Dilemmas of World Politics*, Oxford, Clarendon (1992).

<sup>54</sup> A ideia Hegeliana da constituição da individualidade é desenvolvida por C. Brown, *op. cit.*, J. Charvet, «Hegel, Civil Society and the State», in C. Navari (ed.), *op. cit.*, e por M. Frost, *Towards a Normative Theory of International Relations*, Cambridge University Press (1986).

<sup>55</sup> Vide C. Navari e J. Charvet, in C. Navari (ed.), *op. cit.*

<sup>56</sup> C. Brown, «The Ethics of Political Restructuring in Europe – The Perspective of Constitutive Theory», in C. Brown (ed.), *op. cit.*, p. 178.

<sup>57</sup> M. Frost, *Constituting a New World Order: What States, Whose Will, What Territory?*, BISA Paper, 1992, p. 8.

<sup>58</sup> R. Jackson, *Quasi-States: Sovereignty, International Relations and the Third World*, Cambridge University Press (1993).

<sup>59</sup> A ideia de «intervenção construtiva» é defendida por M. Frost em «Constituting a New World Order: What States, Whose Will, What Territory?», *op. cit.*

<sup>60</sup> J. Charvet, *op. cit.*, p. 169.

<sup>61</sup> A inclusão da norma dos direitos humanos e da intervenção humanitária no conceito de sociedade internacional solidária é defendida por R. J. Vincent em *Human Rights and International Relations*, Cambridge University Press (1991).

<sup>62</sup> C. Brown, *International Political Theory and the Idea of World Community*, Canterbury, University of Kent Papers, 1993.

<sup>63</sup> M. Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1992. Uma crítica liberal do conceito de M. Walzer de

---

«crítico social» é feita por B. Barry, «Social Criticism and Political Philosophy», *op. cit.*

<sup>64</sup> J. Charvet, *op. cit.*, p. 168.

<sup>65</sup> C. Brown, *International Relations Theory: New Normative Approaches*, p. 125.