

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE ECONOMIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ECONOMIA POLÍTICA INTERNACIONAL

**ELEMENTOS PARA UMA ABORDAGEM ARISTOTÉLICA DA TEORIA
POLÍTICA INTERNACIONAL**

MÁRIO MOTTA DE ALMEIDA MAXIMO

RIO DE JANEIRO
2016

MARIO MOTTA DE ALMEIDA MAXIMO

**ELEMENTOS PARA UMA ABORDAGEM ARISTOTÉLICA DA TEORIA
POLÍTICA INTERNACIONAL**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Economia Política Internacional do Instituto de Economia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Economia Política Internacional.

Orientador:
Prof. Dr. José Luís Fiori

RIO DE JANEIRO
2016

FICHA CATALOGRÁFICA

M464 Maximo, Mário Motta de Almeida.

Elementos para uma abordagem aristotélica da teoria política internacional /
Mário Motta de Almeida Maximo. – 2016.
172 f. ; 31 cm.

Orientador: José Luís Fiori.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de
Economia, Programa de Pós-Graduação em Economia Política Internacional, 2016.
Referências: f. 163-172.

1. Política Internacional. 2. Teoria política. 3. Aristóteles, 384-322 a.C. - Filosofia.
4. Ética e política. I. Fiori, José Luís, orient. II. Universidade Federal do Rio de
Janeiro. Instituto de Economia. III. Título.

CDD 327.1

**ELEMENTOS PARA UMA ABORDAGEM ARISTOTÉLICA DA TEORIA
POLÍTICA INTERNACIONAL**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Economia Política Internacional do Instituto
de Economia da Universidade Federal do Rio de
Janeiro, como requisito parcial para a obtenção
do título de Doutor em Economia Política
Internacional.

COMISSÃO JULGADORA



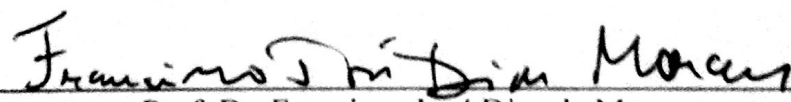
Prof. Dr. José Luis Fiori (Presidente)



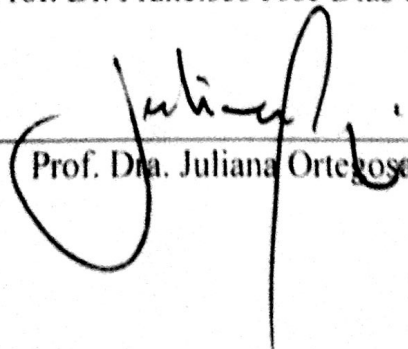
Prof. Dra. Clarice Menezes Vieira



Prof. Dr. Mauricio Medici Metri



Prof. Dr. Francisco José Dias de Moraes



Prof. Dra. Juliana Ortigosa Aggio

RIO DE JANEIRO

2016

AGRADECIMENTOS

Todo trabalho é fruto de um esforço colaborativo. Eu gostaria de agradecer ao meu orientador José Luís Fiori pelo estímulo e confiança. Suas ideias representam fonte constante de inspiração e aprendizado. Agradeço a Juliana Nascimento por suas inestimáveis contribuições ao texto e por insistir na importância da clareza conceitual. A Clarice Vieira pelos diálogos ricos e pelo companheirismo.

Agradeço a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de nível superior – CAPES, da qual fui bolsista. Agradeço-a também pelo acervo de periódicos disponibilizados por meio do Portal Periódicos CAPES. A Stanford Encyclopedia of Philosophy pelo acervo abrangente e de alta qualidade disponibilizado gratuitamente e que foi importante na elaboração da pesquisa.

Agradeço aos amigos do grupo de filosofia e da “Hora do Play!” por compartilharem o amor pelo pensamento. Por fim, gostaria de agradecer a minha família pelo carinho, em especial, ao meu pai (*in memoriam*).

Nihil est difficilius quam bene imperare.
Nada é mais difícil do que governar bem.
[Historia Augusta, Vita Aureliani]

RESUMO

A teoria política internacional é frequentemente dominada pelo debate entre o liberalismo e o realismo. Nosso objetivo é propor uma abordagem distinta inspirada na filosofia prática aristotélica. Essa proposta é realizada através de um diálogo crítico com as principais correntes teóricas da política internacional. O trabalho é organizado em torno da diferença, que argumentamos haver, entre poder e política, e suas expressões no ambiente internacional. Essa diferença é avaliada através da relação dessas categorias com o “fim” a que se propõem, o que, numa concepção aristotélica, conecta-se com uma teoria moral. Assim, a tese nega, por um lado, a teoria moral liberal e, por outro, o ceticismo realista quanto à existência de uma ética internacional. Propomos no lugar a ética da virtude aristotélica. Afirma-se, em especial, que a categoria da razão prática (*phrónesis*) nos ajuda a entender o papel central da moralidade na existência e no uso do poder, assim como na construção de um espaço de relações possíveis entre os Estados.

Palavras-chave: Aristóteles. Teoria Política. Poder. Cosmopolitismo. Comunitarismo. Direitos Humanos. Ética da Virtude.

ABSTRACT

The international political theory is often dominated by the debate between liberalism and realism. Our goal is to argue for a different approach inspired by the Aristotelian practical philosophy. This proposal is carried out through a critical dialogue with the main theoretical schools of international politics. I argue for a difference between power and politics and I organize the work around this difference. Then I evaluate these categories to the international environment. Power and politics are understood in relation to the “end” each one proposes. In Aristotelian terms, these concepts connect with a moral theory. Thus, the thesis denies, in one hand, the liberal moral theory, and in other hand, the realistic skepticism about the existence of an international ethics. I propose instead the Aristotelian virtue ethics. It is stated in particular that the practical reason category (*phrónesis*) helps us to understand the central role of morality in the existence and use of power, as well as the construction of a space of possible relations between states.

Keywords: Aristotle. Political Theory. Power. Cosmopolitanism. Communitarianism. Human Rights. Virtue Ethics.

LISTA DE ABREVIATURAS

UN	United Nations
DUDH	Declaração Universal dos Direitos Humanos
UNESCO	United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization
OIC	Organization of Islamic Cooperation
EN	Ethica Nicomachea
Pol.	The Politics

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO I – SOBRE A DIFERENÇA ENTRE PODER E POLÍTICA	16
I.1 – A origem do poder real	16
I.2 – A origem e a importância da política	25
I.3 – A necessidade do poder e da política	35
CAPÍTULO II – PODER INTERNACIONAL	42
II.1 – A autodeterminação dos povos	42
II.2 – A anarquia do sistema internacional	46
II.3 – O neorrealismo e a segurança nacional	49
II.4 – O neorrealismo e o instrumentalismo metodológico	54
II.5 – O realismo clássico e o comportamento dos Estados	64
II.6 – O realismo clássico de Hans Morgenthau	74
CAPÍTULO III – POLÍTICA INTERNACIONAL	83
III.1 – As dimensões da política	83
III.2 – A postura cosmopolita	92
III.3 – A crítica comunitarista	101
III.3.1 – Identificação	104
III.3.2 – Obrigações especiais	106
III.4 – Contribuições para o debate entre cosmopolitismo e comunitarismo	111
CAPÍTULO IV – ÉTICA INTERNACIONAL	116
IV.1 – Observações iniciais	116
IV.2 – Os direitos humanos	123
IV.3 – Ética da virtude	134
IV.3.1 – Contraste geral entre a ética deontológica e a ética da virtude	134
IV.3.2 – Contrastes específicos para os problemas internacionais	142
CONCLUSÃO	153
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	163

INTRODUÇÃO

A realização dessa pesquisa foi motivada, em especial, por três perguntas: “Existe alguma moralidade¹ nas relações de poder?”, “Qual é a diferença entre a relação política interna a uma comunidade e externa a ela?”, “Como podemos pensar a ética num mundo diverso e multicultural?”.

Não é objetivo da tese apresentar uma resposta completa para essas perguntas. Nosso objetivo é apresentar um tipo de abordagem, uma “forma de olhar” para o fenômeno internacional. Essa abordagem que propomos tem inspiração na filosofia aristotélica. Isso não quer dizer que Aristóteles (384–322 AEC²) é uma autoridade que vamos seguir ou que nossa investigação se limitará a seu sistema filosófico. Significa, sim, que vamos buscar em Aristóteles conceitos-chave que possam nos ajudar a investigar e analisar essas indagações. Nesse sentido, a proposta da tese é uma abordagem *a partir dos argumentos* de Aristóteles.

O referencial aristotélico se justifica, de nossa perspectiva, dada a sua visão da ciência política como uma ciência moral, necessariamente preocupada com a qualidade de vida dos seres humanos. Tratando-se das relações internacionais, essa nos parece ser uma preocupação ainda mais central, dado que essa área investiga, por exemplo, as razões para a guerra e para a paz. A separação entre a moral e política, tão característica do pensamento moderno, é algo incompreensível na filosofia aristotélica. Nosso objetivo é justamente resgatar as razões do filósofo para a relação tão estreita entre os dois campos.

É possível perceber um crescimento das preocupações éticas em teoria política internacional a partir da década de 1980 (HOOVER, 2015). O problema, de nosso ponto de vista, é que as discussões morais em nível global são frequentemente dominadas pela teoria

-
- 1 Durante todo o trabalho utilizaremos os termos “moral” e “ética” como sinônimos. “In the ancient scheme 'ethics' or ἠθική meant the philosophical study of human moral character, good and bad, and of the determinative function in structuring a person's life that their character was assumed to have (...). In fact, the alternative term 'moral philosophy' itself has its origin in Cicero's decision (in the first century BCE) to render the Greek ἠθική with his own coinage, *moralis*, meaning in Latin essentially the same thing: the philosophical study of moral character.” (COOPER, 2012, p. 3, grifos originais).
 - 2 “AEC” significa “Antes da Era Comum” e “EC” significa “Era Comum”. São versões seculares para os usuais “AC” e “AD”.

política liberal, especialmente com relação à influência da teoria moral de Kant. Assim, a tese pretende se inserir nas preocupações éticas internacionais, mas não pelo viés liberal-kantiano, e sim pela tradição aristotélica. Esse mesmo movimento de retomada da filosofia prática aristotélica pode ser encontrado em vários autores, no que ficou conhecido em teoria política internacional como *practice turn* (BROWN, 2012). O nome faz referência à categoria da “razão prática” (*phrónesis*), conceito absolutamente central na teoria moral-política aristotélica.

O mesmo tipo de diálogo crítico com a escola liberal é feito com a escola realista, em suas diversas vertentes. No caso do realismo, a discussão se concentra na natureza própria da política e do poder. Nosso ponto de partida é justamente a investigação teórica da categoria “poder” da forma como Aristóteles a caracteriza. Vale dizer que nossa investigação teve início na tentativa de realizar uma crítica conceitual à teoria do “Poder Global”, uma teoria que enfoca o fluxo e a força expansiva do poder (FIORI, 2007). Por mais que a tese tenha se desenvolvido para um diálogo mais amplo com a teoria política internacional, durante todo o percurso manteve-se o esforço de crítica à teoria do “Poder Global”, em especial na tentativa de afirmar, contrapondo-se a esta, uma finalidade e um limite para o poder.

A hipótese que orienta a tese é o que denominamos de *hipótese da busca pelo bem*. Podemos defini-la assim: Os agentes, sejam eles Estados, organizações ou indivíduos, possuem finalidades, que podem ser traduzidas, de uma forma ou de outra, como um “bem”. Assim, a ação humana racional é entendida como teleológica. Esse tipo de interpretação é por vezes denominada como “princípio da perfeição” ou, simplesmente, “perfeccionismo”: “Speaking generally, perfectionist writers advance an objective account of the good and then develop an account of ethics and/or politics that is informed by this account of the good.” (WALL, 2012, p. 1). A tese insere-se nessa interpretação. Para os nossos propósitos, esse bem final ao qual as ações humanas aspiram pode ser definido como a felicidade (*eudaimonia*). Essa felicidade, entretanto, não equivale somente a uma sensação de bem-estar, mas é algo que se refere a uma vida digna, agraciada, uma vida que pessoas racionais gostariam de viver.

Essa posição teleológica que estamos endossando significa a afirmação de uma finalidade natural para os seres humanos. Essa posição é passível de uma série de críticas e a

tese margeará algumas delas. Entretanto, de forma geral, essa posição teleológica será assumida como uma hipótese. Por mais que o sistema aristotélico ofereça argumentos de por que a teoria moral-política é orientada desta forma, não é objetivo da tese entrar neste terreno. Essa é uma discussão que nos afastaria do tema da teoria política internacional. Para nós, a *busca pelo bem* funciona como uma hipótese a partir da qual organizamos a discussão sobre o poder e a política internacionais que nos propomos a fazer.

Essa hipótese da *busca pelo bem* está alinhada com o renascimento da teoria moral aristotélica na literatura contemporânea. A partir do artigo seminal da filósofa britânica Gertrude Anscombe (1958), vários filósofos se empenharam em desenvolver uma versão moderna para a teoria moral aristotélica. Essa versão contemporânea da teoria recebeu o nome de *Virtue Ethics*. Como resultado, vários acadêmicos passaram a utilizar as concepções associadas à abordagem da ética da virtude em suas respectivas áreas de atuação. Na mesma linha dessa tese, Ainley (2010) e Gaskarth (2011), por exemplo, aplicaram a ética da virtude para os problemas internacionais, com especial foco na questão da atribuição de responsabilidade dos agentes. Assim, a tese parte da hipótese da *busca pelo bem*, e da teoria moral da ética da virtude associada a ela, para construir uma interpretação a respeito do poder e da política em âmbito global.

Da mesma forma, trabalhamos com a noção, derivada de nossa hipótese, de que a finalidade do Estado é promover o bem público. Para nossos propósitos, Estado ou nação podem ser definidos como qualquer comunidade política. Assim, a tese faz referência a conceitos como Estado, nação e comunidade indiscriminadamente. Esses conceitos se referem, segundo nossa hipótese e classificação, a agremiações humanas que visam o bem coletivo. Quando nos referirmos ao âmbito “internacional”, estamos tratando, portanto, do conjunto abstrato de comunidades políticas distintas, sem fazer referência a um período histórico específico. Algumas inserções na história são pontualmente utilizadas, mas suas aparições são limitadas e explicitamente marcadas. Essa postura se justifica pelo caráter mais abstrato deste trabalho. Estamos interessados na essência própria do poder e da política internacionais e a relação dessas categorias com a moral.

Nossa metodologia consiste basicamente na investigação teórica das principais proposições de cada escola. Percorremos os argumentos e contra-argumentos e nos esforçamos para oferecer sínteses. Assim, fazemos um diálogo crítico, como apontado acima, com as duas principais tradições da teoria política internacional: o liberalismo e o realismo. Nosso método é considerar da forma mais precisa e generosa possível os argumentos de cada escola e tentar analisá-los criticamente a partir de uma perspectiva aristotélica. Nosso objetivo é investigar teoricamente as relações entre poder, política e moral no ambiente internacional e propor possíveis soluções para algumas aporias que identificamos na tradição liberal e realista.

Esse diálogo crítico será feito, de forma geral, nos capítulos I e II, com o realismo, e nos capítulos III e IV, com o liberalismo. No capítulo I, investigaremos o significado de poder e política, no nível mais abstrato possível, e a partir dos conceitos aristotélicos. Nosso objetivo neste capítulo é encontrar as diferenças entre essas duas categorias, poder e política, e estabelecer qual é o grau de “necessidade” e/ou “arbitrariedade” em cada uma delas. Iniciaremos também o tratamento dessas relações a partir de nossa hipótese de trabalho, da *busca pelo bem*, e o vínculo do poder e da política com a teoria moral.

No segundo capítulo, faremos uma investigação específica da relação de poder em nível internacional e abriremos um diálogo mais direto com a escola realista. Dadas as profundas diferenças que existem entre as duas versões do realismo, trataremos primeiro dos neorrealistas e depois dos realistas clássicos. Investigaremos conceitos fundamentais como “anarquia internacional”, “segurança nacional” e “medo permanente”. Ainda, apresentaremos os argumentos para a relação profunda e indissociável entre a moral e a política e sobre por que não é possível descrever o funcionamento do sistema internacional de forma independente de uma teoria sobre a intenção e o comportamento dos agentes.

No terceiro capítulo, faremos o mesmo tipo de investigação específica para a relação política internacional. Nesse estágio, o diálogo é com o que chamamos de postura cosmopolita. O foco desse capítulo é quanto à possibilidade e à desejabilidade de um governo mundial. Da mesma forma que nos capítulos anteriores, apresentaremos as respostas aristotélicas para essas perguntas. No desenvolvimento da crítica à postura cosmopolita,

utilizaremos um contraste com a tradição comunitarista. Por fim, argumentaremos que a abordagem aristotélica não é apenas crítica à postura cosmopolita, da mesma forma que é o comunitarismo, mas pode ser entendida como uma espécie de síntese entre as duas tradições.

No quarto e último capítulo, abordaremos diretamente o tema da ética internacional. Nesse ponto, nosso diálogo crítico é com o sistema dos direitos humanos, entendidos como uma teoria moral. O objetivo do capítulo é contrastar uma ética internacional baseada no conceito de virtude aristotélico com a doutrina dos direitos humanos. Faremos esse contraste em duas etapas: primeiro, num nível mais geral e abstrato, comparando as duas teorias morais; e em seguida, num nível mais específico, tratando de problemas internacionais específicos, como “bens externos”, “coerção e punição” internacional, “demanda de grupos vulneráveis” e “multiculturalismo”. Para concluir, temos uma seção final com uma síntese de cada capítulo e as principais conclusões do trabalho.

Antes, porém, de iniciarmos com o primeiro capítulo, gostaríamos de apresentar algumas observações sobre os textos utilizados, especialmente com relação aos aspectos da tradução e da citação.

A tradução de textos clássicos é frequentemente alvo de profundas controvérsias. Não é interesse da tese entrar neste debate e, portanto, optamos por manter as citações dos autores em inglês em vez de traduzi-las para o português. As citações em português ocorrem apenas nos casos em que o português é a língua original ou quando só tivemos acesso ao texto através da tradução em português. As citações em inglês foram mantidas e, para as obras escritas originalmente em outra língua, como o alemão e o grego, foram utilizadas traduções para o inglês. No caso da obra aristotélica, absolutamente central para a tese, utilizamos a tradução de Roger Crisp (2014) da *Ética a Nicômaco* e a tradução de Carnes Lord (2013) da *Política*, ambos para o inglês.

Com relação ao formato das citações, para Aristóteles utilizamos o padrão conhecido como “números de Bekker”. Trata-se da forma padrão de referência às obras aristotélicas. A numeração de Bekker é baseada no número da página, na coluna (“a” ou “b”), e na linha da famosa edição de Immanuel Bekker publicada em 1831. “EN” refere-se à *Ética a Nicômaco*. “Pol” refere-se à *Política*. O primeiro número após a abreviação da obra, em romano, refere-se ao livro, e o segundo número, em arábico, refere-se ao capítulo. Similarmente, as citações de Platão seguem o padrão estabelecido no Renascimento por Stephanus (1578). Para as citações à obra de Kant, utilizamos o padrão estabelecido pela edição *Kant's gesammelte Schriften* (1904), no qual o primeiro número refere-se ao volume desta edição e o segundo número refere-se à página. Para *History of the Peloponesian War*, de Tucídides, seguimos o formato padrão (Oxford, 1696) do número do livro seguido do número do capítulo. O mesmo formato, número do livro e número do capítulo, é utilizado nas citações às *Meditations*, de Marco Aurélio, seguindo o padrão que remonta à edição de Thomas Gataker (1652).

As citações dos autores clássicos que não possuem um padrão estabelecido, como é o caso de Hobbes, por exemplo, foram realizadas da seguinte forma: nome da obra, capítulo e parágrafo. Demos preferência por essa forma de citação porque muitas dessas obras foram consultadas em formato eletrônico e é comum que nesse formato não haja paginação. Para os demais livros e artigos foi utilizado o formato tradicional estabelecido pela Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT).

CAPÍTULO I – SOBRE A DIFERENÇA ENTRE PODER E POLÍTICA

Neste capítulo faremos uma análise conceitual do poder e da política a partir do sistema aristotélico, com o objetivo de demarcar o significado dessas categorias. Nos próximos capítulos desenvolveremos esses conceitos para o âmbito internacional.

I.1 – A origem do poder real³

Aristóteles identifica a origem do poder na autoridade do pai, derivada da sua posição de administração da família. Essa é uma espécie de poder real, porque se baseia numa diferença substancial entre os dois polos: nesse caso, o pai de um lado, o patriarca, o mandante; e a família de outro, submissa e servil. Dessa forma, Aristóteles sugere que nós entendamos o poder como sendo uma relação social entre aqueles que são hierarquicamente desiguais, um superior e um inferior. Não é à toa que o poder entendido dessa forma está associado com o despotismo⁴, com a autoridade inquestionável, com a palavra de mando que é última e absoluta.

Dentro dessa esfera originária, a família, Aristóteles identifica três reais relações de poder: o senhor e o escravo, o marido e a mulher, o pai e o filho. Em busca de compreender melhor a natureza do poder, vejamos cada uma destas relações com maior cuidado, a começar pela primeira. A escravidão se justifica, na visão aristotélica, pela existência de um tipo de indivíduo “who participates in reason only to the extent of perceiving it, but does not have it.” (*Pol.* I.5 .1254b22-23). Em outras palavras, “they are in this state if their work is the use of the body, and if this is the best that can come from them.” (*Pol.* I.5 .1254b17-18). Ora, essas pessoas, classificadas por Aristóteles como escravos naturais, não são capazes de governar a si mesmas e devem se submeter à obediência de alguém que possa fazer uso pleno da razão. Assim se estabelece a relação de poder entre senhor e escravo.

Se alguém tem dúvidas de que o pensamento é capaz de progredir, basta verificar a superação que a filosofia política moderna realizou diante desta posição aristotélica. Ao ponto

3 O termo “real” está sendo usado no sentido daquilo que é próprio à realidade, aquilo que é “concreto”.

4 Déspota tem origem no grego *despotês*. É o chefe de família, aquele que organiza o lar (*oikós*). Está associada com *dominus* do latim, que significa algo como o senhor da casa (*domus*).

de nós, modernos, considerarmos com desgosto e repulsa qualquer tentativa de legitimar a escravidão. Entretanto, antes de observarmos as críticas às afirmações de Aristóteles, vamos olhar com maior cuidado a sua posição.

O interessante é que a discussão a respeito da escravidão começa com o tema econômico: precisamos de nossos objetos de primeira necessidade e, portanto, alguém precisa produzi-los. Em outras palavras, Aristóteles deixa muitíssimo claro que o trabalho é fundante da sociedade, “for without the necessary things it is impossible either to live or to live well.” (*Pol.* I.4 .1253b25-26). Assim, a escravidão é uma relação de poder necessária porque o senhor depende do trabalho do escravo, enquanto o escravo depende da razão e da capacidade de deliberação do senhor. A existência desta relação é portanto benéfica para os dois lados. “There is thus a certain advantage – and even a friendship of slave and master for one another (...)” (*Pol.* I.6 .1255b13-14).

Aqui talvez seja um bom momento para retirar uma incompreensão comum a respeito da defesa aristotélica da escravidão. Muitos o acusam por terem em mente o lado violento e agressivo da escravidão, principalmente nas diversas narrativas e experiências históricas. Porém, não é disto que se trata, dado que o próprio Aristóteles condena qualquer tipo de violência ou escravidão imposta fora das condições entendidas por ele mesmo como naturais. Não está em questão, portanto, violência ou maus-tratos, pois a escravidão que Aristóteles reconhece como legítima é aquela em que o escravo aceita sua condição por entender que vive melhor sob o governo do amo, enquanto o amo o trata com respeito e o governa visando o bem do próprio escravo.

A partir da análise da escravidão, nós podemos dar um passo atrás e posicionar o nosso olhar para o poder em si mesmo, para a relação em geral, e não mais para uma de suas formas particulares. Assim, buscamos características que lhe são essenciais, procuramos a sua natureza. Se observarmos a concepção aristotélica do poder enquanto poder, podemos identificar três características fundamentais.

Em primeiro lugar, há uma parte que manda e uma parte que obedece, derivado do fato de que uma delas é superior e outra inferior. Segundo, o polo que manda o faz de forma

autoritária e despótica, não consultando àquele que obedece. Terceiro, o poder nasce da diferença, da desigualdade. É importante guardar essas três características essenciais porque Aristóteles fará uso delas para contrastar com a relação política e é justamente nisto que estamos interessados. Porém, antes, vale notar que na visão do autor cada uma destas três características possui uma versão natural, correta, justa e legítima; e outra versão deturpada, corrompida, degenerada e ilegítima.

No primeiro caso, o poder se sustenta numa superioridade que existe de fato e esta superioridade diz respeito ao uso da razão. Veja que como implicação disto nós temos que uma relação de poder baseada na força é uma relação ilegítima e deturpada. Existiria de fato uma superioridade, mas a mesma está sustentada no motivo errado. Da mesma forma, poderíamos pensar num caso onde nem sequer há nenhuma superioridade, de nenhuma natureza, e ainda assim um dos polos convence o outro de que existe uma suposta hierarquia, mas ela é apenas falsa e ilusória.

No segundo caso, aquele que governa o faz em nome daquele que é governado, e não apenas para o seu próprio benefício. Da mesma maneira que o pastor leva as ovelhas para o bem do próprio rebanho⁵. Assim o sendo, uma relação de poder onde o polo governante olha apenas para os seus interesses é distorcida e equivocada. Por último, o poder nasce de uma desigualdade e uma diferença específica, leia-se, desconformidade quanto às capacidades intelectivas. Da mesma forma que no primeiro caso, o poder pode se originar por motivos errados e ser, portanto, na visão aristotélica, uma relação corrompida e injusta.

Aqui é comum apresentar um contraste com a filosofia política moderna e a ruptura representada por Maquiavel. Segundo o autor italiano, não há essas classificações para as relações de poder: de um lado a versão corrompida, de outro a versão legítima e correta. O que há são relações de poder, sem estas inflexões morais, porque, na verdade, é o próprio poder que legitima o seu exercício: “So if a leader does what it takes to win power and keep it, his methods will always be reckoned honourable and widely praised. The crowd is won over by appearances and final results. And the world is all crowd.” (MAQUIAVEL, *The Prince* XVIII. §6). É importante que se diga, entretanto, que a despeito de Maquiavel romper

⁵ Analogia utilizada por Platão no primeiro livro d'*A República* para refutar o sofista Trasímaco.

a ligação entre política e ética presente em toda a tradição aristotélica, esse mesmo tipo de raciocínio já estava presente no movimento grego conhecido como Sofista. Platão atribui a mesma ideia ao sofista Trasímaco n'*A República*⁶ e ao sofista Cálicles no *Górgias*⁷.

Contudo, Aristóteles, seguindo os passos de seu mestre Platão, tem a pretensão de demonstrar que esta é uma visão equivocada da natureza do poder. Segundo os dois filósofos, toda ação humana tem por objetivo um bem. Assim o sendo, o poder, por constituir relações entre os homens, tem uma finalidade que está associada com alguma noção do bem, do contrário, por que alguém o perseguiria? Portanto, o uso do poder pode ter por objetivo a expansão do território, a acumulação de riquezas ou a simples construção de uma ponte. Em todos os casos, esses fins são entendidos como benéficos, positivos e valiosos. Se esse raciocínio faz algum sentido, os filósofos argumentarão, o poder não pode legitimar a si mesmo, pois ele é apenas uma capacidade e devemos julgá-lo e analisá-lo de acordo com o fim a que ele se propõe.

Se retomarmos, então, a divisão apresentada por Aristóteles quanto à natureza do poder, perceberemos que, em sua visão, o poder é correto e justo se ele é bem utilizado; do contrário, pode-se afirmar a sua corrupção e degenerescência. Da mesma forma, a existência de um polo superior e um inferior e a origem desta desigualdade estão vinculados à real capacidade de escolher e perseguir o bem adequado. Assim, por exemplo, o pai é legitimamente superior ao filho porque pode escolher efetivamente o que é melhor para ele e esta sua condição tem origem numa desigualdade objetiva e evidente, dado a diferença que a idade faz no uso das capacidades intelectivas.

Obviamente o argumento só é válido se aceitarmos a premissa de que há um bem adequado a ser perseguido, de que há finalidades que são corretas e justas, enquanto outras são erradas. Se nos mantivermos céticos quanto a esse ponto e afirmarmos que todos os objetivos são igualmente válidos, imediatamente concluiremos que todas as relações de poder também são igualmente válidas. Podemos dizer, em conjunto com Protágoras, talvez o mais famoso dos sofistas, que a virtude é aquilo que nos é vantajoso. Em outras palavras, não há virtude que seja objetiva, que independa de nossa vontade ou desejo. Vamos manter,

6 Ver o Livro Primeiro d'*A República*.

7 Ver a última parte do diálogo *Górgias*.

entretanto, essa posição cética de lado e assumir a *busca pelo bem* como uma hipótese explicativa da ação dos agentes.

Dito isto acerca da natureza do poder, nós podemos retornar à primeira forma que ele assume na investigação aristotélica: a escravidão. Assim, o poder do senhor só é legítimo e efetivo se for baseado numa diferença intelectual real com relação ao escravo, leia-se, o primeiro possui razão e o segundo, não. A crítica mais importante e imediata que podemos fazer é negar a existência desta diferença. Em outras palavras, negar a existência de indivíduos “who are as different from other men as the soul from the body or man from beast.” (*Pol.* I.5 .1254b15-16).

Se não há essa inferioridade, se não há essa diferença, a relação de poder desaparece. No entanto, precisamos tomar cuidado com a afirmação de igualdade entre os homens. O problema desta assertiva é a versão que ela assumiu na filosofia política iluminista, principalmente com os chamados contratualistas⁸. Nesta teorização, a igualdade aparece como absoluta, na ideia que ficou conhecida na literatura como *tábula rasa*. Trata-se de afirmar que os indivíduos são como folhas de papel em branco, iguais em suas capacidades e potencialidades. Portanto, a única coisa que responde por suas diferenças de talento e características são as oportunidades que tiveram e suas respectivas histórias de desenvolvimento, ou seja, suas experiências.

A concepção dos indivíduos como *tábula rasa* possui um conjunto de problemas teóricos, sendo particularmente difícil conciliá-la, por exemplo, com os conhecimentos desenvolvidos por áreas como a biologia e a genética. Afinal, é muito difícil argumentar a favor desta igualdade absoluta quando temos características tão marcantes inscritas em nossos próprios genes⁹. Essas diferenças são ainda mais perturbadoras quando tratam da capacidade de autocontrole dos indivíduos ou, até mesmo, de alguma espécie de diferença moral. Podemos citar ainda diferenças quanto à saúde, ou para voltarmos àquilo que é essencial para Aristóteles, quanto ao uso da própria razão.

8 Estamos entendendo como contratualistas os autores que buscam num acordo entre os indivíduos a origem da sociedade. Hobbes, Locke e Rousseau são os exemplos mais eminentes.

9 Para mais informações sobre esse ponto, ver Pinker (2002).

Desta forma, configura-se um verdadeiro dilema: por um lado, negamos a Aristóteles a existência de indivíduos inferiores porque não participam plenamente da razão, mas ao mesmo tempo não parece fazer sentido a afirmação de que todos os homens são iguais. Uma possível solução seria dizer que os homens são diferentes, mas esta diferença não implica numa relação hierárquica. Ou seja, a diferença não deve ser confundida com superioridade. Mas essa posição não se sustenta realmente, porque, diante de uma perspectiva ética que coloca o conceito de virtude no centro de suas preocupações, como a de Aristóteles, as diferenças entre os indivíduos se traduzem imediatamente em condições de superioridade.

A solução para esse dilema está na percepção de que a natureza humana é muito mais contínua do que supunha Aristóteles. Por mais que possamos admitir que existam diferenças significativas entre os seres humanos, isso não significa que essas diferenças sejam suficientes para explicar uma relação de submissão. Para que essa relação fosse natural, deveria haver uma distinção gritante entre os indivíduos e, por mais que possa haver alguma diferença, ela certamente não é dessa magnitude. Nesse ponto destoamos de Aristóteles, porque sabemos que a natureza humana não apresenta descontinuidades como as que o filósofo afirma.

Assim, estabelecemos que a primeira forma de poder analisada, entre o senhor e o escravo, não existe por natureza, como pensava Aristóteles. Se passarmos para a segunda forma de poder, considerada na obra aristotélica como originária e necessária – a relação entre o marido e a esposa – veremos que nossas objeções igualmente se aplicam, mesmo que o argumento aristotélico para esta forma de poder seja ligeiramente distinto do apresentado na anterior. Para Aristóteles, o escravo não possui a faculdade da deliberação, enquanto a mulher a possui, porém de forma fraca. Neste caso, entretanto, as diferenças quanto ao uso da razão são muito mais questionáveis do que as diferenças entre os indivíduos de forma geral, permitindo que nós rejeitemos qualquer distinção qualitativa entre os gêneros, da mesma forma como Platão fez n'*A República*¹⁰. Negamos, portanto, que a natureza tenha feito seres para obedecer, como Aristóteles imaginava.

Mais interessante é o terceiro caso, a relação entre pai e filho, a única forma original de poder real que parece se impor de maneira absoluta. Sendo o pai mais velho do que o filho

¹⁰ Ver o Livro Quinto d'*A República*.

e por governar a favor do bem do filho, seu poder é real. Como escreve Aristóteles: “For the begetter is ruler on the basis of both affection and age, which is the very mark of kingly rule.” (*Pol.* I.12 .1259b10-11). Por isso a figura do “pai” aparece quando se quer estabelecer uma autoridade real, isto é, própria da natureza, da forma como as coisas se apresentam na realidade. Zeus é o pai dos deuses, nos diz Homero. O Rei é o pai dos súditos e assim por diante.

No entanto, nós podemos questionar, do mesmo modo que fizemos com as outras duas, também esta forma de poder. Não parece necessário que o pai queira o bem do filho. Ele pode odiá-lo, por exemplo. Não há nada que obrigue o pai a governar com amor. Porém, essa objeção é facilmente descartada se lembrarmos que, se for esse o caso, a relação de poder torna-se corrompida e deturpada. Não há mais uma autoridade real, porque um dos pontos essenciais para essa relação é justamente que o polo governante vise o bem do polo governado. Aristóteles diria que não há um poder verdadeiro, o que existe é vício e perversão.

Uma objeção mais importante, na mesma linha das que apontamos quando tratamos das relações entre senhor-escravo e marido-mulher, é quanto às diferenças entre pai e filho. O pai é realmente mais velho do que o filho, mas isso não significa que seja mais sábio ou mais virtuoso do que ele. Se houver uma relação de igualdade entre pai e filho, essa autoridade real também desaparece. Tendo desfeito as outras duas, não nos sobraria relação de poder real dentre as originárias identificadas por Aristóteles. A consequência disso é estonteante. Significa que não haveria nenhuma relação de poder que tenha seu fundamento fora do próprio exercício do poder. Significa que a origem do poder seria acidental e arbitrária. Significa que o poder perderia o seu fundamento. Ninguém governaria por natureza ou por mérito e, no fundo, quando desvelássemos sua origem, o poder se manifestaria como sendo somente astúcia e manipulação. O governante não seria ninguém, no sentido de que poderia ser qualquer um em seu lugar. Essas conclusões representariam o fracasso da filosofia política clássica e não é exagero afirmar que este problema está no centro das preocupações modernas.

Voltaremos a esse ponto importantíssimo, da possível arbitrariedade do poder, na última seção deste capítulo. Por ora, gostaríamos de retornar à construção aristotélica e examinar com mais cuidado a terceira relação fundante do poder, a relação de pai e filho. Não

parece ser absurdo afirmar que existe de fato uma diferença *objetiva* entre pai e filho, considerando o segundo em seu período de infância e juventude. Como diz Aristóteles, a razão na criança é incompleta (*Pol.* I.13). Não por acaso usamos expressões como *imaturidade* e *aprendizado* para descrever o processo de desenvolvimento de um jovem. Parece clara e evidente a diferença entre crianças e adultos quanto ao uso da razão e de suas faculdades intelectivas e, a partir disso, há uma relação de poder real e efetiva, nos termos que Aristóteles as classifica. Mesmo que os filhos sejam criados de forma comunitária (ou pelo Estado, por exemplo), a relação de poder permanece, porque o Estado ou a comunidade ocupariam o papel de “pai” nesse sistema. Assim, há pelo menos uma relação de poder real e objetiva, a partir da qual podemos entender os fundamentos da relação de poder em geral.

Propomos, então, que outras relações de poder reais sejam entendidas como analogias a uma relação entre pai e filho. Essas outras relações seriam *formas* distintas do mesmo fenômeno e, portanto, carregariam a mesma natureza da dualidade entre pai e filho. Podemos compreendê-las pela similaridade que apresentam com a relação fundante. Um exemplo é a relação entre uma pessoa doente cuja capacidade mental esteja comprometida e outra que lhe deseja o bem e que possua a razão e o julgamento em pleno funcionamento. Teríamos aqui uma situação similar, de poder real, porque o doente, assim como o filho, não possui a faculdade mental completa (saúdável) e não pode tomar decisões por si, enquanto a pessoa saudável, aqui no papel de “pai”, pode e irá fazê-lo, porque pressupomos que ela lhe quer o bem.

É importante ressaltar que a filosofia política liberal em sua obsessão pela igualdade dos indivíduos tem deixado escapar algumas diferenças que Aristóteles sublinha como óbvias e naturais, tal como as do pai em relação ao filho. Não é necessário opor valores aqui. Não é preciso dizer que a filosofia política clássica trabalhava com ideias de nobreza e elevação (superioridade) e os modernos as abandonaram, por mais que essa descrição seja possível de ser feita. O ponto é que podemos entender a igualdade de uma outra forma, e Aristóteles é muito relevante nesse sentido. Ao ignorar diferenças objetivas e transformá-las em diferenças subjetivas, o liberalismo esconde seus problemas teóricos disfarçando-os de uma falsa igualdade.

O melhor exemplo disso talvez seja a crítica marxista quanto ao constrangimento ao trabalho. Ao dizer que as pessoas são livres para vender sua força de trabalho, o liberalismo esconde o fato de que as pessoas *não possuem uma escolha real*, porque suas condições materiais objetivas não são iguais. Dessa maneira, um alto executivo talvez seja livre para escolher entre trabalho e lazer, como descreve a teoria econômica, mas um trabalhador que luta por sua sobrevivência não pode fazê-lo. Ele não se depara verdadeiramente com uma escolha, dado que há condições objetivas em sua vida que o impelem ao trabalho. Assim, há uma diferença real e importante entre os dois indivíduos.

O liberalismo recai constantemente no mesmo problema. Se observarmos a teoria liberal para a relação entre os Estados, por exemplo, nos confrontaremos com a mesma questão. O liberalismo ignora condições reais e objetivas que constroem as ações dos Estados, e comete o erro de tratá-los igualmente. Retornaremos a esse ponto com maior cuidado ao longo da tese, por ora é suficiente dizer que os conceitos de igualdade e liberdade do liberalismo político e econômico apresentam diversos problemas. Estamos considerando esse ponto nesse momento apenas para destacar que a noção de poder real aristotélica se perde na tradição política liberal. No fundo, o projeto liberal trata de uma sociedade sem poder onde o Estado é apenas um escritório que administra os negócios comuns.

Ao definir as características essenciais para o poder, Aristóteles demonstra que estas relações não apenas são naturais e necessárias, como também são benéficas para a sociedade. Ao contrastar com relações de poder falsas e degeneradas, Aristóteles mostra como estas podem ser prejudiciais e, na verdade, como são frágeis, pois não se sustentam num fundamento real. É claro que, como vimos, toda a exposição que fizemos quanto ao poder é criticável por seu aspecto fortemente ligado à ética e à ontologia. Em outras palavras, se nos mantivermos céticos com relação à existência das condições que Aristóteles estabelece para a existência desse poder real, afirmaremos que não existe tal relação como ele a descreve. A esse desafio teremos que retornar diversas vezes, devido ao grau de complexidade que ele apresenta. Se deixarmos por um momento o ceticismo de lado, entretanto, concluiremos que existem relações de poder que beneficiam os dois polos devido a uma diferença essencial que permite que o polo dominante governe adequadamente o polo dominado.

Importante perceber que, para Aristóteles, nada disso se refere à política e à esfera pública, onde as relações ocorrem entre iguais e a natureza do envolvimento é completamente distinta. Não é à toa que ele busca a origem das relações de poder reais no âmbito da família, ou seja, no ambiente privado e entre desiguais. Esse ambiente privado não deve ser entendido como oposto ao Estado. Esse é um ponto muito importante, pois é comum interpretar o Estado como sinônimo da esfera pública e como antagonista da esfera privada. Não é assim que o pensamento clássico, em especial Aristóteles, enxergava a questão política. Na próxima seção veremos com mais detalhes essa questão.

Quanto à origem do poder, podemos afirmar que a construção aristotélica nos ajuda a entender o fenômeno. Pelo que foi exposto, concluímos que poder não é sinônimo de arbitrariedade ou capricho. Poder não se confunde com força ou reputação. Para Aristóteles, a realidade do poder não está associada com o seu exercício. Podemos contrastar sua visão com a de Hobbes, que, no *Leviatã*, nos diz: “(...) whatever quality makes a man beloved, or feared of many; or the reputation of such quality, is Power; because it is a means to have the assistance, and service of many.” (HOBBS, *Leviathan* X. §7). Para Aristóteles, a relação de poder só é real se ela se baseia numa diferença genuína quanto ao uso da razão que a fundamente e, além disso, se está associada com uma finalidade justa. Poder não se manifesta por causa de aparência, reputação ou força, para citar apenas alguns exemplos da lista hobbesiana. Sem um fundamento externo para o poder, a chamada escola realista encontrará dificuldades para sustentar sua posição. Voltaremos a essas dificuldades na última seção deste primeiro capítulo, porém antes precisamos investigar a natureza da política para completar o nosso quadro teórico, da mesma forma como fizemos com o poder.

I.2 – A origem e a importância da política

Os homens não vivem em famílias isoladas, em domínios particulares com um chefe despótico no topo. Os homens se relacionam para além de seu espaço privado e, quando o fazem, exercem o que Aristóteles chama de política. Isso significa que a política é o que se faz na *pólis*, ou seja, no espaço público, no ambiente conjunto, naquilo que é *compartilhado* e *comunicado*. Assim, Aristóteles é possivelmente o primeiro pensador a distinguir rigorosamente o poder, exercido no espaço privado, na “família”, pela figura do “pai”, da

relação política, que ocorre no espaço público, na cidade, entre cidadãos. Por isso, Aristóteles afirma que, num império, por exemplo, não existe política propriamente, o que existe é um rei (equivalente à figura do “pai”) que governa sobre seus súditos (análogos a “filhos”). Isso é uma relação de poder e não uma relação política. A política é uma relação que ocorre entre *iguais* onde as decisões são tomadas conjuntamente ou alternadamente, porém nunca de forma unilateral e autoritária.

Outra característica importante é que a relação política busca o interesse em geral, enquanto a relação de poder trata de um interesse específico. Por isso, quando aqueles que participam do poder político visam o interesse particular, eles estão deturpando a política, estão transformando-a numa relação de poder, assumindo papel de “senhor” e não de “cidadão”. Há uma usurpação do espaço público. “It is evident, then, that those regimes which look to the common advantage are correct regimes according to what is unqualifiedly just, while those which look only to the advantage of the rulers are errant, and are all deviations from the correct regimes” (*Pol.* III.6 .1279a19-22). Como dissemos anteriormente, isso não significa que o “senhor” não possa observar o interesse do “dominado”, mas o faz de forma secundária e específica. A diferença da política é que o seu olhar é no interesse coletivo, conjunto, e não no interesse de um ou de outro.

Entretanto, o que garante que haja um interesse comum? Por que os cidadãos legislariam ou julgariam em vista dele e não buscando sua própria vontade? O próprio conceito de “interesse em geral” é visto com estranheza, dado que os interesses estão normalmente associados a indivíduos particulares. Essa concepção é muito comum na modernidade e frequentemente está associada com alguma espécie de individualismo metodológico. Dito de outra forma, essa visão afirma que são indivíduos que possuem interesses, e não grupos, instituições ou países. Então, por exemplo, muitos olham com desconfiança para a expressão “interesse nacional”, porque ela apresentaria uma contradição, afinal a “nação” não pode ter interesses, quem os tem são os seus cidadãos. No entanto, esta é uma visão que não se sustenta realmente, uma vez que um conjunto identificável de indivíduos pode ter posições e interesses que não se traduzem apenas como agregação de suas respectivas vontades particulares. As decisões e os interesses do grupo podem inclusive ser

contraditórias com os desejos dos indivíduos que formam o grupo¹¹.

Esse resultado demonstra que é possível falar em “interesse comum” ou “interesse nacional”. Porém, Aristóteles introduz uma interpretação que é ainda mais fundamental. Não se trata apenas de observar que o agregado, enquanto unidade inteligível própria, não pode ser reduzido ao particular. É necessário perceber também que, quando discutimos os homens e sua vida política, a cidade (a *pólis*) vem antes dos indivíduos. Agora, é preciso compreender com cuidado o que isso significa, porque esse ponto é absolutamente essencial para se compreender a origem e a natureza da política no pensamento aristotélico. Dizer que a cidade vem antes dos indivíduos não significa dizer que aquela seja mais importante do que estes ou, ainda, que o Estado possa intervir da forma como quiser na vida dos seus cidadãos. Significa compreender que o indivíduo só existe enquanto parte do todo maior que ele, não apenas porque não se basta a si mesmo, isto é, depende dos outros para viver, como também porque só possui sentido e se define como parcela do conjunto a qual pertence. Como diz Aristóteles: “The city is thus prior by nature to the household and to each of us. For the whole must of necessity be prior to the part.” (*Pol.* I.2 .1253a19-21).

É importante sublinhar que, quando Aristóteles fala de natureza, ele não está se referindo a algo externo e diferente dos homens. Não se trata de “natureza” como um conceito em oposição à “civilização”. É preciso entender natureza como realidade, como o cosmos, como o conjunto de todas as coisas que existem. Dito isso, talvez uma analogia possa nos ajudar a entender o porquê de o “todo” ser, necessariamente, anterior às “partes”. O próprio Aristóteles nos oferece uma comparação: “(...) if the whole body is destroyed there will not be a foot or a hand, unless in the sense that the term is similar (as when one speaks of a hand made of stone), but the thing itself will be defective.” (*Pol.* I.2 .1253a22-24). Em outras palavras, se tentarmos compreender o que é uma “mão” (parte) sem antes entendermos o que é um “corpo” (todo), não seremos capazes de compreender nem uma coisa nem a outra. Isto porque, para compreendermos o que é uma “mão”, é necessário observar a função que ela

11 O filósofo americano John Searle (2002) nos oferece um exemplo ilustrativo de como ações coletivas não podem ser entendidas como um somatório de ações individuais. Considere um grupo de pessoas num piquenique e repentinamente começa a chover. Todos correm para um abrigo tentando fugir da chuva. Agora considere um outro cenário, em que os mesmos indivíduos no mesmo parque, porém como membros de um grupo de danças, realizam uma performance artística em que correm todos para o abrigo durante a chuva. O somatório das ações individuais nos dois casos é o mesmo, porém representam resultados radicalmente diferentes, decorrentes do fato de que no segundo cenário há um grupo que, para todos os efeitos relevantes, possui uma intenção própria.

exerce e, para tanto, é preciso entender como ela se insere nas atividades do “corpo”. Portanto, o todo é sempre anterior às partes.

Isso nos conduz à terceira característica fundamental e originária da política, dentro do arcabouço aristotélico. Vale lembrar que a primeira propriedade, como vimos, é que a política é exercida entre iguais, enquanto a segunda afirma que a política busca o interesse em geral e não o particular. A terceira é que a política é o espaço da liberdade humana. A esfera privada, o campo do poder, é o lugar das necessidades e carências. Segundo Aristóteles, os homens se reúnem no “lar” porque precisam cuidar de suas necessidades materiais, porque é preciso trabalho para produzir os objetos necessários à vida. Disto trata a economia. Os homens são compelidos a cuidar das exigências para a sobrevivência e, nesse sentido, não há liberdade. Para os clássicos (não apenas para Aristóteles), o conceito de liberdade está estreitamente relacionado com o conceito de autonomia. Ser livre é poder dispor de si mesmo. Como estabelecemos anteriormente, nenhum indivíduo pode fazê-lo isoladamente e, portanto, associa-se com outros e forma um “lar” ou um “povoado”. A função desta unidade “familiar” é enfrentar a condição humana de privação e necessidade. A política surge no momento em que há excedente e é possível criar um espaço de liberdade que permita o florescimento humano. Por se basear na falta e na míngua, o poder se manifesta em relações de obrigação e dever, o senhor precisa do escravo tanto quanto o escravo precisa do senhor.

Para Aristóteles, a política é, portanto, diálogo. E isso só é possível se já estiverem superadas as condições materiais que atendam às necessidades do corpo; em outras palavras, se houver liberdade. Assim, se, por um lado, para que haja política, é preciso que os cidadãos sejam efetivamente livres, autônomos, por outro lado, é a existência desse espaço público que permite a realização desta liberdade. É nesse diálogo político que se pode observar e escolher entre *a*, *b* e *c*, ao passo que, no ambiente privado, não há escolhas de fato. É preciso comer, se vestir, habitar, manter a saúde, etc. Na política os homens podem almejar a vida feliz, podem exercer sua virtude, como dizem Platão e os Pitagóricos, podem buscar a semelhança com os deuses, até o ponto em que lhes é possível.

Por isso Aristóteles faz questão de separar a finalidade para a qual surge o povoado e a finalidade de ser da cidade, da *pólis*. O primeiro serve para garantir as condições materiais da

vida e, a segunda, para buscar a *eudaimonia*¹². “It reaches a level of full self-sufficiency, so to speak; and while coming into being for the sake of living, it exists for the sake of living well.” (*Pol.* I.2 .1252b30-31). Assim, podemos notar, por exemplo, seguindo o pensamento aristotélico, que a economia moderna possui um problema profundo, porque nela a liberdade é entendida dentro do espaço privado, no particular e pessoal. Dessa maneira, há um entendimento de que a liberdade se manifesta no ato do consumo, na escolha entre bens, na composição de uma cesta de demanda, o que é, segundo Aristóteles, uma completa incompreensão do que significa liberdade e economia. No ambiente privado, econômico, o que existe são nossos desejos, o que é incompatível com o conceito de liberdade clássico. Essa liberdade somente se manifesta quando não estamos compelidos por nossas vontades e necessidades, no ambiente propriamente político.

No entanto, essa visão aristotélica tem um problema imediato o qual não podemos deixar de mencionar. Segundo o que foi dito, a política só pode ser exercida por homens livres, e a liberdade entendida como autonomia, exige que esses homens não exerçam nenhum ofício. “Those who perform necessary services for one person are slaves; those who do so for the community are workers and laborers.” (*Pol.* III.5 .1278a11-12). Assim sendo, não podem ser cidadãos livres. A questão aqui não é uma repulsa *a priori* ao trabalho, ao esforço e ao labor. A visão aristotélica não se traduz, necessariamente, numa virtude aristocrática. Se a pessoa trabalhasse para si mesma, por exemplo, não haveria esse problema. O ponto é quanto à liberdade e à autonomia. O problema é ser forçado ao trabalho, ser obrigado a trabalhar para viver. Aristóteles não aceitaria que se chamasse de livre quem necessita trabalhar para outrem para viver, afinal essa pessoa depende de um senhor (no caso de uma relação escravocrata), ou do mercado (no caso de um artesão), ou ainda, de um patrão (no caso do trabalho assalariado). Não é livre porque não tem autoridade sobre sua própria vida, e, se não é livre, não pode ser cidadão, não pode participar da política.

Podemos ilustrar essa preocupação aristotélica com um exemplo simples. Imaginemos um trabalhador do setor de automóveis e digamos que ele possui participação política nas decisões de sua cidade. Digamos também que o próximo ponto da pauta são irregularidades cometidas pela indústria de automóveis onde ele trabalha, cuja punição seria o encerramento

12 É costume traduzir a palavra grega *eudaimonia* como felicidade, mas é preciso guardar o sentido de próspero e abençoado do termo.

de suas atividades. O trabalhador em questão claramente não está em posição de zelar pelo interesse comum, dado que sua existência material depende do seu trabalho e, portanto, seus votos e decisões serão para defender o interesse da indústria de automóveis, interesses esses que são particulares e não gerais. Veja o exemplo que o próprio Aristóteles cita: “In Thebes there used to be a law that one who had not abstained from the market for ten years could not take part in office.” (*Pol.* III.5 .1278a26-27).

Apesar do argumento aristotélico ser interessante, o problema aparece quando percebemos que, por um lado, negamos firmemente a possibilidade da escravidão e, por outro, concordamos que trabalhadores assalariados ou artesãos não são livres, mas gostaríamos que o fossem. Em outras palavras, reconhecemos que o trabalho é indispensável à vida humana, para a garantia das necessidades materiais, porém gostaríamos que todos participassem da vida política e, seguindo os princípios aristotélicos, deveríamos dizer, que ninguém deveria trabalhar. Uma contradição se anuncia e, novamente, é possível enxergar a ressonância desse problema nas discussões modernas da economia política.

Deixaremos esse problema de lado, pois tratar dele nos afastaria de nosso tema de interesse. Suporemos, para nossos propósitos, que o problema econômico está de alguma forma resolvido. Façamos essa suposição para que possamos investigar a origem e a natureza da política. Sistemáticamente, podemos observar que Aristóteles define três características essenciais para a política e as suas respectivas diferenças para o poder.

(i) A política ocorre entre iguais, enquanto o poder se manifesta quando há importantes desigualdades. Em outras palavras, a política é uma relação de *amizade*, ao passo que o poder é uma relação de mando.

(ii) A política visa o interesse comum, zela pela vontade do todo, enquanto o poder busca o interesse particular, específico (mesmo que esse seja do polo dominado, como tratamos anteriormente).

(iii) A política se exerce pelo diálogo livre, entre cidadãos livres, isto é, num espaço que não é constrangido pela necessidade e pela carência, ao passo que o poder se impõe com a

palavra-ordem, que visa atender vontades e desejos (frutos da necessidade e da carência).

A seguinte passagem da filósofa Hannah Arendt descreve bem esse contraste:

A polis diferenciava-se da família pelo fato de somente conhecer “iguais”, ao passo que a família era o centro da mais severa desigualdade. Ser livre significava ao mesmo tempo não estar sujeito às necessidades da vida nem ao comando do outro e também não comandar. Não significava domínio, como também não significava submissão. Assim, dentro da esfera da família, a liberdade não existia, pois o chefe da família, seu dominante, só era considerado livre na medida em que tinha a faculdade de deixar o lar e ingressar na esfera política, onde todos eram iguais. (ARENDT, 2001, p.41, grifos originais)

Os pontos (i) e (iii) são condições para a existência da política. O que significa dizer que, se eles não estiverem presentes, a política desaparece. O ponto (ii), por outro lado, representa a finalidade da política, seu *télos*. Esse segundo ponto é especialmente importante porque é nele que Aristóteles identifica a diferença entre as constituições (no sentido de organizações políticas) verdadeiras e corretas e suas versões deformadas. Da mesma forma que as relações de poder apresentavam versões retas e corrompidas, a política também tem suas boas constituições e suas contrapartes deturpadas. Assim, as formas políticas que buscarem o interesse em geral, que procurarem a boa vida, são formas corretas, enquanto aquelas que visarem os interesses daqueles que governam, são versões pervertidas. Da mesma maneira que as relações de poder apresentavam três formas originais – senhor-escravo, marido-mulher e pai-filho – das quais todas as outras são variações, as relações políticas também se exprimem através de três formas essenciais, das quais as demais são variações. São elas: a monarquia, a aristocracia e a república¹³.

É conhecida a vasta pesquisa realizada por Aristóteles e seus discípulos na compilação e organização das diversas constituições das cidades-estados gregas¹⁴. Ao ler *A Política*, é comum constatar esse conhecimento enciclopédico de Aristóteles, que a todo momento menciona como são as leis em Esparta, em Cartago ou Creta. Dessa vasta pesquisa,

13 A palavra que Aristóteles usa é *Politeia*. O que é um tanto confuso, porque é a mesma palavra utilizada para descrever o processo político em geral. Diversos tradutores optam por traduzir de variadas maneiras. Optamos por usar a palavra de origem latina “República”.

14 Segundo Diogenes Laercius, Aristóteles e seus estudantes coletaram 158 constituições de cidades-estados. Infelizmente, apenas a constituição de Atenas conseguiu chegar aos dias correntes.

Aristóteles conclui que todas as constituições podem ser classificadas como parte de um dos três tipos fundamentais. A diferença entre as formas originais se dá pelo número de cidadãos que governam. A monarquia é o governo de um, a aristocracia é o governo de alguns e a república é o governo de todos os cidadãos. É importante sublinhar que essas três formas compartilham todas as características que discutimos como fundamentais para a política e, portanto, são expressões do mesmo fenômeno, que é a política.

A pergunta que cabe fazer é por que a política possui essas três formas. Por que não outras? Ou, então, por que não possui somente uma única forma? A resposta de Aristóteles é de que pode haver desigualdade significativa entre os cidadãos, principalmente no que tange à virtude, e, para haver política, é necessário que haja igualdade (primeira característica que citamos). Assim sendo, é preciso reconhecer o governo daqueles cidadãos que forem mais virtuosos. Isso porque apenas cidadãos virtuosos podem reconhecer e buscar o interesse em geral, podem de fato agir politicamente, enquanto aqueles que não são virtuosos não sabem nem sequer identificar qual é o bem comum e são compelidos a todo o momento por seus desejos pessoais.

As circunstâncias, então, definem qual dos três tipos de governo é o mais adequado. Para o caso onde um homem se destaca entre os demais, a monarquia é a constituição mais apropriada. Da mesma forma, quando um grupo de indivíduos se distingue por sua excelência, temos a aristocracia, e, finalmente, quando todos os cidadãos juntos são superiores a qualquer facção ou indivíduo, a república é o governo a ser estabelecido. É preciso que se diga novamente que essa eminência só é verdadeira enquanto superioridade moral, não se trata de reconhecer nada além disso como fundamento para determinada forma de governo. O próprio Aristóteles menciona a confusão que alguns fazem nesse ponto, ao apresentarem alegações que não se sustentam para o direito de governar. “Those who claim to merit rule on account of wealth could be held to have no argument of justice at all, and similarly with those claiming to merit rule on the basis of family.” (*Pol.* III.13 .1283b15-17).

Existe, todavia, uma contradição nessa exposição do pensamento aristotélico que chama a atenção. A primeira forma de governo, a monarquia, não atende à primeira característica que definimos como sendo essencial para a política, ou seja, que a relação

política seja um diálogo entre iguais. Não faz sentido, sendo a monarquia o governo de um só, que seja efetivamente um diálogo entre iguais, dado que temos um único indivíduo. Assim, a rigor, a monarquia é apenas uma relação de poder e não pode ser classificada como um governo político. O próprio Aristóteles parece reconhecer essa dificuldade ao colocar a monarquia como um regime próprio para um deus, utilizando inclusive a figura de Zeus para descrevê-la (*Pol.* III.13 .1284b26-34). Assim, é como se o filósofo nos dissesse que a monarquia não é própria do mundo dos homens, não é exatamente uma forma de política, e sim uma forma de submissão.

Há um certo incômodo em reconhecer indivíduos que sejam superiores quanto à virtude. Como mencionamos na primeira parte deste capítulo, a filosofia política liberal se funda mesmo na negação deste princípio e tenta estabelecer outra origem e fundamentação para a política. Vale dizer, entretanto, que Aristóteles é bastante simpático à ideia de que o conjunto total de cidadãos apresenta qualidades admiráveis, enquanto unidos em torno do interesse comum, e que, portanto, supera a aristocracia e a monarquia quanto à formação de um governo virtuoso. Esse é um ponto delicado, dado que não parece de imediato que, diante do critério da virtude, a maioria possa ser melhor do que grupos menores. Aristóteles apresenta alguns argumentos para defender essa visão e afirmar que, de forma geral, a república é o melhor dos governos. A exposição desses argumentos, entretanto, nos levaria para uma discussão muito específica sobre as formas de governo. Assim, vamos nos limitar a dizer que, a despeito de partir de uma fundamentação política muito distinta daquela dos modernos, Aristóteles conclui que o melhor governo é o governo de todos os cidadãos, a república. Mesmo que sua visão de cidadãos exclua os escravos, as mulheres, as crianças e os trabalhadores (artesãos e mercenários), como discutimos ao longo do presente capítulo.

Resta-nos mencionar as constituições deformadas, aquelas onde quem governa busca seu próprio interesse e não o bem comum. São elas: a tirania, a oligarquia e a democracia. “Tyranny is monarchy with a view to the advantage of the monarch, oligarchy rule with a view to the advantage of the well off, democracy rule with a view to the advantage of those who are poor; none of them is with a view to the common gain.” (*Pol.* III.7 .1279b5-10). Assim, Aristóteles identifica a maioria com os pobres e a minoria com os ricos, e observa uma fonte de conflito nessa divisão, porque os ricos podem governar só para si, enquanto os

pobres podem voltar tudo para os seus desejos e paixões. Aristóteles vê as duas formas como deturpadas, porque não visam o bem em geral. Vale notar, contudo, que a fonte da deturpação pode estar justamente na desigualdade de riquezas e propriedades. Esse é um ponto que Aristóteles discute com muito cuidado.

Segundo o filósofo, aqueles que nascem em condição de muita abundância são normalmente arrogantes, indisciplinados e desprezam os demais cidadãos, mais pobres que eles, enquanto aqueles que nascem em miséria e penúria são bajuladores, invejam a riqueza e são incapazes de apreciar o valor da política. Na visão aristotélica, ambos os grupos são perigosos ao Estado. O primeiro dá origem às oligarquias e o segundo às democracias.

A configuração ideal para evitar essas constituições deturpadas é a predominância de uma condição média. Na ausência de uma desigualdade de riquezas e propriedades significativa, esses cidadãos podem encontrar mais facilmente a virtude uns nos outros, que é o que realmente importa. “Thus it is the greatest good fortune for those who are engaged in politics to have a middling and sufficient property, because where some possess very many things and others nothing, either rule of the people in its extreme form must come into being (...)” (*Pol.* IV.11 .1295b40-1296a2). Os excessos só fazem prejudicar a busca pela felicidade em geral, e as desigualdades econômicas só fazem deturpar relações que, de outra forma, seriam de uma amizade genuína.

A tirania, por sua vez, representa o mais deplorável dos governos e, do ponto de vista teórico, não é muito interessante¹⁵. Trata-se do exercício arbitrário do poder por um homem vicioso que, ao tentar satisfazer seus desejos, submete todos os demais. A figura do tirano, entretanto, nos interessa porque conversa facilmente com a crítica de Maquiavel, ou seja, a ideia de que a política não está fundamentada na ética nem na razão. Não está fundamentada, na verdade, em lugar algum, que não seja a força do príncipe e, portanto, confunde-se com o poder, com o arbítrio. Em outras palavras, poderíamos acusar de imaginária e idealizada a descrição que Aristóteles faz da política como amizade entre os cidadãos. Poderíamos dizer, em conjunto com Maquiavel, que tal relação política não existe. Diríamos também que quem

15 De fato Aristóteles dedica somente um pequeno capítulo para o assunto, o décimo capítulo do quarto livro d' *A Política*, onde diz: “It remains for us to speak about tyranny; not that there is room for much argument about it (...)” (*Pol.* IV.10 .1295a1-2).

exerce o poder e se deixa pautar por esses princípios, persegue uma razão que não está lá e invariavelmente perderá a posição de poder que conquistou ou recebeu.

Essa interpretação, marcada na figura de Maquiavel, faz com que desapareça a divisão entre boas e más constituições, da mesma forma como desaparece uma finalidade objetiva para o Estado. Não se trata mais de buscar a vida feliz para os seus cidadãos, pois não há mais um conceito moral que se sustente objetivamente. Não há o tal processo político como descrito por Aristóteles, o que existe são conflitos de interesses particulares. A política não é nada mais do que exercício de poder. Porém, se o poder, como vimos anteriormente, não possui um fundamento externo, objetivo, sendo apenas sustentado na sua própria ação, como podemos entendê-lo? Ele se apresenta como algo evasivo, transitório e fugaz. Isso significa que o poder não é necessário, no sentido de não decorrer de uma determinação externa a ele próprio. Na próxima seção, investigaremos com maior detalhe esse tipo de necessidade e fundamentação e observaremos as considerações aristotélicas sobre o assunto.

I.3 – A necessidade do poder e da política

O filósofo Blaise Pascal, no seu primeiro discurso sobre a condição dos grandes (1670), usa um conto para revelar a natureza acidental e arbitrária do poder. Imagine um naufrago que cai numa ilha cujos habitantes encontram-se em tristeza, pois seu rei está desaparecido. Por acaso, o homem que naufragou possui grande semelhança, tanto fisicamente quanto em personalidade, com o rei desaparecido. As pessoas da ilha, então, o tomam como o próprio rei e, mesmo que inicialmente relutante, o naufrago aceita a sua boa fortuna. O que essa história conta? Para Pascal, nós não possuímos posições de poder, riquezas, ou o que quer que seja, por meio de mérito, virtude, razão ou natureza. Estamos todos na mesma situação do naufrago. Há um acaso, um golpe de sorte, uma casualidade profunda no poder. Não há fundamento ontológico algum para esta relação, e é por isso que, constantemente, governos e governantes precisam ocultar a origem de sua legitimidade, por que de fato não há nenhuma.

O poder vive por esconder-se, seja calando aqueles que insistem em questioná-lo, seja criando imagens e símbolos que ocultam o vazio de sua fundação. Se sua origem elusiva for

revelada, o poder tende a desmoronar. É isso que fazem as revoluções, desvelam a origem inócua do poder e desnudam o fato de que qualquer um pode reclamar o trono. É por isso que Pascal conclui que o único poder verdadeiro e real é o poder divino. Apenas Deus é Rei. O poder dos homens não possui razão de ser, é ilusão e signo. O governante humano governa por acaso, por fortuna e nada mais. Mesmo que o ceticismo quanto a um fundamento para o poder não incorpore a conclusão de Pascal, de que Deus é o único poder verdadeiro, ele não pode deixar de vislumbrar o significado do vazio deixado. Dizer que o poder é acidental é o mesmo que dizer que toda ação humana é arbitrária, o que significa dizer que as relações sociais e políticas são apenas desejos particulares, vontades despóticas e autoritárias.

O cético poderia contornar esse resultado afirmando que, apesar do poder não ter outro fundamento além dele próprio, os homens podem concordar em construir regras e instituições coletivamente, diminuindo assim a ação discricionária individual. Dessa maneira, aqueles que exercem o poder também precisam seguir leis, mas não que essas leis sejam externas ao próprio poder. Na verdade, elas foram criadas por outros homens (do passado ou não) que também detêm poder, e é justamente esse poder que sustenta essas leis. Assim, leis e instituições dependem do poder, mas também ajudam a condicioná-lo. No entanto, como em seu fundamento, essas leis e instituições só existem porque há uma autoridade que as garanta, elas podem ser alteradas a qualquer momento com o surgimento de um novo poder.

Nessa leitura, a política se torna uma construção histórica e social, dos homens para os homens. Trata-se de dizer que é a própria sociedade e não algo externo a ela (como Deus ou a Razão) que estabelece o governo, suas leis e suas instituições. Essa leitura é muito associada com Maquiavel, mas já pode ser encontrada, como mencionamos na primeira parte desse capítulo, nos sofistas da Grécia clássica. Assim, as pessoas tentam encontrar consensos, em vez de meramente se submeter a um governo despótico e autoritário. Em outras palavras, tentam contornar o exercício do poder direto. Não é à toa que os sofistas floresceram na Atenas democrática, pois eles representavam uma afirmação a favor do debate e da discussão.

É por isso também que os sofistas defendiam o uso da retórica, afinal, se não há palavra sagrada ou razão objetiva que nos guie, o uso da persuasão e do convencimento são fundamentais para direcionar a assembleia para um lado ou para o outro. Dito de outra forma,

o poder continua como sendo o único fundamento de si mesmo, mas ele se manifesta na fala, no discurso e na discussão contenciosa. Podemos entender isso de forma ampla, como, por exemplo, quando os representantes diplomáticos dos países modernos se reúnem na Organização Mundial do Comércio para debater se a tarifa alfandegária deveria ser x ou y . O que está em jogo, no fundo, não é qual é a *melhor* tarifa alfandegária ou qual é a tarifa *correta*, e sim qual discurso consegue convencer os demais, por força, persuasão ou negociação.

Essa é, em linhas gerais, uma descrição da posição cética ao poder natural. A crítica que se pode fazer a essa posição é a seguinte. Sem nenhum fundamento externo e objetivo para o poder, todos os resultados histórico-sociais são igualmente válidos. Talvez a investigação em torno da escravidão possa esclarecer a crítica. Se olharmos para a história e observarmos o processo da escravidão, podemos nos fazer as seguintes perguntas: A escravidão é legítima? É correta? Uma primeira resposta seria simplesmente desconstruir a pergunta, isto é, dizer que devemos olhar para a história sem julgamentos de valores, sem avaliações normativas. Porém, essa não é propriamente uma resposta, e se quisermos insistir na pergunta por um instante, podemos responder que a escravidão era legítima no passado, dado que os homens da época assim acordaram, enquanto nos dias presentes ela deixa de ser, pois nós não reconhecemos mais sua legitimidade. O problema desta resposta é que ela nos força a dizer que não havia nada de errado com a escravidão no passado, era tão somente a maneira como as coisas ocorriam. É por isso que buscamos um terceiro tipo de resposta, qual seja, se a escravidão é válida *em si mesma*. Essa postura se justifica porque sabemos que a história se move e as pessoas mudam de opinião e, no futuro, elas podem concordar novamente que a escravidão é algo legítimo. Aceitar de novo esse consenso, no entanto, nos parece algo absurdo.

É por isso que Aristóteles, ao se perguntar se a escravidão é legítima, não segue apenas o consenso de seu tempo. Ele procura responder teoricamente a questão, investiga a sua natureza e suas causas. É comum a acusação de que Aristóteles era a favor da escravidão simplesmente porque esta era a opinião corrente em sua época, mas essa não é uma visão adequada. Em primeiro lugar, porque o próprio Aristóteles tinha conhecimento e menciona detalhadamente a posição contrária à escravidão (*Pol.* I.6). Então, ele certamente sabia que

negar a escravidão era uma opção. Em segundo lugar, e mais importante, ele dá voz aos dois lados da questão e procura entender o fundamento do fenômeno, antes de concluir a sua posição, como nós vimos na primeira parte deste capítulo. É por isso que seu tratado sobre o assunto continua sendo tão relevante para entendermos a natureza do poder e da política.

Se seguirmos esse raciocínio, concluiremos que, de fato, o poder possui um fundamento externo e objetivo, leia-se, a razão prática. O poder real está baseado numa diferença efetiva quanto ao bom uso da parte prática da razão. Nesse sentido, o poder é necessário, porque ele não depende de um acidente ou da boa fortuna. Se quisermos voltar ao conto de Pascal, poderíamos dizer que, caso o naufrago não possuísse uma razão prática superior aos seus súditos, ele não teria um poder real, tornando-se assim um tirano ou tendo seu governo derrubado pelos habitantes da ilha. Assim, podemos concluir que o poder possui um fundamento real (razão prática) e é uma relação necessária, conforme a descrição que fizemos no início deste capítulo através da analogia com a relação entre pai e filho.

O problema maior aparece quando perguntamos quanto à necessidade da política, no sentido em que Aristóteles a entende. Afinal, se há diferenças objetivas quanto ao uso da razão, como pode haver um diálogo entre *iguais*? Aqui precisamos lembrar que, para Aristóteles, as diferenças quanto ao uso da razão prática não estão em toda parte. Isso se relaciona com a própria natureza da razão prática, que investigaremos com mais cuidado no capítulo sobre a ética. Por ora, é suficiente dizer que, entre os cidadãos livres, reina uma igualdade deliberativa, pelo menos potencialmente, e ela pode ser atualizada se tivermos um adequado processo de formação destes cidadãos. É por isso que Aristóteles dedica o sétimo e oitavo livros inteiros d'*A Política* para tratar desse processo ideal de formação dos cidadãos livres. Dito de outra forma, as diferenças reais estão no âmbito da “família” (seja numa estrutura tradicional, seja numa “colônia”, num “povoado”, ou num “império”) e são elas que fundamentam o poder, enquanto, entre os cidadãos livres e iguais, surge a relação propriamente política.

Agora precisamos observar uma grande dificuldade que se impõe. Veja que, se os cidadãos livres buscam um bem, como o próprio Aristóteles afirma na primeira linha d'*A Política*, como pode haver um verdadeiro *diálogo* entre eles? Isto é, por que a política não se

reduz a uma questão *técnica*? Por que ainda há multiplicidade se concordamos que há um bem a ser perseguido? Talvez aqui esteja a principal divergência entre Platão e Aristóteles quanto à natureza e à necessidade da política. Platão transforma a política, entendida aqui como deliberação das questões humanas, num conhecimento equivalente à geometria. Sua ideia de um bem universal lhe permite igualar todas as atividades humanas dentro do mesmo campo de investigação teórica, de conhecimento. Assim, o político excelente é um filósofo, da mesma forma como um geômetra excelente também é um filósofo. Nos dois casos o filósofo conhece o bem universal e pode aplicá-lo em diversas atividades particulares.

Aristóteles desconstrói a ideia de um bem universal. Para ele o conceito não ajuda a entender nada de significativo. “There is also a difficulty in seeing how a weaver or carpenter will be helped in practising his skill by knowing this good-in-itself, or how someone who has contemplated the Form itself will be a better doctor or general.” (EN. I.6 .1097a8-10). Dessa maneira, quando Aristóteles fala do bem que é o alvo da política, da vida coletiva humana, ele não está falando de um bem em geral, transcendente, e sim de um bem particular, isto é, próprio de uma determinada circunstância. “Judgement is concerned not with what is eternal and unchanging, nor with what comes into being, but with what someone might puzzle and deliberate about.” (EN. VI.10 .1143a3-5). Assim, Aristóteles contrasta a virtude típica da razão prática (*phrónesis*) com a virtude típica da razão teórica (*sophía*). A primeira consiste em deliberar corretamente a respeito da vida do homem, enquanto a segunda trata do conhecimento a respeito dos princípios, a apreensão das causas. É preciso sublinhar que, para Aristóteles, a razão teórica é superior à razão prática, porque a primeira diz respeito às questões imutáveis e elevadas, ao passo que a segunda cuida dos assuntos dos homens, que são de natureza transitória e possível.

É por isso que, ao olhar para a república platônica, Aristóteles rejeita a ideia de uma unidade perfeita para o Estado. O desejo platônico de que todas as decisões políticas sejam deduzidas da sua ideia de um bem universal, é, de fato, na visão aristotélica, a morte da própria política. Isso porque a política platônica anula a diversidade, dado que todos compartilham e vivem segundo o mesmo plano social. Ao desejar uma unidade e uma harmonia perfeita entre os indivíduos e a sociedade como um todo, Platão acaba por destruir os dois, desprovendo-os de sua própria identidade em nome de uma identidade terceira. É

preciso entender, diz Aristóteles, que a política é o lugar do florescimento humano e não deve ser confundida com, por exemplo, um exército onde a unidade absoluta é desejável. Aristóteles faz a analogia com uma substância diluída em uma grande quantidade de água, que, ao se integrar na composição, seu sabor desaparece. Da mesma forma, as individualidades inseridas num Estado unitário se dissolvem e desaparecem. (*Pol.* II.4 . 1262b15-20).

O projeto platônico é um projeto de dissolução da política, através do desaparecimento das decisões, porque derivam de um conhecimento necessário e universal. Para Aristóteles, por outro lado, política é justamente decisão, deliberação, ponderação e prática. O problema que Aristóteles enfrenta, portanto, é como a cidade pode manter sua unidade diante desta multiplicidade que são os indivíduos. Se a cidade é uma “multidão” como pode não se apartar? Se não admite a unidade, como pode manter sua existência? A resposta de Aristóteles é a amizade entre os cidadãos livres. É a amizade entre eles, a despeito de suas diferenças, que constrói e mantém a comunidade. “For we suppose affection to be the greatest of good things for cities, for in this way they would least of all engage in factional conflict.” (*Pol.* II.4 . 1262b8-10). Diante de situações incertas, típicas do mundo turbulento dos homens, nas quais cada cidadão livre decidiria legitimamente por fazer algo diferente, a amizade se manifesta como fundamental para manter a coesão do Estado.

É justamente nesse ponto que Aristóteles encontra mais razões para criticar o projeto platônico. Segundo Aristóteles, os cidadãos também não possuem uma relação de amizade na República de Platão. É uma cidade seca, sem vida, obcecada em atingir a unidade máxima e não a felicidade dos seus cidadãos. Nem sequer os governantes, os chamados guardiões, são felizes. “But if the guardians are not happy, which others are? For the artisans and the multitude of the vulgar surely are not, at any rate.” (*Pol.* II.5 .1264b23-25). Isso representa, para Aristóteles, o fracasso do projeto socrático/platônico, pois o mais importante para avaliar um regime é se o mesmo cumpre sua função, leia-se, permitir o florescimento humano, uma vida feliz.

Assim, escreve Aristóteles numa passagem que resume com precisão sua divergência com seu mestre:

The cause of Socrate's going astray one should consider to be the incorrectness of his basic premise. Both the household and the city should be one in a sense, but not in every sense. On the one hand, as the city proceeds in this direction, it will at some point cease to be a city; on the other hand, while remaining a city, it will be a worse city the closer it comes to not being a city. (*Pol.* II.5 .1263b30-35)

Dessa maneira, Aristóteles tenta resolver o conflito interno do Estado. Por um lado, o Estado quer expandir sua presença sobre os indivíduos (ou classes de indivíduos) e, por outro, esses próprios querem manter suas individualidades e diferenças (interesses particulares) e se opõem ao movimento expansivo do Estado. A solução, segundo Aristóteles, reside na contenção dos movimentos exageradamente unificadores do Estado, ao mesmo tempo em que se tenha efetivamente uma comunidade¹⁶, e não apenas interesses individuais que eventualmente se encontram, sendo possível na existência de amizade entre os homens. Essa amizade é construída por muitas vias, incluindo: a educação, a filosofia, a cultura e etc. Não vamos investigar a construção da política interna a um Estado, dado que nosso objetivo é encaminhar a discussão para o ambiente internacional. Antes, porém, de seguir com a discussão do poder e da política internacionais, gostaríamos de oferecer uma síntese do que foi discutido neste capítulo.

Para Aristóteles as relações de poder são necessárias porque elas decorrem das necessidades e carências da vida humana, entretanto, não se deve confundir poder real com qualquer relação de discricionariedade. As relações reais de poder possuem por fundamento uma diferença qualitativa quanto ao uso da razão. Por outro lado, a política nasce, não da necessidade material (mesmo que dependa de sua superação), mas da potencialidade humana de ter uma vida feliz. A política é portanto o lugar em que cidadãos livres podem efetivamente exercer sua liberdade. A política é necessária porque o mundo humano não é determinado, não é imutável e, portanto, há escolhas possíveis do que fazer, de como agir. Não é possível deduzir o que é melhor para o homem a partir de ideias universais, de alguma forma nós estamos condenados à política.

16 Essa palavra é muito importante na discussão política aristotélica, em grego diz-se *koinônia*. Significa comunhão, participação conjunta e companheirismo.

CAPÍTULO II – PODER INTERNACIONAL

II.1 – A autodeterminação dos povos

Tendo investigado a diferença fundamental entre poder e política, nos propomos agora a analisar essas categorias no âmbito internacional. Esse é certamente um passo crucial na construção de uma abordagem aristotélica para a teoria política internacional e, na medida em que o realizarmos, esperamos oferecer algumas contribuições importantes. O uso do pensamento aristotélico visa esclarecer algumas dificuldades características da área internacional e, se possível, contribuir para a sua solução. O presente capítulo inicia esse esforço analisando o conceito de poder internacional, enquanto o próximo se ocupará do conceito de política internacional. Nossa intenção é aplicar o conceito de poder e de política, como entendidos por Aristóteles, para o cenário internacional e, assim, colaborar para a resolução de algumas das aporias centrais dessa área de investigação teórica.

Como vimos no primeiro capítulo, poder e política constituem relações sociais radicalmente distintas. O poder se manifesta entre um senhor e um súdito, entre um polo dominante e um polo dominado. É uma relação que se baseia na desigualdade e é típica do ambiente privado. Em sua versão adequada, correta, fundamenta-se numa diferença quanto ao uso da razão prática (*phrónesis*); em sua versão deturpada, constitui-se numa diferença qualquer, geralmente traduzindo-se apenas como o exercício da força. O poder, em sua versão adequada, por se basear no uso da razão, visa atender aos interesses tanto daquele que manda quanto daquele que obedece. Por outro lado, o poder corrompido, por possuir uma base qualquer, em última instância, não possui base alguma e, portanto, pode atender a qualquer interesse.

A política trata por completo de uma outra relação. Ela se estabelece entre iguais, entre cidadãos. É uma relação essencialmente de igualdade e seu exercício é no espaço público. Como é característico de Aristóteles, a política também tem uma versão natural e outra deturpada. Em sua versão natural a política objetiva o interesse coletivo, que não deve ser confundido com o simples agregado dos interesses de cada parte. É exercida por cidadãos igualmente virtuosos, baseada num respeito e numa admiração mútua, que podemos chamar

de amizade. Em contrapartida, a política deturpada é aquela que transforma o espaço público em privado e acaba por se tornar uma relação de poder. Caracteriza-se por aqueles que governam buscarem seu próprio interesse pessoal e não o interesse coletivo.

Assim o sendo, perguntamo-nos: O que são poder e política internacionais? Analiticamente, o que ocorre com essas relações quando estabelecidas no cenário mundial? Antes de responder essas perguntas, é necessário definir o que estamos chamando de âmbito internacional. No nível de abstração que estamos trabalhando, podemos considerar como internacional qualquer relação entre Estados. Não é necessário, nesse espaço, nos restringirmos ao Estado moderno e podemos entender o conceito de Estado como qualquer comunidade política.

Se nos ativermos a esse nível de abstração e observarmos com atenção a descrição que fizemos do poder, é possível afirmar que, em seu sentido natural, o poder é uma relação estranha ao cenário internacional. Isso porque o poder, quando bem exercido, é uma relação privada e, portanto, distante da relação entre os Estados. Ele se caracteriza por uma diferença no uso da razão, algo irreconhecível entre povos e Estados. Isso é tão importante, que muitas tentativas de dominação e colonização tentaram se estabelecer como uma relação de poder correta ao afirmar uma pretensa superioridade quanto ao uso da razão. Diversas vezes essa diferença foi defendida como uma superioridade cultural ou civilizacional. Uma diferença que se julgava real, natural e verdadeira. Podemos citar como exemplo os romanos e o tratamento que dedicavam às tribos germânicas. Ou então as versões modernas que tentaram estabelecer essa diferença em bases científicas, como a expansão europeia do século XIX justificada frequentemente por alegações de superioridade racial.

É preciso dizer que o próprio Aristóteles enxergava uma relação de poder correta no âmbito internacional quando justificava que o povo grego era superior quanto ao uso da razão se comparado com os asiáticos e os povos do norte da Europa.

The nations in cold locations, particularly in Europe, are filled with spiritedness, but relatively lacking in thought and art; hence they remain freer, but lack political governance and are incapable of ruling their neighbors. Those in Asia, on the other hand, have souls endowed with thought and art, but are lacking in spiritedness; hence they remain ruled and enslaved. But the stock of the Greeks shares in both – just as it holds the middle in terms of location. For it is both spirited and endowed with thought, and hence both remains free and governs itself in the best manner and at the same time is capable of ruling all, should it obtain a single regime. (*Pol.* VII.7 .1327b24-33)

Assim, os gregos poderiam escravizar, colonizar ou submeter povos inferiores, porque teriam uma excelência humana que os demais não possuíam. O erro de Aristóteles não está na análise que faz da relação teórica em si, mas do uso que faz dela. Evidentemente, Aristóteles não apresenta nenhuma justificativa plausível de por que os gregos são superiores quanto ao uso da razão, permitindo portanto que descartemos sua afirmação facilmente. Assim, da mesma forma que fizemos no capítulo um, quando tratamos dos indivíduos, não é preciso reconhecer todas as relações de poder que Aristóteles julga válidas, mesmo que mantenhamos a análise do filósofo quanto ao que se constitui como uma relação de poder.

Nesse sentido, toda relação de poder no cenário internacional teria que se apresentar como fundamentada numa diferença real quanto à capacidade cognitiva e à excelência humana, e não há evidências de que isso exista. As relações de poder naturais que avaliamos no capítulo um, como a relação do pai com o filho, não possuem equivalente no nível internacional. Conclui-se, então, que:

- (i) Qualquer relação de soberania internacional, de um Estado com relação a outros, teria que ser fundamentada numa diferença significativa quanto ao uso da razão;
- (ii) Como não há evidências de que essa diferença ocorra, nenhuma relação de soberania entre os Estados é bem fundamentada.
- (iii) Todas as relações de poder entre os Estados são relações de poder deturpadas, de força e dominação. Logo, enquanto houver relações de poder entre os Estados, haverá resistência e contestação.

Temos, portanto, numa versão aristotélica, um argumento para a autodeterminação dos povos. Em outras palavras, o direito de cada comunidade de construir a sua própria constituição política, sem ser submetida por outra comunidade. Se o raciocínio anterior segue, conclui-se que não há justificativa possível para que uma comunidade governe outra. O que significa que as comunidades políticas devem necessariamente se autogovernar. Assim, temos a afirmação do princípio da autodeterminação dos povos, dentro de uma abordagem aristotélica.

Isso nos oferece uma importante ferramenta de análise para investigar quais são os reais fundamentos das relações de poder internacionais. Quando é demonstrado que a relação não se baseia verdadeiramente numa diferença quanto ao uso da razão prática, como sucessivamente ocorre, a relação está, portanto, desconstruída no nível teórico. Fica assim estabelecido que se trata de uma relação de poder deturpada, sustentada em outras bases, sendo comumente um mero exercício de força. Quando analisado por essa ótica, é possível avaliar o caráter arbitrário, frequentemente acidental, de muitas das relações de poder internacionais. Essas relações, por não estarem baseadas numa superioridade da inteligência prática (*phrónesis*), acabam por dar origem a ações despropositadas e irresponsáveis.

Não faz muita diferença, deste ponto de vista, se o poder é exercido através da força física, econômica, por meio de um discurso influente ou formas institucionais diversas. Isso porque, em nossa análise, o importante é se o exercício de poder está de acordo com a razão prática ou não. Se não estiver, a relação de poder é interpretada como deturpada, independentemente de ser uma expressão de violência física (*tossing arms*, como aparece na literatura de relações internacionais) ou de violência simbólica. Se pensarmos na categoria atribuída a Joseph Nye (1990), o chamado *soft power*, isto é, a capacidade de determinar o que está em questão ou convencer os demais a fazerem a sua vontade, sem necessariamente recorrer a força bruta, veremos que ela não possui nenhuma diferença significativa com relação à análise de poder proposta. O exercício de poder arbitrário não muda a sua essência só porque é exercido por meio da linguagem, da construção da agenda relevante, da manipulação de informações ou pela promoção do desconhecimento, ao invés do exercício explícito da força física.

Uma vantagem da abordagem proposta é perceber que as relações de poder internacionais, por não possuírem uma base racional, constituem apenas imposição de interesses e, portanto, não podem ser sustentáveis. Afirma-se assim à impossibilidade de qualquer equilíbrio internacional. Afinal, qualquer relação de poder será justamente questionada, dado que suas bases não são reconhecidas como válidas. Toda relação de conquista e domínio é seguida por uma resistência, por revolta, por tentativas de desfazê-la. As relações de poder não são estabelecidas por necessidade, ou benevolência, mas por dominação e conquista, geralmente baseadas em força militar e/ou econômica. Nessa interpretação, não faz sentido pensar num equilíbrio de forças, porque o que equilibraria as relações de poder seria o reconhecimento mútuo quanto à diferença no uso da razão prática. Na ausência desse fundamento, a relação de poder será eventualmente questionada, independentemente da força superior ou inferior dos envolvidos.

Assim, a partir de nossa análise para o poder no âmbito internacional, podemos concluir que o sistema mundial é por natureza anárquico. Essa é uma conclusão importante e passaremos agora a investigar detalhadamente seu significado e cada uma das suas implicações.

II.2 – A anarquia do sistema internacional

A anarquia, reconhecida como fundamental para a compreensão do sistema internacional, é um princípio que trata da não existência de uma autoridade entre os Estados ou acima deles. Em outras palavras, é a ausência de uma soberania supranacional. Esse princípio, que se segue inteligivelmente da análise do poder internacional que fizemos, aparece na literatura da teoria das relações internacionais com o nome de “anarquia do sistema internacional”. A palavra anarquia nos é muito apropriada, em especial por ser uma palavra de origem grega. A palavra grega *anarkhía* é o substantivo formado para *ánarkhos*, que é o adjetivo que marca uma situação sem líder. *Arkhon* é aquele que está em exercício de autoridade. Assim, *anarkhía* é literalmente um estado de coisas onde não há poder ou autoridade. Dizer que o sistema internacional é anárquico é dizer que ele não tem uma estrutura de poder constituinte em seu âmago. Isso não significa que o sistema seja caótico ou desorganizado. Significa somente que não há autoridade no sistema internacional. Entretanto,

não há motivo para não haver espaço para diálogo, coordenação, estratégia, comércio, diplomacia e tantos outros campos que a teoria das relações internacionais identifica e se propõe a estudar.

Portanto, no que se refere às relações de poder, não há soberania ou autoridade reconhecida no cenário internacional. O poder internacional, como vimos, numa linguagem aristotélica, representa uma deturpação, é um exercício de força. A descrição do sistema internacional como anárquico é tão importante que o proeminente teórico britânico Hedley Bull (1966) afirmou ser o ponto de partida para qualquer análise do sistema. Aqui, estamos de total acordo quanto à relevância da anarquia no sistema internacional, mas não se trata de estabelecê-la como ponto de partida da análise. Muito pelo contrário, a anarquia precisa ser compreendida e justificada e não apenas postulada como princípio.

Estabelecer a anarquia do sistema internacional como uma hipótese leva a uma série de problemas teóricos. O principal deles talvez seja a consideração de que o sistema internacional poderia ser diferente. Do nosso ponto de vista, a ideia de que a anarquia não é necessária é o que fundamenta o importante artigo de Wendt (1992) e o que ficou conhecido como escola construtivista das relações internacionais. De acordo com esta, a anarquia é o que os Estados fazem do sistema internacional. Se a anarquia não se encontra fundamentada numa concepção de poder, o que envolve um conjunto de outras especulações, como vimos no capítulo um, não é possível afirmar que o sistema internacional *é* anárquico. Podemos apenas dizer que ele *se encontra* em situação anárquica, mas que poderia facilmente se transformar num sistema com outras condições quanto à autoridade e à liderança. É possível imaginar, por exemplo, que os Estados pudessem entregar a sua soberania a um ente internacional, uma espécie de super-leviatã.¹⁷

O que procuramos demonstrar é que, segundo uma visão aristotélica para o poder, não é possível que isso ocorra. A anarquia internacional, portanto, não é ocasional, fortuita, trata-se da própria forma que o poder assume entre os Estados. Recapitulando nosso argumento: Segundo Aristóteles, as relações de poder naturais são baseadas numa superioridade quanto ao uso da razão prática. Por mais que possamos encontrar essas relações em casos específicos e

17 Ver, por exemplo, a possibilidade da emergência de um super-leviatã em Hampshire (1995).

individuais, não há nada próximo a isso quando se trata da relação entre Estados. Isto significa que nenhuma relação de poder no cenário internacional é natural e, conseqüentemente, que todo poder internacional é melhor compreendido como um exercício de força e, como tal, será inevitavelmente questionado. Assim, nós temos necessariamente uma condição anárquica entre os Estados.

É importante que a anarquia seja entendida de forma precisa, como ausência de poder, e não como ausência de outras formas de relação entre os Estados. É evidente, por exemplo, que a anarquia, nesse sentido, não elimina, em princípio, as relações políticas entre os Estados. Em que grau a política é possível e quais são as condições para o seu estabelecimento será tema de investigação do próximo capítulo. É preciso, em primeiro lugar, apurar o que significa propriamente a anarquia do sistema internacional.

Se a anarquia constitui o próprio fundamento de como funciona o sistema internacional, ela não pode ser “superada”. Não se trata de transcendê-la, como muitos críticos parecem desejar fazer: “(...) if what characterizes realism is the centrality of the state and anarchy to their theory, then what characterizes the critical literature, from liberal to feminist and Marxist, is that anarchy *must be and is often transcended*.” (PRICHARD, 2012, p. 102, grifos originais). De nossa perspectiva, a natureza anárquica do sistema internacional não é uma hipótese, mas algo próprio do seu ser e, portanto, não pode ser superada.

O que parece estar na base das críticas à anarquia não é tanto a ausência de uma liderança ou autoridade nas relações internacionais, mas o desejo de evitar aquilo que normalmente se atribui como consequência dessa anarquia, ou seja, os conflitos, armados ou não, entre os Estados. Esse é um ponto importantíssimo e é essencial esclarecê-lo. Da anarquia internacional não se segue que os Estados se encontrem numa situação conflituosa, competitiva ou desarmoniosa. Como vimos, a anarquia internacional significa apenas que não há relação de poder natural e, portanto, qualquer exercício de força será questionado. Mas a anarquia internacional não impele, em princípio, que os Estados tenham que realizar exercícios de força, ou estejam constantemente preocupados com o exercício de força dos demais. A natureza conflituosa deve ser firmemente separada da anarquia internacional. Foi necessário que a tradição realista das relações internacionais fizesse um esforço teórico

significativo para combinar esses dois elementos, justamente porque o conflito e a anarquia não estão inerentemente combinados.

II.3 – O neorrealismo e a segurança nacional

Para iniciarmos a discussão da conjunção entre conflito e anarquia e das críticas que temos a fazer, podemos utilizar uma das formulações teóricas mais importantes do pós segunda guerra mundial no campo das relações internacionais, a de Kenneth Waltz, o chamado realismo estruturalista ou neorrealismo. Waltz¹⁸ começa postulando a anarquia sistêmica como princípio descritivo, o que implica problemas, como vimos. Em seguida, ele argumenta que essa estrutura anárquica conduz os Estados a uma situação de *self-help*, ou seja, os Estados estão sozinhos e não tem a quem recorrer se ameaçados forem. Isso constrange os Estados a privilegiar ações que garantam a sua segurança, porque, num sistema de tipo *self-help*, o Estado é o responsável inalienável por sua própria segurança e, portanto, fica pressionado pela estrutura na qual se encontra a garantir sua existência e autonomia.

Como os Estados não podem ter certeza das intenções dos outros Estados, qualquer movimento pode ser interpretado como o prenúncio de uma ameaça e, conseqüentemente, os Estados se sentem forçados a agir para não serem surpreendidos em posições fragilizadas. Isso conduz a um comportamento por parte dos Estados que pode ser descrito como uma busca incessante para aumentar suas “capacidades”, isto é, os meios que garantam a sua segurança. Dada uma distribuição desigual dessas “capacidades”, os Estados entram em estratégias para impedir que sua posição relativa se deteriore, porque isso levaria a uma capacidade menor de garantir sua própria segurança.

Essa exposição da teoria neorrealista explicita que o peso teórico para conjugar a anarquia com uma situação conflituosa e belicosa está no papel atribuído à segurança e às circunstâncias envolvidas para garanti-la (*self-help system*). Antes de argumentar sobre a fragilidade dessa ligação entre a anarquia internacional e o comportamento competitivo dos Estados, nós gostaríamos de oferecer uma crítica à ideia de segurança como finalidade da ação dos Estados. Essa crítica está profundamente associada com a abordagem aristotélica que

18 A teoria de Waltz se encontra numa série de publicações, mas o cerne teórico está em *Theory of International Politics*, originalmente publicado em 1979.

estamos propondo, porque a finalidade das ações humanas ocupa um papel central no pensamento do filósofo, e, se nos ativermos ao conceito de "fim", esperamos ressaltar as dificuldades que surgem ao se tentar descrever as ações dos Estados. Estabelecer a segurança como objetivo último dos Estados é muitíssimo problemático, por três razões que gostaríamos de enumerar:

a) A segurança de um Estado não constitui propriamente uma finalidade, se formos rigorosos com o sentido de segurança. A segurança não pode representar o fim da cadeia de objetivos, porque o que se deseja é, na verdade, fazer algo com essa posição de segurança. Muitos teóricos reconhecem que a segurança não pode ser o objetivo final do Estado, mas argumentam que ela é necessária para todos os outros e por isso possui uma posição tão privilegiada. Afinal, para realizar qualquer outra finalidade é necessário primeiro existir. Nas palavras de Mearsheimer:

Specifically, states seek to maintain their territorial integrity and the autonomy of their domestic political order. Survival dominates other motives because, once a state is conquered, it is unlikely to be in a position to pursue other aims. Soviet leader Josef Stalin put the point well during a war scare in 1927: 'We can and must build socialism in the [Soviet Union]. But in order to do so we first of all have to exist.' States can and do pursue other goals, of course, but security is their most important objective. (MEARSHEIMER, 2014, p. 180)

Mesmo essa posição mais compreensível – a de que a segurança não é o objetivo final, mas é necessária para qualquer outro objetivo e, portanto, ocupa papel central nas ações dos Estados – pode e deve ser questionada. A abordagem aristotélica aqui proposta nos ajuda a declarar a crítica. É preciso lembrar que a existência não tem valor inerente. Um país que utilizasse sua autonomia para promover exercícios de dominação, violência desmedida e injustificada, pobreza e sofrimento em larga escala, dificilmente poderia ter valor atribuído à sua existência. Diante do fato de que os Estados podem perpetrar atos vis, dificilmente a sua existência pode ser justificada em si mesma. Se quisermos uma versão mais radical do mesmo argumento, podemos observar a afirmação da filosofia estoica de que apenas a virtude enquanto tal importa e a existência é, literalmente, irrelevante. Em outras palavras, buscar a segurança é em si inócuo, o que se busca é somente a virtude e nada mais.

De uma perspectiva aristotélica como a nossa, essa posição radical não é endossada. Aristóteles reconhece que a virtude precisa ser exercida para ser virtude (*práxis*). Logo, a existência é fundamental para a vida prática, porque se não existirmos não teremos sequer a oportunidade de sermos virtuosos. Mas isso não elimina a necessidade de que a existência seja julgada e avaliada segundo esses critérios morais. Não faz sentido avaliar a existência como valor em si, porque uma existência viciosa não é desejável ou admirável.

Assim, reconhecemos que a existência é importante, mas apenas se avaliada conjuntamente com a prática que dá sentido e significado a ela. Uma existência viciosa não tem valor algum, da mesma forma que a virtude não exercida não constitui virtude alguma. Em síntese, podemos concluir que a segurança do Estado constitui certamente uma condição relevante, mas apenas se avaliada em conjunto com uma prática virtuosa. Portanto, buscar entender os Estados como um vetor que busca autonomia e segurança é eliminar a parte mais importante da equação. Primeiro porque a existência de um Estado é apenas uma condição, por mais que seja uma condição fundamental; segundo, porque é a avaliação quanto à virtude que dá direção e sentido às ações dos Estados, da mesma forma que faz com a ação dos indivíduos.

b) Ao estabelecer a segurança como finalidade dos Estados e, portanto, tentar compreender as suas ações através desse objetivo, atribui-se um peso grande a um conceito demasiadamente fluido. É possível argumentar que qualquer ação do Estado visa a princípio a sua segurança. Afinal, o Estado não agirá deliberadamente para se autodestruir. Por causa disso, dessa fragilidade conceitual, qualquer ação é compatível com a ideia de segurança. Mesmo que um Estado entre em guerra, o que obviamente diminui sua segurança, pelo menos durante o conflito, isso pode ser justificado pela ideia da defesa ou ataque preventivo. Ou seja, a tentativa de garantir sua segurança diante de alguém que é visto como ameaça. Da mesma forma, se um Estado se recusa a entrar em guerra, pode-se interpretar que ele o faz porque deseja evitar possíveis retaliações, o que contribui para sua segurança. Isso significa que explicar o comportamento dos Estados pelo objetivo da segurança é compatível com ações diametralmente opostas, ou seja, que essa hipótese explicativa não apresenta muito poder de explicação.

Segundo a abordagem que propomos, as contradições do conceito de segurança ficam ainda mais patentes se observarmos o famoso “dilema de segurança”. Segundo esse dilema, quanto mais um Estado tenta aumentar a sua segurança ao desenvolver suas capacidades militares, mais ele se torna uma ameaça para outros Estados, o que tem como efeito fazer com que os outros Estados também aumentem sua capacidade militar, o que resulta numa menor segurança para o Estado que iniciou o processo, um efeito diverso daquele que ele pretendia alcançar. O dilema só existe porque a segurança é vista como fator explicativo. O dilema pode ser dissolvido se retirarmos a segurança do papel de finalidade e tentarmos compreender a ação dos Estados através dos objetivos que de fato possuem, em vez de recorrer a generalizações impróprias como igualar o comportamento dos Estados com a busca de segurança.

c) O conceito de segurança como finalidade cria uma permissividade imensa para as ações dos Estados. Qualquer indivíduo, qualquer organização ou qualquer outro Estado pode ser considerado como uma ameaça e, portanto, em nome da segurança, pode ser eliminado. Se a análise teórica se limitar a descrever o Estado como um ente cujas ações buscam sua própria segurança, ela imediatamente justifica qualquer uma destas ações com o argumento de que o Estado se sentiu ameaçado e, assim, as legitima. A “sensação da ameaça” é um conceito ainda mais fluido do que o da segurança, e deriva precisamente da fragilidade deste. Se, com o objetivo da segurança, qualquer ação é compatível com a de “ameaça”, ou pior, da “possível ameaça”, cria-se um conjunto de inimigos e opositores, repositórios da desconfiança, que nem sequer existiam.

Nada exemplifica melhor o uso indiscriminado de categorias como “ameaça iminente” do que o programa de drones – (*targeted killing*) – dos EUA, especialmente sob a administração Obama (2009–2016)¹⁹.

¹⁹ Sobre as elusivas justificativas para o uso de drones na política externa americana, ver, principalmente, Ofek (2010).

The US records all military-age males in a strike zone as 'militants' unless clear evidence to the contrary emerges after the attack. This method assumes that anyone close to a targeted actor must be a 'bad guy' because of the high levels of operational security maintained by groups like Al-Qaeda. (...) The increasingly indiscriminate nature of the drone strikes can also be seen in the adoption of so-called 'signature strikes', where the targeting criterion is not the combatant status of an individual but rather their 'pattern of behavior'. (...) One senior State Department official remarked that when CIA officials see 'three guys doing jumping jacks' they assume it must be a terrorist training camp. (BOYLE, 2013, p.7-8)

Há uma desconexão evidente entre o discurso da segurança nacional e o uso diligente de uma tecnologia como a dos drones, o que leva à constatação de que o objetivo final envolvido não é a garantia da sua própria segurança.

Essas críticas (*a*, *b* e *c* apresentadas acima) visam questionar a ideia de segurança como finalidade. Entretanto, por mais que duvidem da utilidade do conceito, não respondem por que os Estados buscam segurança em primeiro lugar. Dito de outra forma, mesmo que o conceito de segurança faça sentido, por que os Estados se sentem compelidos a buscá-la? A busca por segurança é justamente o ponto que conecta a anarquia com o cenário competitivo internacional, junção esta que nos propomos a analisar. A ideia que move o neorealismo é a de que, num sistema anárquico, os Estados são impulsionados a aumentar sua capacidade de garantir sua própria existência e autonomia, porque não podem recorrer a outros Estados para fazê-lo, aquilo que frequentemente chama-se de *911 problem*²⁰. O “medo” é entendido como o motor primário da ação dos Estados. Afinal, se não há a quem recorrer (*anarquia*), se eu sou o único responsável pela minha própria segurança (*self-help system*), se posso ser atacado a qualquer momento (*medo*), faz sentido que minhas ações sejam na tentativa de maximizar a minha própria segurança.

O problema com esse raciocínio, segundo nossa perspectiva, está no último passo do argumento. É difícil compreender por que os Estados temeriam perder sua autonomia (em última instância, sua própria existência) a todo momento, a ponto de suas ações serem melhor compreendidas pela busca incessante dos meios para garantir sua segurança. Esse raciocínio

²⁰ “States in the international system also aim to guarantee their own survival. Because other states are potential threats, and because there is no higher authority to come to their rescue when they dial 911, states cannot depend on others for their own security.” (MEARSHEIMER, 2014, p. 181).

faz sentido no momento em que o Estado tem razões para temer possíveis ataques, e não como uma regra de comportamento. Não há nada a princípio que justifique o medo constante dos Estados, que os ameace permanentemente.

Não é possível saltar do fato de que os outros Estados possuem armas para a iminência do ataque e, portanto, de que haveria um sentimento de medo justificado. Mearsheimer, por exemplo, tenta realizar exatamente esse salto, ao afirmar que os Estados podem machucar uns aos outros, mesmo que não possuam armas, “After all, for every neck, there is two hands to choke it.” (MEARSHEIMER, 2014, p. 179). Isso nos parece somente uma lógica perversa e não uma conclusão válida para a ideia de que o medo regula o comportamento dos Estados. Afinal, não é só porque alguém pode apertar o pescoço de outro que há razões para acreditar que ele irá fazê-lo. No entanto, é exatamente isso que Mearsheimer afirma sobre os Estados.

Se buscarmos na formulação de Waltz, também não encontraremos uma resposta para esse salto teórico. Waltz adota uma estratégia distinta para estabelecer a busca por segurança (e o aumento das “capacidades”, como o autor chama). Sua postura é de que a busca por segurança representa uma hipótese explicativa que *funciona*, independentemente de os Estados se comportarem de fato assim ou não. Trata-se de uma teoria abstrata, afirma o autor, e, portanto, deve ser avaliada por sua capacidade de previsão e adequação dos seus resultados (e não de suas premissas) à realidade. Essa posição de Waltz é extremamente influente e merece uma observação cuidadosa. Dedicaremos a próxima seção para avaliar essa posição metodológica e, em seguida, retornaremos ao problema da conexão teórica entre a anarquia e o comportamento dos Estados.

II.4 – O neorrealismo e o instrumentalismo metodológico

A postura do neorrealismo quanto às simplificações e/ou omissões de suas hipóteses é de que estas não são importantes em si. As hipóteses representam apenas ferramentas de um modelo que visa apresentar um “mapa”, uma “imagem”, para a nossa compreensão da realidade, e não uma descrição exaustiva da mesma. Segundo Waltz (2004), atacar o modelo porque o mesmo reduz a realidade a um pequeno conjunto de princípios explicativos, dos quais deriva seus resultados, não é uma crítica válida, porque é da natureza do modelo fazer

justamente isso: reduzir e organizar uma realidade que é em si mesma confusa e *abundante em informações*. Seria o equivalente a sugerir que o modelo deixasse de ser um modelo.

Essa postura é conhecida como instrumentalismo metodológico²¹ e torna imediatamente inócua qualquer crítica como a nossa, que visa atacar a inteligibilidade ou o status ontológico das hipóteses. Em outras palavras, nós estamos interessados em saber se as hipóteses fazem sentido, se existem de fato na realidade e quais são suas consequências morais. É fundamental apresentarmos as críticas ao instrumentalismo, porque essas objeções se relacionam de forma muito próxima com o âmago da abordagem que estamos propondo. Assim, esperamos resgatar a separação que insistimos haver entre a anarquia de um lado e o cenário competitivo de outro para que o comportamento, na linguagem de Waltz, de tipo *checks and balances* não seja derivado da estrutura anárquica do sistema. Desse modo, poderemos reafirmar que a anarquia no sistema internacional não implica um sistema concorrente e desesperado por segurança e/ou poder.

O que o instrumentalismo metodológico permite ao neorrealismo fazer é desviar das críticas quanto à importância do medo e da segurança como fatores explicativos para o comportamento dos Estados, conferindo-lhes apenas status de ferramental útil, sem se preocupar em discuti-los diretamente. Segundo essa postura teórica, estabelece-se uma hipótese sobre a configuração inicial do sistema, e o restante se segue dedutivamente. Se a hipótese é de que o sistema é anárquico, afirma Waltz, os Estados entrarão num jogo competitivo, tentarão aumentar suas “capacidades” (dado que os recursos não são igualmente distribuídos), seu poder relativo, sua segurança e sua autonomia. Se a hipótese sobre a estrutura fosse diversa, os Estados se comportariam diferentemente, respondendo às pressões do sistema. É importante apontar que o comportamento dos Estados não pode ser deduzido apenas da hipótese sobre a configuração do sistema; é preciso haver também a hipótese de que valorizam sua própria existência e autonomia.

A conjunção que insistimos tanto em não trivializar, entre anarquia e conflito, que nos propomos em separar, é, no instrumentalismo, simplesmente postulada (anarquia) e deduzida

21 Da mesma forma que a metodologia econômica de Friedman (2008), Waltz combina elementos do instrumentalismo com o convencionalismo em sua análise, mas sua visão do significado de uma teoria política está mais associada com a interpretação instrumental. Ver, por exemplo, WALTZ (2003).

(conflito). É por isso que Waltz acusa o realismo clássico de ser behaviorista²², no sentido de que se preocupa em explicar a ação dos Estados, em compreendê-la. O realismo clássico, de autores como Edward H. Carr (1892–1982) e Hans J. Morgenthau (1904–1980), busca explorar a “essência” do fenômeno internacional, desembocando muitas vezes numa discussão a respeito da natureza humana. De nosso ponto de vista, como veremos na próxima seção, o realismo clássico apresenta uma postura epistemológica muito mais adequada, justamente porque tenta entender o comportamento dos Estados (e consequentemente o próprio comportamento humano) e não apenas o pressupõe.

Para os neorrealistas não há discussão sobre natureza humana, não há o enfrentamento dos problemas normativos (nem sequer pelo caminho do ceticismo) e, portanto, não há preocupação genuína com a orientação de política externa. Todas essas características fundamentais do realismo clássico se perdem. O que fica no neorrealismo é uma atitude neopositivista, que visa emular as relações de causa e efeito típicas das ciências exatas, ignorando no processo a especificidade do mundo humano. O neorrealismo propõe o abandono consciente, e por isso mesmo mais trágico, das questões que são caras à política, à paz e à natureza própria do poder. O resultado esperado, e muitas vezes desejado por seus defensores, é o esvaziamento das questões éticas e normativas.

O pensamento aristotélico nos ajuda a esclarecer justamente por que este é o problema: Não é possível abandonar essas questões. Ao tentar fazê-lo, há uma distorção do objeto estudado. Desfiguram-se os problemas, arrisca-se a comprometer o fenômeno. É necessário afirmar que qualquer descrição da realidade humana, seja ela instrumentalizada ou não, exige uma série de categorias e conceitos que não estão presentes na própria realidade, não emergem da observação desinteressada, são construções teóricas que carregam nelas mesmas julgamentos de valores. Não se trata de discutir a possibilidade da imparcialidade, mesmo que isso seja um tema importante, em especial nas ciências práticas (no sentido aristotélico, parte do que hoje chamamos de ciências humanas). Não se trata também de discutir o realismo das hipóteses. Trata-se de uma discussão epistemológica que visa reconhecer a necessidade ontológica de um discurso moral em qualquer formulação política e econômica.

22 Ver, por exemplo, a análise em Waltz (2001).

O discurso moral pode ser, como os realistas clássicos fizeram e continuam fazendo, essencialmente cético, pessimista e/ou relativista. Mas é indispensável que exista um discurso moral explícito, pois quando se insiste na sua ausência, acaba-se por defender um sem que se tenha consciência do que se está fazendo. Ou, o que é pior, defende-se um discurso de forma elusiva, implícita, sem que haja uma reflexão apropriada sobre o mesmo. Que não se discuta a adequação empírica das hipóteses de trabalho, pois não é esse o problema; a linguagem teórica continuará carregada de interpretações e avaliações, que são, mesmo que não explicitamente, de natureza normativa, e que ajudam a construir o próprio universo do qual está se está falando. Toda teoria política e econômica é em si um argumento e, como tal, propõe, sugere e defende.

Talvez possamos responder a uma provocação de Waltz para que nossa crítica fique mais clara. O autor escreve em seu texto sobre os fundamentos metodológicos do neorrealismo: “Some have complained that normative considerations are omitted. Should they be added? To ask the questions is like asking whether we should add to a theory that explains gravity a warning that it is unwise to fall from high buildings.” (WALTZ, 2004, p. 2). Waltz faria bem em lembrar o que diz Aristóteles sobre a diferença fundamental que existe entre as ciências teóricas e as ciências práticas. O estudo da natureza, a física, assim como todas as ciências teóricas, possui uma diferença importante: Seu objeto de investigação não depende da vontade humana, não envolve interesses e paixões, não trata de projetos conscientes, visualizados internamente, com a intenção de se atingir determinada finalidade.

Utilizar o mesmo método para os dois campos científicos é, como nos ensina Aristóteles, não apenas inapropriado, como profundamente enganoso. Para utilizar a mesma analogia de Waltz, elaborar uma teoria política sem o elemento normativo é como tentar entender por que alguém se jogou de cima de um prédio estudando a aceleração de sua queda. Uma teoria da gravidade não depende em nada de nossos julgamentos quanto ao perigo da queda de prédios altos, isso porque a natureza, em sua constituição, não se relaciona com nossos desejos e aspirações. Por outro lado, uma teoria política depende inteiramente de quais são os interesses envolvidos, da definição das possíveis ações e, fundamentalmente, de qual é a finalidade estabelecida.

É por isso que a abordagem da teoria dos jogos se tornou popular entre os neorrealistas, porque é um ferramental útil para estudar interações, enquanto deixa-se de lado os interesses e as orientações destas ações. O problema é que, ao deixá-los de lado, os interesses aparecem como uma espécie de caixa-preta de suposições, seja que os agentes maximizam alguma variável, seja que eles respondem seguindo uma determinada regra. Entretanto, os interesses não são equivalentes, da mesma forma que as ações não o são. O que nos propomos aqui é, a partir de uma abordagem aristotélica, justamente abrir essa caixa-preta de suposições e nos perguntar porque esses interesses específicos é que estão em jogo, e não outros.

A falha epistemológica do neorrealismo, em nossa perspectiva, é desviar-se dessa discussão, afirmando uma metodologia de tipo instrumentalista. O realismo clássico, diferentemente, compreende a importância dessa discussão, e está disposto a investigá-la até encontrar suas razões mais elementares. De nossa parte, essa é uma discussão fundamental, porque os interesses e as ações estão em diferentes graus de adequação à virtude. A compreensão das relações entre os Estados exige esse mapeamento de quais são as virtudes envolvidas, até para se saber qual é a possibilidade de sucesso dessas relações.

Retornaremos a esse ponto nos próximos capítulos, quando discutirmos por que o sistema de valores aristotélico nos parece o mais adequado para orientar as relações internacionais. No entanto, para rejeitar a instrumentalização teórica, não é necessário fazer referência à ética aristotélica; na verdade, basta reconhecer que o estudo das relações internacionais se insere dentro de um sistema normativo, qualquer que seja ele: “A theory of international relations is not just an intellectual enterprise; it has practical consequences. It influences our thinking and political practice.” (KORAB-KARPOWICZ, 2013, p. 18).

Se, por exemplo, partirmos de uma ética de tipo liberal, seríamos forçados a avaliar as relações de poder internacionais por essa ótica. Nosso objetivo seria, da mesma forma, julgar se as relações de poder são legítimas ou não, discutir em que medida elas são necessárias, debater sobre seus fundamentos, exatamente como fizemos no início deste capítulo, a partir do arcabouço aristotélico. É por isso que uma posição como a de Robert Gilpin é

contraditória, porque supõe ser possível ter uma postura realista na análise das relações internacionais, mesmo concordando com os valores liberais:

Although I accept “economic nationalism” or what I below call a “state-centric” approach, as an analytic perspective, I do not subscribe to the normative commitment and policy prescriptions associated with economic nationalism. My own normative commitment is to economic liberalism; that is, to free trade and minimal barriers to the flow of goods, services, and capital across national boundaries (...) (GILPIN, 2001, p. 14)

Essa separação do positivo (descrição e análise do sistema) e do normativo (avaliação ética) é o que estamos negando aqui para o campo da teoria política internacional. Afirmar que existe essa separação é tentar descrever o sistema internacional sem avaliar eticamente suas características, o que nos parece impossível. Não se trata de dizer que é necessário, por exemplo, avaliar a anarquia do sistema como boa ou ruim no intuito de descrever o seu funcionamento. Trata-se de dizer que, para se chegar a uma ideia do que significa essa anarquia, é preciso avaliá-la normativamente. A compreensão dos fenômenos humanos exige uma interpretação das intenções e finalidades envolvidas, porque trata daquilo que se deseja, daquilo com que se importa.

Se, por exemplo, estabelecêssemos que qualquer relação de força conta como uma relação de autoridade legítima, dificilmente descreveríamos o sistema internacional como anárquico. Teríamos certamente uma hierarquia, dado que alguns Estados possuem uma capacidade de impor, através da força, sua vontade e, portanto, ocupam uma posição hierarquicamente superior. Waltz, por outro lado, reformula essa descrição ao afirmar que o sistema é anárquico e a hierarquia se encontra na distribuição de capacidades (recursos para se impor uma determinada vontade). Porém, isso só é possível se o autor supõe implicitamente uma visão legalista do poder internacional, ou seja, a afirmação de que o sistema é anárquico porque não há autoridade reconhecida formalmente. No entanto, essa é uma visão que representa um critério normativo. É como dizer que uma autoridade só vale se reconhecida formalmente, o que é obviamente uma posição interessante, mas não constitui uma descrição da própria realidade, e sim representa uma avaliação que torna possível que a descrição seja feita.

Quando se trata do mundo humano, a própria linguagem utilizada está imbuída de

avaliações normativas. A mera descrição que se faz de um determinado sistema ou fenômeno carrega na linguagem utilizada um conjunto de valores inescapavelmente derivados de princípios morais. É por isso que não faz sentido pensar numa “mecânica” dos movimentos políticos, porque as ações que a conformam dependem daquilo que os seres humanos estabeleceram como válido de se perseguir. O próprio Waltz nos oferece um exemplo evidente disto. Apenas algumas páginas depois de escrever contra o elemento normativo na teoria, o autor afirma:

With depressing predictability when rulers establish their dominance, the result is arbitrary and destructive governance that works for the benefit of the governors rather than the governed. Ideally, a benevolent despot is able to fashion the wise policies that the compromises of democracy impede. Similarly, imperial countries, superior to those they rule, may claim to aim at uplifting the natives but seldom produce that result. Disparity of power spawns despotic rule at home and abroad. (WALTZ, 2004, p. 4)

Segundo os critérios do próprio autor, ele não pode utilizar expressões como *destructive governance*, *wise policies* e *despotic rule*. Essas expressões são claramente normativas, entretanto Waltz parece acreditar que estas derivam dedutivamente de suas premissas, enquanto, na verdade, são resultados de um sistema de valores não explicitado e nem debatido pelo autor. As vantagens da democracia, por exemplo, supostas implicitamente pelo autor, não se relacionam em nada com o funcionamento do sistema, mas, ao contrário, representam as bases pelas quais Waltz manobra para alcançar suas conclusões²³. Não reconhecer o peso teórico que isso tem é querer trivializar e acelerar uma discussão extremamente importante e densa. Assim como avaliamos no caso da passagem da anarquia para a competitividade e ânsia de poder, este é um passo extraordinariamente importante, que carrega um conjunto de discussões morais, e que desaparece da exposição neorrealista.

A postura de Waltz não poderia ser diferente, dado que o autor se inspirou na teoria econômica neoclássica, mais especificamente na teoria microeconômica. Waltz constrói seu sistema argumentando que os Estados são como empresas numa economia doméstica e que, portanto, podem ser descritos como funções maximizadoras. A diferença é que, enquanto as empresas maximizam seus lucros (e os indivíduos suas utilidades), os Estados maximizam sua segurança (ou “capacidades” disponíveis para garanti-la). A autodeclarada inspiração na

23 Sobre as diferenças entre a metodologia promulgada por Waltz e a análise que o autor efetivamente faz do sistema internacional, ver, por exemplo, Humphreys (2012).

microeconomia explica a virada de muitos autores para o instrumentalismo metodológico e a confusão entre as ciências teóricas e práticas. O sucesso da teoria microeconômica é também constantemente citado como um exemplo a ser perseguido pela teoria das relações internacionais (WALTZ, 2003).

Segundo a abordagem que estamos propondo, essa inspiração e espelhamento na microeconomia representa um fracasso para a teoria das relações internacionais. Até porque a própria microeconomia é, de nosso ponto de vista, o esvaziamento da ciência econômica como um campo significativo do conhecimento prático. Para Aristóteles, reduzir a economia a uma teoria da escolha e do consumo é deturpá-la e desconfigurá-la, em especial porque o próprio consumo e a própria escolha dependem fundamentalmente de uma teoria moral. O dito sucesso da teoria microeconômica deve ser questionado e é, no melhor dos casos, um sucesso na transformação da ciência econômica num campo de estudo que não trata de seus principais problemas, que é estranho e inútil à concepção adequada de economia.

Outro problema, conceitualmente distinto deste primeiro, é a dificuldade de se alcançar o grau de previsão desejado por parte dos instrumentalistas metodológicos. Da mesma forma que a microeconomia falha dentro de sua própria concepção científica ao não conseguir alcançar a previsibilidade empírica de que julga ser capaz, os neorrealistas também acumulam uma série de problemas em suas previsões. O mais importante deles é largamente conhecido na literatura e trata da chamada passagem do mundo bipolar para um mundo unipolar. Segundo os neorrealistas, a estrutura do sistema pode ser razoavelmente definida em três categorias: unipolar, na qual o sistema apresenta apenas um centro de poder relevante; bipolar, na qual há dois centros de poder significativos; e multipolar, onde há mais de dois lócus de poder. O neorrealismo deduz, diante desse quadro, que a estrutura bipolar apresenta uma maior tendência à estabilidade e à paz, dadas as restrições e o esquema de incentivos que esse tipo de sistema impõe aos principais Estados.

O argumento pode ser formulado da seguinte forma: O medo da represália, a consciência de que o outro pode atacá-lo de volta, mantém os Estados numa suspensão da violência. Assim, as relações de poder representam um tipo de jogo, onde cada Estado precisa calcular quais são as consequências de suas ações e fazer uma espécie de análise de custo-

benefício para descobrir se deve agir ou não. Trata-se da elaboração de estratégias e, dadas as circunstâncias envolvidas na bipolaridade, onde há uma menor probabilidade de erros de cálculo e uma potência mantém a outra em xeque, os Estados decidem suspender os conflitos criando uma situação de equilíbrio na qual nenhum polo altera a correlação de forças estabelecida.

Em sua obra de 1979, Waltz escreveu, seguindo esse raciocínio, que o sistema bipolar baseado em duas superpotências, as duas com capacidade de destruição nuclear, era um sistema estável e que provavelmente persistiria. Com a queda de União Soviética, suas previsões provaram-se equivocadas, mesmo se avaliadas dentro de seus próprios termos²⁴. A balança de poder proposta por Waltz acabou pendendo para um lado e, de nosso ponto de vista, esse erro reflete os problemas epistemológicos de fundo discutidos anteriormente. A ideia da capacidade de previsão nas ciências práticas é muito estranha, justamente por causa da multiplicidade de desejos e interesses humanos.

A ideia de previsão só faz sentido se pudermos passar dedutivamente, conforme fazem os neorrealistas, de uma determinada estrutura do sistema para o comportamento dos Estados. Entretanto, como vimos, essa passagem não é possível, sendo realizada apenas através da distorção do objeto ao força-lhe um método que não lhe cabe. Segundo Aristóteles, a conduta prática, seja do indivíduo, seja do Estado, não pode ser deduzida, não é permanente, não é fruto de uma ciência precisa. As situações humanas são demasiadamente variadas, os resultados de suas ações são imprevisíveis e instáveis.

A insistência no teste de previsão, no entanto, não é o último dos problemas. Podemos acrescentar as diversas compatibilidades possíveis com o arcabouço neorrealista. O caso mais emblemático é o da obra *International Institutions and State Power* (KEOHANE, 1989) que argumenta como os Estados podem engajar-se em padrões de interdependência, mesmo assumindo as hipóteses de Waltz com relação à anarquia do sistema e ao princípio do *self-help system*. Em outras palavras, a partir das mesmas suposições com relação ao sistema, utilizando a teoria dos jogos como fez Keohane, é possível chegar a resultados muito distintos daqueles associados ao neorrealismo.

²⁴ Sobre as falhas das previsões e análises do neorrealismo para o período da segunda metade do século XX ver, por exemplo, Lebow (1994).

De uma certa forma, esse esforço de Keohane acabou por resultar numa síntese entre a sua teoria e o neorrealismo, que deu origem ao paradigma básico da escola norte-americana de economia política internacional da década de 1990. Tanto Keohane quanto Waltz reconhecem que suas teorias são compatíveis e parecem satisfeitos com a continuidade da síntese proposta (WALTZ, 2004). O instrumentalismo metodológico é, assim, largamente utilizado pela tradição norte-americana (COHEN, 2008) e as discussões “de fundo”, ontológicas, são deixadas de lado, em nome de um debate a respeito da influência das instituições internacionais e da configuração polar (uni, bi, multi) do sistema no comportamento dos Estados²⁵.

De nosso ponto de vista, a compatibilidade de duas teorias (teoria da interdependência complexa e o neorrealismo) que afirmam comportamentos completamente distintos para os Estados (cooperação e competitividade) explicita a falha epistemológica fundamental à qual estamos nos referindo. O esquecimento da investigação ontológica do fenômeno internacional acaba por permitir qualquer resultado, desde que ele seja formalmente deduzido. Um problema similar já estava presente dentro do próprio neorrealismo, na diferença entre a versão ofensiva de Mearsheimer (2014), que enxerga que os constrangimentos do sistema internacional conduzem a um comportamento agressivo por parte dos Estados, e a versão mais defensiva de Waltz (2010), que via, com as mesmas restrições e condicionamentos, uma tendência para o equilíbrio de poder internacional.

Se retornarmos ao problema que nos trouxe até aqui e nos perguntarmos o que explica a passagem da anarquia para o comportamento de tipo desconfiado, estratégico e competitivo por parte dos Estados, concluiremos que é necessário enfrentar as perguntas “de fundo”. Conforme o exposto, o instrumentalismo metodológico não nos parece uma postura epistemológica adequada. Como dito anteriormente, o realismo clássico, alheio a esta virada neopositivista que discutimos, entende a necessidade de investigar o interesse dos agentes e a força que move os Estados. Logo, percebe a necessidade de uma interpretação quanto à natureza da moralidade e não se esquivava de apresentá-la. Na próxima seção, veremos como o realismo clássico conecta a anarquia do sistema internacional com o comportamento dos

25 “The new debate between international (neo)realists and (neo)liberals is no longer concerned with the questions of morality and human nature, but with the extent to which state behavior is influenced by anarchic structure rather than by institutions, learning, and other factors that are conducive to cooperation.” (KORAB-KARPOWICZ, 2013, p.27).

Estados. Concluiremos o quadro aristotélico para o poder internacional, fazendo uso de um diálogo crítico com a escola, dado que esta investiga as mesmas perguntas nas quais estamos interessados.

II.5 – O realismo clássico e o comportamento dos Estados

A pergunta que estamos interessados em responder é: Como se comportam os Estados diante da anarquia internacional? Igualmente, quais são os resultados da conclusão a qual chegamos de que não há poder internacional verdadeiro? A resposta do realismo clássico é inequívoca, e por isso mesmo muito interessante como análise teórica: os Estados aproveitam essa condição anárquica para aumentar indiscriminadamente seus recursos antes que os demais o façam. Temem justamente um comportamento de avanço e conquista por parte dos demais Estados e fazem, conseqüentemente, o máximo que podem para garantir sua própria segurança. Esta situação pode oferecer estabilidade apenas por breves períodos, quando houver uma certa balança entre ações e medo das respectivas conseqüências, mas é melhor descrita como uma condição de *guerra permanente*, dado que os Estados estão constantemente preparados para o conflito, de alguma forma pensando e vivendo em função dele²⁶.

É necessário explicitar o raciocínio que orienta essa resposta. Há um pressuposto nesta interpretação, estranho ao pensamento aristotélico, de que os Estados visam impor sua vontade uns sobre os outros, o que cria o embate de forças em primeiro lugar. É o mesmo que dizer que os Estados são agentes com interesses incompatíveis e que respondem a essa inconciliabilidade de forma conflituosa (mesmo que potencialmente), o que os impele a estabelecer essas relações de força, que acabam por se tornar necessárias. Essa interpretação tem, compreensivelmente, o interesse do Estado como ponto central. Esse interesse se conecta, em última instância, com a manutenção da existência, ou seja, a sobrevivência do próprio Estado. Em sua versão extrema, o argumento afirma a própria incompatibilidade última da coexistência dos Estados. Cada ente estatal é uma ameaça potencial para os demais.

26 “A ruler, then, must have no other aim or consideration, nor seek to develop any other vocation outside war, the organization of the army and military discipline. This is the only proper vocation of the man in command.” (MAQUIAVEL, *The Prince* XIV. §1).

É preciso que fique claro que a abordagem aristotélica aqui proposta não nega que os Estados possam manifestar interesses incompatíveis e conflitantes, resultando em relações de forças diversas. É necessário, entretanto, muito cuidado na observância desse quadro teórico, porque dele dependem muitos desenvolvimentos posteriores. É preciso insistir na análise desses interesses, que são apresentados como forças propulsoras que movem os Estados a impor sua vontade uns sobre os outros. Como visto no capítulo um, quando analisados pela ótica aristotélica, os interesses, seja dos indivíduos, seja dos Estados, revelam que sua finalidade é um bem de alguma espécie. “Since we see that every city is some sort of community, and that every community is constituted for the sake of some good (for everyone does every thing for the sake of what is held to be good), it is clear that all communities aim at some good.” (*Pol.* I.1 .1252a1-3).

Chamamos essa interpretação para o comportamento seja dos indivíduos, seja dos Estados, de *busca pelo bem*. Se avaliarmos o interesse dos Estados segundo essa visão, chegamos a uma conclusão bastante distinta. Os Estados buscam, mesmo quando divergem, um bem de alguma espécie. Como o bem não pode ser incompatível com o bem, os interesses dos Estados não podem ser essencialmente inconciliáveis.

Se, por exemplo, o Estado A decide taxar as importações oriundas do Estado B, enquanto o Estado B deseja aumentar suas exportações para o Estado A, nós temos claramente interesses divergentes e potencialmente conflituosos. O Estado A deseja ter menos produtos de B em seu país, enquanto o Estado B tem interesse em ter mais produtos seus em A. Entretanto, ambos os Estados desejam alguma forma do bem. Depois de analisar o interesse de cada um, podemos concluir, por exemplo, que o Estado A quer estimular a produção interna de seu país, enquanto o Estado B quer aumentar a sua renda interna.

Tendo em vista que a finalidade é o bem de alguma natureza, é possível afirmar que há algo que une esses interesses aparentemente divergentes. Afinal, eles buscam o bem. O uso da razão prática (*phrónesis*) pode, se consciente disso estiver, manobrar dentro desses diversos interesses e encontrar pontos de convergência, dado que a finalidade é essencialmente a mesma, apenas manifestada de formas diferentes. No caso citado, poder-se-ia, por exemplo, encontrar uma taxa que satisfizesse os dois Estados, mesmo que não fosse a solução que

reverteria o máximo de benefícios para cada um individualmente. Estabelecer-se-ia uma taxa que estivesse de acordo com a razão prática e representasse o melhor para ambos diante das circunstâncias. Os Estados reconheceriam que os seus interesses são fundamentalmente os mesmos, e a razão prática que lhes garante uma ação virtuosa os impediria de simplesmente forçar seus interesses uns sobre os outros. É claro que isso não exclui a possibilidade de existirem circunstâncias em que o conflito é realmente inevitável, em que os bens perseguidos são verdadeiramente inconciliáveis.

Nesse sentido, podemos seguir um raciocínio na linha hobbesiana e imaginar uma situação na qual o Estado A e o Estado B precisam de um determinado recurso X para sua sobrevivência. Suponhamos que apenas a necessidade de um poderá ser atendida, porque o recurso X é escasso e excludente, de tal forma que existe apenas o suficiente para atender a necessidade de um deles. Assim, se o Estado A consumir X, B não poderá fazê-lo e vice-versa, resultando na extinção de um dos dois. É evidente que, neste caso, o conflito é inevitável, e não há nada na abordagem aristotélica que negue esse resultado. No entanto, manter o foco da análise na razão prática e na avaliação das relações de poder como virtuosas ou degeneradas nos permite esclarecer quais são de fato os interesses envolvidos, de quem são esses interesses, se todas as soluções possíveis foram investigadas, se são interesses virtuosos ou não.

O problema da tradição realista é que, frequentemente, as relações entre os Estados são tratadas como se fossem a do tipo mencionado, na qual o conflito é inevitável, seja na forma econômica ou militar. Não surpreende que essa tradição insista na famosa tese de Clausewitz de que a guerra nada mais é do que a política por outros meios²⁷. No entanto, segundo nosso ponto de vista, o que a tradição realista faz, na verdade, é transformar o comércio, as relações financeiras e a diplomacia em guerras por outros meios. Ao insistirmos na análise dos interesses envolvidos, esperamos por explicitar que muitas das relações entre os Estados não se enquadram no esquema citado. Se o conflito não é necessário, torna-se possível investigar quais são os interesses a que o conflito atende. Se trouxermos para dentro da análise a preocupação com a virtude, somos levados a nos perguntar se os interesses envolvidos são legítimos ou não, se de fato constituem algo que deve ser perseguido. A razão

27 A obra clássica de Clausewitz, *On War*, foi escrita originalmente em 1832 e, desde então, representa um marco para o estudo da relação entre a guerra e a política.

prática pode servir como guia nesse labirinto de interesses diversos.

Essa preocupação ética é ainda mais importante quando o interesse leva um Estado a um confronto com outro, podendo ter consequências desastrosas. A vantagem da abordagem aristotélica é explicitar que muitos desses interesses não estão de acordo com o bom uso da razão prática e seriam melhor compreendidos como erros e desvios. A conclusão que chegamos é, portanto, que os Estados buscam alguma espécie de bem em sua relação com outros Estados e que, quando não o fazem, esse comportamento é melhor compreendido como uma deficiência, uma deformação de uma trajetória essencialmente correta. A abordagem aristotélica propõe que as ações dos Estados sejam entendidas numa linha em direção ao bem das sociedades que os compõem. O bem não deve ser definido num sentido transcendental, mas sim como o florescimento e desenvolvimento de seus cidadãos.

A relação com os demais Estados – o ambiente internacional – complica profundamente essa trajetória, mas não a altera. Muitos movimentos dos Estados representam desvios e degenerações, que podem ter consequências de caráter permanente. A abordagem é de natureza teleológica e, portanto, explica o fenômeno de acordo com a finalidade que lhe cabe, mas isso não significa que essa finalidade será alcançada. Todo o ser tem uma trajetória a percorrer, a de se tornar um espécime exemplar de seu tipo. As ações devem ser entendidas como contribuindo para esse fim ou prejudicando-o. Da mesma forma, os Estados existem para o bem de seus cidadãos, essa é a finalidade que lhes cabe, e a relação com os outros Estados é decisiva para essa finalidade, basta considerarmos as guerras e as relações econômicas. Assim, as ações dos Estados podem contribuir na direção da finalidade que lhe é própria, o bem dos seus cidadãos, ou podem desvirtuá-la. A análise das relações internacionais deve estar imersa nesta distinção.

O que diferencia a tradição realista desse resultado aristotélico é a afirmação convicta do ceticismo moral²⁸. É fundamental distinguir o que está em questão. Não se trata do debate sobre se a natureza humana é predominantemente egoísta e autointeressada ou não. Esse é um ponto que constantemente aparece na descrição do realismo clássico e nos debates da teoria

28 Estamos utilizando a expressão *ceticismo moral* para designar a postura de abdicação de uma realidade moral objetiva. Como veremos mais a frente, a tradição realista possui uma visão moral própria e, portanto, não é cética a qualquer interpretação moral. Aqui a expressão cético é utilizada apenas no sentido especificado. Cético é aquele que renuncia à existência de uma moral objetiva.

política internacional. Entretanto, por mais que a discussão quanto ao papel do egoísmo na natureza humana seja importantíssima, para o problema em questão ela não é necessária. O problema não é saber o quão egoísta é a natureza humana, mas sim se ela está submetida a critérios morais independentes. O raciocínio pode ser formulado da seguinte forma: Se podemos supor que o egoísmo é um vício e que os homens compartilham um desejo moral de se aperfeiçoarem, como discutido por Aristóteles, então eles tentarão superar o egoísmo, por mais que inicialmente se identificassem com ele. Portanto, afirmar ou não o egoísmo e o autointeresse humano não define em nada a constituição do Estado ou seu comportamento com relação aos demais Estados.

Da mesma forma, o que está em discussão não é propriamente a harmonia ou o conflito de interesses. Como vimos, esse problema desaparece se partirmos da hipótese da *busca pelo bem*, e não é porque se negam as desarmonias ou as divergências, mas sim porque os diversos interesses passam a poder ser mediados, enquanto numa posição moral cética, a força é o único mediador possível. Segundo a abordagem aristotélica, com exceção de interesses que são fundamentalmente incompatíveis e que conduzem a conflitos inescapáveis, todo o universo restante de interesses é passível de ser arbitrado pelo entendimento moral. Assim, havendo uma moralidade objetiva, a harmonia e o conflito são tratados dentro desse entendimento e não constituem problemas significativos, com exceção dos casos em que há uma real incompatibilidade.

Em seu trabalho principal, *The Twenty Years' Crisis* de 1939, o teórico E. H. Carr percebe o âmago da discussão e se esforça para demonstrar que não há princípio moral. Carr acusa de utópicos aqueles que afirmam a existência de uma moralidade universal e insiste no vazio de concepções como “justiça” e “paz”. Para Carr, a moral é uma linguagem que encoberta interesses específicos e mantém o *status quo* dominante. Qualquer movimento de questionamento do *status quo* terá que questionar também as concepções de certo e errado vigentes, ou reclamá-las para si. Assim, qualquer afirmação de valores universais representa a imposição da vontade de um determinado grupo ou Estado sobre os demais. A moralidade é apenas um produto daqueles que podem impô-la e, portanto, está alinhada com os interesses do polo dominante. Como diz Trasímaco na famosa passagem do primeiro livro da República de Platão: “I say that the just is nothing other than the advantage of the stronger.” (*Rep.* I .

Se não existe um fundamento moral objetivo, a moralidade só pode ser relativa a vontades e desejos particulares. Nesse sentido, a ordem que fizemos anteriormente como parte da abordagem aristotélica é invertida por Carr e pelos realistas clássicos mais radicais: Não é a moralidade que determina os interesses e as ações decorrentes, mas são os interesses particulares que definem o que chamamos de moralidade. Como o polo dominante possui, por definição, uma capacidade maior de impor sua vontade, o que consideramos como moral é apenas o resultado dos interesses e desejos deste grupo de maior força.

É comum encontrar no famoso diálogo meliano de Tucídides uma expressão clara e direta desta posição. Segundo nos conta Tucídides, durante a Guerra do Peloponeso (431-404 AEC), entre atenienses e espartanos, os primeiros decidiram conquistar e incorporar a ilha de Melos. Os atenienses possuíam números muito mais expressivos do que os mélios e ofereceram a submissão completa da ilha como única escapatória da destruição completa da civilização mélia. Durante o diálogo, os atenienses descartam qualquer argumento de natureza moral (*Hist.* 5.87) e insistem que os mélios devem se preocupar com sua própria segurança em vez de se preocupar com o que é “justo” ou “correto” (*Hist.* 5.101). A passagem emblemática diz: “(...) since you know as well as we do that, when these matters are discussed by practical people, the standard of justice depends on the equality of power to compel and that in fact the strong do what they have the power to do and the weak accept what they have to accept.” (*Hist.* 5.89).

A passagem mais significativa nos parece, entretanto, aquela onde os atenienses demonstram seu ceticismo moral e afirmam categoricamente que a força é o único critério de comportamento entre os Estados, sendo a forma como de fato agem. A lei à qual se referem não é outra que não a expressão dos interesses do polo dominante:

Our opinion of the gods and our knowledge of the men lead us to conclude that it is a general and necessary law of nature to rule whatever one can. This is not a law that we made ourselves, nor were we the first to act upon it when it was made. We found it already in existence, and we shall leave it to exist for ever among those who come after us. We are merely acting in accordance with it, and we know that you or anybody else with the same power as ours would be acting in precisely the same way. (*Hist.* 5.105)

Contudo, é preciso destacar que o diálogo meliano não representa a visão completa de Tucídides sobre a moralidade e o comportamento dos Estados. Por mais que dê voz à postura realista dos atenienses, Tucídides não a endossa, pelo menos não completamente. Durante toda a sua *História*, ele retrata o expansionismo de Atenas com alto grau de sarcasmo e reprovação. Tucídides não se furta em denunciar a ambição que tomou os atenienses e trata a ruína de Melos quase como um prenúncio da derrota de Atenas. Por mais que considere os melianos demasiadamente ingênuos, Tucídides retrata o comportamento de Atenas como arrogante e, em última instância, autodestrutivo.

É difícil afirmar qual era a visão do historiador sobre a existência e a função dos valores morais, porque ele não está propriamente preocupado em definir seus termos e visões, mas não nos parece que a interpretação de Tucídides seja incompatível com a sistematização aristotélica que estamos propondo. Isso justamente porque o pensamento aristotélico nega o idealismo-utópico nas relações internacionais, como veremos em mais detalhes no próximo capítulo, ao mesmo tempo em que rejeita o ceticismo moral típico do realismo clássico e afirma a necessidade ontológica da moral na compreensão da interação entre os Estados.

Se o realismo clássico não encontra sua fundamentação teórica em Tucídides, ele certamente a encontra em Hobbes. Apesar de o pensador inglês ter dito pouco sobre a relação entre os Estados, sua interpretação naturalista para a moralidade e a subsequente origem das instituições sociais (incluindo o Estado) é extraordinariamente influente. Hobbes defende que os seres humanos movem-se fundamentalmente por seus interesses e desejos, que têm origem em suas próprias sensações. Assim, os seres humanos chamam de bem aquilo que lhes agrada, que está em conformidade com seus desejos, e de mal aquilo que lhes causa dor e aversão. O revestimento moral dos termos, com palavras como “bem” e “mal”, “correto” e “incorreto”, não passa de outros nomes para as mesmas avaliações de interesse. “But whatsoever is the object of any man's Appetite or Desire; that is it, which he for his part called Good: And the object of his Hate, and Aversion, Evil; And of his Contempt, Vile, and Inconsiderable.” (HOBBS, *Leviathan* VI. §7).

Uma série de conclusões segue dessa interpretação dos valores morais. Sendo o apetite

o único condutor da vida humana, tendo a razão apenas a função de desvendar causas e consequências, a ação, seja dos indivíduos, seja do Estado, é passar de um apetite para o outro; é fazer o que puder para garantir os meios de obter os desejos presentes e futuros. As relações de poder perdem por completo o sentido defendido na abordagem aristotélica, que constrói a relação de poder em acordo com o bem identificado pela razão prática. “For there is no such *Finis Ultimus*, (utmost aim) nor *Summum Bonum*, (greatest good) as is spoken of in the Books of the old Moral Philosophers.” (HOBBS, *Leviathan* XI §1).

Para a tradição realista clássica, herdeira do pensamento hobbesiano, a relação entre os Estados só pode se dar nesses termos. O poder, entendido como exercício de força, passa a alimentar a si mesmo, dado que ele se torna a sua própria medida. “Em termos estritamente lógicos, o poder é uma relação que se constitui e se define, tautologicamente, pela disputa e pela luta contínua pelo próprio poder”. (FIORI, 2014, p. 18) As instituições existem enquanto detiverem (e usarem) a força para imponham suas normas, do contrário, simplesmente desaparecem. Como os desejos possíveis são infinitos, o poder para obtê-los também é potencialmente infinito, conduzindo a uma situação de conflito (e medo) permanente, em que cada posição conquistada é imediatamente vista como potencial alvo do interesse e apetite de outrem.

Essa posição é extraordinariamente difícil de enfrentar, sendo em especial discutida por um campo da filosofia conhecido como metaética, que trata do status de existência dos sistemas éticos²⁹. Em outras palavras, é a tentativa de argumentar a existência ou não da realidade moral e qual o significado desta realidade, isto é, se ela depende ou não da atividade humana, se pode ou não ser reduzida a um naturalismo identificado com nossos sentimentos, desejos e paixões. O presente trabalho não pretende discutir diretamente esta questão, sendo nosso objetivo propor o tratamento da teoria política internacional a partir de uma abordagem aristotélica e, portanto, uma perspectiva que afirma que as relações de poder só fazem sentido dentro de um sistema ético.

Entretanto, dada a importância dessa questão, gostaríamos de oferecer duas críticas à visão da moralidade como não sendo nada mais do que a vontade dos agentes. Primeiro, as

29 A respeito da metaética ver, por exemplo, Sayre-McCord (1988).

vontades são potencialmente infinitas, podendo assumir variações de todos os tipos, como identificado pelo próprio Hobbes (*Leviathan XI*). O problema é que se os desejos são infinitos, torna-se impossível satisfazê-los. A proposta refuta a si mesma, porque se persegue algo que não se pode completar.³⁰ A ideia do “jogo sem fim” (FIORI, 2014, p. 19) torna a relação de poder algo incompreensível, justamente porque não obedece a uma conformidade externa.³¹

Em segundo lugar, se a moralidade é apenas uma expressão da vontade subjetiva, torna-se impossível haver discussão moral e, no entanto, há discussão moral perene, nos mais diversos espaços. Se a moralidade fosse apenas uma espécie de preferência, um gosto, não haveria sentido debatermos as ações morais uns dos outros. Afinal, as preferências fazem parte do reino individual, idiossincrático, pertencente exclusivamente ao sujeito. A moralidade torna-se algo subjetivo e não há base para discordâncias e divergências. Cada agente é a única autoridade na definição das suas próprias preferências, e todo o sistema internacional de estabelecimento de legitimidade, proposta de correções, criação de instituições deliberativas perde o sentido.

A interpretação realista clássica, em nosso ponto de vista, acaba por mistificar quais são os reais interesses envolvidos, justamente por não ser capaz de distingui-los moralmente. Ao ignorar uma realidade moral internacional objetiva, os realistas descrevem a relação entre os Estados como sendo inevitavelmente conflituosa. Conflitos em diversos “tabuleiros”, com diversas faces diferentes, numa espécie de guerra permanente. As relações internacionais são reduzidas a situações de perde e ganha, mesmo que ninguém saiba muito bem o que se está perdendo e o que se está ganhando. Os interesses, completamente variados, em graus diferentes de retidão, aparecem todos sob o guarda-chuva de “segurança nacional” ou “interesse nacional”, o que em vez de iluminar apenas confunde.

Não há distinção teórica entre os conflitos reais, que ocorrem por questões justas, daqueles conflitos desnecessários, que atendem somente a interesses vis. Todos esses conflitos

30 Sócrates, no diálogo platônico *Górgias*, pergunta a Cálicles se alguém que tem muitos apetites e precisa constantemente buscar satisfazê-los não acaba por se encontrar numa situação de dor.

31 A exploração mais detalhada desse ponto nos levaria a águas mais profundas da metafísica aristotélica. Basta dizer que na distinção aristotélica de ato e potência, pedra angular de sua metafísica, não faz sentido a afirmação de uma potencialidade infinita, sendo essa justamente a consequência da interpretação realista clássica.

são tratados igualmente na abordagem realista, porque todos atendem a algum interesse e, como não há nenhuma moralidade independente dos interesses particulares, todos eles são rigorosamente equivalentes. Se, por exemplo, um Estado julga não ser de seu interesse diminuir a emissão de gás carbônico e decide ignorar o aquecimento global, não há nada que nos permita dizer que ele está moralmente errado.

Em síntese, do ponto de vista da abordagem aristotélica, há dois erros principais em que a tradição realista clássica frequentemente incorre, sendo os dois derivados de uma interpretação equivocada para a moral.

(i) Tratar as diversas relações entre os Estados, em última instância, como sendo conflitos necessários. Assim, não há espaço para o uso da razão prática na condução dos assuntos internacionais, sendo portanto uma questão apenas de exercício de força, de uma natureza ou de outra.

(ii) Tratar todos os interesses como equivalentes, sejam eles da natureza que forem, atendam eles às necessidades que atenderem. Como a ação dos Estados é redutível apenas a esses interesses, a única relação que importa é o embate de forças que permite que esses interesses sejam exercidos ou impedidos.

O primeiro erro pode ser superado com a demonstração de que as situações internacionais não configuram necessariamente conflitos, constituindo frequentemente situações de interesses convergentes. É possível atribuir a esse erro o declínio da escola realista durante a década de 1970 (COHEN, 2008). Justamente por conferir tamanha ênfase ao conflito, os realistas abriram um espaço para que os teóricos da interdependência complexa explorassem o aspecto da convergência de interesses, que, por uma limitação da abordagem realista, estava sendo ignorado. A linha da interdependência complexa fez portanto o trabalho de apontar a natureza desse primeiro erro, ao demonstrar que os Estados tinham diversas relações de cooperação devido aos seus vastos interesses convergentes, o que acabava por criar uma malha de relações mutuamente benéficas.

O segundo erro confunde as diversas relações de poder internacionais. Ignora o que é

para este trabalho a busca mais importante, encontrar a moralidade do poder, ou seja, em que circunstância ele é válido e quando ele pode ser corretamente exercido. Quando se oculta esse tipo de avaliação moral e tudo é reduzido a um jogo de interesses, apenas uma compreensão incompleta é possível, porque se perde a capacidade de avaliar esses interesses. Sendo todos eles iguais, todas as relações de poder são igualmente válidas e a única questão passa a ser qual Estado consegue impor sua vontade sobre outro. Além disso, a partir da abordagem aristotélica, temos que as ações buscam algum bem e, portanto, a base para o diálogo está formada. Há algum tipo de harmonia entre os diversos interesses.

Isso não significa que haverá necessariamente cooperação entre os Estados, da mesma forma que não significa que a única alternativa é a luta por posições de poder. Significa que os Estados podem se guiar pelo uso da razão prática e encontrar soluções virtuosas e possíveis, mesmo que difíceis, dentro das condições que enfrentam. A abordagem aristotélica nos ajuda, portanto, a compreender por que as relações de poder internacionais são instáveis, por que nenhum Estado tem uma razão correta para reclamá-las. Da mesma forma, nos ajuda a compreender por que relações de poder defendidas pelo discurso da segurança ou do interesse nacional são falsas e vazias, por que nenhum desses fatores constitui base suficiente para justificar relações de dominação e mando. Esclarece, assim, que os interesses, se legítimos forem, devem ser perseguidos pelos mecanismos corretos e não serem escondidos por uma retórica nacionalista.

II.6 – O realismo clássico de Hans Morgenthau

Entre os realistas clássicos ou os realistas da natureza humana, como os chama Mearsheimer (2007), Morgenthau é quem apresenta a visão mais sutil para a moralidade. Muitas vezes reduzido aos seus seis princípios ásperos e crus em *Politics Among Nations*, Morgenthau é, na verdade, um autor que tenta conciliar a visão do poder como interesse com a presença da moral na natureza humana. Morgenthau certamente não é um realista nas mesmas linhas que viemos tratando, no sentido de não derivar a moralidade diretamente dos interesses e desejos humanos. Os seus seis princípios em *Politics Among Nations* (1948), frequentemente citados como pilares do realismo clássico, são, na verdade, uma tentativa de resposta às críticas feitas à primeira edição da obra, e não necessariamente representam os

esforços filosóficos do autor (LANG, 2004).

Morgenthau sem dúvida faz um esforço para reconhecer que, se o comportamento dos Estados fosse regido apenas por seus interesses, não haveria um real propósito em suas ações:

We know that a real nation worthy of our remembrances has contributed to the affairs of men more than the successful defense and promotion of its national interest... In order to be worthy of our lasting sympathy a nation must pursue its interests for the sake of a transcendent purpose that gives meaning to the day-by-day operations of its foreign policy. (MORGHENTAU *apud* LANG, 2004, p. 146)³²

Não é exagero afirmar que Morgenthau, na passagem acima, se insere justamente na abordagem que a presente tese propõe, principalmente quando constatamos o respeito e a admiração que ele possui pela filosofia aristotélica³³. Em nenhum outro lugar essa relação pode ser melhor observada do que nos seminários que Morgenthau ofereceu sobre a obra política de Aristóteles na *The New School for Social Research*, no início da década de 1970, e que felizmente foram documentados e editados no livro: *Political Theory and International Affairs: Hans J. Morgenthau on Aristotle's The Politics* (2004).

Podemos afirmar, portanto, que Morgenthau pode ser visto como uma espécie de antecedente para a abordagem que estamos propondo. Ao tentar oferecer uma versão do realismo que não descarta a moralidade como apenas uma retórica vazia, Morgenthau possui objetivos muito similares aos nossos, representando uma referência essencial no diálogo da teoria política internacional com o pensamento aristotélico. Entretanto, Morgenthau permanece em toda a sua obra dubio com relação aos princípios morais e como incorporá-los teoricamente. Apesar de sua intensa busca para reconciliar o poder com a moral, Morgenthau nunca conseguiu expressar de que forma essa reconciliação se realizaria. “In the seminars, as in Morgenthau's published works, there remains some ambiguity about his views on morality.” (LANG, 2004, p. 211).

Nosso objetivo nesta seção, que encerra o segundo capítulo, é argumentar que

32 A versão do livro consultada é eletrônica (sem paginação). Por esta razão o “p” refere-se a “posição” na versão eletrônica do livro e não a página. Todas as citações a Lang (2004) e Morgenthau (2004) seguem o mesmo padrão.

33 A relação próxima de Morgenthau com Aristóteles foi intensamente investigada. Ver, por exemplo, Lang (2007) e Molloy (2009).

Morgenthau não conseguiu resolver a ambiguidade em sua visão da moralidade por causa de três erros correlacionados. Esses equívocos são frutos basicamente de um engano na interpretação de Aristóteles e do que significa propriamente moralidade. A observância desses erros nos ajuda a esclarecer precisamente o que é a abordagem aristotélica que estamos propondo e, simultaneamente, nos permite contribuir para a solução de dificuldades na teoria política internacional. Antes de avançar, no entanto, é necessário sublinhar que Morgenthau não conseguiu perseguir o seu projeto filosófico como gostaria (FREI, 2001). Talvez se o tivesse feito, o próprio Morgenthau concordasse com o que temos a dizer. Vejamos os equívocos.

a) Morgenthau não crê que a moral possa se desenvolver independentemente da religião, que seja possível fazer uma discussão moral secular. Ele reconhece que os helênicos tentaram demonstrar a validade da moral de uma forma inteiramente racional, objetiva, mas que isso é, em última instância, impossível. Os conceitos morais são demasiadamente abstratos e não suportam o escrutínio da análise racional, tornando-se vazios em sua busca por universalidade. As tentativas de se fazer uma moral secular desmoronaram justamente por causa do seu distanciamento com a realidade e suas generalizações. Lang, ao comentar a visão de Morgenthau, escreve: “Without a religious orientation, ethical norms do not seem sustainable.” (LANG, 2004, p. 243). O próprio Morgenthau afirma: “I think justice or the good can be defined, but the definition is bound to be empty and abstract. And has to be filled with historic content.” (MORGENTHAU, 2004, p. 1810).

Morgenthau acaba por igualar as filosofias políticas que buscam uma noção do bem objetiva com os sistemas religiosos. Conclui, portanto, que numa sociedade secular como a nossa, não há espaço para uma teoria política que trabalhe com a ideia do bem. Se rejeitarmos os sistemas religiosos, a única opção é a moralidade relativa aos interesses e desejos pessoais. “Not every political philosophy, however, is a religion because some philosophies are relativistic, and not sure of having the truth”. (MORGENTHAU, 2004, p. 361). Morgenthau iguala à religião todas as filosofias políticas com conceitos morais objetivos, e oferece o relativismo como sendo a única alternativa.

A posição que enxerga como equivalentes a moralidade e a religião é muito difundida, mas equivocada quando analisada com maior cuidado. A religião, se entendida como um sistema de pensamento que argumenta racionalmente a favor de certas posições morais ou teológicas – o que por vezes é conhecido como teologia natural – não possui nada de significativamente distinto dos sistemas filosóficos e, portanto, sua relação com a moralidade é perfeitamente pertinente. Nesse sentido, a moralidade judaico-cristã, a que Morgenthau frequentemente se refere, deve ser avaliada por seus argumentos e sua construção racional, o que é possível de ser feito.

Entretanto, se o conceito de religião é um corpo de afirmações defendidas por meio da revelação ou testemunho, sem uma argumentação que a acompanhe, não há razão para se fazer a relação que Morgenthau faz. Em verdade, afirmar que a moral precisa da revelação ou testemunho é incorrer num erro lógico conhecido como o dilema de Eutífron³⁴. Afinal, se é necessária uma revelação, um testemunho (ou um mandamento) para se saber o que é correto, nenhuma ação é feita porque é correta, e sim porque foi mandada. Ou, alternativamente, a ação é feita porque é correta, independentemente do que foi mandado e, portanto, o mandamento, testemunho ou revelação não entram em consideração. Sendo assim, igualar a discussão moral a uma discussão religiosa não é apenas algo desnecessário, como também equivocado. Diversos sistemas morais seculares foram e são propostos, como o próprio sistema aristotélico, e para descartá-los é necessário um processo argumentativo filosófico, e não simplesmente acusá-los de “religião”.

b) Morgenthau trata constantemente a moralidade como um código de regras a seguir. Leis de conduta que tornam as ações certas ou erradas. Isso configura um tipo de sistema ético possível, conhecido como *deontológico*, em que certos princípios são estabelecidos e deles deriva-se o comportamento correto ou virtuoso. Assim, podemos ter, por exemplo, uma regra do tipo “Não minta” e, a partir dela, deduzir um tipo de comportamento virtuoso, que é “não se deve mentir”, e assim por diante. Entretanto, essa é apenas uma teoria moral possível, não sendo de forma alguma a endossada pelo pensamento aristotélico. Ao contrário, a teoria moral

34 Eutífron é um famoso diálogo platônico que fornece a primeira versão do problema lógico que a teoria do comando divino enfrenta. Para uma exposição e discussão sobre o dilema de Eutífron ver, por exemplo, Macbeath (1982).

deontológica representa uma proposta fundamentalmente oposta à ética da virtude aristotélica. Isso porque, para Aristóteles, e para a filosofia grega de uma forma mais geral, o que está em jogo é o caráter dos agentes e não a ação em si mesma.

A insistência de Morgenthau na moralidade como regra acaba por dificultar a solução dos diversos problemas que a teoria política internacional enfrenta, o que leva o autor a abandonar qualquer tipo de moralidade e favorecer um relativismo. Morgenthau, em seus seminários, discute, por exemplo, se um governante pode mentir, se um soldado em guerra pode matar, se é legítimo um Estado invadir outro, e assim por diante. Em todos esses exemplos o foco da sua análise é na ação e não em quem pratica a ação, o que caracterizaria uma abordagem de tipo aristotélica. Isso faz com que a dificuldade moral das situações se acumule e o autor conclua que, aquilo que de um determinado ponto de vista é correto, de outro não é. “Of course, all this is absolutely relative, and it is obvious that a certain things are allowed under certain historic conditions or in certain societies and other are not.” (MORGENTHAU, 2004, p. 1798).

Esse é, no melhor dos casos, um abandono da questão moral, por considerá-la insolúvel; ou, no pior, uma contradição em termos, representada pela expressão “absolutely relative”, usada diversas vezes por Morgenthau. Nosso argumento é que essa dificuldade emerge justamente porque se está tratando a questão moral como um conjunto de regras, um livro de conduta, em vez de se adotar uma abordagem mais preocupada com o uso da razão prática, ou seja, o que está de acordo com a virtude. Quando se trata do sistema internacional, com culturas e instituições muito distintas, há uma tendência ao relativismo moral que pode ser evitado pela abordagem aristotélica que esta tese propõe.

A ética aristotélica da virtude possui duas grandes vantagens. Por um lado, evita o relativismo moral, que não representa resposta alguma para o problema; por outro, oferece uma visão moral objetiva que não se confunde com regras ou um manual de conduta. A construção de tal manual enfrentaria, de fato, enorme dificuldade no ambiente internacional, com seu espectro de diversidade histórica e cultural. Retornaremos a esse importante no quarto capítulo quando argumentarmos a superioridade da ética aristotélica em relação, por exemplo, a uma ética baseada nos direitos humanos no cenário internacional. Assim, é

possível afirmar que Morgenthau conclui pelo relativismo porque ataca o alvo errado, a ética de tipo deontológica, voltada para o estabelecimento de regras de conduta. Uma ética de tipo aristotélica, voltada para o caráter e a personalidade dos agentes, evita os problemas que ele identifica e oferece uma solução distinta ao relativismo.

c) O interesse comum não é a intersecção dos interesses particulares. Morgenthau, ao discutir o conceito de interesse comum ou interesse nacional (expressão pela qual ficou famoso), confunde as esferas pública e privada, que fizemos questão de separar cuidadosamente em nosso primeiro capítulo.

Para o autor, o interesse comum não pode ser diferente do interesse que agrega os interesses particulares ou o interesse que representa os interesses particulares. No entanto, isso nada mais é do que transportar a categoria interesse particular, privado, peculiar, para o espaço público. Então, seria como se o espaço público servisse para conciliar nossos interesses particulares, servisse para encontrarmos uma intersecção entre nossos desejos pessoais. Não surpreende que, ao investigar o interesse comum, Morgenthau faça uma lista de interesses particulares e se pergunte se algum deles representa o interesse público. Os interesses norte-americanos no Vietnã representariam o interesse comum dos EUA? O que é bom para a General Motors é bom para os EUA? (MORGENTHAU, 2004, p. 1878).

Morgenthau permanece céptico de que qualquer um desses interesses represente o interesse nacional norte-americano. Se definirmos o interesse comum como sendo a intersecção dos interesses privados, concluiremos que o interesse comum possui um escopo extremamente reduzido. Os indivíduos, os grupos, as classes, possuem interesses muito diversificados e diante dessa pluralidade de interesses é difícil enxergar como o interesse comum pode ser algo além da própria sobrevivência, e assim retornarmos à solução hobbesiana para o Estado. Se assumirmos a pluralidade de interesses e definirmos o interesse comum como a intersecção dos interesses particulares, o resultado é necessariamente um esvaziamento do interesse comum.

Assim, Morgenthau não consegue ver como Aristóteles define o bem comum: “Of course, there is one basic issue that Aristotle doesn’t consider and that in all probability he

cannot afford to consider for philosophic, if not for practical political reason. That is, how do you define the common interest?" (MORGENTHAU, 2004, p. 1855) A dúvida de Morgenthau é legítima se pensarmos o interesse comum como sendo a intersecção dos interesses particulares. Como nessas circunstâncias o único interesse comum é a sobrevivência, qualquer candidato diferente deste será um interesse particular camuflado de interesse comum. Isto leva ao ceticismo da existência de um genuíno interesse nacional.

Morgenthau reconhece que esse resultado é um problema, dado que os Estados parecem agir em nome de algo maior do que os interesses do grupo A ou do grupo B.

Sure, most of the invocations of the public interest or the common good are hypocritical. They are untrue, objectively. But the fact that everybody feels the absolute necessity to invoke the public interest, the common good, the national interest, testifies to its objective validity even though nobody knows exactly what it is. (MORGENTHAU, 2004, p. 1905)

Sendo assim, o problema é a contradição entre, de um lado, o esvaziamento do interesse comum e, de outro, o reconhecimento de que os Estados agem em nome de alguma forma de interesse nacional.

Morgenthau tenta resolver a contradição dizendo que não há interesse comum de fato, com exceção da própria sobrevivência, mas que é preciso *acreditar* que há um interesse comum. Sem essa crença não haveria sentido no processo. "Of course you can't really say that it [the common interest] exists, but what you can say is that one cannot think about political matters without taking the assumption of its existence into account because this is the framework (...)" (MORGENTHAU, 2004, p. 1912).

Os Estados agem em nome de um interesse comum, acreditam que perseguem o interesse nacional, porque sem essa crença não agiriam, mas em realidade o que há é uma luta interminável por interesses particulares. Assim, a solução de Morgenthau é de tipo *psicológica*. Os Estados acreditam no interesse nacional, porque essa crença é necessária para a ação humana em geral, porém se analisarmos o processo e refletirmos sobre a questão veremos que não há nada como um interesse nacional, o que há são interesses particulares vestidos de interesse comum.

Essa solução não nos parece satisfatória porque atribui um erro sistemático à ação dos Estados. Nessa interpretação, os Estados se enganam o tempo inteiro. Além disso, e mais importante, a definição de interesse comum como a intersecção dos interesses privados confunde o que é propriamente público e o que é propriamente privado. São esferas essencialmente diferentes. Não se pode passar do privado para o público, simplesmente por combinação do privado. Pensar o espaço comum como o espaço agregador dos interesses privados é a própria morte do espaço público. Tentar entender o interesse comum a partir dos interesses particulares é um reducionismo impróprio, como tentamos argumentar no capítulo anterior.

O interesse comum é o interesse do todo, e não a intersecção do interesse das partes. O todo, a sociedade, permanece para além da vida limitada dos indivíduos, existe antes da presença dos atuais indivíduos, não se confunde com suas restrições temporais. Mais do que isso, como argumentamos na segunda seção do capítulo anterior, o todo precede as partes na ordem de existência. Isso não significa que os interesses do todo são mais importantes do que os interesses das partes; ao contrário, o interesse público é fundamentalmente o florescimento dos indivíduos (das partes). O bem comum é o desenvolvimento de cidadãos virtuosos, capazes de governar suas próprias vidas. A cultura, a arte e a filosofia, por exemplo, são bens comuns, não porque são a intersecção dos interesses dos indivíduos – até porque de fato não são – e sim porque representam bens essenciais para uma vida humana plena, feliz, agraciada (*eudaimônica*).

Assim, a abordagem aristotélica preserva o significado real do interesse público, respeitando a pluralidade dos interesses individuais, e sem recorrer a uma visão de que os interesses nacionais são uma espécie de “muleta psicológica”, como a interpretação de Morgenthau. A dificuldade seguinte é saber se existe um interesse universal acima desses interesses nacionais, dificuldade essa que vamos enfrentar no próximo capítulo. É preciso discutir se existe um bem comum que possa ser definido no cenário internacional, ou, em outras palavras, o que se pode dizer da política internacional. Isso porque é a política que trata propriamente do bem comum, não as relações de poder. As relações de poder internacionais, mesmo que fundadas no interesse nacional corretamente formulado, não representam relações

de poder legítimas, porque não estão baseadas em diferenças quanto ao uso da razão prática entre os povos. A formulação adequada do interesse nacional não significa que ela possa legitimar uma relação de poder internacional. O passo seguinte é, portanto, investigar como os diferentes interesses nacionais se relacionam politicamente, não em termos de relações de poder, mas em termos do bem comum.

De posse de uma definição apropriada para o interesse nacional e da relação indispensável entre moral, política e poder, nós podemos passar para o próximo capítulo, onde discutiremos a política, no sentido aristotélico, no ambiente internacional. Neste capítulo, nosso objetivo foi mostrar que não existem relações de poder internacionais legítimas, porque não há distinção quanto ao uso da razão prática. Assim sendo, as relações de poder internacionais constituem dominações e interferências indevidas. Fundamenta-se assim o princípio da autodeterminação dos povos e a natureza anárquica do sistema internacional. Argumentamos que qualquer tentativa de passar desta natureza anárquica para o comportamento efetivo dos Estados exige uma interpretação moral e, justamente por isso, a teoria política internacional não pode abrir mão de dizer algo a respeito da moralidade. Discutimos que, a partir de uma abordagem aristotélica, podemos estabelecer relações entre os Estados que não se reduzem ao comportamento competitivo e expansivo.

CAPÍTULO III – POLÍTICA INTERNACIONAL

III.1 – As dimensões da política

Neste capítulo nos propomos a analisar as relações políticas no ambiente internacional, de forma análoga ao que fizemos no capítulo anterior, no qual tratamos das relações de poder. Vale lembrar que a análise segue os conceitos aristotélicos tal como definimos no primeiro capítulo, em especial, a diferença essencial entre poder e política. Como vimos, relações de poder tratam de interesses particulares, enquanto a relação política trata do bem comum. O poder é uma relação baseada em desigualdade, enquanto a política é uma relação entre iguais.

Um aspecto essencial da abordagem aristotélica é que essas relações podem se manifestar de formas corretas e altivas, por um lado, e de formas degeneradas e corrompidas, por outro. Isso explicita o peso que a moral tem na análise, o que constitui, conforme tentamos demonstrar no capítulo anterior, uma vantagem desse tipo de olhar. O poder, em sua versão correta, baseia-se numa superioridade quanto à razão prática e atende aos interesses daquele que se subordina. O médico, por exemplo, age em nome do bem do paciente, se estiver exercendo seu poder médico corretamente. O poder corrompido, entretanto, não possui esse compromisso e não está baseado em nenhuma diferença real quanto ao uso da razão prática. Como vimos no capítulo anterior, no ambiente internacional, na interação entre os Estados, não há relação de poder que possa ser dita correta.

A relação política, por sua vez, em sua versão adequada, objetiva o bem comum. Este deve ser entendido nos termos que definimos nos dois capítulos anteriores, ou seja, como aquilo que contribui para o florescimento dos indivíduos e não se confunde, de forma alguma, com seus interesses particulares, nem tidos isoladamente, nem tidos agregadamente. Essa distinção é fundamental, porque a política deturpada é aquela justamente que reduz o bem comum a interesses particulares, seja de indivíduos específicos, seja de grupos agregados maiores ou menores. A política corrompida é exercida quando aqueles que governam deixam de se ocupar do bem comum e passam a buscar seus próprios interesses, ou de seus aliados. O bem público, na visão aristotélica, não se confunde com interesses, ele é, em parte, a própria

construção das condições para que os indivíduos possam estar conscientes e senhores de seus interesses. Em outras palavras, o bem público é aquilo que transforma os indivíduos em cidadãos livres e autônomos em primeiro lugar, para que aí, sim, eles possam ter interesses que são de fato seus.

A partir dessa definição de política, a primeira questão que surge é se o bem público (ou bem comum) pode ser definido no nível internacional. Caso este não possa ser definido no cenário internacional, não haveria possibilidade de relações políticas naturais, porque não haveria a finalidade própria da política. Em contrapartida, se o bem público puder ser definido internacionalmente, nós temos o ponto de partida exigido pela análise política aristotélica, porque temos assegurada a finalidade da relação em questão. Assim, cabe nos perguntar se há um bem comum internacional.

A resposta é imediata e direta, porque deriva da ideia de que o bem comum, segundo Aristóteles, é o bem próprio do ser humano. O bem comum, como dissemos, nada mais é do que a comunhão necessária para que os indivíduos possam viver uma vida virtuosa, isto é, possam atingir o florescimento humano. Ora, o florescimento humano é o mesmo para todos os indivíduos, visto que se trata da realização daquilo que é próprio ao homem. Como todos os indivíduos compartilham a mesma natureza humana, todas as virtudes, o ato de florescer, o bem que lhes é próprio, é o mesmo. Assim, os indivíduos, em âmbito universal, buscam a mesma finalidade, leia-se, a boa vida (*eudaimonia*).

Let us continue the argument, and, since all knowledge and rational choice seek some good, let us say what we claim to be the aim of political science – that is, of all the good things to be done, what is the highest. Most people, I should think, agree about what it is called, since both the masses and sophisticated people call it happiness, understanding being happy as equivalent to living well and acting well. (EN. I.4 .1095a14-19)

Antes de prosseguirmos, três observações precisam ser feitas a respeito de nossa afirmação de que o bem humano é o mesmo para todos os indivíduos e que, portanto, não há problema em ser tomado internacionalmente. Em primeiro lugar, e talvez a observação mais importante, ao afirmar que o bem humano é o mesmo para todos os indivíduos, estamos tangenciando um longo debate na tradição aristotélica, que trata da existência dos universais, em especial, como podemos entender as categorias universais. Quando afirmamos que os

seres humanos buscam por natureza a *eudaimonia*, estamos trabalhando com um ente “humano” universal. Entretanto, não nos interessa aqui especular que tipo de existência esse universal “humano” possui, bastando para nossos propósitos trabalhar com a ideia, razoavelmente estabelecida no sistema aristotélico, de que os seres humanos procuram atingir o fim que os define e os caracteriza como humanos³⁵.

Em segundo lugar, relacionada com a observação anterior, a afirmação de um bem humano que atende a uma natureza específica humana, não significa de forma alguma uma unicidade absoluta desse conceito. Como vimos na parte final do primeiro capítulo (seção I.3), uma ideia absoluta do bem não nos ajuda a entender, segundo Aristóteles, as características essenciais do fenômeno. Não há o bem como uma entidade una, separada, absoluta e causadora: “For even if there is some one good predicated across categories, or a good that is separate, itself in itself, clearly it could not be an object of action nor something attainable by a human being, wick is the sort of thing we are looking for.” (*EN*. I.6 .1096b33-36).

Em terceiro lugar, é preciso observar que esse bem humano não ocorre isoladamente ou de forma privada. Um ponto central da ética aristotélica é que não há vida virtuosa separada do ambiente político. Da mesma forma que insistimos no capítulo anterior que não há política sem moral, é possível afirmar também que não há moral sem política. Os dois campos são, na verdade, uma mesma ciência, como insiste Aristóteles (*EN*. I.2 .1094b8-11). O primeiro, a ética, trata de desvendar qual é o bem humano, no que constitui a boa vida e quais são as virtudes presentes nesta vida admirável. O segundo, a política, trata da organização e constituição do coletivo (incluindo o governo e a legislação) para garantir que a boa vida seja alcançada. O bem do indivíduo, portanto, só se realiza na comunhão com outros indivíduos virtuosos em um Estado virtuoso, dada a própria natureza política do ser humano³⁶.

Essas três observações estão presentes para qualificar nossa afirmação, a partir de um entendimento aristotélico, de que o bem humano é o mesmo para todos os indivíduos do

35 Para um exemplo de crítica à categoria de “fim” na ética aristotélica ver, entre outros, Hardie (2010).

36 “Na *pólis* tal como é de acordo com a natureza, os cidadãos concebem-se a si mesmos como cada qual perseguindo (e, com efeito, alcançando) seu próprio bem (o bem supremo de viver constantemente exercendo as virtudes em todas as suas ações, suas escolhas, seus juízos práticos e suas atitudes), mas apenas por intermédio da persecução desse bem como parte da persecução comum da vida virtuosa da própria *pólis*, i.e. da vida virtuosa de todos os cidadãos.” (COOPER, 2010, p. 475).

planeta. No entanto, é importante que se diga, que cada uma dessas observações pode ser tomada como uma discussão em si mesma, mas que nos levaria para longe de nosso objetivo no presente capítulo. Retomemos, então, nosso objetivo, que é investigar as relações políticas internacionais a partir de uma abordagem aristotélica, com vistas a contribuir para o entendimento dessas relações.

Tendo estabelecido que a finalidade a qual a política se propõe se mantém a mesma no ambiente internacional, resta-nos perguntar que tipo de organização e constituição política é necessária para alcançar essa finalidade. Em outras palavras, estamos preocupados nesse ponto com o chamado problema da governança global. Segundo a abordagem aristotélica que estamos propondo, é possível (e/ou desejável) haver um governo mundial? Se sim, qual é a melhor forma para esse governo internacional? Quais são as dimensões que a *pólis* deve assumir? Será possível que a *pólis* se expanda até tornar-se uma cosmópolis³⁷, isto é, uma unidade política internacional?

A resposta aristotélica para essa pergunta é indubitável: Não. A comunidade política (*pólis*) possui um tamanho adequado, ideal, não podendo ser nem maior nem menor do que este. A expansão acima do limite superior, na direção da cosmópolis, compromete as funções essenciais da comunidade política e, portanto, está fadada a se degenerar. Isto porque há um tamanho apropriado, que atende ao sentido da política (à busca do bem humano, como vimos). Da mesma forma, se a comunidade política for inferior ao seu tamanho natural, ela ficará aquém de suas atribuições. Esse tamanho próprio, natural, se refere tanto ao número de cidadãos, quanto ao espaço ocupado pela comunidade política. Em outras palavras, há uma proporção adequada tanto para a quantidade de cidadãos quanto para o espaço da comunidade política que constituem (*Pol.* VII. 4 e 5).

Para entendermos por que a comunidade política possui um tamanho adequado, precisamos investigar de que forma ela atende às suas funções. Para esclarecer esse ponto, podemos utilizar um exemplo do próprio Aristóteles e fazer uma analogia com uma

37 A palavra cosmópolis se refere, em português a uma cidade caracterizada por um multiculturalismo e um grande número de habitantes originários das mais diversas partes. O uso que fazemos aqui da palavra cosmópolis é muito distinto e se refere à origem etimológica da palavra: a junção de *pólis*, entendido como constituição política, Estado; e *cosmos*, entendido como o universal, o todo. Assim, cosmópolis é um governo mundial e cosmopolitismo é o pensamento associado a essa comunidade política internacional.

embarcação. Para sabermos qual é o tamanho adequado da embarcação precisamos, primeiro, notar que sua função é navegar e, portanto, ela não pode ser grande demais, porque se for, afundará; nem pequena demais, porque se assim for, não será capaz de carregar sua carga (*Pol.* VII.4 .1326a40-1326b2). No caso da *pólis*, sua função é promover o bem humano. Tratemos primeiro do caso em que seu tamanho fica abaixo de um limite inferior.

(i) Se a comunidade política for muito pequena ela não será capaz de gerar as condições materiais para que a própria vida política possa ocorrer. Há duas questões essenciais aqui. Primeiro, se a comunidade for muito pequena, ela não será capaz de produzir o excedente econômico que permite a existência de uma vida feliz. A família e o povoado, no esquema aristotélico, conforme tratado no primeiro capítulo, são formações humanas que existem em vista de uma necessidade. A primeira, a família, atende às necessidades quotidianas, não apenas da procriação e nutrição, mas as demandas econômicas mais imediatas. A segunda, o povoado, atende às necessidades não-quotidianas, mas ainda assim necessidades, o que a torna, em certo sentido, uma expansão do primeiro caso, uma família estendida, é possível dizer. Nas palavras de Aristóteles: “By nature the village seems to be above all an extension of the household. Its members some call 'milk-mates'; they are 'the children and the children's children.’” (*Pol.* I.2 .1252b16-18).

O salto qualitativo ocorre quando passamos do povoado para a comunidade política (*pólis*), porque neste caso não se trata mais de atender às necessidades materiais, econômicas, mas de permitir a existência da boa vida. Ora, a boa vida só pode ocorrer no exercício das virtudes, algo que envolve necessariamente deliberação, e só é possível deliberar num ambiente em que não se está restrito por necessidades³⁸. Assim, o primeiro problema que surge quando a comunidade política é menor do que o limite inferior natural é a perda da capacidade de criar um ambiente propício para o exercício político, o que é, sem dúvida, a desconstrução da própria *pólis*.

Esse, entretanto, não pode ser o único problema, porque se fosse, seria possível

38 É necessário sublinhar que existe um debate na literatura contemporânea aristotélica com relação ao status da família e do povoado e que a posição expressa aqui não é consensual. Alguns comentadores de Aristóteles (ver, por exemplo, Cooper, 2010) afirmam que a família e o povoado já são agrupamentos políticos porque representam uma *Koinômia*, uma espécie de comunhão, mesmo que primitiva. Aqui, entretanto, nos interessa sublinhar a distinção entre o ambiente privado (reino das necessidades materiais) e o ambiente público (reino das liberdades políticas).

imaginar uma situação em que a comunidade política, por menor que fosse, tivesse a produção do seu excedente econômico garantido por uma outra unidade política. Nesse cenário, a comunidade seria menor do que o necessário para garantir as condições da vida virtuosa, e ainda assim, poderia ter as condições para a boa vida garantidas por outra comunidade política. Essa situação revela justamente o segundo problema associado com a pequenez da comunidade. Mesmo que as condições do Estado fossem garantidas por outro, esse Estado perderia algo de essencial para sua existência enquanto Estado, leia-se, sua autonomia. É fundamental na constituição de uma comunidade política sua capacidade de deliberar livremente sobre seus assuntos. A liberdade, entendida como autonomia, é a própria essência da política, o contrário disso é a submissão, característica das relações de poder. O Estado pequeno, portanto, ou é aquele que é pobre e não consegue garantir as condições para o exercício da política ou é aquele que é submisso e não consegue agir autonomamente. Os dois casos resultam em ausência de liberdade e desconstrução da *pólis*. Por essas razões é possível afirmar que a comunidade política tem um tamanho mínimo a se respeitar advindo da sua função.

(ii) Estamos mais preocupados, entretanto, com o limite superior da comunidade política. Isto porque nos interessa investigar as relações políticas internacionais, e se não há uma comunidade política internacional, não há propriamente relações políticas internacionais. Na abordagem aristotélica, a política não trata de relações esporádicas e dispersas de interesses humanos, mas da perseguição (e participação ao se alcançar) conjunta do bem humano. Vale nos atermos mais um instante nesse ponto de grande importância. As relações políticas ocorrem na comunhão livre de concidadãos que se autogovernam, julgam e legislam, seja coletivamente, numa assembleia, seja alternadamente, em turnos sucessivos. É através do exercício do governo que se busca o bem humano mais elevado, que é o bem comum do qual os indivíduos comungam e através do qual podem desenvolver suas vidas virtuosas particulares.

O estabelecimento de um limite superior para o tamanho da comunidade política significa dizer que essas relações não podem ocorrer a nível internacional. É importante destacar que isto não significa que outras relações não possam ocorrer. Como dissemos no capítulo anterior, relações comerciais, culturais, diplomáticas, continuam obviamente

presentes e são muito importantes. É preciso sublinhar que as relações de poder, investigadas anteriormente, e as relações políticas, que estamos analisando no presente capítulo, não esgotam o conjunto das relações internacionais possíveis. Ao contrário, nosso argumento é que o entendimento das categorias poder e política, a partir de uma abordagem aristotélica, auxilia, por contraste, na compreensão dos demais.

Por que Aristóteles afirma que a comunidade política tem um limite para seu tamanho e não pode ser uma comunidade internacional? A resposta deriva do compromisso aristotélico com o sentido da política. A finalidade da política é construir o bem comum para o florescimento dos indivíduos (cidadãos), sendo que para isso é necessário deliberação, ação, prática; e não é possível agir e deliberar sem conhecer e conviver. Como vimos em nosso primeiro capítulo, a política é fundamentalmente uma relação de amizade entre os cidadãos e não é possível ser amigo do mundo como um todo. Por essa perspectiva, o cosmopolitismo seria levar a abstração a um extremo indevido, porque seria promover uma amizade com a ideia universal de ser humano, e não com indivíduos concretos e particulares. Do ponto de vista aristotélico, a amizade é uma relação de proximidade e admiração mútua, essencialmente moral (porque apenas indivíduos virtuosos podem ser verdadeiramente amigos³⁹) e política (porque constrói a base do governo justo); não faz sentido estabelecer esse tipo de relação com uma ideia abstrata.

Aristóteles expõe esse raciocínio ao considerar quais são as funções de um governo. Consideremos, por exemplo, o ato de decidir quem assumirá um determinado cargo público. Como um determinado cidadão (que para Aristóteles é de fato quem governa) pode decidir quem deve assumir o cargo se ele não conhece e não se relaciona com os candidatos? É possível argumentar que a decisão poderia ser tomada seguindo uma regra, mas se assim o fosse, nenhuma decisão de fato está sendo tomada. A atividade política, para Aristóteles, é deliberação e prática e não deriva de leis gerais. É justamente por isso que depende da vida conjunta, de uma comunidade. Sem uma relação de amizade (e os indivíduos virtuosos necessários para tal), a política logo se degenera em duas situações igualmente indesejáveis: ou se torna a aplicação burocrática de regras gerais, ou se torna palco de conflitos particulares

39 “Complete friendship is that of good people, those who are alike in their virtue: they each alike wish good things to each other in so far as they are good, and they are good in themselves. Those who wish good things to a friend for his own sake are friends most of all, since they are disposed in this way towards each other because of what they are, not for any incidental reason.” (EN. VIII.3 .1156b6-10).

e busca por interesses específicos. É por isso que ser cidadão é ser cidadão de uma comunidade específica e não de uma comunidade em geral, porque ser cidadão é decidir e não é possível decidir sem se envolver ou compartilhar.

The task of a ruler is command and judgment. With a view both to judgment concerning the just things and distributing offices on the basis of merit, the citizens must necessarily be familiar with one another's qualities; where this does not happen to come about, what is connected with the offices and with judging is necessarily carried on poorly. (*Pol.* VII.4 .1326b14-19)

Para sintetizar nosso argumento concernente ao limite superior do Estado, podemos dividi-lo em duas partes que se complementam. Primeiro, é preciso observar que a política ocorre entre cidadãos que querem o bem comum e são virtuosos, portanto, a política é baseada numa relação de amizade, por mais que não se confunda com ela. A amizade é o querer bem e a admiração mútua, enquanto a política é o ato de decidir na esfera pública. Segundo, não é possível ser amigo de um número desmedido de indivíduos, mesmo que todos fossem virtuosos e admiráveis, porque é preciso conhecê-los e se familiarizar com eles. A amizade não é uma relação em geral, é uma relação particular. Logo, a política também não é uma relação em geral, e sim, uma relação que ocorre numa comunidade política específica.

Assim, temos um tamanho ideal para a *pólis* e não é possível conceber relações políticas internacionais, ou, o que é dizer o mesmo, um Estado mundial (*world-state*). Isso significa que, segundo uma perspectiva aristotélica, não há cidadão do mundo, porque não há uma cosmópolis. Todo indivíduo, na medida em que é cidadão, porque pode não ser, é cidadão de uma comunidade específica. O tamanho ideal para o Estado nada mais é do que a junção dos limites inferior e superior descritos anteriormente: o Estado não pode, por um lado, ser pequeno ao ponto de não conseguir ser autônomo e não possuir um excedente que permita a prática política; e, por outro lado, não pode ser demasiadamente grande ao ponto de comprometer as relações de amizade de seus cidadãos.

É comum a crítica de que Aristóteles defendia a existência de um Estado relativamente pequeno (se compararmos com o moderno Estado-Nacional ou mesmo com os Impérios do mundo antigo), porque vivia num sistema dominado por esse tipo de organização, as cidades-Estados gregas (*pólis*). Entretanto, esse argumento perde força ao notarmos que Aristóteles

tinha consciência de outras formas maiores de organização política, como o Império Persa ou a própria liga de Delos⁴⁰ entre os gregos, o que poderia conduzi-lo a pensar que essas outras formas de organização são superiores à cidade-Estado.

O próprio Aristóteles se contradiz numa curta passagem em que afirma ser possível todos os povos gregos se unificarem num único Estado, numa clara violação de sua própria teoria (*Pol.* VII.7 .1327b30-33). Como vimos, essa unificação helênica romperia com o tamanho limite estabelecido pela teoria aristotélica, e, ainda assim, Aristóteles especula sobre a unificação das diversas cidades-Estados gregas. A contradição revela a consciência da possibilidade de um sistema político helênico único.

Além disso, o movimento cosmopolita surge na própria Grécia, a despeito da força das cidades-Estado. O cosmopolitismo é um pensamento do próprio mundo helênico. Diógenes, o Cínico, por exemplo, é um contemporâneo de Aristóteles e teria sido o primeiro a se autodeclarar um cidadão do mundo (*kosmopolitês*). O pensamento cosmopolita não é posterior ao surgimento do Império Romano e também não é um reflexo do Império de Alexandre, não estando, portanto, necessariamente associado à queda das cidades-Estados gregas. “the cosmopolitanism that was so persuasive during the so-called Hellenistic Age and under the Roman Empire was in fact rooted in intellectual developments that *predate* Alexander's conquests.” (KLEINGELD e BROWN, 2014, p. 6, grifos originais).

Dessa forma, nós gostaríamos de afirmar que a abordagem aristotélica possui elementos para responder ao cosmopolitismo do nosso próprio tempo, da mesma forma que se apresentava como uma resposta ao cosmopolitismo originário grego. No restante do capítulo, tentaremos contribuir para o debate da governança global a partir do que foi exposto anteriormente sobre a teoria política aristotélica.

40 Fundada em 478 AEC, era uma associação de cidades-Estados gregas, sob a liderança de Atenas, com o propósito de combater o império Persa e, posteriormente, em 431 AEC, de combater a Liga do Peloponeso, liderada por Esparta.

III.2 – A postura cosmopolita

O cosmopolitismo na teoria política internacional contemporânea⁴¹ assume uma série de versões diferentes e trata de um conjunto de problemas relacionados, mas distintos. Sem ser exaustivo, podemos listar algumas questões que estão no espectro das discussões cosmopolitas recentes, como, por exemplo: a existência de instituições e legislações universais que se aplicam a todos os seres humanos igualmente; a relação entre as diversas culturas do mundo, que muitas vezes aparentam ser incompatíveis; se há uma obrigação moral maior do indivíduo para com seus concidadãos (e para com sua pátria específica) ou se a obrigação moral é para com *todos* os indivíduos e para com *todas* as nações indiscriminadamente; e o ponto que nos concentramos no item anterior, a possibilidade de existência (e a desejabilidade) de um único governo mundial.

Todas essas questões, por mais que possuam importantes discussões próprias, estão relacionadas ao que Beardsworth (2011) chamou de “cosmopolitan disposition” e podem ser agrupadas como partes de uma mesma visão teórica. Isto constituiria a essência do pensamento cosmopolita, que aqui estamos interessados em examinar e contrastar com a interpretação aristotélica. Essa postura cosmopolita nos ajuda a entender o que há de mais básico e fundamental nas diversas visões defendidas ao longo do espectro.

Someone, some collectivity or, simply, some argument that has a cosmopolitan disposition embodies the following traits. First, it considers natural [geographical] or artificial borders contingent and therefore focuses on a common humanity beyond ethnic, religious, class, or gender particularities. Given this contingency of borders, second, it has an overriding interest in humanity and/or in justice as the basic scheme of world society: this interest is either rooted, more weakly, on one's humanness as a human individual, or, more strongly, on one's dignity as a moral person. And, third, it looks to world-embracing institutional arrangements through rational judgement and the mechanism of public law. (BEARDSWORTH, 2011, p.20)

A primeira característica é a mais importante, porque as duas seguintes são deduções e consequências daquela. A ideia central do cosmopolitismo, portanto, pode ser expressa da seguinte forma: a unidade política, o Estado, a *pólis* – representada pelas fronteiras territoriais

41 Ver, entre outros, Fukuyama (1989), Desai e Redfern (1995), Pogge (2001), Singer (2002), Keohane e Nye (2003) e Nussbaum (2006).

na passagem acima – é uma construção artificial, arbitrária, pertence ao reino do contingente e, assim, não possui nenhum valor especial. Os indivíduos humanos, por outro lado, são necessariamente pertencentes à mesma espécie humana e, portanto, compartilham de um mesmo grupo, das mesmas condições humanas. Parece, a princípio⁴², que o cosmopolitismo faz uma inversão da interpretação aristotélica que expomos anteriormente. Na abordagem aristotélica, a política real é a política interna ao Estado, e a política internacional não existe. Já na postura cosmopolita, a relação política no Estado particular é mera arbitrariedade devido às contingências da proximidade geográfica, e não representa nenhum vínculo real. Portanto, no cosmopolitismo, a política que existe substancialmente é a política internacional, porque o compromisso da justiça e do bem comum é com a humanidade como um todo.

Pogge (1992) lista três compromissos que são compartilhados por todos os cosmopolitas e que, em nossa visão, derivam da ideia central de que a unidade política é uma particularidade arbitrária: (i) compromisso com o *individualismo*, porque é o indivíduo o agente moral e político, não o Estado; (ii) compromisso com o *universalismo*, porque todos os indivíduos são ligados por sua humanidade comum e não por grupos sociais particulares; (iii) compromisso com a *generalidade*, porque o tratamento é o mesmo para todos os indivíduos, naquilo que deriva da sua condição como indivíduo.

É importante sublinhar que essa postura cosmopolita não está associada necessariamente com uma interpretação moral única. Há discordâncias importantes entre os cosmopolitas. Um cosmopolita que argumentasse a favor de uma ética utilitarista, por exemplo, poderia defender uma legislação internacional que maximizasse o bem-estar agregado dos indivíduos, de forma *universal* e *generalizada*. Por outro lado, um cosmopolita que subscrevesse uma ética baseada em direitos poderia ser contra a mesma legislação, por entender, por exemplo, que ela, por mais que maximize o bem-estar dos indivíduos agregadamente, viola o direito de alguns. Da mesma forma, os cosmopolitas podem discordar quanto a melhor organização institucional que atende às demandas do cosmopolitismo. Por um lado, podemos ter a defesa de um Estado mundial (*world-state*) único e coeso; por outro, podemos ter argumentos a favor de uma confederação internacional de unidades políticas menores, mas vinculadas por leis e instituições internacionais.

⁴² A princípio porque, como veremos na parte final deste capítulo, quando propormos uma síntese possível, a interpretação aristotélica não é uma oposição a todo o raciocínio da postura cosmopolita.

Independentemente dessas diferenças pontuais, aqui estamos interessados naquilo que há de mais essencial no cosmopolitismo, conforme nossa interpretação, ou seja, o tratamento do indivíduo como o agente moral e político relevante e a ideia do Estado (seja ele qual for) como uma convenção, que justamente por ser uma convenção, pode assumir o tamanho que for. Nesse sentido, o que há de essencial na visão cosmopolita não é necessariamente a defesa do fim das fronteiras nacionais, mas o reconhecimento de que essas fronteiras são arbitrárias e que a política que importa é a internacional. No olhar cosmopolita, não há justificativa para a atenção, preocupação ou tratamento diferenciado para com o próprio Estado ao invés da humanidade como um todo. Cada indivíduo é, em virtude de ser um indivíduo, membro da comunidade humana mundial, e a família, grupo social, Estado e etc. do qual faz parte são acasos, que por mais que possam exercer algum papel, não representam unidades políticas essenciais.

Se tomarmos o cosmopolitismo dessa forma mais geral, é possível estabelecer inclusive uma ligação direta com a ideia do contrato social. Afinal, se os indivíduos, sujeitos autônomos, formaram um contrato político para a formação de um Estado particular, não há, a princípio, nada que os impeça de construir um contrato maior e mais generalizado, com os indivíduos da humanidade como um todo. A teoria política do contrato social é uma teoria que interpreta as relações políticas como convenções convenientes, desejáveis ou racionais, e a depender das condições dadas, pode ser que o contrato mais conveniente seja aquele de escopo universal.

Hobbes, por exemplo, defronta-se com essa questão. O contrato hobbesiano surge porque os indivíduos temem a espiral negativa de violência e morte visionada com a ausência do contrato e a existência do estado de natureza. O filósofo inglês, entretanto, não achava que o medo – força primordial para a elaboração do contrato social em sua teoria – instalado nos indivíduos pelas ameaças internacionais, fosse suficiente para conduzi-los a estabelecer um contrato a nível internacional. O estabelecimento do contrato a nível nacional muda o raciocínio para o caso internacional, pois os Estados nacionais passam a ser os responsáveis pela segurança dos indivíduos, inclusive internacionalmente, o que retira o temor que os indivíduos poderiam sentir diante do similar estado de natureza internacional: “But because they [the rulers] uphold thereby, the Industry of their Subjects; there does not follow from it

[the international system], that misery, wich accompanies the Liberty of particular men.” (HOBBS, *Leviathan* XIII. §12).

É perceptível, porém, que o argumento de Hobbes é suscetível à condição internacional. Caso os conflitos (ou as ameaças de possíveis conflitos) entre os Estados nacionais se tornem insuportáveis para os indivíduos, a ponto de começarem a temer por sua própria existência e visionarem uma situação de *bellum omnium contra omnes* (guerra de todos contra todos), os indivíduos passam a ter a motivação e o desejo para formarem um contrato internacional e estabelecerem um Estado mundial que possa garantir-lhes a sua segurança. Seguindo o argumento de Hobbes, Hampshire (1995) discute o papel, por exemplo, da proliferação das armas de destruição em massa e como isto pode levar a uma sensação de insegurança generalizada nos países a ponto de estes formarem um governo mundial, um super-leviatã, que consiga controlar a situação. Esta seria uma solução cosmopolita dentro do arcabouço hobbesiano e que, no fundo, é compatível com outras teorias políticas contratualistas.

A busca por uma situação de paz entre os Estados é algo que motiva soluções de caráter cosmopolita, mas, de nosso ponto de vista, o cosmopolitismo não é necessário para tal. Em essência, a postura cosmopolita afirma o primado do indivíduo e a artificialidade do Estado e, a partir disso, mas de forma secundária, procura entender quais são as formas políticas que atendem a esse princípio. Sendo assim, se o ponto de partida for a postura cosmopolita, é perfeitamente compreensível pensar que uma confederação de Estados ou um único Estado mundial é necessário para manter a integridade dos indivíduos, mas isto não significa que, se abandonarmos a postura inicial, não podemos encontrar outra solução para o mesmo problema da interação entre os Estados. A questão que se impõe, portanto, é depurar a postura cosmopolita e as razões para a sua defesa.

O cosmopolitismo está baseado numa interpretação do que é próprio da política. São dois lados de uma mesma proposição: ao estabelecer que o indivíduo é por natureza e o Estado é por convenção, o cosmopolitismo atribui ao indivíduo a condição de agente moral e transforma o Estado em algo que atende ao indivíduo; simultaneamente, ao tratar o Estado como uma construção arbitrária, retira qualquer diferença essencial entre os diversos

“tamanhos” e, sendo assim, não há nenhuma justificativa *per se* para o Estado nacional no lugar de um Estado mundial ou outra configuração qualquer. “From the standpoint of a cosmopolitan morality – which centers around the fundamental needs and interests of individual human beings, and of all human beings – this concentration of sovereignty at one level is no longer defensible.” (POGGE, 1992, p. 58).

Essa definição para a postura cosmopolita não deve ser confundida com o liberalismo político, por mais que as duas correntes tenham relações muito próximas. A tradição liberal não é de forma alguma um movimento único e coerente, incorpora certamente muitas posições distintas, entretanto, é possível definir o liberalismo político brevemente a partir da defesa do que ficou conhecido como princípio da presunção a favor da liberdade (GAUS, 1996) – a ideia de que a liberdade individual só pode ser violada caso haja uma justificativa para tal, em outras palavras, a liberdade é o valor primeiro. Assim, o liberalismo não está, a princípio, comprometido com o *universalismo* nem com a *generalidade*, por mais que esteja decerto comprometido com o *individualismo*. Dessa maneira, John Stuart Mill, por exemplo, afirma que o princípio da presunção a favor da liberdade só vale para culturas e civilizações que alcançaram um patamar elevado da discussão livre e equitativa, não tendo nenhum significado para sociedades que não atingiram esse grau de sofisticação: “Depotism is a legitimate mode of government in dealing with barbarians, provided the end be their improvement, and the means justified by actually effecting that end.” (MILL, *On Liberty* I. §10).

Na passagem acima, a cadeia de raciocínio fica interrompida do *individualismo* para o *universalismo* e a *generalidade*, e o cosmopolitismo fica desassociado do liberalismo. No entanto, de nosso ponto de vista, o encadeamento segue sem esforço de uma posição para outra, porque a interrupção exige a criação de categorias diferentes de indivíduos, pelo menos em termos de estágios históricos, o que é estranho ao próprio uso da categoria de indivíduo, que de uma forma ou de outra, já exige uma categoria de tipo universal. De toda forma, a ligação entre o liberalismo e o cosmopolitismo⁴³ vai para além do escopo deste trabalho e o que interessa na discussão específica da política internacional é a posição cosmopolita, para a qual devemos retornar.

43 Para uma discussão sobre as relações entre o liberalismo e o cosmopolitismo ver, entre outros, Gaus *et al.* (2015), parte 4.

A postura cosmopolita reúne dois aspectos fundamentais, que podem ser chamados de cosmopolitismo moral e cosmopolitismo político⁴⁴. O cosmopolitismo moral é aquele que afirma a necessidade de tratamento equânime para todos os indivíduos, em outras palavras, defende que o círculo moral incorpore toda a humanidade. Segundo essa visão, um indivíduo, ou um Estado, não teria razões para tratar diferentemente os concidadãos dos estrangeiros. No momento de decidir quem recebe um recurso, por exemplo, não faria diferença se o indivíduo fosse membro de determinada comunidade política ou não. Outro exemplo, oferecido por Nussbaum (2010), trata do campo educacional. Segundo a autora, a educação oferecida para as pessoas não deveria privilegiar a história do seu próprio país, o que significa tratar da história de outros lugares do mundo com o mesmo grau de importância e sofisticação.

Por outro lado, o cosmopolitismo político é o campo que questiona qual é a forma de organização mundial, qual é o desenho das instituições internacionais, aquele que melhor atende ao objetivo moral do tratamento igualitário e universal. É aqui que se encaixam as discussões sobre se um governo mundial atende melhor às demandas do *universalismo* e da *generalidade* ou se a configuração deve ser uma instituição que congregue os Estados em torno dos valores cosmopolitas, mas que mantenha a existência dos Estados separados. É notório em Kant esse conflito. Em seu tratado *On Perpetual Peace* [1795], Kant parece indicar que a razão dita a formação de um único Estado mundial, mas como, na prática, as nações resistem à sua criação, Kant sugere a formação de uma federação pacífica de Repúblicas independentes, que age na direção de promover a paz e os valores cosmopolitas.

Reason can provide related nations with no other means for emerging from the state of lawlessness, which consists solely of war, than that they give up their savage (lawless) freedom, just as individual persons do, and, by accommodating themselves to the constraints of common law, establish a *nation of peoples (civitas gentium)* that (continually growing) will finally include all the people of the earth. But they do not will to do this because it does not conform to their idea of the right of nations, and consequently they discard in *hypothesis* what is true in *thesis*. (KANT, 8: 357, grifos originais)

Kant subscreve o cosmopolitismo moral, mesmo que contemple soluções distintas

⁴⁴ É possível classificar o cosmopolitismo de outra forma. Beardsworth (2011), por exemplo, considera os seguintes tipos de cosmopolitismo: moral, político, cultural, institucional, legal e normativo. Para nossos propósitos, é suficiente tratar do cosmopolitismo moral e do político.

para o cosmopolitismo político. De fato, a maior parte dos autores cosmopolitas contemporâneos não defende a existência de um Estado mundial único (KLEINGELD e BROWN, 2014) e, portanto, é importante desassociar a defesa de um *world-state* da postura cosmopolita enquanto tal. Da mesma forma, dentro do cosmopolitismo político, emerge o argumento de que arranjos institucionais que garantam e promovam o livre mercado são mais eficientes no atendimento do *universalismo* e da *generalidade*. Nesse sentido, um cosmopolitismo de tipo econômico afirma que um mercado livre e mundial, com circulação desimpedida de mercadorias e pessoas, é a organização política que garante a justiça mundial buscada pela postura cosmopolita. A expansão e a intensificação das relações econômicas globais são vistas, assim, como o caminho de realização da almejada justiça cosmopolita⁴⁵.

É importante que se diga, entretanto, que o cosmopolitismo econômico, por mais comum que seja entre os economistas, não é um argumento defendido pelos autores cosmopolitas como um todo. A maior parte dos autores contemporâneos que compartilham a postura cosmopolita rejeita o cosmopolitismo econômico e adota outra forma de cosmopolitismo político, por entender que as relações de livre-mercado são constantemente responsáveis por um tratamento desigual dos indivíduos espalhados pelo mundo (KLEINGELD e BROWN, 2014). Desigualdades significativas de renda no mundo, por exemplo, entendidas como inaceitáveis por valores cosmopolitas, são vistas, pelo menos em parte, como resultado das relações econômicas de livre-mercado (ver, por exemplo, POGGE, 2002).

Em síntese, o cosmopolitismo se divide em dois grandes grupos: o moral e o político. No primeiro, estabelecem-se as prerrogativas do *universalismo* e da *generalidade*; no segundo, discutem-se as formas de organização política que melhor atendem a esses princípios. Dentro do cosmopolitismo político, há o importante desenvolvimento do cosmopolitismo de tipo econômico, que defende o livre-mercado mundial como o melhor arranjo institucional para promover os valores cosmopolitas. Como nosso objetivo é contrastar a visão aristotélica com a postura cosmopolita, para entender melhor o

45 “De David Hume a Karl Marx, todos os autores clássicos, entre o fim do século XVIII e meados do século XIX, atacaram sistematicamente as políticas e os sistemas mercantilistas e acreditaram de uma forma ou de outra na necessidade ou na inevitabilidade do desaparecimento dos Estados nacionais. Não é difícil, por outro lado, localizar na obra de Adam Smith, como na de Karl Marx, a previsão comum de que a expansão dos mercados ou o desenvolvimento das forças produtivas do capitalismo industrial promoveria, no longo prazo e por si só, a inevitável universalização da riqueza capitalista.” (FIORI, 1999, p. 15).

funcionamento e o significado da política internacional, não interessa tanto as divisões internas do cosmopolitismo, mas importa aquilo que os unifica numa interpretação coerente.

Essa coerência, que dá forma à postura cosmopolita, pode ser encontrada, anteriormente às divisões tratadas, no estabelecimento do indivíduo como unidade fundamental e na artificialidade do Estado. Isto é o mesmo que dizer que os indivíduos formam por natureza uma comunidade humana global e, por convenção, comunidades políticas específicas: cidades, nações ou impérios. Nos resta, entretanto, entender quais são as razões para essa dicotomia. O que une os homens naturalmente numa mesma comunidade internacional e, por contraposição, torna a família, o agrupamento social e/ou o Estado formações acidentais?

Nosso argumento é que a postura cosmopolita deriva da ideia de que os seres humanos compartilham de uma razão universal, caracterizada pela capacidade de observar a partir de uma posição eterna e atemporal. Os indivíduos possuem a capacidade de alcançar essa razão de tipo universal e, ao fazê-lo, percebem os acidentes que estão envolvidos em sua própria condição. Se a análise for deslocada para um ponto de vista universal, a nação, a família e o tempo de existência não passam de particularidades pontuais. Para usar uma expressão que se consagrou com o filósofo Baruch Espinosa, trata-se do olhar *sub specie aeternitatis* – da perspectiva da eternidade. Do ponto de vista da razão universal, não faz sentido nos preocuparmos mais com uma guerra em nossa própria época do que com o saque de Roma no século V. Da mesma forma, não há por que privilegiar membros de uma mesma comunidade em comparação com todas as outras.

A primeira tradição a elaborar o argumento fundamental para a postura cosmopolita foi o estoicismo (NUSSBAUM, 1997a; FINE e COHEN, 2002; KLEINGELD e BROWN, 2014)⁴⁶. Os estoicos afirmam que a razão universal está imersa no cosmos, o que lhe concede

46 É preciso reconhecer a influência dos Cínicos no cosmopolitismo helênico, entretanto, uma versão positiva e organizada do argumento cosmopolita só toma forma com a escola estoica: “The term *kosmou politês* is apparently Cynic in origin: Diogenes the Cynic, asked where he came from, replied ‘I am a *kosmopolitês*’. Marcus generally prefers not the single coined term but the phrase *politês tou kosmou*. Diogenes did apparently mean to assert that local affiliations were of lesser importance than a primary affiliation with humanity; but he seems to have had little in the way of developed philosophical thought, certainly not political thought. His life was strikingly *apolitical* and defiant of all earthly authority.” (NUSSBAUM, 1997a, p. 4, grifos da autora).

harmonia e ordem natural. A razão universal dita a necessidade de funcionamento do cosmos, que não poderia deixar de ser da forma como é. Do ponto de vista do universo – *sub specie aeternitatis* – não há diferença significativa entre as nações, e todos os seres humanos compartilham da mesma racionalidade que lhes permite chegar a essa conclusão. Marco Aurélio, imperador romano e filósofo estoico do século II, em suas *Meditações*, deixa clara a conexão entre a razão universal, compartilhada por todos os seres humanos, e a comunidade internacional que disto resulta: “If the power of thought is universal among mankind, so likewise is the possession of reason, making us rational creatures (...) So then there is a world-law; which in turn means that we are all fellow-citizens and share a common citizenship, and that the world is a single city.” (*Med.* IV, 4).

No período moderno, Kant é responsável por elaborar a formulação mais influente do mesmo argumento central, que não por acaso pode ser entendida como herdada diretamente do estoicismo: “As do Marcus and Cicero, Kant stresses that the community of all human beings in reason entails a common participation in law (*ius*), and, by our very rational existence, a common participation in a virtual polity (...)”. (NUSSBAUM, 1997a, p. 12, grifos da autora). A ideia núcleo do argumento kantiano é a mesma dos estoicos e recorre ao ponto de vista do universo para encontrar o que é ditado pela razão. Como resultado, a postura cosmopolita é eminente em seu pensamento e o autor argumenta que a humanidade seja governada por uma lei cosmopolita, na qual cada indivíduo possui direitos derivados dos princípios ditados pela razão universal, não como cidadãos de um Estado, mas como cidadãos do globo: “Because a (narrower or wider) community widely prevails among the Earth's peoples, a transgression of rights in *one* place in the world is felt *everywhere*.” (KANT, 8: 359-360, grifos originais).

O mesmo tipo de comprometimento é compartilhado, em maior ou menor grau, pelos autores cosmopolitas contemporâneos: Pogge (1992), Nussbaum (1997a), Singer (2009), entre outros. Os princípios que discutimos anteriormente, do *individualismo*, do *universalismo* e da *generalidade*, derivam diretamente da categoria da razão universal aplicada à moral e à política. A postura cosmopolita herda seu fundamento da tradição estoica/kantiana. Na próxima seção, antes de contrastar essa posição com a abordagem aristotélica que vimos no início do capítulo, veremos algumas críticas correntes ao cosmopolitismo. Essas críticas,

advindas do que se convencionou chamar de comunitarismo, ajudam a construir com maior precisão a resposta aristotélica, porque oferecem um passo inicial para a sua construção, por mais que não se confundam com ela.

É importante notar, entretanto, que o comunitarismo não é a única escola a criticar o cosmopolitismo. A escola realista, que vimos no capítulo anterior, apresenta uma série de críticas ao movimento cosmopolita, entre as quais podemos destacar: (i) A avaliação de que o cosmopolitismo é um raciocínio utópico, desprovido de conteúdo real; (ii) A acusação de que o cosmopolitismo é frequentemente utilizado como um instrumento de poder, para colonizar culturalmente ou moralmente outras regiões, em nome de universais que são, na verdade, expressões de um Estado particular. A crítica realista ao cosmopolitismo não foi inserida na discussão porque parte ou da separação positiva entre moral e política ou de uma visão cética quanto à realidade moral, conforme vimos no capítulo anterior. Sua inclusão nos distanciaria do debate da política internacional para esses pontos específicos, da relação entre moral e política e da própria existência de uma moral objetiva, que já tratamos anteriormente⁴⁷.

III.3 – A crítica comunitarista

As principais objeções à posição cosmopolita se dirigem, como não poderia deixar de ser, ao argumento fundamental descrito na seção anterior. A ideia de uma razão universal que une os seres humanos numa mesma comunidade internacional, garantindo-lhes a mesma condição diante de uma lei mundial, é vista com suspeita e, em última instância, é rejeitada por uma noção alternativa da razão e da formação política humana. Nessa perspectiva anticosmopolita, o argumento da razão universal que dita as leis internacionais é interpretado como violação das vidas particulares das comunidades políticas. A postura cosmopolita também é vista como um ataque a importantes valores humanos, que se formam na especificidade de cada comunidade, como a tradição, a cultura e a história. Por rejeitar o argumento fundante da postura cosmopolita, rejeita-se também as suas formulações posteriores: do *individualismo*, do *universalismo* e da *generalidade*. Nesse sentido, a disputa pode ser entendida nos três eixos: (i) se é o indivíduo ou a comunidade o agente ontológico fundamental; (ii) se a humanidade deve ser tomada universalmente ou em grupos particulares;

⁴⁷ Para um sumário das críticas realistas ao cosmopolitismo e uma resposta cosmopolita, ver Lu (2000).

(iii) se o tratamento deve ser generalizado ou específico para cada circunstância.

Contemporaneamente, a resistência à postura cosmopolita aparece no trabalho dos autores ligados ao que ficou conhecido como comunitarismo (SANDEL, 1982; WALZER, 1983; MACINTYRE, 1988; MILLER, 1995). O ataque comunitarista está essencialmente direcionado para o processo de abstração que os cosmopolitas conduzem ao elaborarem seu argumento sobre a formação política e as considerações morais. Segundo os comunitaristas, a abstração cosmopolita descarta aquilo que é de essencial ao objeto, porque retira o indivíduo daquilo que o compõe: a comunidade à qual pertence, a história que compartilha com outros e as tradições nas quais se insere. A afirmação de uma razão universal conduz a erro, porque a razão humana se dá num contexto específico. As considerações sobre justiça não ocorrem em abstrato, mas na prática comum dos indivíduos em sociedade. Assim, a posição cosmopolita de que o indivíduo é por natureza e o Estado é por convenção, não se sustenta, porque é a comunidade que constrói o indivíduo. Dessa forma, é comum os comunitaristas acusarem o individualismo cosmopolita de ser uma criação *ex-nihilo*, ou seja, os indivíduos aparecem prontos e relacionam-se uns com os outros apenas tangencialmente, na busca dos seus próprios interesses e desejos.

Uma boa forma de expressar a crítica comunitarista é através da objeção ao experimento mental proposto por Rawls em *Theory of Justice* (1971). Segundo Rawls, a formulação de uma sociedade justa deve ser resultado de uma investigação por trás daquilo que o autor chamou de “véu da ignorância”. A ideia é simples. Se os indivíduos fizerem o exercício de se retirarem de suas posições sociais, econômicas, de gênero, religiosas, etc., e considerarem, a partir dessa posição abstrata e neutra, que tipo de sociedade preferem, chegarão à conclusão, argumenta Rawls, de que uma sociedade justa é aquela que respeita princípios básicos de liberdade, igualdade de oportunidade para todos e se preocupa com aqueles em situação mais desvantajosa (*maxmin principle*⁴⁸). Essa “posição original” proposta por Rawls abstrai de todas as condições específicas que conformam o indivíduo em sua

48 O *maxmin principle* talvez seja o princípio mais interessante entre aqueles propostos por Rawls. Segundo esse princípio, que Rawls acredita que emergirá racionalmente da “posição original”, a sociedade justa é aquela que melhora o máximo que puder o indivíduo em pior condição: “The basic structure is just throughout when the advantages of the more fortunate promote the well-being of the least fortunate, that is, when a decrease in their advantages would make the least fortunate even worse off than they are. The basic structure is perfectly just when the prospects of the least fortunate are as great as they can be.” (RAWLS, 1999, p. 138).

comunidade, com exceção de sua racionalidade, que é precisamente forçada a se universalizar no exercício proposto pelo autor. Assim, nessa “posição original”, o indivíduo se despe de suas amizades, de seus familiares, de suas tradições, e de todas as características supostamente acidentais de sua existência. O indivíduo mantém apenas aquilo que lhe é essencial, a sua racionalidade. A “posição original” é equivalente ao *sub specie aeternitatis*, ou seja, o indivíduo é colocado na perspectiva da eternidade. É a partir dessa posição que ele é convidado a formular sua percepção sobre justiça, política e sociedade.

O experimento mental de Rawls expõe com nitidez o problema que os comunitaristas enxergam na categoria da razão universal. A abstração proposta pela “posição original” retira do indivíduo os próprios valores que o formam e, portanto, qualquer capacidade de tomar decisões morais e políticas. A ideia é que, ao se retirar os laços comunitários que definem o indivíduo, não resta a razão universal, como afirmam os cosmopolitas, mas sim, um indivíduo despojado do seu ser, vazio e ininteligível. Michael Walzer escreve, por exemplo, que basta levarmos a sério essa posição abstrata, para enxergarmos que o indivíduo-resultado do experimento demonstra o absurdo do raciocínio: “The self-portrait of individual constituted only by his willfulness, liberated from all connection, without common values, binding ties, customs, or traditions (...) need only be evoked in order to be devalued: It is already the concrete absence of value.” (WALZER, 1990, p. 8).

As consequências da crítica comunitarista para a política internacional são diretas e de longo alcance. Sem uma razão universal, não há comunidade humana global nem uma lei universal que garanta direitos individuais, independentes da comunidade e do contexto em que aparecem. As comunidades que existem são aquelas que compartilham uma história, um conjunto de valores ou uma tradição em comum. O projeto de um Estado internacional único ameaça destruir a pluralidade cultural existente e, por isso, ou é indesejado, porque o multiculturalismo é tido como algo inerentemente positivo, e/ou é implausível, porque a formação de uma coesão cultural internacional é considerada improvável. Mesmo um projeto político internacional menos ambicioso, que não visasse a construção de um Estado mundial (*world-state*), mas de instituições que regulassem – ou mesmo que apenas orientassem – os Estados nacionais, seria visto como potencialmente ameaçador da soberania nacional. Da mesma forma, as consequências para a economia internacional, se a crítica comunitarista se

aplica, são vastas, englobando desde a questão da distribuição da renda mundial à das políticas de proteção dos mercados nacionais. Para organizar as implicações da crítica comunitarista para a política internacional, vamos organizá-la em dois conjuntos, que, aqui, serão denominados: *identificação e obrigações especiais*.

III.3.1 – Identificação

A primeira consequência para a política internacional da crítica comunitarista é a *identificação* da comunidade fundamental para o indivíduo. Isto porque, segundo os comunitaristas, é a comunidade que define os valores, a racionalidade e a experiência dos indivíduos e, assim, a depender da comunidade que forme os indivíduos, há participações políticas diferentes. A questão, portanto, de com qual comunidade o indivíduo se identifica é absolutamente central nessa interpretação, enquanto, na postura cosmopolita, essa identificação tem, no melhor dos casos, uma importância secundária. Se a comunidade relevante é a religião islâmica, por exemplo, os indivíduos serão dotados de uma certa configuração moral e política. Se, por outro lado, a comunidade relevante é um Estado nacional democrático e laico, os indivíduos terão outro conjunto de valores.

Uma dificuldade para a questão da *identificação*, que emerge imediatamente da descrição que fizemos, é que existem muitas comunidades nas quais os indivíduos podem ser formados e nas quais estão politicamente inseridos. Essa é uma dificuldade porque essas comunidades podem – e frequentemente o fazem – apontar para valores e experiências distintas e, para que a visão comunitarista faça sentido, os indivíduos precisam se identificar fundamentalmente com uma comunidade, do contrário, o comunitarismo corre o risco de comprometer seu argumento principal. Não por acaso, essa dificuldade é apontada por uma série de autores cosmopolitas, que na intenção de desassociar a essência dos indivíduos das comunidades nas quais se inserem, apontam para o fato de que todo indivíduo pertence a um conjunto, potencialmente infinito, de comunidades e, sendo elas indistintas, pode se afastar dessas associações em nome de uma universalidade. Por exemplo, é comum a postura cosmopolita apontar que, por mais que um indivíduo se identifique com uma comunidade, digamos, uma religião, o mesmo indivíduo pertence a uma série de outras comunidades: seu gênero, sua profissão, sua família e assim por diante. Ao explicitar a pluralidade de

comunidades com as quais os indivíduos se identificam, o cosmopolita espera demonstrar que a única essencial é a comunidade global humana.

A person's citizenship, residence, geographic origin, gender, class, politics, profession, employment, food habits, sports interests, taste in music, social commitments, et cetera, makes us a member of a variety of groups. Each of these collectivities, to which this person simultaneously belongs, gives her a particular identity. None of them can be taken to be the person's only identity or singular membership category. (SEN *apud* ROSENTHAL, 2012, p. 65)

A resposta frequente dos comunitaristas é apontar a comunidade que ocupa a identificação central, não desconsiderando que outras comunidades podem exercer outras formas de identificação. No sistema mundial moderno, especificamente no Ocidente, a comunidade que exerce essa identificação é a nação. Em outros momentos e em outros lugares, a comunidade relevante pode ter outra configuração, mas no sistema mundial moderno ocidental, é o Estado-nação que constitui a comunidade mais importante⁴⁹. E o que é mais significativo, a crítica oferecida pela postura cosmopolita, da pluralidade de comunidades com as quais os indivíduos podem se identificar, é invertida pelos comunitaristas. Isto é, os comunitaristas acusam as tendências cosmopolitas contemporâneas de promover uma fragmentação política e impedir que qualquer comunidade forme a coesão necessária para conseguir se sobrepor (ou incorporar) as demais. Assim, a pluralidade de comunidades não indica que os comunitaristas estão errados, mas sim, que os indivíduos estão fragmentados e perdidos numa sociedade de tendências cosmopolitas que não lhes oferece uma comunidade na qual podem florescer moralmente e para qual podem contribuir politicamente, em vista do bem comum.

The liberal [cosmopolitan] ideology of separatism cannot take personhood and bondedness away from us. What it does take away is the *sense* of our personhood and bondedness, and this deprivation is then reflected in liberal politics. It explains our inability to form cohesive solidarities, stable movements and parties, that might make our deep convictions visible and effective in the world. (WALZER, 1990, p. 10, grifos originais)

O nacionalismo, portanto, pode ser definido como a perspectiva que identifica a nação como a comunidade relevante, em contraste com outras tradições e culturas compartilhadas,

49 Alguns autores separam o conceito de Estado do conceito de nação, identificando que a comunidade política relevante é a segunda (ver, por exemplo, MILLER, 1988). Para nossos propósitos nesse trabalho, podemos tomar indiscriminadamente os dois conceitos.

que também formam comunidades e que poderiam ser as comunidades políticas com as quais os indivíduos se identificam, como religião, etnicidade, etc. É possível que essas comunidades não se oponham e que o conceito de nação incorpore outros aspectos além da territorialidade, da língua e da cultura. Os comunitaristas também reconhecem que a nação é por vezes um construto artificial, derivado de ações deliberadas de criação de um passado comum, uma cultura comum, etc. O processo de formação de uma nação pode exigir a invenção de laços que unem os indivíduos, em especial, se houver comunidades menores que comprometam a coesão nacional (MILLER, 1988). Assim, os comunitaristas estão prontos para ceder aos cosmopolitas de que o Estado-nação é uma convenção, mas isso não significa que os cosmopolitas estejam certos, porque, segundo a crítica comunitarista, o indivíduo também é uma convenção. A ideia do sujeito racional, isolado de todos os seus laços sociais, capaz de julgar a partir do ponto de vista da eternidade, também é uma ficção. A diferença é que o Estado-nação é uma convenção com implicações concretas, que pauta e organiza a vida dos indivíduos, enquanto o indivíduo racional é um exercício especulativo que conduz a erro porque postula uma razão universal que não existe.

Esse é um ponto absolutamente essencial, no qual, gostaríamos de apontar, a crítica comunitarista parece encontrar os limites de seu próprio argumento. Isto porque o conceito da comunidade, tão importante na crítica comunitarista, por ser a própria base sobre a qual são construídos os princípios morais e racionais dos indivíduos, torna-se uma arbitrariedade, uma convenção – de forma ainda mais explícita para o caso do Estado-nação. Isto significa que todas as comunidades são, de uma forma ou de outra, convenções, e não há nenhuma razão, que também não seja arbitrária, para os indivíduos se identificarem com uma comunidade específica. No último ponto deste capítulo, objetiva-se mostrar como, a partir de uma abordagem aristotélica, esse resultado pode ser evitado, mesmo que se mantenha aquilo que há de positivo na crítica comunitarista. Antes, entretanto, para completar o quadro da crítica comunitarista, vejamos o segundo conjunto de suas consequências para a política internacional.

III.3.2 – Obrigações especiais

Segundo o comunitarismo, a comunidade constitui o ambiente indispensável para que

o indivíduo possa formar seus valores e sua racionalidade. Assim, a comunidade na qual o indivíduo foi formado tem precedente em suas preocupações morais, porque sem ela, ele seria outro indivíduo, com outros valores, com outra racionalidade. A ideia é que, ao nutrir o indivíduo, a comunidade passa a ocupar um papel especial em suas ações e deliberações, sendo frequentemente alvo de um tratamento diferenciado por parte desse indivíduo. Funda-se, assim, um *particularismo* moral ao invés do *universalismo* cosmopolita. Em outras palavras, os indivíduos possuem *obrigações especiais* com relação aos seus concidadãos em comparação com suas obrigações com relação a estrangeiros, em virtude de comporem a sua comunidade.

Na visão comunitarista, a comunidade é formada por relações de reciprocidade e solidariedade⁵⁰, que impõem aos indivíduos direitos e deveres diferenciados pelo fato de pertencerem àquela comunidade. Nesse sentido, é extremamente importante que a comunidade possa definir quem pertence e quem não pertence à sua esfera interna, porque a partir do momento que alguém é considerado um membro daquela comunidade, ele passa a estar imerso numa rede de reciprocidade e solidariedade, tendo que responder a partir dessa posição especial. A questão migratória, por exemplo, assume um caráter fundamental. Enquanto, na interpretação cosmopolita, os indivíduos possuem direitos universais, o que significa, de forma geral, que podem migrar da maneira como desejarem, na interpretação comunitarista, as comunidades precisam, a partir de seus próprios critérios internos, regular a filiação de seus membros, porque, do contrário, a rede de reciprocidade e solidariedade que define a própria comunidade se desfaz.

Assim, os comunitaristas evitam basear a ideia das *obrigações especiais* numa característica fugaz, como a mera proximidade e/ou convivência. Não se trata de dizer que o tratamento particular advém do fato de os indivíduos serem próximos uns aos outros, ou simplesmente porque convivem num mesmo ambiente, mas de terem construído uma comunidade política, o que significa que há laços de responsabilidade e a consciência de uma unidade em torno de um bem comum. Peter Singer, por exemplo, um autor cosmopolita,

50 Existe uma longa tradição em teoria política que enxerga a comunidade como uma entidade fundamentalmente baseada em relações de solidariedade. Essa tradição remonta pelo menos ao filósofo islâmico Ibn Khaldun (século XIV), que desenvolveu o conceito de *Asabiyyah* (solidariedade) como o sentimento que confere unidade e coesão social à comunidade. Ibn Khaldun tem experimentado, merecidamente, um renascimento na teoria política internacional. Ver, por exemplo, Cox e Sinclair (1996), capítulo 8.

argumenta que as pessoas tendem a ajudar outras em necessidade quando veem suas dificuldades, mas ignoram quando não veem⁵¹. Isto significa que a proximidade está exercendo uma função moral que não deveria, dado que é um mero acidente estar vendo ou não o outro em necessidade. Esse, entretanto, é um argumento que não atinge os comunitaristas, porque não se trata de proximidade, mas, sim, de uma comunidade em torno de valores compartilhados, que se define pelas próprias relações especiais que os seus membros estabelecem entre si. “Intuitively, we suppose that, on account of those special relations between us, we owe all of those people special treatment of some sort or another: special 'kindnesses', 'services' or 'sacrificies'.” (GOODIN, 1988, p. 666).

Essas *obrigações especiais* são dirigidas à comunidade política a qual o indivíduo pertence e com a qual se *identifica*. No campo da justiça global, por exemplo, enquanto o cosmopolita afirma que a pobreza e o sofrimento internacionais precisam ser levados em consideração, sem que a teoria política se limite à arbitrariedade das fronteiras nacionais, o comunitarista favorece os interesses da comunidade política específica, frequentemente duvidando de que considerações de justiça possam ser feitas numa escala internacional, dado que valores e critérios emergem de uma comunidade e não da razão universal. “The idea of distributive justice presupposes a bounded world, a community, within which distributions take place, a group of people committed to dividing, exchanging, and sharing, first of all among themselves.” (WALZER, 1983, p. 31).

Consequências da mesma natureza estão presentes para a economia internacional. Mesmo que políticas protecionistas gerassem algum benefício para a nação que as implementa, algo que a tradição econômica liberal insiste em negar, não faria sentido, de um ponto de vista cosmopolita, promover o desenvolvimento econômico de uma nação às custas de outras. A política econômica teria que ser pensada internacionalmente e não de forma provinciana. Por outro lado, os comunitaristas reafirmam a *obrigação especial* que os cidadãos possuem com seus próprios concidadãos. Sendo a comunidade política identificada

51 A experiência mental proposta por Singer é a seguinte: Se nós vissemos uma criança se afogando numa lagoa rasa, por exemplo, não hesitaríamos em salvar a criança, mesmo que isso nos custe um sapato novo ou uma roupa nova. Entretanto, mesmo sabendo que há crianças em países pobres cuja morte pode ser evitada com uma quantia de dinheiro similar à do sapato novo ou da roupa nova, as pessoas não doam esse dinheiro e ignoram a situação. O argumento de Singer, de raízes cosmopolitas, é de que ver ou não a criança não deveria fazer diferença na obrigação de salvá-la e, portanto, nós temos a mesma obrigação de salvar a criança que está se afogando em nossa frente e a criança que sofre de uma doença curável em outra parte do planeta. (SINGER, 2009).

na nação, como descrito anteriormente, as políticas nacionalistas que visam aumentar a riqueza e o bem-estar do Estado-nacional são justificadas, mesmo que, por ventura, se oponham aos interesses de outras nações.

As consequências se manifestam também no campo descritivo. Como insistimos no capítulo anterior, não há uma separação inteligível entre os lados positivo e normativo de uma teoria política e, portanto, a teoria política deve ser pensada simultaneamente como uma avaliação e uma descrição do fenômeno. Assim, a teoria política cosmopolita frequentemente descreve fenômenos como a globalização, a intensificação de relações econômicas internacionais, a criação e difusão de instituições globais e assim por diante, com o objetivo de demonstrar as tendências e realizações daquilo que a razão universal dita. Em contrapartida, a teoria política comunitarista descreve o fenômeno internacional como fragmentador do sentimento de identidade do indivíduo com sua comunidade. O comunitarismo descreve o fenômeno internacional como algo estranho e antinatural, que resulta inevitavelmente num retorno a tendências nacionalistas e num endurecimento das fronteiras da comunidade, porque os indivíduos voltam a procurar e fortalecer suas identidades.

Entretanto, é possível objetar que a nação tenha os laços necessários para se constituir como comunidade política. Se a comunidade é definida como o lugar no qual ocorrem as relações recíprocas e solidárias entre os indivíduos e que forma a base das *obrigações especiais* dos membros uns com os outros, a nação fica comprometida como comunidade política. Isto porque a nação é uma entidade que parece transcender as relações diretas entre os indivíduos, como as que caracterizam a reciprocidade e solidariedade. Em outras palavras, não é claro que os indivíduos de uma mesma nação, dada a escala territorial envolvida, estabeleçam entre si relações diretas que possam ser classificadas como relações de compromisso mútuo. Sendo assim, a nação parece romper com a condição, estabelecida pelo comunitarismo, para que haja *obrigações especiais*.

David Miller, em seu importante artigo *The Ethical Significance of Nationality* (1988), já citado anteriormente, assume o desafio de solucionar a questão e propõe que a reciprocidade e a solidariedade, por mais que não sejam estabelecidas diretamente entre os

indivíduos, são resultado da forma como estes se inserem na nação. Segundo o autor, não é necessário que os laços estejam presentes diretamente, mas que haja um reconhecimento das *obrigações especiais* implicadas pelo pertencimento a uma nação. “Normally we would speak of community in cases where a group is held together by common recognition, a shared culture, and mutually acknowledged obligations, even where the group is spatially dispersed and its members are not all linked by personal acquaintance.” (MILLER, 1988, p. 654).

Seguindo a analogia que o autor faz com a família, é possível pensar, por exemplo, que se um pai descobre possuir um filho a quilômetros de distância, mesmo que nunca tenha tido e nunca venha a ter contato com esse filho recém-descoberto, ele pode reconhecer que possui *obrigações especiais* com esse indivíduo, pelo fato de ser seu filho. Não importa, nessa interpretação, que haja ou não contato direto entre os dois, o que é relevante é o reconhecimento social de obrigações mútuas, diferenciadas, fruto da comunidade familiar estabelecida. Da mesma forma, no caso da nação, indivíduos que nunca tenham se encontrado enxergam-se como membros da mesma comunidade política. É esse reconhecimento e essa identificação, e não necessariamente as relações diretas envolvidas, que garantem a rede de reciprocidade e solidariedade entre os cidadãos.

Novamente, é na exposição das consequências do argumento comunitarista que encontramos os limites de sua própria formulação. A crítica comunitarista ao cosmopolitismo acaba por equacionar a comunidade política a relações de solidariedade e reciprocidade, análogas ao de uma família, reduzindo o conceito da comunidade política ao de uma comunidade familiar. Como vimos no primeiro capítulo, segundo a abordagem aristotélica proposta, a família é uma entidade radicalmente distinta da comunidade política. Ao essencialmente igualar as duas, o comunitarismo comete o erro de perder essa importante distinção teórica. Enquanto o cosmopolitismo erra por ampliar em demasia a esfera política, alcançando o globo como um todo, o comunitarismo erra por reduzir exageradamente a esfera política, tornando-a indistinta da família. A seguir, tentaremos mostrar como podemos encontrar uma posição de síntese entre o cosmopolitismo e o comunitarismo. Essa síntese visa, por um lado, não transformar a política num fenômeno internacional, como faz o cosmopolitismo e, por outro, não reduzir a política a relações análogas à família, como faz o comunitarismo.

III.4 – Contribuições para o debate entre cosmopolitismo e comunitarismo

Podemos dividir a solução proposta para a oposição entre cosmopolitismo e comunitarismo em duas partes, que remontam à apresentação da política internacional que fizemos no início do capítulo: *(i)* o tratamento da razão prática; *(ii)* a definição da comunidade política. As duas estão por vezes interligadas e constituem um caminho possível para sintetizar as posições cosmopolitas e comunitaristas contemporâneas.

(i) Na base do cosmopolitismo, como vimos, encontra-se o argumento de que a razão dita que ignoremos as características acidentais de nossa existência e nos comprazamos com a humanidade como um todo. Isto porque, moralmente, somos forçados a agir segundo regras que possam ser universalizáveis. Na ciência política, entendida sempre em conjunto com a moral, estamos procurando uma teoria que seja geral e, portanto, um princípio que seja aplicado a qualquer circunstância, válido do ponto de vista da eternidade. Surge, assim, princípios universais, direitos que se aplicam a todos os seres humanos, em virtude mesmo de serem seres humanos.

Do ponto de vista aristotélico, esse argumento confunde os objetivos da ciência política, porque lhe atribui um grau de generalidade e universalidade que não lhe cabe, sendo apropriado para as ciências teóricas e não para as ciências práticas. Aristóteles compara a ciência política à medicina e à navegação, porque nelas as circunstâncias envolvidas são extremamente variadas, com resultados imprevisíveis. O importante nessas ciências não é o conhecimento de leis gerais, mas a disposição e o julgamento, dado que o objetivo delas é uma espécie de conduta. Em outras palavras, tem-se por finalidade construir o caráter daquele que age. Elevar a ciência política a categorias universais, como, por exemplo, a lei de que devemos maximizar o bem-estar e minimizar a dor do maior número de indivíduos, é abstrair a própria prática humana, que é justamente o objeto de estudo da ciência política. A razão prática não é, portanto, generalizável. Analogamente, não faz sentido, por exemplo, pensar que a medicina funciona com normas do tipo: dar universalmente o remédio X para curar a doença Y, independentemente das características específicas do paciente (histórico, reações adversas e assim por diante).

But this we must agree on before we begin: that the whole account of what is to be done ought to be given roughly and in outline. As we said at the start, the accounts we demand should be appropriate to their subject-matter; and the spheres of actions and of what is good for us, like those of health, have nothing fixed about them. Since the general account lacks precision, the account at the level of particulars is even less precise. For they do not come under any skill or set of rules: agents must always look at what is appropriate in each case as it happens, as do doctors and navigators. (*EN. II.2 .1104a1-9*)

A consequência do cosmopolitismo é que a razão, ao ser elevada a uma categoria universal, ao tornar-se um princípio, passa a governar os homens, ao invés dos homens governarem a si mesmos. Se existe um conjunto de princípios a serem respeitados, o que resta à política é encontrar os mecanismos para atender a esses princípios, mas não há mais a liberdade de agir e encontrar a solução específica de cada caso. A própria ideia da razão prática desaparece, porque trata-se agora de seguir regras universais.

Por outro lado, a posição comunitarista confunde a especificidade das situações com as quais a razão prática se defronta com uma especificidade da própria razão prática. Isto significa que, na interpretação comunitarista, a razão prática define-se pelo contexto em que ela foi formada. Da mesma forma, no comunitarismo, as virtudes só fazem sentido dentro da comunidade em que foram constituídas. Do ponto de vista aristotélico, isso significa submeter as virtudes à arbitrariedade e ao relativismo. Por mais que as virtudes se manifestem em situações específicas e de formas específicas, isso não significa dizer que as próprias virtudes são específicas daquela comunidade. A razão prática, a capacidade de decisão moral, está em todos os seres humanos, é universal; o que é particular é a circunstância em que ela se manifesta e a ação que dela resulta. Igualmente, as virtudes são universais: coragem, justiça, generosidade, etc., e existem em todas as civilizações. O que é específico é a realização dessas virtudes.

O comunitarismo está correto em afirmar que os indivíduos não são autônomos, que a comunidade política não é o resultado deliberado de sujeitos independentes e racionais. O comunitarismo faz bem em insistir que, ontologicamente, a comunidade política vem antes do indivíduo, da mesma forma que o todo vem antes das partes, como vimos no primeiro capítulo. Entretanto, afirmar que os indivíduos são definidos pela comunidade é colocar um

peso desproporcional na tradição, cultura, religião e etc. A comunidade política, quando adequadamente organizada e entendida, cria o espaço para que o indivíduo possa se manifestar como indivíduo, e não *apenas* como membro da comunidade. A comunidade é anterior aos indivíduos (comunitarismo), mas ela existe para desenvolver e libertar os indivíduos, para que eles possam exercer sua autonomia e razão prática (individualismo). A questão é que, para exercer sua autonomia, o indivíduo precisa de uma comunidade política específica, na qual ele possa desenvolver relações de amizade com seus iguais, e não de uma comunidade universal, na qual relações de amizade se desfazem no alto nível de abstração em que ocorrem. A comunidade política, contudo, não existe para orientar permanentemente o indivíduo e tratá-lo indefinidamente como uma criança. Uma comunidade política verdadeira desenvolve a razão prática de seus indivíduos para agirem como agentes políticos livres.

(ii) Uma segunda contribuição aristotélica para o debate entre comunitaristas e cosmopolitas é com relação à definição da comunidade política. O cosmopolitismo define o Estado como uma arbitrariedade, uma construção contratual entre indivíduos autônomos. Portanto, o indivíduo é o ente que existe de fato, enquanto os arranjos políticos são convenções mais ou menos convenientes. Por isso, o cosmopolitismo tende a sublinhar que a única comunidade natural é aquela formada por todos os indivíduos em virtude de sua humanidade, ou seja, a comunidade humana universal. Diante disso é possível defender a conveniência de um único Estado mundial (*world-state*), uma liga de Estados autônomos comprometidos com os valores cosmopolitas ou outros arranjos institucionais diversos, conquanto que se reconheça a prioridade da comunidade humana universal.

Por outro lado, o comunitarismo sublinha a fragilidade do próprio conceito de indivíduo, argumentando o quanto este depende da comunidade em que está inserido. O indivíduo é, portanto, na visão comunitarista, desnaturalizado e a premência da comunidade política é restabelecida. Entretanto, o comunitarismo encontra dificuldade para definir o que é precisamente a comunidade política. Por mais que os comunitaristas possam insistir na importância moderna do Estado nacional, outras comunidades apresentam-se como candidatas igualmente legítimas na construção dos indivíduos, como grupos étnicos, religiosos e culturais. Os comunitaristas insistem na arbitrariedade dessas comunidades também, o que acaba por transformar a comunidade política numa convenção, por mais que se insista que o

indivíduo também é uma convenção. Assim, a comunidade pode ser formada por acidentes históricos, por movimentos de poder e assim por diante.

No entanto, ao tentar justificar as *obrigações especiais* que os indivíduos têm com suas próprias comunidades, o comunitarismo se defronta com o problema de ter assumido a comunidade como uma convenção. Isto porque é difícil argumentar a existência de uma responsabilidade moral diferenciada para com a comunidade, se a própria comunidade é resultado de um acidente ou do uso da força. O comunitarismo, nesse aspecto, acaba recorrendo a uma analogia com a família e a responsabilidade diferenciada que se tem com seus familiares. A comunidade política é assim transformada numa espécie de família, com obrigações e lealdades típicas do ambiente familiar. Esta interpretação se conecta com a ideia dos indivíduos dependentes da cultura em que estão inseridos. Da mesma forma que na família, segundo os comunitaristas, na comunidade política os membros também dependem uns dos outros, e por existirem relações de dependência, há relações de gratidão e lealdade. Logo, justifica-se as *obrigações especiais* dentro de uma mesma comunidade.

Do ponto de vista aristotélico, entretanto, essa equivalência da comunidade política à família é a própria desconstrução da política. A comunidade política nasce justamente quando esses laços de responsabilidade e obrigatoriedade são superados. A família é o ambiente da necessidade, da dependência, a política é o espaço da liberdade e da justiça. A primeira é caracterizada por relações de poder, a segunda por relações de amizade. A comunidade política não é uma convenção, é a forma própria dos seres humanos viverem. Da mesma forma, o indivíduo autônomo não é uma mera construção hipotética, mas algo a ser nutrido e desenvolvido e que se manifesta através de uma comunidade política bem organizada⁵². A oposição entre o que é por natureza e o que é por convenção desaparece na abordagem aristotélica, porque nesta tanto o indivíduo quanto a comunidade política são por natureza, por mais que a comunidade preceda ontologicamente o indivíduo, da mesma forma que o todo precede a parte.

Segundo a abordagem aristotélica, o cosmopolitismo acerta ao afirmar que a política é

52 Como afirma Cooper (2010), são os indivíduos que são ou não virtuosos. A categoria de indivíduo é, portanto, absolutamente central, entretanto, as ações dos indivíduos devem ser entendidas como esforços da própria comunidade. “(...) as ações e atividades virtuosas, muito embora empreendidas sempre por indivíduos, são *essencialmente* empreitadas comuns.” (COPPER, 2010, p. 459).

o espaço da justiça, mesmo que sua concepção de justiça esteja baseada numa razão universal que, deste ponto de vista, é equivocada, como vimos na discussão (i). No entanto, por decorrência de sua conceitualização da razão universal, o cosmopolitismo erra ao tratar a comunidade política como uma mera arbitrariedade e estruturar a teoria política internacional a partir de uma comunidade humana global. Por outro lado, o comunitarismo acerta ao resgatar a importância da comunidade política, com sua territorialidade e populações específicas. Conforme nossa abordagem, entretanto, o comunitarismo erra ao reduzir a comunidade política às obrigações e relações de tipo familiares.

A comunidade política não é, portanto, universal, da mesma forma que também não é equivalente à família. A comunidade política é formada por indivíduos iguais, que estabelecem uma relação de amizade e governam a si próprios. De acordo com esta perspectiva, a política internacional deve dar espaço para relações de diplomacia, comércio, entre outras, mas não de governo ou a busca do bem comum, porque estas só ocorrem numa comunidade específica.

O debate entre as obrigações específicas para com a comunidade e as obrigações para com a humanidade como um todo aparece, nessa perspectiva aristotélica, mal colocado. Isto porque a teoria moral aristotélica não é baseada em obrigações ou deveres, mas em virtudes. Assim, por mais que um indivíduo virtuoso possa agir, numa determinada situação específica, a favor de um concidadão em detrimento de um estrangeiro, isso não significa que exista uma obrigação de fazê-lo, da mesma forma como não significa que, num contexto diferente, ele não faça o contrário, privilegie um estrangeiro a um concidadão. Isto porque na ética da virtude aristotélica o foco não é em direitos e obrigações, mas no caráter dos indivíduos. A ideia de que existam direitos internacionais e/ou instituições que regulem o sistema internacional é, dentro dessa abordagem, indevida. O próximo capítulo fará justamente um contraste entre a ética internacional baseada nos direitos humanos universais e a ética internacional baseada na virtude aristotélica.

CAPÍTULO IV – ÉTICA INTERNACIONAL

IV.1 – Observações iniciais

Os debates contemporâneos a respeito da ética internacional são frequentemente dominados por preocupações associadas aos direitos humanos. Neste capítulo nos propomos a contrastar essa abordagem para o tema da ética internacional, baseada na noção de direitos e deveres universais, com a teoria moral aristotélica, baseada no conceito de virtude. Nesse empreendimento, utilizamos decisivamente os trabalhos seminais de Anscombe (1958) e Foot (1972), assim como o trabalho mais recente de Annas (2013). Estas autoras, entre outros, foram responsáveis pela retomada e pela afirmação de uma abordagem aristotélica para o campo da ética, o que ficou conhecido na literatura de língua inglesa como *virtue ethics*.

O capítulo está organizado em três partes. A parte inicial propõe uma definição para a ética internacional e especifica com qual corrente interpretativa dos direitos humanos estamos dialogando – a *jurídica*, a *funcionalista*, ou a *naturalista*. A segunda parte apresenta o que entendemos serem os fundamentos morais da abordagem dos direitos humanos e descreve as principais características associadas a esta perspectiva. A terceira e última parte contrasta a ética da virtude com a abordagem dos direitos humanos e oferece argumentos a favor da primeira, propondo uma ética internacional baseada no caráter e na virtude dos agentes.

É preciso inicialmente definir com maior precisão o termo utilizado e esclarecer ao que estamos nos referindo com o tema da “ética internacional”. Como vimos, moral e política são indissociáveis na teoria aristotélica. Nesse sentido, ao se estudar a ciência política, procura-se entender qual é o bem humano e quais são as formas de organização política que o nutrem e o facilitam. Assim, Aristóteles concebe a ética no viver de um *cidadão*, ou seja, em seu engajamento no governo e na legislação de sua comunidade política. Não é por acaso que o filósofo anuncia ao final de sua *Ethica Nicomacheia* que a investigação sobre a moral e as virtudes não estará concluída enquanto o tratado político não for incorporado (EN X. 9). O problema que se anuncia é o seguinte: Como é possível definir o tema da “ética internacional”, se a ética aristotélica está vinculada ao exercício da política e, como definimos no capítulo anterior, a relação propriamente política não pode ocorrer em nível internacional?

A resposta para esse paradoxo é de extrema importância. Por mais que a política aristotélica ocorra no governo e na legislação de um Estado, isso não significa que os Estados estejam isolados. A relação internacional se dá entre unidades políticas autônomas, mas essas relações exigem dos agentes envolvidos um comportamento que pode ser mais ou menos virtuoso. As relações internacionais envolvem ações práticas (*práxis*), mesmo que não sejam propriamente ações políticas. Como vimos no capítulo 2, relações de dominação entre os Estados envolvem, necessariamente, do ponto de vista da abordagem aristotélica, ações viciosas e moralmente deturpadas. Da mesma forma, ações diplomáticas, comerciais, financeiras, etc. podem ser avaliadas segundo a virtude ou o vício. Assim, a “ética internacional” pode ser definida, para nossos propósitos, como o espaço de avaliação dessas relações empreendidas entre os Estados, as diversas instituições e os indivíduos em nível global.

Isso significa, por outro lado, que um aspecto fundamental da ética aristotélica, o ensino e a habituação dos valores, não está presente na discussão da ética internacional, porque só faz sentido dentro do Estado. Como vimos no capítulo anterior, o Estado, entendido como comunidade política, educa e forma os cidadãos na esperança de que desenvolvam sua própria autonomia. Em nível internacional, as relações ocorrem entre Estados, não havendo, portanto, relação de ensino e habituação de valores. E mesmo no nível dos indivíduos, em relações de tipo internacionais, não há esse aspecto orientador e pedagógico, porque trata-se de indivíduos já na maturidade de seu ser. O processo de formação e construção do cidadão ocorre na comunidade política específica da qual ele faz parte, conforme discutimos, e não em nível internacional, porque não há uma comunidade política internacional ou um Estado-mundial (*world-state*).

Retirar o lado educacional da ética, para o caso internacional, não significa reduzir sua importância. Ao contrário, temas essenciais das relações internacionais estão adequadamente definidos nesta perspectiva, como: a guerra, a migração, os diversos tipos de intercâmbio, etc. A ética internacional é o espaço de avaliação moral dessas ações. Esta definição também nos ajuda a esclarecer um problema central que será explorado posteriormente, quando contrastarmos a abordagem dos direitos humanos com a ética da virtude. O problema emerge,

como é frequente ocorrer, da própria definição que se atribui à “ética internacional”. Na abordagem dos direitos humanos constrói-se a noção de lei internacional que garante as *obrigações* e os *deveres* dos agentes em nível global, enquanto na ética da virtude as leis são um instrumento *interno* à comunidade política para a educação e habituação dos cidadãos.

No capítulo supracitado (*EN X. 9*), Aristóteles deixa claro que o aspecto pedagógico dos cidadãos é exercido, em larga medida, pelas leis. O argumento do filósofo, em síntese, é que as leis são um forte instrumento de formação moral e, portanto, são fundamentais na educação e habituação de valores. Esse é um ponto importante de conexão entre a ética e a política aristotélicas, porque as leis (formadas politicamente) são instrumentos de educação moral. Entretanto, quando sublinhamos que a ética internacional não possui esse aspecto educacional, estamos justamente destacando que a elaboração de leis internacionais é algo inapropriado, porque não há sentido para esse tipo de instrumento em nível internacional, conforme a teoria política aristotélica. Esse é um ponto fundamental que deriva de imediato da própria definição do que significa “ética” para uma abordagem e para a outra. Enquanto a teoria aristotélica enxerga a lei como um resultado político interno, o sistema de direitos humanos visa formular leis internacionais. Neste capítulo pretendemos expressar esse contraste através das razões que cada perspectiva apresenta para a sua posição.

É importante ressaltar que essas diferenças que pretendemos investigar são de natureza moral e não se confundem com a discussão sobre a existência e o funcionamento de um aparato jurídico internacional. Nossa linha de investigação é com relação à realidade moral objetiva que eventualmente justificaria a existência de um aparato jurídico para o sistema internacional. Se a ética internacional for baseada em direitos e obrigações, como afirma a abordagem dos direitos humanos, isto representa a fundamentação teórica para as instituições jurídicas internacionais. Por outro lado, se a ética internacional for distinta daquela descrita pelos direitos humanos, a justificação de um aparato jurídico internacional pode ficar seriamente comprometida. A legitimidade ou não de leis internacionais depende de uma teoria moral que possa justificá-las.

Nossa posição, entretanto, focada na teoria moral, não é consensual. Pode-se argumentar que a ética internacional tem base nos tratados e nos consensos estabelecidos

entre as nações, em vez de numa realidade moral objetiva. O problema desta interpretação é que, caso esteja baseada no consenso estabelecido, a ética internacional corre o risco de perder a universalidade que a caracteriza. A abordagem dos direitos humanos, por exemplo, não é somente uma descrição dos consensos internacionais, mas sim, um esforço de estabelecer o que vale como regra moral universalmente, inclusive para os países que, por ventura, não concordarem com a regra estabelecida. Em outras palavras, a anarquia⁵³ do sistema internacional nos força a pensar qual é de fato o fundamento moral existente, em especial, diante de tantas tradições e visões diferentes.

É por isso que, ao nos dirigirmos à abordagem dos direitos humanos para o campo da ética internacional, estamos nos referindo ao princípio que sustenta as normas prescritas por essa abordagem. Não é objetivo do capítulo discutir o aparato legal e jurídico internacional envolvido na defesa e na promoção dos direitos humanos. Os juristas podem estar interessados, por exemplo, em como formular instrumentos legais sem que exista um sistema coercitivo internacional⁵⁴. O foco pode ser no chamado sistema de “conformidade”, com suas próprias características e funções jurídicas. Há uma longa literatura sobre direito internacional associada à defesa e à promoção dos direitos humanos pelo olhar “jurídico”⁵⁵. Nosso propósito, entretanto, é investigar a teoria moral que alegadamente fundamenta o sistema ético internacional baseado nos direitos humanos e, em seguida, contrastar com uma interpretação moral distinta. Nosso objeto de estudo é, portanto, a concepção moral e não o debate legal e jurídico.

É importante ressaltar, contudo, que as conclusões de um campo influenciam diretamente o outro. Por exemplo, na definição de ética internacional que oferecemos, com base numa perspectiva aristotélica, não há espaço para leis internacionais, o que reduziria muito, possivelmente ao ponto da extinção, os instrumentos jurídicos de escala global. Por outro lado, uma ética internacional baseada na noção de direitos e obrigações conduz diretamente à elaboração e construção de um aparato jurídico internacional, que, de uma forma ou de outra, faça com que essas normas sejam respeitadas. As consequências para o

53 Como definido no capítulo 2.

54 Existe um longo debate sobre a capacidade coercitiva das instituições internacionais. De forma geral, concorda-se com a descrição de que o sistema internacional não possui os instrumentos tradicionais de coerção semelhantes àqueles exercidos por Estados-Nação. Para uma discussão a respeito, ver, entre outros, O'Connell (1995).

55 Para um exemplo representativo desse “olhar”, ver Cole (2012).

direito internacional das concepções morais que pretendemos contrastar estão, no entanto, para além do escopo deste trabalho.

Todavia, com relação ao nosso objeto de pesquisa, aquilo que justifica a ética internacional, alguns autores contemporâneos tentam oferecer uma visão que não seja estritamente vinculada a uma teoria moral. Essa interpretação é caracterizada por uma tentativa de sustentar os direitos humanos como norma internacional a partir de sua *funcionalidade*⁵⁶. Essa posição *funcionalista* a respeito da natureza dos direitos humanos visa se contrapor à posição mais tradicional (denominada como *naturalista* ou *ortodoxa*), que tenta estabelecer um alicerce moral objetivo para os direitos universais. No lugar de buscar uma realidade moral fundamental, a interpretação *funcionalista* procura demonstrar que os direitos humanos formam uma instituição que se justifica pelo seu uso e pela sua aplicação em nível internacional⁵⁷.

Entre os autores que defendem essa visão *funcionalista*, destaca-se o filósofo americano John Rawls (1999). Seu argumento é de que os direitos humanos são definidos pelo papel que exercem no sistema mundial. A ideia é contornar os problemas associados à fundamentação moral estrita e propor que os direitos humanos sejam entendidos a partir dos limites que exercem na convivência internacional. O raciocínio é o seguinte: não é necessário estabelecer teoricamente a fundamentação moral dos direitos humanos para construir instituições que ajam na defesa nacional e internacional destes direitos. Beitz (2003) defende a mesma posição, enfatizando que, diferentemente da “Declaração de Independência dos Estados Unidos”, que sustenta os direitos como algo de que fomos “dotados pelo Criador”, a “Declaração Universal dos Direitos Humanos” (DUDH) de 1948 apenas anuncia seus valores, na esperança de encontrar ressonância institucional no sistema internacional.

Essa posição *funcionalista* para a norma internacional tenta sustentar os direitos humanos sem fazer referência à teoria moral ou às discordâncias existentes quanto aos valores, insistindo no seu caráter puramente pragmático. Nesta concepção, os direitos

56 Na literatura, essa interpretação é normalmente chamada de concepção “política” para os direitos humanos. Aqui, no entanto, optamos por nos referir a essa concepção como “funcionalista” em vez de “política”, na intenção de preservar a palavra “política” para o sentido que conferimos ao longo do trabalho, isto é, a relação entre cidadãos de uma comunidade específica em busca do bem comum.

57 Sobre a oposição entre a concepção *funcionalista* e a concepção *naturalista* para os direitos humanos, ver, entre outros, Liao e Etinson (2012).

humanos surgem como uma instituição que, ao longo do tempo, agregou uma série de preocupações e anseios das mais diversas culturas e civilizações, sendo o resultado normativo de um processo histórico. “They are standards appropriate to the institutions of modern or modernizing societies coexisting in a global political economy in which human beings face a series of predictable threats.” (BEITZ, 2003, p. 44). Segundo a visão *funcionalista*, não se trata necessariamente de um consenso histórico, mas sim, da emergência de direitos e obrigações justamente diante de inúmeras controvérsias morais e políticas. Mais do que um consenso, os direitos humanos são uma *aceitação*, uma *conciliação*, construída institucionalmente e historicamente para lidar com problemas urgentes⁵⁸.

No entanto, segundo nossa perspectiva, essa posição esvazia o conteúdo da ética internacional e acaba por não conseguir justificar seu próprio pragmatismo. Se estamos interessados na ética internacional, estamos interessados justamente naquilo que justifica e legitima as instituições internacionais que dão voz à concepção dos direitos e obrigações morais. Ao questionar essa concepção para a ética internacional, não ajuda recorrer às práticas e instituições existentes, porque o que se quer entender é precisamente o que lhes dá razão. O próprio Beitz (2003) reconhece que sua interpretação *funcionalista* para os direitos humanos não responde às indagações “de fundo” sobre o caráter válido ou inválido deste tipo de abordagem para a ética internacional. O que a posição *funcionalista* faz é insistir em deslocar a discussão para a crescente *aceitação* e *uso* dos direitos humanos, suas manifestações institucionais e sua importante serventia.

Estamos, entretanto, preocupados em contrastar duas interpretações distintas para a ética internacional, justamente porque, de nossa perspectiva, a abordagem dos direitos humanos apresenta problemas essenciais. É necessário, portanto, investigar a origem e o fundamento desta abordagem, na tentativa de expor suas limitações e no esforço de sugerir uma alternativa. No debate contemporâneo entre a posição *naturalista*, que busca fundamentar os direitos humanos numa concepção moral objetiva, e a posição *funcionalista*, que se concentra no papel exercido pelos direitos humanos no arcabouço institucional internacional, o foco de nossa análise será no primeiro grupo, porque nossa intenção é

⁵⁸ A mesma visão *funcionalista* já havia sido desenvolvida por Rawls de uma forma mais geral em seu importante artigo *Justice as Fairness: Political not Metaphysical* (1985), republicado na coletânea de artigos editada por Samuel Freeman (1999).

contrastar essa fundamentação moral que sustenta os direitos humanos com uma fundamentação moral alternativa.

Por outro lado, é preciso sublinhar que mesmo a posição *funcionalista* para os direitos humanos não é cética quanto à fundamentação moral. O que se tenta nesta interpretação é apenas contornar o problema das diversas interpretações morais e propor uma justificativa para os direitos humanos em outras bases. Porém, é possível manter de fato uma posição cética com relação à ética internacional. Como vimos no capítulo 2, a escola realista de relações internacionais é identificada, em maior ou menor grau, com essa posição cética. Na corrente realista, os direitos humanos, ou outra concepção qualquer para a ética internacional, são frequentemente vistos como uma espécie de etnocentrismo. Isto quando não há, por parte dos realistas, um ataque ainda mais frontal à ética internacional, reduzindo-a a uma retórica vazia que visa propagar a dominação de um Estado sobre os demais.

Contudo, neste capítulo, como no anterior, seguiremos com a discussão que afirma a existência de uma realidade moral e busca investigar a sua natureza, especificamente no sistema internacional. É importante destacar, no entanto, que o ceticismo realista apresenta um importante desafio para qualquer discussão sobre ética internacional. Pelo fato de o sistema internacional ser caracterizado por unidades autônomas e de não existir um aparato legal coercitivo, qualquer interferência de um Estado sobre outro precisa, em primeiro lugar, se justificar moralmente, porque do contrário, não passa, como os realistas gostam de afirmar, de um exercício de força e violência. O ceticismo realista coloca uma dúvida teórica fundamental sobre qualquer concepção ética internacional. Para superar essa dúvida, a abordagem ética internacional precisa ser capaz de se explicar coerentemente para que seu raciocínio não seja igualado a um mero exercício de retórica que esconde, na verdade, movimentos de dominação dos Estados.

Em síntese, a ética internacional pode ser entendida como a avaliação das relações entre os Estados, instituições e indivíduos em nível global, caracterizada fundamentalmente pela pluralidade de comunidades políticas. A concepção para a ética internacional dos direitos humanos pode ser dividida em: *jurídica*, que visa investigar e promover os aspectos do chamado direito internacional; *funcionalista*, que visa defender os direitos humanos como

algo construído institucionalmente e fruto de uma conciliação histórica; e *naturalista*, que visa oferecer os fundamentos morais dos direitos humanos. As três perspectivas não são necessariamente excludentes, mas enfocam aspectos muito distintos. Nosso objetivo é discutir a última interpretação, *naturalista*, e contrastá-la com uma concepção moral aristotélica, a da ética da virtude.

IV.2 – Os direitos humanos

O conjunto de normas internacionais nomeadas como direitos humanos não possui uma fundamentação moral consensual. Féron (2014) relata que o comitê sobre os princípios filosóficos dos direitos humanos, reunido pela UNESCO em 1947, concluiu que não há base teórica consensual para os direitos humanos. Segundo Féron (2014, p. 182), Jacques Maritain, um filósofo francês envolvido no comitê, expressa esse sentimento com as palavras: “Yes, we agree on the rights, but on condition that no one asks us why.”⁵⁹ Entretanto, essa parece ser justamente a primeira pergunta que emerge quando se quer entender a *justificativa* para os direitos humanos. Como apontado por Sen: “(...) the conceptual doubts must also be satisfactorily addressed, if the idea of human rights is to command reasoned loyalty and to establish a secure intellectual standing.” (SEN, 2004, p. 317).

O primeiro ponto, que é evidente, mas que pode não receber a devida atenção, é o fato de que os direitos humanos são *direitos*. Isso significa que representam uma série de *obrigações* e *deveres* para com os sujeitos que possuem essa condição (os detentores dos direitos). É necessário explicitar esse ponto, porque há algumas tentativas de separar os dois conceitos: dispor *obrigações* e *deveres* de um lado, e *direitos* de outro.⁶⁰ No entanto, como no argumento atribuído originalmente a Samuel Pufendorf, o conceito de direito parece implicar logicamente o conceito de obrigação: “(...) to have a right is merely to be the beneficiary of someone else's duty, and that all propositions involving rights are straightforwardly translatable into propositions solely involving duties.” (TUCK, 1979, p. 1). Dizer, por exemplo, que os seres humanos possuem direito à vida (como no art. 3 da DUDH), significa o mesmo que afirmar que todos (Estados, indivíduos e instituições em geral) tem o dever e a

59 O próprio Jacques Maritain parece assumir uma postura *funcionalista* para esse resultado, ressaltando a importância dos compromissos firmados e da institucionalização do processo.

60 Ver, por exemplo, Donnelly (1982).

obrigação de proteger e respeitar a vida humana.

Assim, trataremos o direito como uma condição que implica uma obrigação ou um dever. Isto significa que o fundamento moral dos direitos é algo como uma *ordem* ou um *comando*. Se há um direito, há um comando implícito ou explícito para que se faça algo na direção de preservar, acatar (ou mesmo trazer à tona) aquele direito. Essa característica é similar ao conceito de uma lei, por se tratar de algo que comanda, mas no caso trata-se de uma lei no sentido moral e não uma lei no sentido convencional, jurídico. Essa proximidade conceitual explica porque os direitos humanos são alvo simultaneamente de um debate moral e de um debate jurídico. A linguagem é muito similar nos dois casos. É por isso que a ética baseada nos direitos humanos é uma espécie de ética “legalista”, por usar categorias como “direito”, “dever” e “lei”. Como vimos, estamos interessados no aspecto moral dessas categorias, e não no seu aspecto legal.

Tendo estabelecido o significado da primeira parte da doutrina, o status e as implicações dos direitos, considera-se agora o segundo termo, aquele que se refere à humanidade. A noção é que esses direitos pertencem a todos os seres humanos em virtude mesmo de serem humanos⁶¹. Uma pessoa não precisa fazer nada, não precisa pertencer a nenhum grupo especial nem nascer num lugar específico, para possuir esse conjunto de direitos. O fato de ser humano lhe confere esse status moral. Esses direitos são, portanto, atribuídos *universalmente*, porque todos os seres humanos são incluídos, e *generalizadamente*, porque são atribuídos sem distinção. Como se refere a seres humanos, os detentores dos direitos são indivíduos, não classes, grupos ou instituições em geral, e, por isso, os direitos humanos podem ser classificados como *individuais*. É justamente por isso que esses direitos são largamente evocados na defesa e proteção dos indivíduos diante da ação de grupos e instituições, em especial, do Estado, que devido a sua força é visto simultaneamente como aquele com o maior potencial de proteger e ameaçar os direitos humanos.

Estas classificações conectam diretamente os direitos humanos ao que chamamos no

61 Na teoria moral moderna é comum distinguir os conceitos de *humano* e de *pessoa*. De forma simples, o conceito de *humano* está relacionado com a noção biológica do gênero *homo*, enquanto o conceito de *pessoa* está relacionado com o exercício da consciência. Para nossos objetivos, entretanto, essa diferença não é necessária e utilizaremos livremente os dois conceitos como sinônimos e como combinação dos dois significados. Um exemplo das possíveis consequências desta diferença pode se encontrado em McHugh (1992).

capítulo anterior de “postura cosmopolita”. A ideia da comunidade política humana à qual todos pertencem em virtude de serem humanos está presente na visão cosmopolita, como vimos anteriormente, da mesma forma como está presente na afirmação dos direitos humanos, porque esses direitos são igualmente atribuídos a todos os indivíduos dessa comunidade global. A diferença para a postura cosmopolita é que os direitos humanos vão além e promulgam a existência de um status moral *inviolável* para os indivíduos. Em outras palavras, estabelecem condições que precisam ser respeitadas independentemente das circunstâncias, consequências ou daqueles que estão envolvidos.

É importante sublinhar que a postura cosmopolita não necessariamente implica a concordância com os direitos humanos. Como vimos no capítulo anterior, o cosmopolitismo é compatível com diversas teorias éticas e com diversas versões destas teorias. A existência de direitos impede, por exemplo, o exercício do cálculo utilitarista, porque estabelece elementos que não podem ser violados, mesmo que esta violação resultasse num bem-estar agregado maior ou mesmo que resultasse no bem-comum. Um experimento mental recorrente na literatura é o chamado caso da bomba-relógio (*ticking-time bomb scenario*)⁶². Considere que um país está na iminência da explosão de uma bomba com alta capacidade de destruição. A polícia prende um dos homens responsáveis pelo planejamento do ataque, mas ele se recusa a falar no interrogatório. Sabe-se que existe uma boa chance de ele falar se for torturado. Assim, a decisão de torturá-lo pode salvar milhares de vidas. Nenhuma outra fonte de informação está disponível e o tempo até a explosão é curto demais para se tomar qualquer medida alternativa.

O experimento mental pode não ser muito realista, mas as consequências desse tipo de raciocínio são evidentemente importantes. Um dos direitos humanos mais amplamente aceito e defendido é o direito de não ser torturado (art. 5 da DUDH). Por outro lado, o cálculo utilitarista é igualmente claro. A dor e o mal-estar causado ao homem torturado são inferiores aos benefícios gerados pela descoberta e desarme da bomba. Por mais que tanto o *utilitarismo*, aqui tomado em suas diversas versões⁶³, quanto a abordagem dos direitos humanos sejam

62 O cenário hipotético ganhou repercussão a partir da discussão no artigo seminal de Michael Walzer, *Political Action: The Problem of Dirty Hands* (1973).

63 Há algumas versões do utilitarismo que aceitam a elaboração de regras como um mecanismo de facilitação do cálculo de utilidades. A ideia é que o cálculo utilitarista pode ser muito exaustivo, ainda mais se tiver que ser aplicado em todos os casos particulares, portanto, elaboram-se regras gerais que garantem no longo prazo um agregado de utilidade maior, mesmo que a aplicação da regra gere uma utilidade menor para um caso particular. Mas mesmo nesse *utilitarismo de regras*, as normas são instrumentos para alcançar uma consequência, um raciocínio completamente diferente da abordagem de direitos, porque nesta as obrigações

teorias morais compatíveis com a postura cosmopolita, elas se contrapõem frontalmente. Uma das noções centrais dos direitos humanos é justamente impedir que esse tipo de cálculo seja usado para justificar ações que colocam o interesse da sociedade acima daqueles do indivíduo. Em contrapartida, Jeremy Bentham, em sua famosa crítica à “Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão”, promulgada pela Revolução Francesa em 1789, dá voz a impugnação utilitarista à noção de direitos humanos: “(...) there is no *right*, which ought not to be maintained so long as it is upon the whole advantageous to the society that it should be maintained, so there is no right which, when the abolition of it is advantageous to society, should not be abolished.” (BENTHAM, *Anarchical Fallacies* art. II. §9, grifos originais).

A contraposição com o utilitarismo ajuda a revelar uma característica essencial dos direitos humanos, que é a sua *inegociabilidade*. É central para esta perspectiva que os direitos não estejam sujeitos a cálculos de bem-estar ou considerações político-econômicas. A “Convenção Contra a Tortura e Outros Tratamentos ou Punições Cruéis, Inumanas ou Degradantes” declara expressamente essa *inegociabilidade*: “No exceptional circumstances whatsoever, whether a state of war or a threat of war, internal political instability or any other public emergency, may be invoked as a justification of torture.” (UN, 1984, art. 2). Da mesma forma, estes direitos não podem ser alienados. Um indivíduo não pode abrir mão deles em nome de algo que acredita ou simplesmente porque decidiu fazê-lo. Como os direitos estão vinculados à condição de ser humano, aliená-los seria como transferir sua própria humanidade, perder seu status de pessoa, deixar de ser o que é. Assim, é possível também descrever os direitos humanos como *inalienáveis*.

Entretanto, essa *inegociabilidade* e essa *inalienabilidade* não podem ser assumidas de forma absoluta, porque se o fossem, nenhum tipo de restrição a esses direitos seria permitida. Se essas características vigorarem de modo absoluto, até mesmo a prisão de um criminoso no cumprimento das leis de um Estado estaria violando a lei moral representada pelos direitos humanos (o direito à liberdade, no caso). Por esta razão, a *inegociabilidade* e a *inalienabilidade* são entendidas como características de alta prioridade, mas não necessariamente absolutas. Esse é um ponto sensível para a concepção dos direitos humanos, inclusive porque se todos os direitos forem inegociáveis e inalienáveis e houver direitos que

e os deveres não existem para atingir nenhum “fim”.

conflitam uns com os outros, a sua justificação teórica fica ameaçada. As teorias de direitos humanos discutem amplamente esta questão, mas consideram, de forma geral, que os direitos humanos são inegociáveis e inalienáveis.

Feita a análise do significado dos dois conceitos que compõe a perspectiva, o de direitos e o de humanidade, resta-nos investigar o princípio moral que justifica sua existência. Em outras palavras, nos concentremos agora na pergunta: O que fundamenta os direitos humanos? Dado que eles não são autoevidentes e que sua existência jurídica e institucional não se auto-justifica, em que bases morais independentes os direitos humanos podem ser edificados? As obrigações e os deveres impostos pela doutrina precisam ser estabelecidos firmemente numa visão moral inteligível: “That people have rights of certain kind, which ought to be respected, is a moral claim that can be established *only* by moral argument.” (NAGEL, 2002, p. 33, grifos nossos).

Originalmente o conceito de direitos humanos, ou algo próximo, aparece historicamente com a linguagem de “direitos naturais”. Por mais que seja possível traçar uma linha teórica que remonta ao período greco-romano, em especial à jurisprudência romana com a noção de *ius naturales* (“lei”, “direito natural”), a versão moderna, concentrada no indivíduo e na racionalidade dos princípios e que marca nosso entendimento de direitos, tem suas primeiras elaborações no século XVII. Isto não quer dizer que autores do período clássico ou do medieval não tivessem nada a dizer sobre o conceito de “direito natural”, mas, em geral, suas formulações não envolviam a ideia de “direitos” como algo que os indivíduos *possuem*, prerrogativas que a sua condição humana lhes confere. (GRIFFIN, 2008).

Um antecedente importante da versão moderna de direitos humanos é o jurista e filósofo protestante Hugo Grotius, que oferece em sua obra um sistema normativo ditado pela própria razão. Grotius é importante porque afirma com clareza que o “direito natural” pode ser estabelecido de forma *secular*, sem referência a Deus. Como colocado por um comentador: “Instead of emerging from or being otherwise dependent on God, the fundamental principles of ethics, politics and law obtain in virtue of nature. As he [Grotius] says, 'the mother of right – that is, of natural law – is human nature' ” (MILLER, 2014, p. 12). Este é um aspecto fundamental, porque a concepção de direitos humanos torna-se ao longo de

sua história mais e mais *secular*, o que significa formalizar essa perspectiva para a ética internacional num entendimento que não faça referência à teoria do comando divino⁶⁴.

Entretanto, a construção dos direitos humanos ocorre decisivamente no âmbito do que Griffin (2008) chama de “projeto iluminista”, desenvolvido nos séculos XVII e XVIII. John Locke, um dos maiores representantes deste projeto, afirma, por exemplo, que, mesmo no estado de natureza, os homens estão submetidos à lei moral. Isto significa que, mesmo sem a existência de um Estado ou de um contrato, os homens possuem e reconhecem os direitos naturais. Esta é justamente a essência dos direitos humanos, a de que eles existem independentemente das instituições, porque são próprios da natureza dos indivíduos. As instituições, e o Estado em última instância, existem para garantir e reforçar esses direitos. Os direitos listados por Locke – o direito à vida, à liberdade e à propriedade – são justamente os pilares das diversas declarações e resoluções associadas aos direitos humanos (na DUDH estão presentes no art. 3 e 17).

No entanto, Locke não oferece uma explicação teórica que consiga sustentar a noção de direito natural. “What Locke gives us with one hand he inadvertently takes back with the other.” (FESER, 2012, p. 29). Como o próprio Griffin (2008) aponta, à medida que o projeto iluminista avança, as concepções metafísicas e epistemológicas que sustentavam a ideia de “direito natural”, como o ordenamento cosmológico estruturado ou a noção estrita de natureza humana, vão sendo derrubadas.

Natural law began as part of a teleological metaphysics capable of supporting strong interpretations of how morality is rooted in nature, and it ended up at the close of the eighteenth century in something approaching vacuity. It is not that the strong, non-vacuous conceptions of natural law do not have their own considerable problems. Still, many scholastic conceptions of natural law gave us at least *something* to go in deciding what natural rights there are. Once the metaphysical and epistemological background that they provided is abandoned, as it was in the course of the Enlightenment, what is left? Is enough left? (GRIFFIN, 2008, p. 14, grifos originais)

O desenvolvimento do “projeto iluminista” é simultaneamente a tentativa de construir

64 Como vimos no capítulo 2, quando discutimos a visão de Hans Morgenthau sobre a existência de uma ética internacional, a teoria do comando divino enfrenta problemas teóricos, em especial aquele conhecido como o dilema de Eutífron.

um arcabouço teórico secular para os direitos naturais e a destruição das vias ontológicas que poderiam auxiliar na criação deste mesmo arcabouço. É como se no processo de construir um objeto se jogasse fora as ferramentas que se utiliza para construí-lo. De um lado, o projeto moral secular, baseado na própria natureza, na razão e nos sentimentos que compartilhamos, ia sendo construído; de outro, os princípios filosóficos que poderiam sustentá-lo iam sendo destruídos. Não é exagero dizer que foi Immanuel Kant quem se propôs a resolver esse problema e, ao fazê-lo, ofereceu uma solução que, do nosso ponto de vista, representa a melhor fundamentação moral para os direitos humanos. Kant manteve o “projeto iluminista” ao mesmo tempo em que tentou oferecer uma sustentação firme para ele. Assim, gostaríamos de propor que a perspectiva dos direitos humanos para a ética internacional, que resultou deste “projeto iluminista”, encontra em Kant sua melhor fundamentação⁶⁵. Trata-se, portanto, de entender esta perspectiva como uma teoria *kantiana* dos direitos humanos⁶⁶.

É importante dizer que não é nosso objetivo fazer uma exposição detalhada ou abrangente da teoria moral kantiana, o que evidentemente está para além do escopo deste trabalho. Nosso propósito é apresentar as bases morais dos direitos humanos que podemos encontrar no sistema filosófico kantiano. A característica essencial neste sistema, que parece explicar os direitos inerentes à própria condição humana, é a nossa *autonomia*. Segundo a teoria moral kantiana, os seres humanos são dotados da capacidade de agir “por cima” de suas inclinações e desejos de forma plenamente livre e autônoma. Essa liberdade humana completamente voluntária nos diferencia do restante do reino animal, porque somos os únicos seres capazes de agir sem obediência aos nossos impulsos. Nossas inclinações e desejos podem nos motivar, mas a decisão final de agir numa direção ou na outra é sempre do livre arbítrio do indivíduo. Assim, os indivíduos são livres para agir de acordo com os objetivos e as finalidades que estabeleceram para si mesmos e, conseqüentemente, avaliam racionalmente suas ações particulares a partir dessas metas. “Kant at times express this crucial point with reference to the notion of *arbitrium liberum*, distinguished from the *arbitrium brutum* typical of animals.” (CARANTI, 2012, p. 37, grifos originais).

65 “The notion of human rights that emerged by end of the Enlightenment – what can reasonably be called the Enlightenment notion – is the notion we have today. There has been no theoretical development of the idea itself since then.” (GRIFFIN, 2008, p. 13).

66 Uma exposição contemporânea importante dos direitos humanos a partir da fundamentação kantiana é a de Gewirth (1983). Esta interpretação, não apenas a de Gewirth mas todas aquelas que atribuem a base teórica dos direitos humanos à moral kantiana, é às vezes nomeada como *choice theory approach* (FAGAN, 2012), o que é um nome problemático, porque a essência da moral kantiana, conforme Caranti (2012), não é o conceito de escolha e sim o conceito de autonomia.

Segundo Caranti (2012), essa capacidade de deliberar livremente pode ser descrita por meio de duas características essenciais: (a) independência de qualquer tipo de necessidade. Não há inclinação, desejo, tendência, natureza ou situação que determine integralmente a ação (com exceção de movimentos involuntários causados por estímulos, como os chamados arcos reflexos, quando, por exemplo, se retira rapidamente a mão de uma panela muito quente). Isto significa dizer, na linguagem kantiana, que nós somos *transcendentalmente livres*. (b) agimos conforme imperativos (regras de ação) na busca dos objetivos que criamos para nós mesmos. Isto significa que, ao se estabelecer determinada meta, os seres humanos criam regras de ação que orientam o alcance daquela meta, porque suas ações são racionais e não simplesmente randômicas.

Por exemplo, imagine que um indivíduo estabelece o objetivo de ser aprovado num determinado exame e cria a regra de ação “estudar” para guiar sua prática na direção de atingir a meta estabelecida. Quando este indivíduo estiver diante de uma situação em que deva tomar uma decisão relevante para alcançar a meta, por exemplo, “sair” ou “não sair”, escolherá a segunda opção, em respeito à regra que ele mesmo criou, sob risco de cair em contradição se não o fizer. Apesar de seguir uma regra, o indivíduo é *transcendentalmente livre*, porque ele age conforme uma regra que ele mesmo criou.

Ainda assim, esta capacidade de deliberar livremente ainda não é equivalente à autonomia. Kant nos diz que somos completamente autônomos *apenas* quando agimos de acordo com a “lei moral”. Neste caso, não agimos com vistas a um objetivo subjetivamente estabelecido, mas sim, com o olhar no interesse de todos os seres humanos. Somos dotados da capacidade de agir conforme a elaboração universal de uma determinada prática, sem considerar nossas metas e objetivos particulares, e é somente quando agimos desta forma, de acordo com a “lei moral”, que somos simultaneamente autônomos e agentes morais. É justamente essa capacidade que confere aos homens sua dignidade intrínseca, porque ela é valiosa em si mesma. Os seres humanos são os únicos que conseguem agir de forma *desinteressada*, visando *apenas* aquilo que é “certo”, aquilo que é seu “dever” fazer. Essa capacidade é intrinsecamente valiosa porque ela torna os seres humanos membros do “reino moral”. Como detentores dessa autonomia e como agentes morais, os seres humanos são

inerentemente valiosos, o que lhes confere o direito de serem preservados, respeitados e protegidos. “we all are at least capable of something extraordinary: truly moral behavior. This and only this raises us above the natural world and makes us invaluable and inviolable. It is this view of humans as points of inalienable worth that Kant proposes for his foundation of human rights.” (CARANTI, 2012, p. 41).

Assim, a autonomia entendida no sentido kantiano – nossa plena liberdade, nossa racionalidade e nossa capacidade de agir conforme a “lei moral” – é aquilo que confere a fundamentação teórica para os direitos humanos. É importante não confundir os *deveres* e *obrigações* descritos pela doutrina dos direitos humanos com a própria “lei moral”. Esta é o imperativo categórico descrito anteriormente, isto é, o comando que dita que as ações devem estar em conformidade com uma prática que possa se tornar uma lei universal. Esta “lei moral” diz respeito à ação autônoma dos indivíduos, os sujeitos únicos e legítimos da moralidade. Os direitos humanos, por outro lado, dizem respeito à forma como os indivíduos são tratados por outros indivíduos, mas especialmente por grupos, instituições e Estados. Assim, os direitos humanos refletem o valor inerente de nossa condição humana fundamentada em nossa capacidade de tomar decisões genuinamente morais.

É possível, entretanto, traçar um importante paralelo entre a “lei moral” kantiana e os direitos humanos. As duas são teorias normativas *deontológicas*, no sentido que estabelecem regras a serem seguidas independentemente do resultado, da circunstância, da temporalidade ou de quem está envolvido. A primeira, a “lei moral”, comanda o dever na ação dos indivíduos, e a segunda, os direitos humanos, comanda o respeito à dignidade dos indivíduos (entendida justamente como a nossa capacidade de seguir a “lei moral”). A primeira é a própria lei que governa a moralidade, e a segunda é o dever que todos têm de respeitar os seres que são capazes de segui-la. As duas, portanto, são *comandos*, que implicam *deveres* e *obrigações*.

Outro ponto essencial é que a autonomia, que garante a dignidade inerente da condição humana e fundamenta os direitos humanos, não deve ser confundida com a deliberação. Ser autônomo, para Kant, não é escolher livremente entre x e y, e sim, legislar para si mesmo a ação em conformidade com a “lei moral”. A autonomia também não é seguir

cegamente a “lei moral”, como se fosse algo externo ao sujeito. É o próprio indivíduo que legisla a si mesmo a “lei moral”. Reath (2013) sugere que entendamos o conceito de autonomia em Kant por uma via negativa e outra positiva. Negativamente, significa que o arbítrio do indivíduo não está condicionado por nenhum fator externo. Positivamente, significa legislar para si mesmo de tal forma que a natureza racional (entendida por Kant como universal) seja a fonte única da norma. Em outras palavras, é legislar para si mesmo o *imperativo categórico*. É justamente quando o indivíduo segue a necessidade imposta por sua própria razão que ele é verdadeiramente livre (autônomo). Numa passagem citada por Reath, Kant escreve:

Hence the will is not merely subject to the law but subject to it in such way that it must be viewed also *as giving the law to itself* and just because of this as first subject to the law (of which it can regard itself as the author. (...)) That the human being (...) is the subject only to *his own* but still *universal* lawgiving and that he is bound to act only in conformity with his own will, which, however, in accordance with nature's end, is a will giving universal law. (KANT *apud* REATH, 2013, p. 34, grifos originais)

Assim, esta autonomia é a base para a dignidade inerente do ser humano: “As autonomous beings, humans elevate themselves above any price, become ends in themselves, and legitimately demand respect from similar creatures.” (CARANTI, 2012, p. 40). Entretanto, esse fundamento moral para os direitos humanos parece indicar a existência de um único direito: a proteção desta capacidade humana de agir conforme a “lei moral”, o respeito desta autonomia individual. É possível que essa proteção e esse respeito sejam entendidos de forma ampla e incluam a igualdade formal de todos os indivíduos (afinal, todos são iguais quanto à autonomia) e a proibição de qualquer tipo de coação ou censura (porque impediriam o exercício da autonomia). Este grupo compõe os chamados *direitos políticos*, ou direitos da primeira geração, do sistema de direitos humanos.

No entanto, a fundamentação moral kantiana que apresentamos não indica que os seres humanos tenham direitos inerentes a “bens externos”, como estabelecido, por exemplo, no art. 25 da DUDH: “Everyone has the right to a standard of living adequate for the health and well-being of himself and of his family, including food, clothing, housing and medical care and necessary social services (...)”. Esses direitos *econômicos e sociais*, conhecidos como direitos de segunda geração, não parecem se relacionar com o sentido de autonomia descrito por Kant.

Esta autonomia, em princípio, não depende das condições econômicas e sociais, e por mais que seja desejável ter essas condições garantidas, não se trata de um direito inerente. Segundo esta interpretação, o ato de colocar outros direitos, que não os fundamentais, na lista de direitos humanos constitui um desejo de torná-los mais respeitáveis, mas pode acabar por reduzir a importância da lista como um todo, num processo que ficou conhecido como “inflação dos direitos humanos” (NICKEL, 2014). Se tomarmos, como proposto, a fundamentação kantiana – o entendimento da dignidade humana a partir da autonomia individual – os direitos humanos essenciais são os que dizem respeito às chamadas liberdades políticas e civis.

Para concluir esta seção, podemos oferecer uma síntese da descrição que fizemos para a teoria dos direitos humanos de fundamentação kantiana.

Os direitos humanos:

(i) são baseados na *autonomia* (no sentido atribuído por Kant). Isto significa que os seres humanos são agentes com a capacidade de agir de forma genuinamente moral, o que impõe uma “obrigação” de respeitá-los.

(ii) são *deontológicos* e *seculares*. Por mais que sejam uma teoria deontológica, porque impõem obrigações e deveres, os direitos humanos não estão baseados numa teoria de comando divino.

(iii) são *gerais* e *universais*. Como todos os seres humanos são dotados igualmente de autonomia, todos possuem o mesmo conjunto de direitos.

(iv) são *individuais*. Os indivíduos possuem esses direitos, não grupos, instituições ou Estados. Os direitos existem, em larga medida, para proteger a autonomia do indivíduo perante grupos e instituições e, em especial, o Estado.

(iv) são *inalienáveis*. Como estão vinculados à própria condição humana, esses direitos não podem ser transferidos ou cedidos.

(v) são *inegociáveis*. No sentido de que não há nenhum cálculo utilitarista ou consideração político-econômica que possa ultrapassá-los.

(vi) são *inerentes*. Eles não dependem da existência de um aparato jurídico nem de consensos internacionais. São próprios da natureza humana.

(vii) são *bens internos*. No sentido de que são aqueles que dizem respeito às liberdades políticas e civis, que protegem o fundamento do sistema, a autonomia.

Na próxima seção, utilizaremos esta descrição da teoria dos direitos humanos para contrastá-la com uma ética internacional baseada na teoria moral aristotélica.

IV.3 – Ética da virtude

Antes de apresentar o contraste entre versões diferentes para a ética internacional, vale ressaltar que essa exposição não visa diminuir a importância dos resultados alcançados em nome dos direitos humanos. Projetos socioeconômicos extraordinários já foram (e continuam sendo) realizados em torno da concepção dos direitos humanos e não é nosso objetivo criticá-los. O que faremos nesta seção é uma oposição conceitual, que tem por objetivo contribuir para a construção de uma teoria moral mais apropriada para a área da ética internacional. Segundo nossa perspectiva, uma abordagem ética focada no conceito de virtude é mais apropriada para o cenário internacional do que uma com as características que enumeramos anteriormente.

Apresentaremos nosso argumento em duas etapas. Na primeira, oporemos de uma forma geral uma ética de tipo deontológica (que impõe *obrigações* e *deveres*), como é o caso dos direitos humanos, a uma ética baseada em virtudes. Na segunda, investigaremos as diversas implicações dessa oposição para pontos específicos da ética internacional, na esperança de oferecer soluções, baseadas na ética da virtude, para problemas encontrados na abordagem dos direitos humanos.

IV.3.1 – Contraste geral entre a ética deontológica e a ética da virtude

Anscombe (1958) expressa o profundo contraste entre a ética aristotélica e a forma moderna de se discutir moral logo na passagem inicial de seu importante artigo⁶⁷: “Anyone who has read Aristotle's *Ethics* and has also read modern moral philosophy must have been struck by the great contrasts between them. The concepts which are prominent among the

⁶⁷ *Modern Moral Philosophy* é amplamente considerado o artigo fundante do movimento anglófono da ética da virtude.

moderns seem to be lacking, or at any rate buried or far in the background, in Aristotle.” (ANSCOMBE, 1958, p. 1, grifos originais). Este contraste pode ser entendido na oposição entre uma ética centrada na ação (*act-focused*) e uma ética baseada na virtude do agente (*agent-focused*). A primeira se concentra na ação *correta*, aquilo que estamos moralmente *obrigados* a fazer, aquilo que é nosso *dever*. A segunda está preocupada com o *caráter* de quem age, sua *disposição* e *deliberação* moral. No primeiro grupo se enquadram as teorias morais distintamente modernas⁶⁸; no segundo, as tradições da ética da virtude, em especial na sua versão aristotélica⁶⁹.

A abordagem dos direitos humanos e a teoria moral kantiana na qual está baseada são, como vimos, deontológicas e, portanto, focadas na imposição de *obrigações* e *deveres*. Nesse sentido, são focadas na ação do agente, porque são teorias que avaliam se uma determinada ação é correta ou não. Suas proposições são para responder o que um agente deve fazer numa determinada situação. Se considerarmos o direito à isonomia, por exemplo, os Estados devem tratar igualmente seus cidadãos, sem diferenciação de nenhum tipo (art. 2 da DUDH). Essa é sua *obrigação* e seu *dever*. Esse é o *certo* a se fazer. No plano dos indivíduos, similarmente, a teoria moral kantiana oferece uma resposta para a pergunta: O que devo fazer? Qual é a ação certa a tomar nessa circunstância?

O problema é que esse tipo de abordagem funciona como uma espécie de algoritmo. Annas (2013) a compara com um manual de regras de conduta. Se tenho dúvidas de qual é a ação correta, eu busco o manual (a teoria moral correspondente) e ele me informa o que fazer. Não sou de fato *eu* que estou decidindo, e sim, o algoritmo que escolhi. Eu posso aplicar o algoritmo de forma equivocada ou o próprio algoritmo pode estar errado, mas em nenhum dos dois casos, o erro foi genuinamente meu. A teoria moral funciona como uma autoridade que impõe a ação correta a ser realizada. A única função dos agentes é obedecer a essa autoridade. No caso internacional, a doutrina dos direitos humanos exerce o papel autoritário; no caso individual, é a “lei moral”. Annas oferece uma analogia simples, mas que revela esse ponto

68 Comumente consideram-se duas principais vertentes morais modernas: o consequencialismo, no qual o utilitarismo é a principal corrente, e a deontologia, que é o nosso foco principal, por ser a classificação que adotamos para o sistema dos direitos humanos e a teoria moral kantiana que o sustenta. As duas correntes entretanto podem ser classificadas dentro do grupo *act-focused*.

69 A teoria moral aristotélica não é a única que se enquadra na denominação da “ética da virtude”. Diversos outros autores, notadamente Platão e os estoicos, desenvolveram sistemas éticos que hoje são classificados como versões da ética da virtude. Nosso foco, contudo, é na teoria moral aristotélica e na versão da ética da virtude que tem em Aristóteles sua fundamentação.

fundamental:

This point can be put vividly. Suppose (unrealistically!) someone always does what his mother tells him to do. He always follows her orders; if he fails to do so he feels guilt, regret and so on. We take this to be immature, a case of arrested development; at his age, we say, he should be making his own decisions. Now, why should this picture become all right when we replace Mom by a decision procedure? (ANNAS, 2013, p. 679)

Esse tipo de teoria moral (*act-focused*) funciona como uma *norma* e é por isso que as teorias éticas modernas costumam ser chamadas de teorias *normativas*. Não por acaso, a linguagem jurídica nesse tipo de aparato é muito apropriada. As ações são ditas “certas” e “erradas”, a moral é expressa como uma “lei” e a razão é o “legislador”⁷⁰. Nesse sentido, não faz diferença se o sujeito está recebendo uma norma a cumprir ou impondo a ele mesmo a “lei moral”, como no caso da teoria moral kantiana. Sendo o “legislador” interno ou externo, continua havendo um processo de “legislação”, determinando qual é a *obrigação* e o *dever*. Em contrapartida, numa teoria moral baseada na virtude (*agent-focused*), a linguagem é outra: substituímos o vocabulário legalista por um que esteja preocupado com o caráter dos envolvidos. O agente é ou não “justo”, “corajoso”, “generoso”, etc. As virtudes não derivam da obediência a regras ou normas. Elas são parte de um caráter bem formado. Nessa abordagem, regras e normas podem no máximo ajudá-lo a se desenvolver moralmente, como a mãe que ordena o filho no exemplo supracitado, mas não representam a virtude. Esta é algo próprio de um caráter maduro, que se manifesta na inclinação, no desejo e na ação particular, e não na sujeição a uma regra geral.

A própria ideia de uma regra geral (uma máxima universalizável, nos termos kantianos) é inapropriada, segundo essa abordagem. Isto porque a moral é como uma habilidade prática, e não um conjunto de regras computáveis. O grau de generalidade exagerado, que igualmente tratamos no capítulo anterior no contexto da política, manifesta-se

⁷⁰ Anscombe (1958) afirma que há um problema ainda mais profundo nesta “ética legalista”. A autora não acredita ser possível que a razão legisle para si mesma e, portanto, não seria inteligível ter uma “ética legalista” secular, porque este tipo de ética exigiria um legislador divino (a autora chega a considerar a ideia do universo como um todo ocupar o lugar do legislador, mas a descarta por sua incompatibilidade com a concepção moderna de universo). É preciso sublinhar que, de nosso ponto de vista, a ideia da razão como um legislador não é incoerente, como a autora parece afirmar. Todavia, nossa crítica não vai nesta direção. Independentemente de a razão humana ser coerentemente capaz de exercer o papel de legislador ou não, nossa crítica é com relação ao próprio processo de legislação. Esse caminho também é apresentado por Anscombe (1958), que afirma não ser necessário um legislador para a teoria moral, que esta pode ser perfeitamente construída em outras bases.

com ainda mais intensidade no caso da moral. O estabelecimento de uma regra geral é incompatível com a infinidade de situações práticas nas quais os indivíduos podem se encontrar. A procura por uma norma universal, que se aplique do ponto de vista da eternidade, é inadequada para a prática humana, que ocorre em situações específicas e determinadas. “This is because actions are to do with particulars, and what we say should accord with particulars.” (EN. II. 7 .1107a30-31).

Além disso, o imperativo categórico kantiano elimina, de uma certa maneira, o próprio indivíduo. O sujeito se submete à lei moral apenas pela necessidade e pela força da própria lei, não há nada de *seu* no processo que não seja sua capacidade altamente abstrata e geral de universalizar a ação. Por outro lado, a ética da virtude é construída em cima do caráter do indivíduo, seus interesses e suas aspirações. Enquanto para Kant a única dimensão ética que importa é o respeito à “lei moral”, independentemente de como o indivíduo se sinta diante disso e de quais sejam suas finalidades, a ética da virtude começa justamente com a noção de que o indivíduo deseja ter uma boa vida (*eudaimonia*). É por isso que a ética da virtude também é chamada de *eudaimônica*, porque é central em sua concepção a percepção de que os indivíduos possuem uma vida para viver, de que se interessam por suas vidas, de que desejam vivê-las bem. Aristóteles põe o ponto de forma clara: “The branch of philosophy we are dealing with at present is not purely theoretical like others, because it is not in order to acquire knowledge that we are considering what virtue is, but to become good people – otherwise there would be no point in it.” (EN. II. 2 .1103b27-29).

Como diz Foot (1972), é um pensamento “obscuro” supor que a moral se realiza por meio da necessidade, compulsão e da impessoalidade, como seriam os campos puramente teóricos. A moral é algo que diz respeito a presença, a envolvimento e a prática. Enquanto a analogia da teoria moral deontológica, seja o imperativo categórico kantiano seja a doutrina dos direitos humanos, é com um sistema de regras a serem seguidas, independentemente de quem esteja seguindo, a analogia da ética da virtude é com uma habilidade prática. Ser virtuoso é o mesmo, por exemplo, que tocar bem um instrumento. É o músico presente naquele instante que está tocando o instrumento e não a partitura. A partitura serve no máximo para orientá-lo, mas quem toca é ele. Tocar música não é apenas ler a partitura, é estar no momento, ter o ritmo e a inclinação. O bom músico é inclusive aquele que não se limita a

repetir as notas, mas *as interpreta*. Nesse sentido, não há nada de impessoal no processo, muito pelo contrário, é completamente pessoal, porque é *o* indivíduo na *sua* performance, com *sua* habilidade.

A analogia também é útil para revelar algo de fundamental no conceito de virtude: sua aquisição ocorre por meio da prática. Enquanto na teoria deontológica o sistema de regras já está pronto e a única dimensão existente é fazer “certo” ou “errado”, na ética da virtude a concepção do caráter ressalta o conceito de formação moral. Os agentes desenvolvem suas virtudes, exercitam-nas e acumulam experiências, da mesma forma que o músico, para se tornar um bom músico, precisa treinar, ensaiar, se apresentar, e assim por diante. É algo que ocorre ao longo do tempo, que tem imbuída a noção de aprendizado e maturidade. O próprio Aristóteles dá voz à analogia numa famosa passagem:

Virtues, however, we acquire by first exercising them. The same is true with skills, since what we need to learn before doing, we learn by doing; for example, we become builders by building, and lyre-players by playing the lyre. So too we become just by doing just actions, temperate by temperate actions, and courageous by courageous actions. (*EN*. II. 2 .1103a31-1103b2).

Nesse aspecto, todos os fatores que contribuem para a formação dos indivíduos são fundamentais: as condições materiais nas quais crescem e se desenvolvem, a educação que recebem, as oportunidades que possuem de exercer as virtudes, e assim por diante. Todos esses fatores são essenciais quando se trata de ética (e a sua contraparte política). Enquanto na teoria deontológica os indivíduos são tomados como “prontos” para fazer a ação correta, afinal todos são dotados de razão e a razão é quem legisla, na concepção da virtude, a posição contrária é defendida. Os indivíduos precisam ser nutridos. O caráter deles precisa ser desenvolvido. É necessário educá-los. É imprescindível que pratiquem as virtudes e se aperfeiçoem.

Annas (2013) oferece um contraste que expõe com clareza essa diferença. A autora pede para imaginarmos um adolescente com um raciocínio ímpar. Segundo a teoria deontológica, esse menino é capaz de computar as ações morais corretas (seguindo, por exemplo, o imperativo categórico kantiano) e isso significa que nós poderíamos recorrer a ele para conselhos e orientações. Para ser mais preciso, de acordo com a teoria deontológica,

sendo o menino suficientemente dotado, não apenas ouviríamos suas orientações, mas ele *nos diria o que fazer*. O adolescente nos imporia *obrigações* e *deveres*. A autora constrói o cenário para expor o contrassenso resultante da teoria deontológica. Igualmente nós poderíamos pensar que o menino, em posse da “Declaração Universal dos Direitos Humanos”, pode impor *obrigações* e *deveres* a quem quer que seja – instituições, Estados e civilizações inteiras.

A ética da virtude desconstrói esse problema, retirando a linguagem das *obrigações* e dos *deveres* e colocando no lugar a do caráter. Um menino é jovem demais, não possui experiência de vida para ser justo ou corajoso. Seu caráter ainda está em formação. Ele ainda não teve tempo de praticar as virtudes. “We do not go to clever teenagers for advice on what to do or how to live, because we realize that the technical cleverness they often do have may, because of their naivete and credulity, rendering their advice shaky at best.” (ANNAS, 2013, p. 678). No mesmo texto, a autora se refere à teoria deontológica como *estática*, enquanto a ética da virtude teria a vantagem de ser *dinâmica*. Enquanto a primeira se preocupa apenas com a avaliação moral da ação – “certa” ou “errada” – a segunda se preocupa com o “estado” de quem fez, com a maturidade do envolvido, com a medida e a proporção em que foi feita a ação.

Este contraste também se reflete na categoria *autonomia*. Segundo a leitura kantiana que fizemos, a autonomia dos indivíduos é o que fundamenta a existência moral dos direitos humanos. Nessa interpretação, a autonomia é universal e geral, está presente em todos os seres humanos. Isto quer dizer que, deixados desimpedidos, os indivíduos já são autônomos, porque a autonomia lhes é inerente. Em contraposição, na ética da virtude, os indivíduos precisam de certas condições para desenvolver sua autonomia. É preciso cultivar primeiro a formação de um caráter. Um indivíduo com profunda privação de “bens externos”, por exemplo, não pode desenvolver suas virtudes, porque não pode praticá-las. É como pedir para que alguém seja músico sem ter acesso a um instrumento⁷¹.

71 Por essa característica, a teoria aristotélica é acusada de cair no problema conhecido como sorte moral (*moral luck*). Isto porque não dependeria dos indivíduos serem agentes morais competentes ou não, dado que seu caráter depende das condições nas quais nasceram e foram criados. De nosso ponto de vista, entretanto, esse problema não é sequer um problema. É justamente disto que se trata. O ambiente em que os indivíduos são formados importa. É preciso, entretanto, evitar a tendência de, a partir desta característica, concluir que não há apreço ou desprezo pelas ações e pelos sujeitos que as praticam, resultado que não é necessário. Para uma discussão sobre o tema da sorte moral ver Williams (1993).

Esta é uma tensão, como vimos, entre a primeira geração dos direitos humanos (os chamados direitos políticos) e a segunda geração (os chamados direitos socioeconômicos). Segundo nossa perspectiva, a fundamentação moral kantiana, por ser focada na ação, só pode oferecer uma justificativa para o primeiro tipo. São os chamados direitos políticos que tratam da liberdade das pessoas de agirem. No entanto, a importância dos “bens externos” tem se tornado cada vez mais reconhecida pelos organismos internacionais e os direitos associados a eles tem sido acrescentados em uma série de documentos e decisões⁷², mesmo que não haja consenso sobre qual seria a sua justificativa teórica. A concepção da ética da virtude tem a vantagem de expor a importância dos “bens externos”, precisamente por se focar na formação e no desenvolvimento dos indivíduos. Esta é uma consequência importantíssima que será explorada no próximo item.

É necessário reconhecer, entretanto, que essa interpretação moral que estamos oferecendo (a ética da virtude) depende fortemente da noção de que os seres humanos exercem melhor ou pior a sua função “humana”⁷³, da mesma forma que um músico pode ser mais ou menos hábil ao tocar seu instrumento. Qual é a função humana e quais são as virtudes associadas a ela dependem de uma teoria psicológica mais ampla, que seja capaz de explicar qual é a vida humana que se classifica como a “boa vida”. Anscombe defende a tese de que até termos uma teoria robusta para a psicologia, não é possível de fato completar o quadro da ética da virtude: “(...) it can be seen that philosophically there is a huge gap, at present unfillable as far as we are concerned, which needs to be filled by an account of human nature, human action, the type of characteristic a virtue is, and above all of human 'flourishing'.” (ANSCOMBE, 1958, p. 15).

O *corpus aristotelicum* apresenta uma teoria completa para a ética da virtude, mas muitas das suas afirmações para a natureza humana conflitam com o que sabemos por meio das ciências naturais modernas. Isto tem implicações diretas para as caracterizações que fazemos das virtudes. Além disso, como vimos no primeiro capítulo, Aristóteles acreditava

⁷² Ver, por exemplo, *International Covenant on Economic, Social, and Cultural Rights* (1966).

⁷³ Conhecido como o argumento do *ergon* (função). Como colocado por um comentador: “Aristóteles, de qualquer forma, é de nos fornecer as bases – se não os 'fundamentos' – de uma ética universal, independente de uma cultura ou de uma época; em particular, seu sexto capítulo (1907b22-1098a20) chega à definição de felicidade por meio da caracterização de uma 'tarefa' ou de uma 'função' própria ao homem, e não é por acaso que todos os comentadores gregos, de Aspásio a Hediodoro, insistiram massivamente sobre a ideia que se tratava de uma caracterização do homem 'enquanto homem' ou do homem 'de acordo com o que o homem é.'” (DESTREE, 2010, p. 380-381).

haver uma hierarquia profunda entre os seres humanos quanto à presença da razão prática (*phrónesis*) e das virtudes, entre senhores e escravos e entre homens e mulheres, algo que a investigação moderna sobre a natureza humana desconstruiu e falseou. É conhecido que a natureza humana é muito mais contínua do que Aristóteles teorizava, não há rupturas a ponto de criar grupos distintos. Isto claramente representa um desafio para a abordagem da ética da virtude, que trabalha com as noções de excelência, desenvolvimento e florescimento.

As possíveis soluções para esse desafio se encontram para além do escopo desse trabalho. Mas o movimento da ética da virtude (*virtue ethics*) pode ser entendido justamente como um esforço de reconstrução da ética aristotélica, em bases que respondam aos desafios impostos pela modernidade⁷⁴. Por mais que esse esforço ainda não tenha conseguido preencher a lacuna apontada por Anscombe (1958), muitos avanços já foram realizados nesta direção⁷⁵. Desse modo, a perspectiva da ética da virtude se apresenta, em nosso entendimento, como extremamente promissora, em especial na área da ética internacional, que trabalha na ausência de um sistema jurídico tradicional e, portanto, ajuda a eliminar da teoria moral a linguagem “legalista”. Nosso argumento é que a ética da virtude, a despeito de suas possíveis limitações, é mais apropriada para lidar com os problemas da ética internacional do que aquela baseada numa teoria moral deontológica, como é o caso dos direitos humanos.

A ética da virtude abre mão de um vocabulário “legalista”, tipicamente inapropriado para o cenário internacional. Além disso, foca-se no caráter do agente, explicitando a importância do seu desenvolvimento e florescimento, enquanto a ética deontológica foca na avaliação da ação, sendo, portanto, unidimensional e estática. A ética da virtude alerta contra os perigos da generalização exagerada, no campo moral-político, enquanto a deontologia não apenas trabalha no grau mais elevado de generalidade, como também acaba por eliminar o próprio sujeito da ação. Nesse sentido, para a teoria deontológica não importa quem pratica a ação, apenas se ela é correta ou não. Por isso, o conceito de autonomia aparece como um *a priori* na interpretação deontológica, enquanto para a ética da virtude os indivíduos precisam se desenvolver e florescer primeiro, antes de ter qualquer característica próxima de uma autonomia. No próximo item vamos explorar esse contraste no contexto mais específico dos

74 Aqui estamos nos referindo especificamente ao movimento intelectual conhecido como *neo-Aristotelian naturalism*. Duas obras importantes do movimento são: Hursthouse (1999) e Foot (2001).

75 Ver, por exemplo, Dent (1984).

direitos humanos.

IV.3.2 – Contrastes específicos para os problemas éticos internacionais

Nós gostaríamos de apresentar quatro argumentos de por que a área da ética internacional se beneficia da abordagem da ética da virtude no lugar de uma perspectiva baseada na noção de direitos e deveres, como é o caso da doutrina dos direitos humanos: *a)* A construção de um arcabouço teórico que valoriza os chamados “bens externos”; *b)* Uma maior flexibilidade para a diplomacia e para a relação entre os agentes internacionais; *c)* Uma melhor conciliação com as demandas de grupos específicos; *d)* Uma maior comunicabilidade com as diversas culturas e civilizações.

a) Bens Externos. Alguns teóricos dos direitos humanos se esforçam para definir o conceito de “direitos humanos” de tal forma a incluir o acesso a bens materiais básicos, como alimentação, moradia e cuidados de saúde⁷⁶. No entanto, como vimos, a fundamentação moral desta afirmação (de que os direitos socioeconômicos são de fato direitos humanos) não é robusta e/ou clara. Segundo a exposição que fizemos, há dois problemas nos direitos socioeconômicos: i) eles não ameaçam a autonomia do indivíduo (no sentido kantiano de ser capaz de legislar para si mesmo a lei moral) e, portanto, sua justificativa não pode estar na proteção da dignidade inerente da condição humana; ii) como direitos implicam obrigações e deveres, não é claro a quem recairia a obrigação e o dever de garantir o acesso aos bens materiais básicos – o Estado? Instituições internacionais? O conjunto dos países como um todo?

Nussbaum (1992) e Sen (1985), influenciados pela teoria política-moral aristotélica, desenvolveram uma abordagem alternativa que denominaram como *capabilities approach*. “Thus, one might conclude that the language of rights is not especially informative, despite its uplifting character (...) a different language has begun to take hold in talk about people's basic entitlements. This is the language of capabilities and human functioning.” (NUSSBAUM, 1997b, p. 275). Esse *capabilities approach* enfoca justamente o tipo de vida que as pessoas estão vivendo, o que elas estão conseguindo desenvolver e alcançar e a felicidade resultante

⁷⁶ Para um exemplo eminente deste esforço teórico ver Pogge (2002).

desse florescimento. Evitam-se os problemas associados com as noções de obrigação e dever em favor de uma perspectiva que está preocupada com a forma como as pessoas vivem. Como coloca Nussbaum (1997b, p. 295), as perguntas fundamentais são: “What are people actually able to do and to be?”. Exatamente o ponto de partida de uma ética da virtude (eudaimônica). Nesse contexto, o provimento das condições materiais é importantíssimo, porque sem uma estrutura na qual os indivíduos possam florescer, eles permanecem “debilitados” e “atrofiados”.

Assim, o *capabilities approach* é um exemplo de como a ética eudaimônica pode contribuir para o debate internacional, em especial com relação ao atendimento dos “bens externos”. Entretanto, é preciso sublinhar que tanto Nussbaum (1997b) quanto Sen (2004) resistem em abandonar por completo a linguagem dos direitos humanos, preferindo o caminho teórico de tentar redefini-los pelos conceitos de demandas e objetivos. Dessa forma, os direitos humanos não seriam propriamente direitos (que implicam obrigações e deveres), e sim, metas desejáveis. Isso torna mais fácil a inclusão dos “bens externos” na lista dos direitos humanos, mas ao mesmo tempo, em nossa percepção, esvazia o sentido autêntico de direitos. Os dois autores reconhecem essa dificuldade e tentam compatibilizar o sentido original de direitos com este mais maleável, que significaria apenas a existência de metas desejáveis.

Esse projeto de Nussbaum e Sen parece resultar da filiação que os autores declaradamente possuem à tradição liberal⁷⁷, o que torna difícil o abandono integral dos direitos humanos, por estes estarem associados a características caras ao liberalismo, como igualdade, universalidade e generalidade⁷⁸. De nossa perspectiva, portanto, o uso das categorias aristotélicas do *capabilities approach*, por mais que bem-vindo, acaba por ficar parcialmente distorcido pela insistência dos autores em manter o discurso dos direitos humanos. Segundo nossa perspectiva, o *capabilities approach* pode avançar significativamente ao abandonar essa associação com os direitos humanos e abraçar inteiramente a ética da virtude⁷⁹.

77 “I have increasingly used the language of rights, or related language of liberty and freedom, in fleshing out the account of the basic capabilities. (...) in part it also reflects a theoretical decision to emphasize the affiliations of the approach with liberal rights-based theories, in an era of widespread reaction against the Enlightenment and its heritage.” (NUSSBAUM, 1997b, p. 277-278).

78 Nos parece que é por esta mesma razão que Nussbaum e Sen mantêm posições cosmopolitas para a política internacional, como vimos no capítulo anterior.

79 Essa possibilidade é reconhecida pela própria Nussbaum: “A capabilities theorist might construct a view that departed from our view (...) it might not give the same importance to the traditional liberal freedoms.

O *capabilities approach* é, entretanto, apenas um caminho teórico de como a ética da virtude pode contribuir para o debate internacional. De uma forma mais geral, contudo, como o próprio exemplo do *capabilities approach* sugere, é possível apontar que a ética internacional se beneficiaria de uma teoria moral focada no agente (no lugar da ação). Essa abordagem tem a vantagem de ressaltar os conceitos de uma vida plena e feliz, especialmente na atribuição de valor aos bens externos. Portanto, nosso argumento é que, seja através de um aprofundamento da ética da virtude dentro do *capabilities approach*, seja na construção de um outro arcabouço inteiramente distinto, o acesso e o consumo dos bens externos é melhor entendido como parte essencial do desenvolvimento do caráter dos indivíduos, no lugar de serem compreendidos como direitos humanos (inerentes, inalienáveis, universais e todas as outras características que esse conceito implica).

b) Flexibilidade. O uso do sistema de direitos humanos tem um efeito importante no cenário internacional, que pode ser descrito da seguinte forma: como direitos implicam obrigações e deveres e como a teoria moral que os sustenta é análoga à linguagem jurídica, aos direitos humanos vinculou-se um aparato de coerção e punição. Estados, organizações e indivíduos sofrem sanções na medida em que infringem os direitos humanos, em alguns casos são formalmente punidos:

The evidence from this data⁸⁰ indicates that there has been a marked increase in punitive interventions, particularly in interventions intended to capture and try individuals for prosecution for violating human rights norms or interventions designed to create institutions for punishing those who commit violations of international norms. In other words, there appears to be a trend towards using military force to enforce norms of human rights, particularly through punitive means. (LANG, 2008, p. 67)

Nosso argumento é que essas intervenções em defesa dos direitos humanos são resultado da concepção moral que representam. Afinal, sendo uma teoria de tipo deontológica,

Second, government might be given much more latitude to shoot directly for functioning as a goal (...) Finally, one might think of the account of human functioning as a comprehensive conception of human flourishing for both public and private purposes, rather than as the object of a specifically political consensus.” (NUSSBAUM, 1997b, p. 297).

80 Lang (2008) fundamenta essas afirmações a partir de uma base de dados construída com informações sobre intervenções humanitárias nos últimos 60 anos: “Through the construction of a database of interventions undertaken over the last 60 years, I demonstrate that there has been a rise in this form of military intervention.” (LANG, 2008, p. 7).

os direitos humanos exprimem comandos, que caso não sejam obedecidos, precisam ser forçados. Os agentes que os descumprem precisam ser punidos. A ética internacional torna-se, portanto, uma ética violenta, rígida e repressiva. O problema essencial associado a esse modelo é que no lugar de a ética internacional promover a justiça e a paz, como seria desejado, ela acaba por promover o aumento da agressão. Como argumenta Lang: “Intended to enforce rules designed to create more justice and peace in the system these punitive practices, in fact, appear to be making the international system more violent and unjust.” (LANG, 2008, p. 1).

O problema se agrava ainda mais quando se considera o fato de que o sistema internacional não possui (e, de nossa perspectiva, não pode possuir) uma autoridade formal acima dos Estados-nacionais. Isto faz com que as práticas punitivas associadas aos direitos humanos sejam justificadas, em última instância, pela concepção moral que representam, mas se houver dúvida e discordância quanto a esse fundamento moral (como neste capítulo argumentamos haver), a aplicação das obrigações e dos deveres associados aos direitos humanos podem ser vistos como mero exercício de força. Isto aumenta o seu potencial de gerar ainda mais violência, porque aqueles que são punidos não reconhecem a punição como justa e podem resistir ou mesmo recorrer a meios agressivos para retribuir o tratamento que lhes foi oferecido.

A ética da virtude tem a vantagem de ser mais flexível e menos autoritária no tratamento internacional. Como não trabalha com obrigações e deveres e não pretende comandar a ação de ninguém, o problema descrito anteriormente não se aplica. Em vez de tentar defender algum direito considerado absoluto e inegociável, a ética da virtude estimula o diálogo entre os agentes, porque parte do princípio moral de que estão todos buscando uma vida virtuosa e feliz (eudaimônica). Nosso argumento é de que se trata de uma abordagem ética muito apropriada para o cenário internacional, justamente porque não faz uso de termos legalistas, como “violação de direitos” ou “petição civil”, que representam por si só uma tensão no cenário internacional, por este não possuir um aparato jurídico tradicional. Por outro lado, a ética da virtude substitui essa linguagem problemática por uma que fala sobre caráter, vida e virtude. Esses termos não dependem de um aparato jurídico e são muitíssimo mais flexíveis na adequação às inúmeras situações presentes no cenário global, sem se tornar

relativista no processo, porque seus conceitos centrais (como virtude e eudaimonia) mantêm-se objetivos.

Há um crescente interesse na categoria da *phrónesis* (razão prática) na diplomacia e nas relações internacionais (SHAPCOTT, 2004; MCCOURT, 2012; BEER e HARIMAN, 2013)⁸¹. Esse movimento às vezes aparece com o nome de *practice turn* na teoria política internacional (BROWN, 2012), acompanhando o chamado *aretaic turn* em filosofia moral, que trouxe a abordagem da ética da virtude para o centro das discussões éticas, pelo menos no que tange à literatura anglófona. Os benefícios de teorizar as relações entre os agentes internacionais a partir da razão prática são expressos na importância que se confere à experiência, à capacidade de ponderar adequadamente em situações-limite e ao reconhecimento de que a solução prática para um determinado problema específico não necessariamente se reproduz em outras circunstâncias. Nenhuma destas características aparece proeminentemente na abordagem dos direitos humanos, que se limita a impor obrigações e exercer alguma espécie de punição quando essas obrigações não são cumpridas. “The aim is to nurture prudent policy-makers, and the spaces within which they can act phronetically, and that means having a multitude of intellectual resources to draw on in the discursive context within which they find themselves.” (MCCOURT, 2012).

c) *Grupos Específicos*. Na história da institucionalização dos direitos humanos, vários direitos associados a grupos específicos passaram a ser incluídos no conjunto de direitos fundamentais: *International Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination* (UN, 1965); *Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women* (UN, 1979); *Convention on the Rights of the Child* (UN, 1989); *Convention on the Rights of Persons with Disabilities* (UN, 2007). Esses documentos possuem o objetivo de reconhecer e promover os direitos desses grupos particulares, o que significa comandar obrigações e deveres dos agentes (especialmente dos Estados-nacionais) com relação à condição própria de cada grupo.

No que se refere ao reconhecimento e à ênfase de que esses grupos vulneráveis

81 “As evidenced by the recent contributions to this journal [E-International Relations], *phronesis* continues to provide important insights into international affairs, both in terms of principles for diplomatic life and normative assessments thereof.” (LANG, 2013, grifos originais).

possuem os mesmos direitos de todos os outros seres humanos, sem discriminação ou diferenciação, esses documentos estão de total acordo com o fundamento moral para os direitos humanos que discutimos. Afinal, as características básicas associadas à dignidade humana são justamente sua *universalidade* e *generalidade*. Reforçar que, por exemplo, as mulheres possuem direitos humanos exatamente como os homens é perfeitamente inteligível. Essa ênfase seria resultado da crítica de que os direitos humanos foram originalmente pensados por juristas homens e carregariam um viés correspondente a seu gênero: “Human rights law, predominantly developed by male jurists, was gendered male: it protected a male subject, who experienced violations primarily directed at men, in largely male spaces.” (FRIEDMAN, 2006, p. 480-481).

O problema teórico ocorre quando esses grupos específicos não são vistos apenas como detentores de direitos humanos como qualquer outro indivíduo, mas como possuindo direitos específicos à sua condição. A dificuldade está no fato de que a *universalidade* e a *generalidade* são características essenciais dos direitos humanos, mas ao se reconhecer e promover direitos específicos, rompe-se justamente com esses atributos fundamentais. É importante sublinhar que isso não significa que grupos específicos não tenham demandas especiais, muito pelo contrário, nosso argumento se baseia precisamente na constatação de que essas demandas especiais existem. O problema está na tentativa de traduzir essas demandas em direitos humanos, com todas as características que esse sistema implica.

A questão é que os direitos humanos aspiram a um alto grau de *generalidade*. A ideia fundamental é que as pessoas sejam tratadas indiscriminadamente, em virtude apenas da dignidade que possuem por pertencerem à espécie humana. Ao tratarmos de demandas específicas que grupos sociais detêm, elas derivam justamente da condição particular dos indivíduos que pertencem àquele grupo, e não da dignidade humana em geral a qual todos compartilham. Bunch (2004) afirma, por exemplo, que um terço das meninas no mundo têm sua primeira relação sexual como resultado de coação e violência⁸². Assim, se considerarmos, por exemplo, a violência contra as mulheres, temos um problema específico que precisa ser

82 “A recent World Health Organization report on violence, for example, notes that several national studies have found that approximately one-third of girls experience their first sexual encounter in a forced or coercive fashion. Just think about the socialization that happens when one-third of the female population first experiences sex as domination.” (BUNCH, 2004, p. 32).

tratado com medidas específicas.

É claro que esse problema pode ser generalizado e escrito em termos de direitos humanos, ao se dizer que todas as pessoas possuem direitos de não serem coagidas e violentadas, mas ao se formular a questão desta forma (*geral e universal*), perde-se justamente o que havia de importante na especificação da condição feminina – de que as mulheres sofrem mais abusos sexuais do que os homens. Como colocado por Bunch: “(...) if we do not pay specific attention to women as a subject or constituency, issues that predominately affect women often remain invisible or get sidelined as only aspects of other issues.” (BUNCH, 2004, p. 32).

Nosso argumento é que as demandas sociais de grupos específicos são melhor tratadas pela abordagem da ética da virtude do que pelo sistema de direitos humanos, justamente porque a ética da virtude expressa a importância do particular e não visa atingir um grau de generalidade que acabaria por eliminar essas demandas específicas. Para a ética da virtude, essas demandas sociais são diretamente importantes porque representam condições que os indivíduos, com suas especificidades, precisam possuir para se desenvolver e florescer (de forma similar às demandas socioeconômicas que discutimos anteriormente). Assim, se um grupo específico x precisa de algo y para se desenvolver, e o objetivo moral e político é fazer com que as pessoas floresçam, existe uma demanda legítima deste grupo a ser atendida. O argumento é que esta demanda é melhor pensada desta forma e não como um direito humano, porque assim se evita a tendência generalizante que é incompatível com qualquer demanda específica.

As necessidades específicas assumem uma força muito maior numa abordagem moral que pergunta diretamente qual é a boa vida e quais são os fatores que precisam ocorrer para que essa boa vida se realize, em vez de uma abordagem que se preocupa apenas em preservar direitos. Enquanto a ética da virtude é *ativa* (porque foca no florescimento dos indivíduos) e respeita *particularidades* (porque entende que cada indivíduo pode ter especificações diferentes para seu desenvolvimento) a abordagem dos direitos humanos é *passiva* (porque visa apenas proteger e preservar) e *geral* (porque foca na dignidade do ser humano enquanto ser humano).

d) *Multiculturalismo*. Uma crítica recorrente aos direitos humanos é a feita pelos relativistas morais, levando-se em conta a diversidade cultural marcante do ambiente internacional. A crítica acusa os direitos humanos de serem etnocêntricos, arrogantes e/ou arma de um imperialismo cultural. Nesta interpretação, não se reconhece a validade moral universal dos direitos humanos e estes são acusados de tentar forçar obrigações e deveres que não são admitidos por muitas civilizações. Sen (1997, p. 9) relata, por exemplo, que o ministro das Relações Exteriores de Singapura advertiu da seguinte forma a Conferência de Direitos Humanos de 1993, em Viena: “universal recognition of the ideal of human rights can be harmful if universalist is used to deny or mask the reality of diversity.” Segundo Sen (1997), diversas outras delegações asiáticas enfatizaram a mesma reclamação, em especial a chinesa, que chegou a declarar a importância de se reconhecer direitos do Estado e não apenas direitos humanos.

Esse problema ficou conhecido na literatura como “valores asiáticos”, e seu enfoque é na rejeição, por parte de alguns atores internacionais, da característica *individualista* associada aos direitos humanos. O problema se manifesta porque algumas culturas não reconhecem a autonomia do indivíduo como algo fundamental, como está expresso na doutrina dos direitos humanos. Sen (1997) menciona, como exemplo de defesa do autoritarismo e da supressão da autonomia do indivíduo, aquilo que ele chama de “hipótese de Lee”: segundo um dos mais importantes políticos da história recente de Singapura, Lee Kuan Yew, Primeiro Ministro por mais de três décadas (1959-1990), regimes autoritários são efetivos na promoção do crescimento e do desenvolvimento econômico. Assim, de acordo com Lee, o autoritarismo é um valor importante (por aquilo que consegue alcançar), e não deve ser simplesmente rejeitado pelo discurso dos direitos humanos. O que Lee faz aqui é não reconhecer a *inviolabilidade* do indivíduo e considerar que há razões (no caso, o crescimento econômico) que justificam a supressão desta autonomia individual.⁸³

Outra característica comumente rejeitada nos direitos humanos é o seu *secularismo*. Elvey (2012), por exemplo, sublinha a importância que a religião possui na cultura africana e,

83 A obra sobre desenvolvimento de Amartya Sen é, em larga medida, uma resposta à “hipótese de Lee”. Sen (1999) tenta demonstrar que a liberdade individual não é apenas um direito, como também é fundamental para o desenvolvimento.

consequentemente, a dificuldade de transpor conceitos seculares associados aos direitos humanos. A autora enfatiza a importância que a cultura africana atribui ao conceito do “mal” e como indivíduos vistos como portadores do “mal” são sumariamente eliminados, sem julgamento prévio ou punição alternativa. “Because the conceptions and fear of evil are so pervasive in African culture and Christianity, they believe that those who use witchcraft must be dealt with, even if it requires doing so outside of the law.” (ELVEY, 2012, p. 921).

No Islã, dificuldades semelhantes estão presentes. Direitos são vistos como garantidos por Deus e parte de uma teoria moral do comando divino. A interpretação islâmica para os direitos humanos consagrada na “Declaração do Cairo” de 1990 é enfática neste ponto. Nas primeiras linhas da declaração, lê-se: “Reaffirming the civilizing and historical role of the Islamic Ummah which God made the best nation that has given mankind a universal and well-balanced civilization in which harmony is established between this life and the hereafter and knowledge is combined with faith (...)” (OIC, 1990). Essa nota de abertura é muito distinta se comparada com a declaração original dos direitos humanos, que não menciona o comando divino e estabelece que: “Whereas recognition of the inherent dignity and of the equal and inalienable rights of all members of the human family is the foundation of freedom, justice and peace in the world.” (UN, 1948).

Outras possíveis incompatibilidades podem ser encontradas entre os direitos humanos e a diversidade cultural marcante do mundo. Como colocado por Pollis e Schwab (1979, p. 13): “(...) it is evident that in most states in the world, human rights as defined by the West are rejected or, more accurately, are meaningless. Most states do not have a cultural heritage of individualism, and the doctrines of inalienable human rights have been neither disseminated nor assimilated.”⁸⁴ Diante desse desafio, muitos teóricos dos direitos humanos tentam demonstrar que a doutrina consegue superar essas aparentes incompatibilidades e tornar-se efetivamente aceita (em seu aspecto moral) internacionalmente. De nosso ponto de vista, entretanto, essas dificuldades de compatibilização apontam para sérios problemas nas relações em nível global⁸⁵.

84 É importante destacar que a dicotomia entre os direitos humanos e o multiculturalismo foi considerada superada na fase mais recente da literatura (POLLIS e SCHWAB, 2000). No entanto, essa superação ocorre por vias da abordagem *jurídica* ou *funcionalista* e não pela discussão moral, que é o nosso interesse no presente capítulo.

85 A oposição entre as culturas, em especial em seu aspecto moral-político, levou Samuel Huntington a propor a hipótese conhecida como *Clash of Civilizations*. Em suma, a tese do autor é que estas diferenças político-

Sem princípios morais reconhecidos e promovidos internacionalmente, a tendência é que as relações entre os Estados se antagonizem. Os direitos humanos enfrentam, como visto, muitas dificuldades para exercer esse papel de linguagem moral internacional, e a ausência de um vocabulário ético comum pode comprometer seriamente as relações entre os Estados. Nesse sentido, a ética da virtude é uma alternativa importante e viável para ocupar esse lugar, porque sua fundamentação é compartilhada por diversas civilizações. A ética da virtude é muito mais compatível com o multiculturalismo do que a doutrina dos direitos humanos, porque as preocupações e os conceitos que são centrais na abordagem eudaimônica, como a preocupação com a boa vida e o conceito de virtude, verificam-se como fundamentais em diversas matrizes culturais.

Seligman *et al.* (2005) realizaram um trabalho de revisão e categorização das virtudes que são identificadas e valorizadas em algumas das principais civilizações do mundo. Os autores selecionaram: o confucionismo e o taoismo na China; o budismo e o hinduísmo no sul da Ásia; a filosofia ateniense clássica, o judaísmo, o cristianismo e o islamismo no Ocidente. A investigação destas tradições os levou a concluir que todas elas teorizam e defendem um conjunto de virtudes consideradas essenciais para o florescimento humano: “Our literature review revealed a surprising amount of similarity across cultures and strongly indicates a historical and cross-cultural convergence of six core virtues: courage, justice, humanity, temperance, wisdom, and transcendence.” (SELIGMAN *et al.*, 2005, p. 204-205).

Este resultado indica que a abordagem da ética da virtude, que exalta justamente a importância do caráter e organiza o debate moral-político em torno dele, tem o potencial de ser utilizada internacionalmente, na relação entre Estados e culturas. Evita-se, assim, um suposto conflito entre valores ocidentais e valores asiáticos. Isso se revela, por exemplo, quando observamos o confucionismo, que apresenta similaridades notáveis com o aristotelismo. Em seus *Analetos*, Confúcio recomenda, por exemplo, a virtude do auto-controle e uma vida sem extravagâncias (SELIGMAN *et al.*, 2005). Da mesma forma, a proximidade entre as religiões monoteístas e o tema da virtude promoveram longos comentários à filosofia aristotélica, com elaborações de sínteses e eventuais interpenetrações.

morais seriam a fonte dos conflitos internacionais pós-Guerra Fria (HUNTINGTON, 1993).

Além da linguagem comum das virtudes, essa proposta para a ética internacional tem a vantagem de destacar aquilo que é central para as comunidades morais e políticas, a tentativa de promover o desenvolvimento e a boa vida para seus membros. No artigo, Seligman *et al.* (2005) argumenta que essa busca pelo desenvolvimento das virtudes está fundamentada numa psicologia humana universal, que teria evoluído para nos tornar animais morais. O endossamento e os detalhes dessas afirmações estão para além do escopo desse trabalho. No entanto, é possível extrair dois resultados do fato de diversas civilizações compartilharem o mesmo conjunto de seis virtudes básicas. Em primeiro lugar, o multiculturalismo está respeitado, pois as virtudes foram pensadas e desenvolvidas pelas próprias civilizações, e não impostas externamente, como os direitos humanos são comumente acusados de fazer. Em segundo lugar, mantém-se uma ética internacional objetiva, porque as virtudes são as mesmas para as diversas culturas, não sendo o resultado idiossincrático de cada comunidade.

O objetivo desta subseção foi apresentar quatro argumentos de por que a ética da virtude é uma abordagem teórica mais apropriada para a ética internacional do que o sistema baseado nos direitos humanos. Tratamos dos temas associados aos bens externos, à flexibilidade, aos grupos específicos e ao multiculturalismo. Esses argumentos não são conclusivos ou exaustivos, mas apenas sugestões de como a ética internacional pode ser teorizada de uma forma alternativa. Frequentemente, a literatura sobre direitos humanos sugere que esta abordagem é a única possível e que nossas demandas e dúvidas precisam ser necessariamente acomodadas dentro de seu sistema. Sugerimos que, ao contrário, há uma alternativa teórica mais adequada aos problemas internacionais. Nossa convicção é de que não se trata somente de uma disputa de linguagem, mas de um debate com importantes implicações práticas para a forma como o sistema internacional e suas instituições se organizam e agem.

CONCLUSÃO

O objetivo principal deste trabalho foi apresentar uma abordagem aristotélica para os temas da política internacional. Nesta seção, ofereceremos, a título de conclusão, uma síntese dos principais resultados desta investigação teórica.

Nosso ponto de partida foi a separação conceitual entre poder e política. O poder é definido, segundo a interpretação aristotélica, como uma relação entre desiguais. De um lado, há um polo dominante, de outro, um polo dominado. Trata-se de uma relação hierárquica na qual predomina o interesse privado de ambos os polos. A política, em contrapartida, é uma relação entre iguais. Nesta relação predomina o interesse público, que não deve ser confundido com o agregado dos interesses privados. Assim, uma conclusão importante do trabalho é que poder e política são relações que não se confundem e são mutuamente excludentes.

Poder e política podem ter versões adequadas ou deturpadas. O poder em sua versão adequada é baseado numa diferença real quanto à razão prática (*phrónesis*). Por outro lado, o poder em sua versão deturpada é baseado numa diferença qualquer. Neste caso, o poder se baseia numa desigualdade quanto a, por exemplo, força, uso da retórica, posição institucional ou cultural, etc. Por seu turno, a política quando apropriada caracteriza-se pela busca do bem público. Em sua versão deturpada torna-se uma busca pelo interesse privado. A relação política corrompida tende a convergir com a relação de poder deturpada, porque aqueles que governam para si tendem a enfrentar resistência e, ao fazê-lo, procuram estabelecer uma relação de poder deturpada, leia-se, baseada na desigualdade de força, riqueza ou outra qualquer.

Um ponto essencial da abordagem aristotélica e que foi utilizado durante todo o trabalho, inclusive nesta separação entre poder e política e suas versões naturais e corrompidas, é a concepção de que as ciências práticas são essencialmente ciências morais. Em outras palavras, não é possível, segundo esta interpretação, desassociar a análise do fenômeno da avaliação moral. Não porque haja uma limitação epistemológica, mas porque o próprio fenômeno carrega em si um sentido moral. O poder e a política, mesmo em suas

versões deturpadas, buscam o bem. Chamamos isto de *princípio da busca pelo bem* e, por mais que sua fundamentação esteja para além do escopo da pesquisa, seu uso é absolutamente central na abordagem que propomos. A partir desse princípio é possível concluir que poder e política possuem finalidades próprias. No caso do poder, a finalidade é o atendimento de necessidades particulares, enquanto a finalidade da política é a *eudaimonia* dos cidadãos.

Outra conclusão importante da pesquisa é quanto ao conceito de liberdade. Dentro deste arcabouço, a liberdade ocorre no espaço público, na busca pelo bem coletivo, e não no atendimento das vontades e dos desejos particulares. No espaço privado, o que predomina são necessidades de toda espécie e, portanto, não há exercício de liberdade. A liberdade está associada à autonomia, porque se diz livre quem pode dispor de si mesmo. Esta liberdade se expressa na busca do bem coletivo, que é plural e irreduzível. Assim, uma conclusão em nossa análise teórica é que a política não pode ser reduzida a um tipo de técnica, porque o bem que ela busca é plural e resultado do exercício da liberdade dos cidadãos.

A partir desse esquema teórico, nos propusemos a analisar o poder e a política no cenário internacional. Segundo nossa definição, para que haja uma relação adequada de poder em nível internacional, esta deveria ser fundamentada numa diferença real quanto à razão prática (*phrónesis*). Como não há nenhuma diferença desse tipo em âmbito global, pode-se concluir que não há relação de poder própria neste ambiente. Esse resultado é equivalente ao chamado princípio da autodeterminação dos povos. Concluimos também que qualquer exercício de poder internacional será justificadamente resistido e questionado, dado que não há bases apropriadas para a sua existência. Não há, portanto, equilíbrio internacional enquanto houver relações de poder globais.

O sistema internacional é dito anárquico, não porque essa seja uma escolha dos Estados, mas por ser a forma própria das relações internacionais, derivada do princípio da autodeterminação dos povos. Assim, a anarquia não é uma situação que os Estados construíram e que poderia ser superada por outra configuração. Trata-se da própria natureza do sistema internacional e da concepção de poder que empregamos. No entanto, nosso esforço analítico foi de separar a natureza anárquica do sistema de seu comportamento conflitivo. Nossa investigação nos levou a concluir que, para conectar esses dois conceitos (anarquia e

conflito), é necessário adicionar um terceiro: o medo permanente que cada Estado teria da ação dos demais Estados. Esse terceiro elemento, característico da abordagem realista das relações internacionais, não é compartilhado pela abordagem aristotélica proposta neste trabalho.

Ao investigar as razões da abordagem realista para propor o conceito de medo permanente, decidimos seguir a literatura e separar a tradição em duas correntes: o neorrealismo e o realismo clássico. A primeira adota uma postura instrumentalista para afirmar a tese do medo permanente. Para a corrente neorrealista, o medo e a preocupação constante com sua própria segurança é uma hipótese com alto poder preditivo e explicativo para o comportamento dos Estados no ambiente internacional. Os neorrealistas evitam discutir as motivações e a natureza última do comportamento dos Estados, optando por postular uma regra de ação que funcione como uma hipótese de trabalho. De nossa perspectiva, esse tipo de método para as ciências práticas é profundamente inadequado, porque afirma a existência de uma “mecânica” para o comportamento dos Estados isolada da avaliação moral deste comportamento. Tentamos argumentar que uma postura instrumentalista para as relações internacionais acaba por assumir uma moral implícita para a descrição do sistema, mesmo que afirme fazer uma análise puramente descritiva do “jogo” internacional.

Os realistas clássicos, por outro lado, não esquivam da pergunta quanto à motivação dos Estados e, nesse sentido, estão mais próximos das preocupações ontológicas características da abordagem aristotélica que estamos empreendendo. Entretanto, diferentemente da teoria moral aristotélica, para os realistas clássicos, os agentes são movidos fundamentalmente por desejos e apetites e pela vontade de aumentar a sua própria condição. Essa corrente do realismo nega a existência de um bem último para o comportamento humano (seja de indivíduos, seja de Estados). Isso explica o medo permanente, porque os agentes temem ser “absorvidos” pela inevitável expansão dos demais. Justifica também a própria ação expansiva, porque todos desejam aumentar sua própria condição. Nessa leitura, o poder passa a ocupar o papel da moral ou, o que é o mesmo, não há moral que não seja a vontade de poder. Por mais que seja difícil apontar o erro desta interpretação teórica (se é que existe algum), nos permitimos discordar dela e tentamos apresentar argumentos de por que discordamos. Nosso principal argumento é ressaltar a natureza infinita do processo proposto

pelos realistas clássicos e apontar a sua inerente impossibilidade de resolução.

Nossa pesquisa encontrou, entretanto, em Hans Morgenthau, uma voz dissonante quanto à interpretação moral no realismo clássico. Morgenthau aproxima-se em diversos pontos da abordagem aristotélica que empregamos, reconhecendo inclusive a necessidade de uma teoria moral objetiva para as relações internacionais. No entanto, Morgenthau acaba por se resignar com uma postura moral ceticista. Tentamos encontrar as razões que levaram o autor a esse resultado e sugerimos alguns argumentos de como ele poderia ter sido evitado. Em primeiro lugar, Morgenthau parece concluir pelo ceticismo porque identifica a moral com a religião, o que impossibilitaria uma teoria moral numa sociedade secular. Tentamos demonstrar, no entanto, que essa identidade entre moral e religião não é necessária. Em segundo lugar, Morgenthau parece entender a moral em termos de normas e regras, o que o conduz a uma série de dificuldades. Novamente, tentamos desassociar os dois conceitos e apontar que a moral pode ser definida em termos não legalistas. Em último lugar, Morgenthau aponta a impossibilidade de se formar coerentemente o conceito de interesse público. Nosso argumento, em contrapartida, é que o interesse público pode ser pensado como o interesse comum. De nossa perspectiva, os problemas apontados pelo autor derivam da tentativa de definir o interesse público como um agregado de interesses privados.

O passo seguinte foi aplicar o conceito de política aristotélico para o ambiente internacional, da mesma forma como fizemos com o conceito de poder. No caso do poder internacional, dialogamos com a abordagem realista; no caso da política internacional, dialogamos com o cosmopolitismo e com o comunitarismo. Nossa pesquisa tentou oferecer uma síntese das duas teorias. Para Aristóteles, apesar de todos os seres humanos buscarem o bem, não é possível estabelecer uma *pólis* internacional que o garanta. Uma cosmópolis retiraria o sentido próprio da política, porque os cidadãos perderiam a capacidade de julgar e agir conhecendo com profundidade seus concidadãos. De nossa perspectiva, a política está baseada numa relação de amizade e não é possível ser amigo do mundo ou da ideia abstrata de ser humano.

A chamada postura cosmopolita afirma que o Estado é apenas uma convenção, um contrato útil. Dessa perspectiva, a comunidade política real é a universal. A afirmação

essencial desta postura é que os seres humanos compartilham de uma mesma natureza e, portanto, a comunidade “natural” é a comunidade composta por toda a humanidade. A postura cosmopolita se caracteriza pelo individualismo, pelo universalismo e pela generalidade. Nossa pesquisa procurou, então, investigar quais são os argumentos que sustentam o cosmopolitismo. Nossa conclusão é de que a visão cosmopolita está baseada na ideia da razão universal. A noção teórica é que, se abstrairmos nossas condições de nascimento, nossas idiossincrasias, os acidentes de nossa existência, perceberemos que todos os seres humanos pertencem a uma mesma comunidade. Dito de outra forma, nossa razão possui a capacidade de se universalizar e olhar do ponto de vista da eternidade. Assim, os cosmopolitas visam demonstrar que a preocupação moral deve ser necessariamente com a humanidade como um todo, dado que nossas separações em comunidades diferentes são meros acidentes. Esse aspecto da postura ficou conhecido como cosmopolitismo moral. Além disso, os cosmopolitas tentam expor a necessidade de organismos e instituições internacionais que garantam essa universalidade e essa generalidade no tratamento dos indivíduos. Esse aspecto da postura ficou conhecido como cosmopolitismo político.

A crítica comunitarista se concentra na visão que os cosmopolitas tem da razão e do indivíduo. Segundo a crítica comunitarista, a abstração cosmopolita retira do indivíduo aquilo que o compõe: sua história, seu contexto, sua cultura, etc. Ao retirar esses elementos do indivíduo, não resta a razão universal, como argumentam os cosmopolitas, mas um indivíduo “vazio”, “perdido” e “sem identidade”. Para os comunitaristas, o indivíduo é formado numa comunidade política específica, sua razão é resultado de sua história, das relações que construiu e dos grupos dos quais faz parte. Nessa perspectiva, a tendência cosmopolita é um processo de aculturação e “atordoamento”, porque retira do indivíduo sua orientação. Os comunitaristas se concentram na identificação que os indivíduos possuem com suas comunidades políticas. O argumento é que essa identidade comunitária é absolutamente essencial para os indivíduos se entenderem como indivíduos.

Nossa pesquisa concluiu que os comunitaristas enfrentam dificuldades para apontar qual é a comunidade relevante na identidade de cada indivíduo. Alguns comunitaristas acabam por adotar a opção nacionalista e teorizar o Estado-nação como a comunidade política relevante na identificação moderna dos indivíduos. Essa opção, no entanto, é reconhecida

como arbitrária e acompanhada da noção de que outras comunidades poderiam exercer o papel de identificação dos indivíduos (a religião, a etnia, a língua, etc.). Entretanto, os comunitaristas insistem, contra os cosmopolitas, que, mesmo que a comunidade com a qual o indivíduo se identifica seja uma arbitrariedade, isso não torna a própria necessidade de identificação algo arbitrário. Ao contrário, os indivíduos só se reconheceriam como indivíduos se houvesse identidade comunitária. Os comunitaristas também afirmam que os cidadãos tem obrigações especiais com seus concidadãos em virtude das relações de solidariedade e reciprocidade que existem na comunidade. Segundo os comunitaristas, a comunidade política é uma rede de atenção e cuidado, que merece ser respeitada, e exige de seus membros um tratamento diferenciado. Nossa conclusão é que essas características aproximam o conceito de comunidade política ao de uma família, porque eliminam a liberdade essencial do ambiente político.

A síntese que propomos para as duas correntes baseia-se numa conciliação do universalismo cosmopolita com o particularismo comunitário. Nosso primeiro argumento é com relação ao tratamento da razão. Em ciência política, a parte da razão que importa é a prática, que se defronta com a infinidade de situações e cenários e tenta deliberar pela melhor ação. A razão prática não pode se universalizar, porque isso não responderia ao caráter contingente das situações que se apresentam diante dela. O que é universal é a capacidade humana de deliberar e as virtudes associadas a ela, não o exercício moral e político que se faz dessa capacidade. De nosso ponto de vista, o comunitarismo acerta em apontar que a comunidade é anterior ao indivíduo, da mesma forma que o todo é anterior às partes. Entretanto, o comunitarismo acaba por reduzir o indivíduo a uma “criatura” da comunidade. O comunitarismo, ao descrever a comunidade como um conjunto de laços de solidariedade e reciprocidade, transforma-a em um análogo da família, enquanto a abordagem aristotélica tem a vantagem de destacar a profunda liberdade que o ambiente político promove e que se trata mesmo do objetivo último da comunidade. A comunidade política não é universal da mesma forma que não é equivalente à família; trata-se da comunidade específica de cidadãos livres baseada na amizade mútua.

Para completar o diálogo com o comunitarismo e o cosmopolitismo, nosso segundo argumento para a síntese entre os dois é a compreensão naturalista do indivíduo e da

comunidade. No debate entre o que é por natureza e o que é por convenção, Aristóteles afirma que tanto indivíduo quanto comunidade são por natureza. O que ocorre é que os indivíduos são animais políticos e, portanto, são naturalmente dispostos a viver em comunidade, o que torna a própria comunidade uma conformação natural e não arbitrária. Não há oposição entre os conceitos, mas complementariedade. A comunidade existe para permitir o florescimento dos indivíduos cuja natureza é justamente viver em comunidade.

Por fim, nossa pesquisa se ocupou do tema da ética internacional. Esse é um passo teórico extremamente importante, dada a relevância que atribuímos à moral durante todo o trabalho. Como a área da ética internacional é dominada pelas discussões sobre os direitos humanos, decidimos apresentar nossa perspectiva por meio de uma comparação desse sistema com a moral aristotélica. Entretanto, há muitas interpretações distintas para os direitos humanos e foi necessário apontar com qual dessas interpretações estávamos dialogando. Como a intenção da pesquisa era fazer comparações entre teorias morais para o ambiente internacional, procuramos dialogar com a interpretação dos direitos humanos conhecida como naturalista, que oferece justamente um argumento moral para a existência e promoção dos direitos humanos.

Os direitos humanos são direitos, o que implica obrigações e deveres para com os sujeitos que possuem esses direitos. Nossa conclusão é que os direitos humanos funcionam como uma espécie de ordem ou comando e, portanto, podem ser classificados como uma teoria moral deontológica. Os direitos pertencem a todos os seres humanos em virtude mesmo de serem humanos. Isto significa que o sistema é universal e geral, porque todos as pessoas são incluídas indiscriminadamente. Os direitos também são inerentes, porque não dependem de nada, apenas da própria natureza humana. Além disso, os direitos são inegociáveis e inalienáveis, no sentido de que não podem ser “perdidos” ou “violados”, seja pela razão que for. Esse é um ponto extremamente importante, porque visa proteger os direitos humanos de qualquer cálculo utilitarista. Para completar nossa descrição geral para os direitos humanos, apontamos que eles são seculares, porque não dependem de uma teoria moral de comando divino.

A partir dessa descrição, a pesquisa procurou encontrar os argumentos que sustentam esse sistema moral. Nossa conclusão é que a melhor formulação para a existência dos direitos humanos é a do filósofo Immanuel Kant. Segundo a filosofia moral kantiana, os seres humanos são dotados da capacidade de formular (através de sua própria razão) a “lei moral”. Essa lei é uma norma universalizável de ação que o sujeito legisla para si mesmo. É apenas quando age por força da lei moral que o ser humano é livre e autônomo. Em outras palavras, os seres humanos são capazes de agir em nome do que é “certo”, e não por algum interesse particular qualquer. Essa capacidade torna as pessoas membros do “reino moral” e, por isso, inerentemente valiosas. Os seres humanos são os únicos capazes de agir moralmente e, por essa razão, são elevados acima de qualquer “preço”. Essa condição humana exige que as pessoas sejam tratadas sempre como fins em si mesmos, e não como meios para outras finalidades.

Como os direitos humanos impõem esse respeito à dignidade humana, trata-se de uma ética focada na ação do agente. Cria-se uma regra de ação: respeite a dignidade inerente dos indivíduos. Essa teoria moral focada na ação dos agentes pode ser contrastada com uma ética aristotélica, baseada no caráter dos agentes. A ética da virtude nega a formulação de regras e normas universais para comportamentos humanos. O argumento é que a moral é uma espécie de habilidade prática, e não um conjunto de regras computáveis. A procura por uma regra geral (lei moral) é incompatível com a infinidade de situações práticas nas quais os indivíduos podem se encontrar. Além disso, a ética deontológica (como a dos direitos humanos) elimina, de certa maneira, o próprio indivíduo. O sujeito se submete à lei moral apenas pela força da própria lei, não há nada de propriamente seu no processo. Por outro lado, a ética da virtude começa justamente com o indivíduo preocupado com a sua própria vida, interessado no melhor tipo de vida que pode ter. Enquanto a ética deontológica está preocupada com normas, a ética da virtude está preocupada com a *eudaimonia*.

A analogia mais imediata da ética deontológica é com um sistema jurídico, que inclui “leis”, “deveres” e “direitos”. A ética da virtude, em contrapartida, tem por melhor analogia uma habilidade prática. Essa analogia destaca três pontos importantes para a moral aristotélica: (i) Nos tornamos virtuosos praticando a virtude; (ii) Agir de forma moral não é seguir ou obedecer o “manual de regras”, mas ter a capacidade de deliberar de acordo com a

situação específica; *(iii)* Os bens externos são extremamente importantes, porque só pode praticar a virtude quem tem acesso aos meios necessários para praticá-la. Assim, nossa pesquisa concluiu que alguns problemas da ética internacional podem ser melhor tratados através da abordagem da ética da virtude em vez de uma perspectiva baseada nos direitos humanos.

No caso, por exemplo, dos bens externos, os direitos humanos tem grande dificuldade teórica de justificá-los. Como estão baseados no conceito de autonomia kantiano, a condição defendida pelos direitos humanos não parece estar ameaçada na ausência dos bens externos. Por outro lado, a abordagem aristotélica da ética da virtude baseia-se justamente no desenvolvimento do caráter dos indivíduos, o que só pode ser feito com a garantia dos bens externos. Um outro caso que a pesquisa levantou é a correlação da promoção dos direitos humanos com o aprofundamento de um aparato coercitivo e punitivo mundial. Pelo fato de os direitos humanos serem baseados em obrigações e deveres, constrói-se cada vez mais métodos internacionais para implementar essas normas e punir os agentes que as violarem. Segundo nossa pesquisa, isso tem tornado o sistema internacional ainda mais violento e agressivo, justamente o contrário daquilo que os direitos humanos se propunham a realizar. A ética da virtude, em contrapartida, possui a vantagem de ser mais flexível, porque não trabalha com códigos e normas. Essa é uma característica especialmente importante no ambiente internacional onde as regras são constantemente contestadas.

A pesquisa também apresentou o caso das demandas específicas de grupos vulneráveis. Nosso argumento é que os direitos humanos possuem dificuldades de lidar com essas demandas, porque visam o mais alto grau de generalidade e universalização. Por outro lado, a ética da virtude se concentra exatamente naquilo que os indivíduos precisam para florescer, preocupando-se inclusive com necessidades específicas. Por último, apresentamos o caso do multiculturalismo. Com relação a esse ponto, os direitos humanos são frequentemente acusados de etnocentrismo. Especificamente, os direitos humanos são vistos, por outros povos e nações, como resultado da filosofia política iluminista, liberal, europeia. Muitas civilizações resistem e se opõem a um ou mais elementos do sistema de direitos humanos, especialmente a seu individualismo e a seu secularismo. A ética da virtude, em contrapartida, apresenta uma conexão muito maior com diversas culturas e civilizações. Nosso argumento é que um grupo

de virtudes essenciais são identificadas e reconhecidas pelas diversas culturas, o que facilita o trânsito da ética da virtude aristotélica com essas civilizações.

Para finalizar, podemos sistematizar as principais conclusões da tese: *(a)* Poder e política são categorias naturais e essencialmente distintas; *(b)* Não é possível separar a descrição do fenômeno político da avaliação moral que se faz; *(c)* Os exercícios de poder internacionais não buscam a segurança nacional, são tentativas de expansão de uma vontade e, portanto, moralmente condenáveis *(d)* A política não é uma relação que possa se universalizar, mas também não é uma relação análoga à família; *(e)* A ética internacional se beneficia de uma teoria moral baseada na ética da virtude aristotélica.

Esperamos que a exposição dessa perspectiva aristotélica possa contribuir para o debate político internacional. As relações no âmbito global são marcadamente difíceis e a investigação teórica pode orientar e esclarecer alguns obstáculos. A tese se insere nesse esforço de amadurecimento da razão prática para lidar com os problemas internacionais. A ciência prática, da qual os problemas internacionais fazem parte, visa em essência identificar o “bem” humano e os meios para alcançá-lo. Nossa esperança é que a presente tese tenha contribuído nesta direção.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AINLEY, K. Virtue ethics and international relations. In: *Thinking without borders conference* (2010). Disponível em: <<https://www.academia.edu/362959>>. Acesso em: 22 fev. 2016.
- ANNAS, J. Being virtuous and doing the right thing. In: SHAFER-LANDAU, R. (ed.) *Ethical theory: an anthology*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2013.
- ANSCOMBE, G. Modern moral philosophy. *Philosophy*, v. 33, n. 124, pp. 1-19, 1958.
- ARENDT, H. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo, posfácio de Celso Lafer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001 (1958).
- ARISTÓTELES. *Politics*. Translated and notes by Carnes Lord. Chicago: The University of Chicago Press, 2013 (1984).
- . *Nicomachean ethics*. Translated and edited by Roger Crisp. Cambridge: Cambridge University Press, 2014 (2000).
- BEARDSWORTH, R. *Cosmopolitanism and international relations theory*. Cambridge: Polity Press, 2011.
- BEER, F.; HARIMAN, R.; Maximizing prudence in international relations. *E-International Relations*, 2013. Disponível em: <<http://www.e-ir.info/2013/02/12/maximizing-prudence-in-international-relations/>>. Acesso em: 26 fev. 2016.
- BEITZ, C. What human rights mean. *Daedalus*, v. 132, n. 1, pp. 36-46, 2003.
- BENTHAM, J. Anarchical fallacies. In: WALDRON, J. (ed.) *'Nonsense upon stilts': Bentham, Burke, and Marx on the rights of man*. London: Methuen, 1987. pp. 46-49.
- BOYLE, M. The costs and consequences of drone warfare. *International Affairs*, v. 89, n.1, pp.1-29, 2013.
- BROWN, C. The 'practice turn', phronesis and classical realism: towards a phronetic international political theory?. *Millennium: Journal of International Studies*, v. 40, n. 3, pp. 439-456, 2012.
- BULL, H. International theory: the case for a classical approach. *World Politics*, v. 18, n.3, pp. 361-377, 1966.
- BUNCH, C. A feminist human rights lens. *Peace Review*, v. 16, n. 1, pp. 29-34, 2004.
- CARANTI, L. Kant's theory of human rights. In: CUSHMAN, T. (ed.) *Handbook of human rights*. London and New York: Routledge, 2012. pp. 35-44.

- CARR, E. *The twenty years' crisis, 1919-1939: an introduction to the study of international relations*. New York: Harper Perennial, 1964 (1939).
- CLAUSEWITZ, C. *On war*. Translated and edited by Michael Howard and Peter Paret. Introductory essays by Peter Paret, Michael Howard and Bernard Brodie. Princeton: Princeton University Press, 2008 (1832).
- COEL, W. Human rights as myth and ceremony? Reevaluating the effectiveness of human rights treaties, 1981-2007. *American Journal of Sociology*, v. 117, n. 4, pp. 1131-1171, 2012.
- COHEN, B. *International political economy: an intellectual history*. Princeton: Princeton University Press, 2008.
- COOPER, J. A comunidade política e o bem supremo. In: ZINGANO, M. (org.) *Sobre a ética nicomaqueia de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo: Odysseus Editora, 2010. pp. 439-492.
- . *Pursuits of wisdom: six ways of life in ancient philosophy from Socrates to Plotinus*. Princeton: Princeton University Press, 2012.
- COX, R.; SINCLAIR, T. *Approaches to world order*. New York: Cambridge University Press, 1996.
- DENT, N. *The moral psychology of the virtues*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- DESAI, M.; REDFERN, P. (eds.) *Global governance: ethics and economics of world order*. London and New York: Pinter, 1995.
- DESTREÉ, P. Como demonstrar o próprio do homem? Por uma leitura 'dialética' de EN, I,6. In: ZINGANO, M. (org.) *Sobre a ética nicomaqueia de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo: Odysseus Editora, 2010. pp. 379-404.
- DONNELLY, J. Human rights and human dignity: an analytic critique of non-western conceptions of human rights. *The American Political Science Review*, v. 76, n. 2, pp. 303-316, 1982.
- ELVEY, K. Developing a compromise: the case for universal human rights from a cultural perspective. *Human Rights Quarterly*, v. 34, n. 3, pp. 919-921, 2012.
- FAGAN, A. Philosophical foundations of human rights. In: CUSHMAN, T. (ed.) *Handbook of human rights*. London and New York: Routledge, 2012. pp. 9-22.
- FÉRON, H. Human rights and faith: a 'world-wide secular religion'? *Ethics & Global Politics*, v. 7, n. 4, pp. 181-200, 2014.

- FESER, E. The metaphysical foundations of natural rights. In: CUSHMAN, T. (ed.) *Handbook of human rights*. London and New York: Routledge, 2012. pp. 23-34.
- FINE, R.; COHEN, R. Four cosmopolitan moments. In: VERTOVEC, S.; COHEN, R. (eds.) *Conceiving cosmopolitanism: theory, context and practice*. Oxford: Oxford University Press, 2002. pp. 137-162.
- FIORI, J. De volta à questão da riqueza de algumas nações. In: FIORI, J. (org.) *Estados e moedas no desenvolvimento das nações*. Petrópolis: Editora Vozes, 1999. pp. 11-46.
- _____. *O poder global e a nova geopolítica das nações*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.
- _____. *História, estratégia e desenvolvimento: para uma geopolítica do capitalismo*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014.
- FOOT, P. Morality as a system of hypothetical imperatives. *The Philosophical Review*, v. 81, n. 3, pp. 305-316, 1972.
- _____. *Natural goodness*. Oxford: Clarendon Press, 2001.
- FRANCE. *Declaration of the right of man and the citizen*. 26 de agosto de 1789. Disponível em: <<http://www.refworld.org/docid/3ae6b52410.html>>. Acesso em: 26 fev. 2016.
- FREI, C. *Hans Morgenthau: an intellectual biography*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 2001.
- FRIEDMAN, E. Bringing women to international human rights. *Peace Review: A Journal of Social Justice*, v. 18, n. 4, pp. 479-484, 2006.
- FRIEDMAN, M. The methodology of positive economics. In: HAUSMAN, D. (ed.) *The philosophy of economics: an anthology*. New York: Cambridge University Press, 2008. pp. 145-178.
- FUKUYAMA, F. The end of history? *The National Interest*, v. 16, pp. 3-18, 1989.
- GASKARTH, J. The virtues in international society. *European Journal of International Relations*, v. 20, n. 10, pp. 1-23, 2011.
- GAUS, G. *Justificatory liberalism: an essay on epistemology and political theory*. New York: Oxford University Press, 1996.
- GAUS, G. et al. Liberalism. (2015 Edition). In: ZALTA, E. (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/liberalism/>>. Acesso em: 22 fev. 2016.

- GEWIRTH, A. *Human rights: essays on justification and applications*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- GILPIN, R. *Global political economy: understanding the international economic order*. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- GOODIN, R. What is so special about our fellow countrymen? *Ethics*, v. 98, n. 4, pp. 663-686, 1988.
- GRIFFIN, J. *On human rights*. New York: Oxford University Press, 2008.
- HARDIE, W. O bem final na ética de Aristóteles. In: ZINGANO, M. (org.) *Sobre a ética nicomaqueia de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo: Odysseus Editora, 2010. pp. 42-64.
- HAMPSHIRE, S. World governance: a philosophical view. In: DESAI, M.; REDFERN, P. (eds.) *Global governance: ethics and economics of world order*. London and New York: Pinter, 1995. pp. 219-225.
- HUMPHREYS, A. Another Waltz? Methodological rhetoric and practice in theory of international politics. *International Relations*, v. 26, n. 4, pp. 389-408, 2012.
- HUNTINGTON, S. The clash of civilizations? *Foreign Affairs*, v. 72, n. 3, pp. 22-49, 1993.
- HURSTHOUSE, R. *On virtue ethics*. New York: Oxford University Press, 1999.
- HOOBES, T. *Leviathan*. New York: Heritage Illustrated Publishing, 2014 (1651).
- HOOVER, J. Ethics and morality in international relations. (2015 Edition). In: JAMES, P. (ed.) *Oxford Bibliographies in International Relations*. Disponível em: <<http://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780199743292/obo-9780199743292-0119.xml>>. Acesso em: 22 fev. 2016.
- KANT, I. On perpetual peace and other essays: on politics, history, and morals. Translated, with introduction, by Ted Humphrey. Indianapolis: Hackett Publishing, 1983.
- KEOHANE, R. *International institutions and state power: essays in international relations theory*. Boulder: Westview Press, 1989.
- KEOHANE, R.; NYE, J. Redefining accountability for global governance. In: LAKE, D.; KAHLER, M. (eds.) *Governance in a global economy: political authority in transition*. Princeton: Princeton University Press, 2003. pp. 386-411.
- KLEINGELD, P.; BROWN, E. Cosmopolitanism. (2014 Edition). In: ZALTA, E. (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/cosmopolitanism/>>. Acesso em: 22 fev. 2016.

- KORAB-KARPOWICZ, W. Political realism in international relations. (2013 Edition). In: ZALTA, E. (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/realism-intl-relations/>>. Acesso em: 22 fev. 2016.
- LANG, A. Introduction to Hans Morgenthau on Aristotle's *The Politics*. In: MORGENTHAU, H. *Political theory and international affairs: Hans Morgenthau on Aristotle's The Politics*. Westport: Greenwood Publishing Group, 2004. posição 100-298.
- _____. Morgenthau, agency and Aristotle. In: WILLIAMS, M. (ed.) *Realism reconsidered: the legacy of Hans Morgenthau in international relations*. New York: Oxford University Press, 2007. pp. 18-41.
- _____. *Punishment, justice and international relations: ethics and order after the cold war*. London and New York: Routledge, 2008.
- _____. Phronesis, Morgenthau and diplomacy. *E-International Relations*, 2013. Disponível em: <<http://www.e-ir.info/2013/11/07/phronesis-morgenthau-and-diplomacy/>>. Acesso em: 26 fev. 2016.
- LEBOW, R. The long peace, the end of the cold war, and the failure of realism. *International Organization*, v. 48, n. 2, pp. 249-277, 1994.
- LIAO, S.; ETINSON, A. Political and naturalistic conceptions of human rights: a false polemic? *Journal of Moral Philosophy*, v. 9, n.3, pp. 327-352, 2012.
- LU, C. The one and many faces of cosmopolitanism. *The Journal of Political Philosophy*, v. 8, n. 2, pp. 244-267, 2000.
- MACBEATH, M. The euthyphro dilemma. *Mind*, v. 91, n. 364, pp. 565-571, 1982.
- MACINTYRE, A. *Whose justice? Which rationality?* Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988.
- MAQUIAVEL, N. *The Prince*. Translated by Tim Parks. London: Penguin Books, 2011 (1532).
- MARCUS AURELIUS. *Meditations*. Translated by Maxwell Staniforth. London: Penguin Books, 2005 (1964).
- MCCOURT, D. Phronesis and foreign policy in theory and practice. *E-International Relations*, 2012. Disponível em: <<http://www.e-ir.info/2012/11/23/phronesis-and-foreign-policy-in-theory-and-practice/>> Acesso em: 26 fev. 2016.
- MCHUGH, J. What is the difference between a 'person' and a 'human being' within the law. *The Review of Politics*, v. 54, n. 3, pp. 445-461, 1992.

- MEARSHEIMER, J. Structural realism. In: DUNNE, T.; KURKI, M.; SMITH, S. (eds.) *International relations theories: discipline and diversity*. New York: Oxford University Press, 2007. pp. 71-88.
- _____. Anarchy and the struggle for power. In: ELMAN, C.; JENSEN, M. (eds.) *Realism reader*. London and New York: Routledge, 2014. pp. 179-187.
- MILL, J. *On Liberty*. Toronto: Harper Torch, 2013 (1859).
- MILLER, D. The ethical significance of nationality. *Ethics*, v. 98, n. 4, pp. 647-662, 1988.
- _____. *On Nationality*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- MILLER, J. Hugo Grotius. (2014 Edition). In: ZALTA, E. (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/grotius/>>. Acesso em: 22 fev. 2016.
- MOLLOY, S. Aristotle, Epicurus, Morgenthau and the political ethics of the lesser evil. *Journal of International Political Theory*, v. 5, n. 1, pp. 94-112, 2009.
- MORGENTHAU, H. *Politics among nations: the struggle for power and peace*. New York: McGraw-Hill, 1992 (1948).
- _____. *Political theory and international affairs: Hans J. Morgenthau on Aristotle's The Politics*. Edited by Anthony F. Lang, Jr. Westport: Greenwood Publishing Group, 2004.
- NAGEL, T. *Concealment and exposure: and other essays*. New York: Oxford University Press, 2002.
- NICKEL, J. Human rights. (2014 Edition) In: ZALTA, E. (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/rights-human/>>. Acesso em: 22 fev. 2016.
- NUSSBAUM, M. Nature, function, and capability: Aristotle on political distribution. In: MCCARTHY, G. (ed.) *Marx and Aristotle: nineteenth-century german social theory and classical antiquity*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 1992. pp. 175-211.
- _____. Kant and stoic cosmopolitanism. *The Journal of Political Philosophy*, v. 5, n. 1, pp. 1-25, 1997a.
- _____. Capabilities and human rights. *Fordham Law Review*, v. 66, n. 2, pp. 273-300, 1997b.
- _____. *Frontiers of justice*. Cambridge: Harvard University Press, 2006.

- _____. Patriotism and cosmopolitanism. In: BROWN, G.; HELD, D. (eds.) *The cosmopolitan reader*. Cambridge: Polity Press, 2010. pp. 155-162.
- NYE, J. Soft power. *Foreign Policy*, n. 80, pp. 153-171, 1990.
- O'CONNELL, M. Enforcement and the success of international environmental law. *Indiana Journal of Global Legal Studies*, v. 3, n. 1, pp. 47-64, 1995.
- OFEK, H. The tortured logic of Obama's drone war. *The New Atlantis*, n. 27, pp. 35-44, 2010.
- ORGANIZATION OF ISLAMIC CONFERENCE. Cairo declaration on human rights in Islam. 5 de agosto de 1990. Disponível em: <<http://www.refworld.org/docid/3ae6b3822c.html>>. Acesso em: 26 fev. 2016.
- PASCAL, B. *Discourses on the condition of the great*. New York: The Perfect Library, 2014 (1670).
- PINKER, S. *The blank slate: the modern denial of human nature*. London: Penguin Books, 2002.
- PLATÃO. *The Republic*. Translated with notes and an interpretive essay by Allan Bloom. New York: Basic Books, 1991 (1968).
- _____. *Gorgias*. Translated by Walter Hamilton and Chris Emlyn-Jones with introduction, commentary and notes by Chris Emlyn-Jones. London: Penguin Books, 2004 (1960).
- POGGE, T. Cosmopolitanism and sovereignty. *ethics*, v. 103, n. 1, pp. 48-75, 1992.
- _____. Priorities of global justice. *Metaphilosophy*, v. 32, n. 1/2, pp. 6-24, 2001.
- _____. Moral universalism and global economic justice. *Politics, Philosophy & Economics*, v. 1, n. 1, pp. 29-58, 2002.
- POLLIS, A.; SCHWAB, P. *Human rights: cultural and ideological perspectives*. New York: Praeger Publishers, 1979.
- PRICHARD, A. Anarchy, anarchism and international relations. In: KINNA, R. (ed.) *The continuum companion to anarchism*. New York: Bloomsbury Academic, 2012. pp. 100-112.
- RAWLS, J. *Collected papers*. Edited by Samuel Freeman. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- _____. *Theory of justice*. Cambridge: Harvard University Press, 2009 (1971).
- REATH, A. Kant's conception of autonomy of the will. In: SENSEN, O. (ed.) *Kant on moral autonomy*. New York: Cambridge University Press, 2013. pp. 32-52.

- ROSENTHAL, J. Patriotism and cosmopolitanism. In: PORSDAM, H. (ed.) *Civil religion, human rights and international relations: connecting people across cultures and traditions*. Cheltenham: Edward Elgar Publishing Limited, 2012. pp. 59-72.
- SANDEL, M. *Liberalism and the limits of justice*. New York: Cambridge University Press, 1982.
- SAYRE-McCORD, G. *Essays on moral realism*. New York: Cornell University Press, 1988.
- SEARLE, J. *Consciousness and language*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- SELIGMAN, M. et al. Shared virtue: the convergence of valued human strengths across culture and history. *Review of General Psychology*, v. 9, n. 3, pp. 203-213, 2005.
- SEN, A. Well-being, agency and freedom: the Dewey lectures 1984. *The Journal of Philosophy*, v. 82, n. 4, pp. 169-221, 1985.
- _____. *Human rights and Asian values*. New York: Carnegie Council on Ethics and International Affairs, 1997.
- _____. *Development as freedom*. New York: Anchor Books, 1999.
- _____. Elements of a theory of human rights. *Philosophy & Public Affairs*, v. 32, n. 4, pp. 315-356, 2004.
- SHAPCOTT, R. IR as practical philosophy: defining a 'classical approach'. *The British Journal of Politics & International Relations*, v. 6, n. 3, pp. 271-291, 2004.
- SINGER, P. *One world: the ethics of globalization*. Melbourne: Text Publishing, 2002.
- _____. *The life you can save: acting now to end world poverty*. New York: Random House, 2009.
- TUCK, R. *Natural rights theories: their origin and development*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- TUCÍDIDES. *History of the Peloponnesian war*. Translated by Rex Warner with an introduction and notes by M. I. Finley. London: Penguin Books 1972 (1954).
- UNITED NATIONS. *Universal Declaration of Human Rights*. 10 de dezembro de 1948, 217 A (III). Disponível em: <<http://www.refworld.org/docid/3ae6b3712c.html>>. Acesso em: 26 fev. 2016.
- _____. *International Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination*. 21 de dezembro de 1965, vol. 660, p. 195. Disponível em: <<http://www.refworld.org/docid/3ae6b3940.html>>. Acesso em: 26 fev. 2016.

- _____. *International Covenant on Economic, Social, and Cultural Rights*. 16 de dezembro de 1966, vol. 993, p. 3. Disponível em: <<http://www.refworld.org/docid/3ae6b36c0.html>>. Acesso em: 26 fev. 2016.
- _____. *Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women*. 18 de dezembro de 1979, vol. 1249, p. 13. Disponível em: <<http://www.refworld.org/docid/3ae6b3970.html>>. Acesso em: 26 fev. 2016.
- _____. *Convention against torture and other cruel, inhuman or degrading treatment or punishment*. 10 de dezembro de 1984, vol. 1465, p. 85. Disponível em: <<http://www.refworld.org/docid/3ae6b3a94.html>>. Acesso em: 26 fev. 2016.
- _____. *Convention on the Rights of the Child*. 20 de novembro de 1989, vol. 1577, p. 3. Disponível em: <<http://www.refworld.org/docid/3ae6b38f0.html>>. Acesso em: 26 fev. 2016.
- _____. *Convention on the Rights of Persons with Disabilities*. 24 de janeiro de 2007, A/RED/61/106. Disponível em: <<http://www.refworld.org/docid/45f973632.html>>. Acesso em: 26 fev. 2016.
- UNITED STATES. *Declaration of Independence*. 4 de julho de 1776. Disponível em: <<http://www.archives.gov/exhibits/charters/declaration.html>>. Acesso em: 26 fev. 2016.
- WALL, S. Perfectionism in moral and political philosophy. (2012 Edition). In: ZALTA, E. (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/perfectionism-moral/>>. Acesso em: 22 fev. 2016.
- WALTZ, K. *Man, the state and war: a theoretical analysis*. New York: Columbia University Press, 2001 (1958).
- _____. *Theory of international politics*. Long Grove: Waveland Press, 2010 (1979).
- _____. Theory and international politics. UC Berkeley: *conversations with history*. Entrevista concedida a Harry Kreisler (2003). Disponível em: <<http://conversations.berkeley.edu/content/kenneth-waltz>>. Acesso em: 22 fev. 2016.
- _____. Neorealism: confusions and criticisms. *Journal of Politics and Society*, v.15, n.1, pp. 2-6, 2004.
- WALZER, M. Political action: the problem of dirty hands. *Philosophy and Public Affairs*, v. 2, n. 2, pp. 160-180, 1973.
- _____. *Spheres of justice: a defense of pluralism and equality*. New York: Basic Books, 1983.

_____. The communitarian critique of liberalism. *Political Theory*, v. 18, n. 1, pp. 6-23, 1990.

WENDT, A. Anarchy is what states make of it: the social construction of power politics. *International Organization*. v. 46, n. 2, pp. 391-425, 1992.

WILLIAMS, B. Moral luck. In: STATMAN, D. (ed.) *Moral luck*. Albany: State University of New York Press, 1993. pp. 35-56.