

Convicção e responsabilidade na ética da globalidade

Luís Moita

Universidade Autónoma de Lisboa

O objectivo deste capítulo é o de propor uma fundamentação da pertinência dos critérios morais na esfera das relações internacionais. Para o tentar, adoptaremos três registos: uma concepção relacional e cosmopolita da ética, uma visão construtivista dos seus imperativos e uma perspectiva de complexidade problemática. E, como se verá, usaremos os termos “ética” e “moral” como sinónimos, um de origem grega, outro latina.

Quem ensaia uma tentativa deste género, logo se depara com um paradoxo: de um lado, a convicção razoavelmente generalizada de que o agir no campo das relações internacionais não se compadece com considerações morais; do outro, a proliferação, nos últimos tempos, de estudos científicos sobre o tema.

Compreende-se a razão de ser da aludida convicção. Se a própria acção política, aos olhos da opinião pública, parece dificilmente compatível com a rectidão moral, a decisão política no domínio do internacional, com maioria de razão, seria renitente a subordinar-se a princípios éticos. Uma longa tradição ocidental, desde Maquiavel a Hobbes, sustenta este preconceito do senso comum.

Tal ponto de vista faz lembrar o sentimento atribuído por Brecht a uma personagem da sua peça “O círculo de giz caucasiano”, a qual acabaria por sucumbir à “terrível tentação da bondade”. A bondade como tentação! Uma atracção à qual, de modo particular, o governante deveria resistir. O desejo de ser bondoso, logo moralmente recomendável, não deveria constar das suas virtudes. Na vida internacional, em que impera a lei do mais forte, menos cabimento teria a bondade e não haveria altruísmo capaz de vencer o supostamente inelutável egoísmo nacional. Paul Ricoeur chama justamente a citada de frase Brecht para sublinhar “o perigo da bondade num mundo de maldade” (Ricoeur, 1955, p. 246).

Todavia, em contraste com este pressuposto, assistimos a um florescimento da reflexão teórica acerca do tema. Um florescimento que, seja dito, não é de agora. Nas primeiras décadas do século XX já se notava uma atenção especial à questão moral na vida internacional e são conhecidos alguns momentos particularmente emblemáticos desta tendência. O magnata americano Andrew Carnegie cria, ainda antes da guerra, o *Carnegie Council for Ethics in International Affairs*. Em 1923, no primeiro número da influente *Foreign Affairs* o filósofo e moralista John Dewey (1859-1952) publica um artigo com o título *Ethics and International Relations*. Pouco antes, Alfred Zimmern (1879-1957) assume a sua Cátedra de *International Politics* no University College do País de Gales em 1920, em reacção à barbárie de 1914-1918. Em 1932 o teólogo protestante Reinhold Niebuhr (1892-1971) publica a sua obra *Moral Man and Immoral Society*, de grande influência no futuro pensamento dito “realista”, o que não o impede de introduzir como subtítulo *A Study in Ethics and Politics*. Mais tarde, em 1939, o historiador inglês Edward Hallett Carr (1892-1982), no seu livro *The Twenty Years Crisis. 1919-1939. An Introduction to the Study of International Relations* introduz um capítulo sobre a moral internacional onde afirma “a opinião de que o mesmo padrão ético é aplicável

tanto ao comportamento dos Estados quanto ao dos indivíduos está tão distante da crença corrente como a opinião de que nenhum padrão se aplica aos Estados” (Carr, 2001, p. 201).

Estes exemplos de autores considerados “clássicos” pelos estudiosos de relações internacionais são confirmados na actualidade pela profusão de obras e sítios de referência dedicados ao tema. Vejamos alguns casos bem ilustrativos. Klaus-Gerd Giesen, de origem alemã, professor na Universidade de Auvergne em Clermont-Ferrand, publica já em 1992 um notável livro sobre a ética das relações internacionais, com o subtítulo *Les théories anglo-américaines contemporaines* que ele analisa ao longo de mais de 300 páginas; na sua vasta bibliografia, inventaria nada menos do que 366 livros e quase 600 artigos sobre o tema (Giesen, 1992). Já no século XXI, a Universidade das Nações Unidas edita uma importante colectânea de estudos, coordenada por J.-M. Coicaud e D. Warner, sobre a extensão e os limites da ética no domínio do internacional (Coicaud e Warner, 2001). Mais recentemente, Mervyn Frost, professor no King’s College de Londres, publica em 2009 o livro *Global Ethics. Anarchy, Freedom and International Relations*, enquanto, de novo em língua francesa, J.-B. J. Vilmer e Ryoa Chung coordenam, já em 2015, uma obra de envergadura intitulada *Éthique des relations internationales*.

E muitos outros exemplos se poderia acrescentar, incluindo em língua portuguesa, alemã, espanhola ou italiana. Será uma reacção erudita tentando contrariar a percepção corrente do homem comum? Esta multiplicação de estudos científicos é tanto mais significativa quanto, em linha de princípio, há resistências justificadas à ideia de teorias normativas. Os cientistas sociais que trabalham no domínio do internacional preferem, à partida, explicar a realidade, mais do que orientar as condutas, quanto mais não seja para fugirem ao risco do moralismo. Isso não impede, porém, que enfrentem a dificuldade de resolver a equação ética/relações internacionais.

1. A tentação do dualismo e a ética da responsabilidade

Um certo número de pensadores tenta superar esta dificuldade recorrendo a uma espécie de bifurcação entre duas morais distintas. Não o referimos tanto no sentido de Platão que, ao associar virtude e ciência, distingue uma ética exigente e sábia, aristocrática e elitista, de uma outra ética corrente, do homem vulgar, menos capaz de atingir a virtude – tema platónico depois desvirtuado por Nietzsche com a visão da suposta moral do Super-homem e com o entendimento binário da ética: a moral “nobre” e a moral dos escravos. Segundo uma lógica bem diferente, David Hume, nos finais do século XVIII, no seu Livro III sobre a moral do *Treatise of Human Nature*, distingue a moral do príncipe da moral do homem comum: o estatuto do príncipe, no exercício da sua autoridade, consente-lhe a fácil transgressão das normas estabelecidas, como se estivesse acima da lei, em contraste com as pesadas exigências da moralidade quotidiana para a generalidade dos humanos; a moral do príncipe permite a excepção, o abuso do poder, porventura em nome do bem comum.

Mas o mais notório exemplo da visão de uma ética dual é o do pensamento de Max Weber (1864-1920), com a sua bem conhecida distinção entre ética de responsabilidade e ética de convicção. Este é um pensamento que merece alguma atenção. Max Weber, na sua célebre conferência de 1919, ocupa-se longamente do *ethos* da política (Weber, 2017, p. 63), sabendo que uma razão de fundo impede qualquer inocência: quem queira fazer política como profissão “associa-se aos poderes diabólicos que espreitam em toda a violência” (*ibid.*, p. 76), tanto mais que “o meio decisivo da política é a violência” (*ibid.*, p. 69). A acção política visa o

exercício do poder ou consiste nele, e o exercício do poder está associado à violência, logo a algo dificilmente compatível com os critérios morais. Daí a dualidade que Weber estabelece:

“Toda a acção eticamente orientada se pode ajustar a *duas* máximas fundamentalmente distintas, irremediavelmente opostas: pode orientar-se segundo a ‘ética da convicção’ ou de acordo com a ‘ética da responsabilidade’. Não é que a ética de convicção se identifique com a irresponsabilidade, e a ética de responsabilidade com a falta de convicção. De modo algum se trata disso. Há, sim, uma oposição abissal entre agir segundo a máxima da convicção (...) ou segundo a máxima da ética da responsabilidade: que se tenham em conta as consequências (previsíveis) da própria acção” (*ibid.*, p. 68).

É verdade que, um pouco mais à frente, Max Weber atenua a oposição entre as duas posturas nestes termos: “A ética da responsabilidade e a ética da convicção não são, a este respeito, opostos absolutos, mas complementos, que constituirão em conjunto o homem autêntico” (*ibid.*, p. 78). Mas, mesmo com esta ressalva, fica clara a bifurcação numa espécie de moral binária. A esta luz dir-se-ia que o agente político – e com maioria de razão o actor da vida internacional – investido como está de pesadas responsabilidades, não pode agir em conformidade com as suas convicções morais, já que visa resultados, se necessário sacrificando princípios.

Ainda segundo Weber, “nenhuma ética do mundo pode iludir o facto de que para a consecução de fins ‘bons’ se deve contar em inúmeros casos, com meios moralmente duvidosos ou, pelo menos, perigosos, e com a possibilidade ou também a probabilidade de consequências laterais moralmente más” (Weber, 2017, p. 69).

A distinção weberiana entre ética de convicção e ética de responsabilidade tem certamente alguma fundamentação e é portadora de aspectos tentadores, mas não resiste a uma análise mais cuidada. Os dilemas acerca da aplicação ou aplicabilidade das convicções bem como as incertezas em torno da avaliação das consequências dos nossos actos colocam-se em qualquer situação moral e não apenas na esfera da política, seja interna, seja externa. A decisão moral põe sempre à prova as nossas convicções e é sempre um exercício de responsabilidade. Possivelmente a atitude que Max Weber designa como “ética da convicção” está próxima do que se poderia chamar “moralismo”, entendido como aplicação acrítica de normas fixas, como se o sujeito moral fosse apenas executor de um código. E a sua “ética da responsabilidade” aproxima-se, por sua vez, de um “consequencialismo” para o qual os fins justificam os meios desde que as consequências da acção sejam favoráveis. Ao longo deste capítulo, procuraremos mostrar que o recurso a uma visão dual da ética está desfocada e são mais os problemas que suscita do que os que resolve.

De qualquer modo, devemos reter do pensamento de Max Weber a importância da moral da responsabilidade, tema aliás retomado com invulgar profundidade por Hannah Arendt (1906-1975) no seu livro *Responsabilidade e juízo* (Arendt, 2007), a propósito do julgamento de Eichman em Jerusalém e do antecedente julgamento de Nuremberga, onde aborda inclusive o espinhoso problema da responsabilidade colectiva; além de que a mesma questão da responsabilidade é tratada por um outro judeu alemão, Hans Jonas (1903-1993), então no contexto da civilização tecnológica, situando-se no interior do dramatismo da questão ecológica e preconizando uma ética de responsabilidade face ao ecossistema e ao planeta Terra (Jonas, 1995).

2. A responsabilidade ética no domínio do internacional

Mais tarde regressaremos a alguns destes temas, mas centremo-nos de novo na equação ética/relações internacionais. A generalidade dos pontos de vista acerca desta equação fica presa de dois pressupostos que resultam paralisantes: o primeiro é o estatocentrismo; o segundo é a presunção de que o Estado é um sujeito moral.

O estatocentrismo é um vício tradicional dos estudos de relações internacionais, designadamente do pensamento dominante que é o das teorias ditas “realistas”, para as quais o chamado Estado-Nação é o actor, praticamente exclusivo, da cena internacional. Mas ao reservar o exercício da moralidade internacional ao actor “Estado”, tal exercício quase se limita aos governantes nacionais que tomam decisões em política externa, deixando assim de fora da ética internacional todos aqueles múltiplos actores que actuam na esfera do internacional e, em última análise, todos os que assumem responsabilidades no quadro da cidadania global. Sejam claros: mais e mais nos nossos dias, a intervenção nos assuntos mundiais deixou de ser prerrogativa dos poderes da soberania tradicional para ser campo de actuação de todos os agentes dos domínios económicos e empresariais, políticos e multilaterais, estratégicos e militares, científicos e ambientais, culturais e comunicacionais... Como escreve F. Ramel, “a ética da política externa não se confunde com a ética das relações internacionais” (*in* Vilmer e Chung, 2015, p. 459). Em suma, a moral internacional não é um peso exclusivo sobre os ombros dos governantes, mas exerce-se na multiforme interacção das pessoas no âmbito da sociedade universal, isto é, o seu espaço é delimitado pelo próprio perímetro da cidadania cosmopolita.

O ponto de vista estatocêntrico mais distorce a equação que nos ocupa na medida em que, pelo menos implicitamente, atribui ao Estado o papel de sujeito moral. Nesse quadro mental o Estado aparece personificado, como uma entidade que subsiste em si mesma, subordinada a uma lógica própria. A essa luz, a acção do Estado não teria de se conformar com os valores morais comuns, pois seria portador do “interesse nacional” num cenário de inevitável choque de interesses (a “anarquia internacional”), tendo sempre disponível o uso da força (o “monopólio da violência legítima”) para fazer valer os seus intuítos. Nos nossos dias ocorreu um processo idêntico nas nossas sociedades na quase personificação dos “mercados”: na sua abstracção, os “mercados” teriam sentimentos, seriam incontrolláveis, não escrutinados, subordinados a uma suposta lógica económica e, todavia, poderosos. Contra essas concepções, convém reafirmar que tanto o Estado, na sua qualidade de “comunidade imaginada” (feliz expressão de Benedict Anderson), como os “mercados”, são constituídos por pessoas, seres humanos, esses sim sujeitos morais. Eles estão, é certo, condicionados por dinâmicas colectivas e por pressões institucionais, mas isso não lhes rouba a prerrogativa da livre escolha.

Seja permitido um exemplo ilustrativo. São conhecidas as críticas do Prémio Nobel da Economia Joseph Stiglitz (1943-) às políticas do Fundo Monetário Internacional. Os numerosos “erros” cometidos por essa instituição – seja o modo como lidou com a transição russa para a economia de mercado favorecendo a oligarquia corrupta, seja como suspendeu a ajuda à Etiópia com desastrosos resultados sociais, seja nos programas de ajustamento estrutural para os países endividados – não foram medidas abstractas determinadas por qualquer mecanismo incontrollável, mas antes opções tomadas por decisores políticos em obediência a interesses do mundo financeiro ocidental e a ideologias neoliberais. Quando estavam em causa as necessidades sociais de multidões e os interesses dos bancos credores, a decisão ia no sentido

de proteger os interesses dos bancos credores, sacrificando a própria sobrevivência de multidões (Stiglitz, 2002).

Situações como esta permitem elucidar os termos em que a questão se coloca. A responsabilidade moral não recai sobre a entidade anónima que é o Estado (ou o organismo intergovernamental) mas sobre os decisores enquanto pessoas. Por sua vez, no domínio do internacional, estes decisores não são apenas os governantes ou os responsáveis pelas políticas externas, mas serão quaisquer pessoas cujas acções tenham impacto transnacional.

Mesmo que esta concepção seja aceite como válida, um problema persiste: quando alguém toma decisões no domínio das relações internacionais está vinculado aos critérios éticos correntes ou, pelo contrário, a esfera política e particularmente a esfera da política internacional, têm uma especificidade tal que impedem qualquer ingenuidade e obrigam a um exercício do poder sem considerações morais?

A nossa posição é clara: a tomada de decisões no domínio internacional está vinculada aos critérios éticos gerais, assumidos pelas convicções pessoais, no seio de uma apertada dialéctica entre o desejável e o possível. O que lhe é específico encontra-se provavelmente na acrescida complexidade das situações e no maior dramatismo no conflito de valores.

3. Maior complexidade e mais aceso conflito de valores

Bem sabemos que a generalidade das decisões morais, talvez mesmo a maioria delas, nos coloca perante dilemas face aos quais temos de optar, dilemas que consistem em conflito de valores. Ficou célebre o dilema de Heinz proposto por Lawrence Kohlberg (1927-1987) para a sua investigação acerca do juízo moral: se a mulher de Heinz tem uma doença grave e o único medicamento capaz de a curar é de preço exorbitante para as posses do marido, pode este roubar para salvar a mulher? (Kohlberg, 1981).

Diversas conclusões se podem abreviadamente retirar deste exemplo clássico. Primeira: os critérios morais reportam-se a valores (no caso, a vida da mulher e o direito de propriedade). Segunda: os valores morais não são absolutos e quase sempre as situações vividas obrigam-nos a sacrificar determinado valor em nome de outros (provavelmente o cuidado pela vida da mulher prevaleceria sobre o respeito pela propriedade alheia). Terceira: os valores morais referem-se habitualmente a pessoas que estão envolvidas em determinada situação, ou seja, eles são, por natureza, relacionais e afloram como exigências no âmbito de relações intersubjectivas.

Se não fosse o risco de má interpretação, susceptível de induzir, erradamente, menos rigor na exigência ética, poderíamos dizer que os valores morais são duplamente relativos: não são absolutos e são relacionais. Não são absolutos porque a condição humana vive sempre na contingência, no relativo, no contraditório, sujeita a escolhas problemáticas e por vezes dolorosas. São relacionais porque os valores incarnam exigências da relação a outrem, manifestam-se nessa relação. Mais do que objectivos ou subjectivos eles são intersubjectivos. Por último: a responsabilidade moral – que não é mais do que a capacidade de dar respostas às exigências que emergem da situação vivida – supõe o discernimento dos valores em presença, a ponderação entre eles (ponderar, no sentido originário de “pesar”) e o agir em consequência, correndo o risco de experimentar dilemas por vezes dramáticos, ao sacrificar valores porque outros prevalecem.

Este conjunto de afirmações permite avançar para uma outra: quando a decisão ética se situa no domínio do internacional, ela não muda de natureza, apenas se confronta com a

probabilidade de um número muito maior de variáveis, dadas as múltiplas dimensões que se cruzam na complexidade das causas públicas e das conjunturas transnacionais, muitas vezes afectando o destino de comunidades inteiras. Nesse terreno, a escala das situações amplia-se exponencialmente, pode mesmo tocar a globalidade, os valores em causa são porventura de maior densidade, torna-se mais aceso o conflito entre eles no âmbito do jogo de forças da arena internacional e, conseqüentemente, o exercício da responsabilidade obriga a maior ponderação, a melhor avaliação dos resultados previsíveis, a mais sensibilidade às implicações colectivas. O decisor político (ou qualquer actor que intervém na esfera internacional) não renuncia às suas convicções, antes as põe em prática responsabilmente num contexto de grande complexidade.

4. De onde vêm os imperativos

Face a uma determinada situação, o decisor responsável busca reconhecer os valores em causa, identificar critérios para a acção e acatar as suas exigências morais. Mas que recursos tem à sua disposição no esforço por agir correctamente? Em que normas se pode apoiar? E donde lhes vem autoridade? Qual a sua origem? Donde surgem os imperativos?

Uma solução fácil para estas interrogações consiste em recorrer à consciência individual como se nela residisse a própria fonte da moralidade. Nessa hipótese, o critério de rectidão do sujeito moral seria tão-somente a sua autenticidade, a auto-coerência, como uma espécie de fidelidade a si próprio. Todavia, por muito que possa estar na moda a valorização da autenticidade como critério ético, parece claro que esse ponto de vista encerra os valores morais no curto-circuito individual, manifestando nisso toda a sua insuficiência.

No pólo oposto, é corrente a ideia de buscar a fundamentação das normas morais em algo de objectivo ou mesmo transcendente. Para o positivismo jurídico, os valores estão codificados em leis emanadas das autoridades competentes, as quais devemos simplesmente cumprir. Para outros, os imperativos éticos fundam-se na ordem da natureza, como defendem todos os que teorizam a partir da suposta existência de um direito natural. Para outros ainda os critérios morais provêm de mandamentos divinos, como se o recurso à autoridade transcendente fosse indispensável para compensar em solidez as insuficiências humanas.

Situamo-nos resolutamente à margem destas concepções que julgamos desviantes. Contra o “subjectivismo”, não reconhecemos a autenticidade pessoal enquanto erigida em critério máximo de rectidão moral; contra o “objectivismo”, não entendemos o ser humano livre e responsável como executor de um código, seja “natural” seja “sagrado”, ao qual tenha de se subordinar passivamente.

Os critérios éticos – que surgem como exigências concretas em situações concretas, portanto necessariamente contextualizados – são construções sociais e resultam de aprendizagem colectiva. É assim que os valores se tornam imperativos, obrigando ao exercício da opção responsável: a partir da experiência acumulada pelas sucessivas gerações humanas, na sua busca de humanização das pessoas e das comunidades. No caso em apreço, as normas que orientam a acção no domínio internacional, fundadas em valores intersubjectivos, não têm fundamento “natural” nem intemporal, mas são produtos culturais e civilizacionais.

Esta abordagem construtivista da ética internacional está alicerçada numa importante tradição teórica, de que podemos recapitular alguns momentos relevantes. Num âmbito mais geral, a epistemologia elaborada pelo suíço Jean Piaget (1896-1980) foi uma importante base de partida para a compreensão do processo de conhecimento, atribuindo ao sujeito a

capacidade de construir e estruturar ele próprio os conceitos com base em experiências. Este ponto de vista exerceu grande influência nos estudos de sociologia, de filosofia e de antropologia, que adoptaram a óptica do construtivismo. Do outro lado do Atlântico, ao longo do século XX, também se foi desenvolvendo a escola norte-americana designada como “interaccionismo simbólico” que valorizou sobremaneira a construção interactiva das práticas sociais. Mais tarde, na Alemanha, a escola de Frankfurt elaborou concepções de grande influência, podendo destacar-se o pensamento de Jürgen Habermas (1929-), com as suas teses em torno da teoria da acção comunicativa e a visão de uma ética intersubjectiva e dialógica, no sentido em que assenta na comunicação argumentada em que se fundam as normas da vida social. Por sua vez, no terreno das teorias de Relações Internacionais é bem conhecida a abordagem de Alexander Wendt (1958-) que, na sua obra *Social Theory of International Politics*, de 1999, apresenta uma síntese do construtivismo nessa área científica, defendendo que a intersubjectividade ou a interacção humana está na origem dos valores e das normas e que as próprias instituições se baseiam em entendimentos colectivos.

O conjunto destes contributos teóricos (aqui apenas referenciados abreviadamente) converge para legitimar uma visão da ética internacional em perspectiva construtivista, segundo os elementos que gradualmente foram surgindo: as normas morais na esfera internacional são construções sociais resultantes de processos de aprendizagem colectiva, os valores são inevitavelmente contextualizados em determinadas situações no quadro da acção intersubjectiva, isto é, na interacção das pessoas e das comunidades, em função das experiências comuns. Trata-se, como se vê, de uma visão autopoietica da moral em relações internacionais, no sentido em que a praxis colectiva é constitutiva – ou autoconstrutiva – dos critérios para a rectidão da tomada de decisões.

Não se pense que esta abordagem, ao parecer “relativizar” os imperativos éticos, fragiliza o nível de exigência dos critérios morais. Pelo contrário. Ao subtrair esses imperativos da suposta “objectividade”, a fim de os localizar no domínio da intersubjectividade situada no tempo e no espaço de determinados contextos históricos e sociais, esta interpretação reforça o sentido exigente da decisão moral, obrigada a uma leitura e interpretação da situação vivida, constrangida ou mesmo dilacerada pelo choque de valores, vinculada à procura das melhores soluções no campo dos possíveis. Tal busca, por vezes, chega a ambicionar o impossível, visando utopias ainda impraticáveis. Mas o próprio Max Weber atrás referido escrevia que “no mundo não se obterá o possível se, uma e outra vez, se não intentar o impossível” (Weber, 2017, p. 80).

Em suma, a ética das relações internacionais é tanto insuficiente quanto indispensável. Insuficiente, porque a intervenção política neste campo supõe muitos atributos, entre eles uma elevada tecnicidade, não bastando de modo algum nem as boas intenções nem os bons desejos. Mas indispensável, porque sem referenciais éticos degradam-se os valores e comprometem-se os próprios resultados humanizantes da acção responsável.

Pode dizer-se da moral internacional o mesmo que o filósofo espanhol José Luis Aranguren (1909-1996) dizia da ética e da política em geral. Contra os cépticos que as consideram incompatíveis, como se entre ética e política houvesse uma “impossibilidade trágica”, Aranguren defendia a “problematicidade dramática”, no sentido em que o choque de valores é sempre problemático, nisso consistindo o drama da consciência moral:

“A compreensão da relação entre a ética e a política ou, em outros termos, a realização da possibilidade de moralização da política tem que ser dramática. Compreensão

dramática quer dizer afirmação de uma compatibilidade árdua, sempre questionável, sempre problemática, do ético e do político, fundada sobre uma tensão de carácter mais geral: a da *vida moral* como *luta moral*, como tarefa inacabável e não como instalação, de uma vez por todas, em um *status* de perfeição” (Aranguren, 1967, p. 85).

Se isto vale para a relação entre ética e política, com maioria de razão a “problematicidade dramática” se aplica quando o campo se alarga à medida do internacional. Longe de perder pertinência, aí a questão moral assume mais forte densidade, pois o que está em jogo é o destino de sociedades inteiras (sobre todo este tema ver Moita, 2010).

5. Uma ética para a globalidade

Se os valores e os critérios morais se impõem na esfera das relações internacionais, já sabemos que não se trata apenas da responsabilidade do decisor governamental em matéria de política externa no quadro interestadual. Eles impõem-se a todos os que, de uma maneira ou outra, agem com implicações transnacionais. Os imperativos éticos estão presentes no simples e quotidiano exercício da cidadania global, justamente por parte de cidadãos cosmopolitas – tal é a nossa condição contemporânea.

Mais ainda, os últimos tempos trouxeram uma outra dimensão à nossa responsabilidade moral: a crescente transnacionalização dos processos e a percepção de um mundo atravessado por dinâmicas de globalização implicam algo novo, que é uma ética da globalidade, aí onde as relações internacionais atingem o seu sentido mais abrangente.

Já o teólogo alemão Hans Küng (1928-), na sua iniciativa de reunir um parlamento das religiões do mundo em Agosto e Setembro de 1993 em Chicago, intitulava a declaração final “Para uma ética mundial” (Küng e Kuschel, 1994). Ideia análoga defendida por um outro alemão recentemente falecido, Karl-Otto Apel (1922-2017), com a expressão “macroética planetária”. Por estas designações mais se confirma que a ética das relações internacionais ultrapassa hoje em muito o domínio das relações bilaterais ou das políticas externas.

Pode dizer-se que a própria moral internacional se globalizou na medida em que a situação actual coloca questões literalmente globais respeitantes à humanidade como um todo. E com isso se abriu um sem número de novos imperativos ou critérios normativos para as nossas práticas individuais e colectivas:

“Nos nossos dias, com efeito, trata-se, pela primeira vez na história da humanidade, de assumir uma responsabilidade solidária em relação às consequências globais primárias e secundárias da actividade colectiva da humanidade – por exemplo, dos usos industriais da ciência e da técnica –, para além da organização desta responsabilidade como uma praxis colectiva” (Apel e Dussel, 2005, p. 46).

A ética mundial ou a macroética planetária concretizam-se assim numa nova agenda onde surgem as questões prioritárias da actualidade. O já referido parlamento das religiões mundiais sintetizava essa nova agenda em quatro grandes orientações: compromisso com uma cultura da não violência e do respeito pela vida; compromisso a favor de uma cultura da solidariedade e uma ordem económica justa; compromisso a favor de uma cultura da tolerância e um estilo de vida decente; compromisso a favor de uma cultura de igualdade e companheirismo entre homem e mulher.

Mais recentemente, o também já citado *Carnegie Council for Ethics and International Affairs* identifica seis grandes temas sobre os quais trabalha: governação global; ambiente, alterações climáticas, sustentabilidade; migrações; desenvolvimento, desigualdade e pobreza;

ética da guerra e da paz; direito internacional e direitos humanos (ver em <https://www.ethicsandinternationalaffairs.org>, consultado em 3/11/2017). De uma maneira ou de outra, estes temas estão hoje presentes nas obras de referência sobre a ética internacional. Vejamos dois exemplos: a obra colectiva *Ethics and international affairs: Extent and limits* destaca os problemas da violência, da justiça na ordem internacional, dos direitos humanos, do ambiente, do feminismo, dos refugiados e, por fim, a ética da própria globalização (Coicaud e Warner, 2001); pelo seu lado, o francês *Éthique des relations internationales* sublinha igualmente a guerra e a paz, a acção humanitária, a justiça distributiva internacional, as instituições judiciais internacionais, as migrações, o ambiente, a ética dos negócios e a ética da saúde global (Vilmer e Chung, 2015).

Para além dos problemas estruturais que se prendem com a violência e a guerra, bem como com os direitos humanos, dois temas têm adquirido natural relevo: o da justiça à escala global e o da responsabilidade ecológica.

A questão da justiça tem sido dos temas mais teorizados desde que John Rawls (1921-2002) publicou, já em 1971, *Uma teoria da justiça* (Rawls, 1993) e mais tarde, em 1999, *A lei dos povos* (Rawls, 2000), desenvolvendo a sua influente tese acerca das condições da justiça e da igualdade de oportunidades no contexto das sociedades liberais. Nos tempos mais recentes, dois outros autores se têm destacado no tratamento deste problema: o indiano Amartya Sen (1933-), prémio Nobel da Economia, com os seus estudos sobre desenvolvimento, pobreza e desigualdade, focando com especial ênfase a equação desenvolvimento/liberdade (Sen, 2003), e a norte-americana Martha Nussbaum (1947-), que com ele tem trabalhado na superação das abordagens economicistas e que, no quadro da filosofia política, explora a ideia de justiça social mundializada a partir do conceito de *capabilities*, as aptidões (reprimidas e bloqueadas) que os indivíduos possuem e que ambicionam realizar, em ordem a alcançar o bem-estar e a qualidade de existência (Nussbaum, 2009).

A questão ecológica, por sua vez, é hoje tema obrigatório de todas as reflexões sobre ética internacional, tão clara é a responsabilidade colectiva no que diz respeito ao cuidado do ambiente e à sustentabilidade do ecossistema e mesmo da biosfera. Já fizemos referência ao pensamento de Hans Jonas e à sua defesa da responsabilidade ética num tempo inundado de tecnologia, com relevo para as interrogações suscitadas pela biotecnologia, mas onde os problemas ambientais assumem peculiar gravidade (Jonas, 1995). Contra a noção do ser humano como centro do universo, prevalece o sentido do homem integrado num sistema global, cuja preservação e harmonia são condições de sobrevivência colectiva. As implicações morais dessa visão foram longamente desenvolvidas pela UNESCO numa obra colectiva sobre éticas do ambiente e política internacional (UNESCO, 2007).

Neste apontamento acerca da nova agenda da ética internacional, há lugar para uma palavra sobre o pensamento de uma mulher, já desaparecida entre nós, mas que deixou uma herança intelectual digna de ser recordada: Maria de Lourdes Pintasilgo (1930-2004). Nos seus escritos desdobram-se inúmeros valores que são outros tantos imperativos para as nossas práticas colectivas, com a vantagem de sempre fugir ao dogmatismo, até porque a nossa compreensão das coisas está embebida do princípio da incerteza (que Heisenberg encontrou na física e daí se disseminou para as ciências humanas). Pintasilgo cita Prigogine para quem “o conjunto ‘ética, cidadania e política’ constitui hoje um *sistema instável*” (Coutinho *et al.*, p. 205). Esta precaução, porém, não a impede de preconizar com veemência a ética do cuidado,

princípio aplicável às nossas condutas em todas as esferas, incluindo obviamente a escala global. O tema do “cuidado” remonta já a Heidegger, mas foi amplamente desenvolvido por Joan Tronto (1952-) enquanto questão fundamental das exigências éticas a partir de uma reflexão sobre o papel do feminino na relação humana (Tronto, 1994). Maria de Lourdes Pintasilgo retoma esse tema, sublinhando:

“É de um novo conceito político que o mundo precisa, um conceito que não veja permanentemente a política em termos de relação de forças, mas sim de uma saudável interdependência entre todos os seres humanos, da escala local à escala mundial (...). Esse conceito é o do cuidado” (Coutinho *et al.*, 2012, p. 137)

De algum modo encontramos aqui a intenção humanizante, associada aliás à percepção da vulnerabilidade dos mais desprotegidos, a mesma intenção explorada por outra mulher, a filósofa espanhola Adela Cortina (1947-), cujo pensamento foi trazido até nós por Ana Vilarés, professora de Filosofia da Universidade do Porto. Cortina, com grande influência kantiana, valoriza o conceito de “antropomopia” (Vilarés, 2014, p.153) querendo com isso significar que o “*nomos*” (a lei, a norma) é o “*antropos*” (o homem): na dignidade da pessoa reside o máximo critério moral.

Contra a privatização da ética

Em certa opinião pública e certos meios intelectuais existe a tendência para considerar que a moral é assunto do foro íntimo ou da consciência pessoal e está desprovida de relevância ou mesmo de utilidade seja no que respeita à acção política em geral, seja – com maioria de razão – quando se penetra no complexo jogo da vida internacional. As relações internacionais seriam um domínio onde os valores estão inexoravelmente subordinados aos interesses e à razão de Estado. Esta tentativa de privatização da ética e de divórcio entre as convicções pessoais e as práticas colectivas é infundada e nociva.

Em sentido contrário, argumentámos que os valores morais são pertinentes e mesmo indispensáveis no vasto espectro das condutas com incidência na vida internacional. Se isso vincula a consciência dos governantes, abrange também a acção de todos aqueles que, de uma maneira ou de outra, interferem nas dinâmicas transnacionais. Em tempos de incerteza, menos são admissíveis moralismos dogmáticos e sabemos que os critérios éticos resultam de construções sociais, fruto de pesquisa comum. Por fim, superando a perspectiva estatocêntrica, a actualidade impõe uma ética global, portadora de uma agenda própria em que sobressaem, entre outros, os imperativos da paz, da justiça distributiva mundial, da justiça ambiental e do respeito pelos direitos bem como do cuidado para com todo o ser humano.

Referências bibliográficas

Anderson, Benedict (1983). *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*, disponível on line em https://is.muni.cz/el/1423/podzim2013/SOC571E/um/Anderson_B_-_Imagined_Communities.pdf, consultado em 8/11/2017.

Apel, Karl-Otto (2007). *Ética e Responsabilidade. O problema da passagem para a moral pós-convencional*. Lisboa: Instituto Piaget.

Apel, Karl-Otto e Dussel, Enrique (2005). *Ética del discurso y ética de la liberación*, Madrid: Editorial Trotta.

Aranguren, José-Luis (1967). *Ética e política*, São Paulo: Livraria Duas Cidades, traduzido do espanhol por Wanda Figueiredo.

Arendt, Hannah (2007). *Responsabilidade e juízo*. Lisboa: Dom Quixote, traduzido do alemão por Miguel Serras Pereira.

Carr, Edward H. (2001). *Vinte anos de crise 1919-1939*, Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001, traduzido por L.A.F.Machado.

Coicaud, Jean-Marc e Warner Daniel (ed.). (2001). *Ethics and international affairs: Extent and limits*. Tokyo, New York, Paris: United Nations University Press.

Coutinho, Antónia et al. (orgs.) (2012). *Para um novo paradigma: um mundo assente no cuidado. Antologia de textos de Maria de Lourdes Pintasilgo*. Porto: Edições Afrontamento.

Dewey, John (1923) "Ethics and International Relations". *Foreign Affairs*. March 1923, disponível on line em <https://www.foreignaffairs.com/articles/1923-03-15/ethics-and-international-relations>, consultado em 8/11/2017.

Frost, Mervyn (2009). *Global Ethics. Anarchy, Freedom and International Relations*. Londres e New York: Routledge.

Giesen, Klaus-Gerd (1992), *L'Éthique des relations internationales. Les théories anglo-américaines contemporaines*. Bruxelles: Bruyant.

Habermas, Jurgen (1985). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Ed. Península, traduzido do alemão por Ramón Cotarelo.

Habermas, Jurgen (1999). *Comentários à ética do discurso*. Lisboa: Instituto Piaget, traduzido ao alemão por G.L.Encarnação.

Have, Henk A. M. J. ten (coord.) (2007). *Éthiques de l'environnement et politique internationale*. Paris: Éditions UNESCO.

- Hume, David (1739). *Treatise of Human Nature*, disponível on line em <http://www.gutenberg.org/files/4705/4705-h/4705-h.htm>, consultado em 8/11/2017.
- Jonas, Hans (1979). *Le principe responsabilité : une éthique pour la civilisation technologique*. Paris: Flammarion Champs Essais (3ème édition, 1995), traduzido do alemão por Jean Greisch.
- Kohlberg, Lawrence, (1981). *The Philosophy of Moral Development: Moral Stages and the Idea of Justice*. San Francisco: Harper & Row Limited.
- Küng, Hans e Kuschel, Karl-Josef (1994). *Hacia una ética mundial. Declaración del Parlamento de las Religiones del Mundo*. Valladolid: Editorial Trotta, traduzido do alemão por J.M.Bravo Navalpotro.
- Moita, Luís (2010). “Ética e Relações Internacionais”. In **Ferreira-Pereira Laura (org), *Relações Internacionais: Actores, Dinâmicas e Desafios*. Lisboa: Prefácio, pp.15-31.**
- Niebuhr, Reinhold (1932). *Moral Man and Immoral Society: A Study of Ethics and Politics*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2001.
- Nietzsche, Friedrich (2009). *Genealogia da moral. Uma polémica*. São Paulo: Companhia das Letras, tradução brasileira de P. C. de Souza, disponível on line em <https://www.companhiadasletras.com.br/trechos/80134.pdf>, consultado em 8/11/2017.
- Nussbaum, Martha (2009). *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Harvard University Press.
- Piaget, Jean (1973). *Le jugement moral chez l'enfant*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Platão (1999). *Protágoras*. Lisboa: Relógio d'Água Editores, tradução de Ana da Piedade Elias Pinheiro.
- Rawls, John (1993). *Uma Teoria da Justiça*. Lisboa: Editorial Presença, traduzido do inglês por Carlos Pinto Correia.
- Rawls, John (2000). *A lei dos povos*. Coimbra: Quarteto, traduzido do inglês por Luís Crasto Gomes.
- Reynolds, Larry e Herman, Nancy (Ed.'s) (2003). *Handbook of Symbolic Interactionism*. New York: AltaMira Press.
- Ricoeur, Paul (1955). *Histoire et vérité*. Paris: Éditions du Seuil.
- Sen, Amartya (2003). *O desenvolvimento como liberdade*. Lisboa: Gradiva, traduzido do inglês por J. Coelho Rosa.

Stiglitz, Joseph (2002). *Globalization and its discontents*. New York: W.W.Norton and Company.

Tronto, Joan (1994). *Moral Boundaries: a political argument for an ethic of care*. London, New York: Routledge.

Vilares, Ana (2014) “Ética na vida pública: uma entrevista com Adela Cortina”. *Filosofia. Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, 31 (2014) 149-162.

Vilmer, J.-B. Jeangène e Chung, Ryoa (2015). *Éthique des relations internationales*. Paris: Presses Universitaires de France.

Weber, Max (2017). *A política como vocação, a ciência como vocação*. Lisboa: Bookbuilders, traduzido do alemão por Artur Morão.

Wendt, Alexander (1999). *Social Theory of International Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, disponível on line em: <http://www.guillaumenicaise.com/wp-content/uploads/2013/10/Wendt-Social-Theory-of-International-Politics.pdf>, consultado em 26/10/2017.