

Ética e Relações Internacionais

A convite da Universidade do Minho e da Editora Almedina, fui a Braga em 18 de Abril de 2007 apresentar aos alunos de Relações Internacionais uma conferência para a qual me propuseram este espinhoso assunto. Dessa conferência resultou depois um texto escrito, destinado a ser também publicado pela Editora Almedina.

Ao aceitar, tinha consciência de que me confrontaria com um problema particularmente árduo, porventura insolúvel, que é o da articulação dos critérios morais com a prática política no domínio do relacionamento internacional. Mas não poderia recusar tal desafio. A minha formação intelectual, desde os tempos da tese de doutoramento, estava ancorada no aprofundamento da ética e agora, desde há um largo par de anos, as relações internacionais eram a minha área científica de trabalho. Tinha chegado o momento de realizar a junção dessas duas linhas de pesquisa.

O artigo, tal como vem de seguida transcrito, parte – talvez excessivamente – de alguns pressupostos cujo desenvolvimento seria aqui descabido. Uma certa concepção da ética (centrada na intersubjectividade) está mais insinuada que explanada. E todavia essa explanação seria talvez indispensável para a compreensão do ponto de vista aqui defendido. É possível que noutra oportunidade possa regressar ao assunto e fundamentar, com argumentação mais estruturada, uma tese de que muitos discordarão.

Eis um tema que provoca natural estranheza. Como se pode preconizar a conduta ética num domínio regido pela correlação de forças? Não é a vida internacional uma selva onde prevalece a lei do mais forte, à margem de qualquer consideração moral?

Tradicionalmente, este tema quase se circunscrevia à reflexão sobre a guerra justa. Os Estados eram considerados agentes por excelência das relações internacionais e nessas com frequência se deslizava para o conflito armado. As condições de legitimidade da guerra constituíam o grande problema que importava equacionar. A guerra era considerada como a “ultima ratio” da conduta do Estado e como tal merecia um tratamento próprio. Constituindo o derradeiro apelo a que o poder recorre quando se dá a agudização do antagonismo face ao(s) inimigo(s), a guerra, justamente pela sua frequência mas também pela sua gravidade, obrigava a um processo de legitimação e sobre ela se poderia formular um juízo moral¹, classificando-a ora como justa ora como injusta.

Semelhante reflexão tem hoje um sabor arcaico. Não porque a questão da guerra tenha perdido densidade, longe disso. Pode mesmo dizer-se que a relação entre a autoridade e o uso da força, isto é, a relação entre poder e violência (e portanto, de certa maneira, a utilização da violência no conflito

¹ Apesar de notáveis autores terem por hábito distinguir o significado dos termos “ética” e “moral”, vamos usá-los como sinónimos, seja como substantivos, seja como adjetivos.

entre poderes soberanos) mantém uma certa centralidade tanto teórica como prática. Mas parece excessivamente limitativo fazer da legitimidade do conflito armado a problemática dominante da ética nas relações internacionais. Para além do dilema de fazer ou não a guerra, mil outras opções põem à prova o acerto da conduta dos Estados; e para além dos Estados, mil outros actores intervêm na cena internacional. Em consequência, por mais importante que permaneça a interrogação sobre a guerra justa, a nossa reflexão tem de se alargar para outros vastíssimos campos.

Neste domínio, partimos de um pressuposto basilar que, por ser quase banal, nem por isso é inútil recordar: qualquer ser humano é dotado de possibilidade de escolha. Cada um tem a prerrogativa do exercício de responsabilidade, entendendo este termo no seu sentido etimológico de “capacidade de dar respostas”, respostas às situações vividas e aos imperativos que delas irrompem. Mais ainda: contra a tentação de acantonar a moral na esfera da vida privada ou no mero terreno da consciência individual, é preciso recordar que todo o ser humano tem aptidão para intervir na esfera do colectivo e que o dito exercício da sua responsabilidade tem a vocação de se projectar para o espaço público.

Esta convicção é antiquíssima e vem expressa de modo impressionante no mito de Prometeu tal como nos é contado no *Protágoras* de Platão. Vale a pena lembrar essa narrativa clássica (Platão, 1999). Num extenso diálogo, Protágoras explica a Sócrates a origem dos viventes comandada pelos deuses, com a ajuda de titãs. Um destes, Epimeteu (aquele que age sem pensar) distribuiu as qualidades pelos animais, a uns deu a força, a outros a rapidez, a outros ainda os meios de defesa. Um outro, Prometeu (aquele que age com prudência), quando mais tarde vem fazer a vistoria final, verifica que as qualidades disponíveis não chegaram para os homens e que estes, deixados para o fim na distribuição das aptidões, estão nus e indefesos; vai então arrebatado aos deuses as artes e o fogo sagrado para os confiar aos homens, atribuindo-lhes a sabedoria que lhes permita sobreviver. Prometeu haveria de pagar cara essa sua ousadia, pois teve como castigo ficar agrilhado a um rochedo, torturado pelos abutres (suplício relatado na célebre tragédia de Êsquilo *Prometeu agrilhado*). Entretanto os homens, para se associarem e protegerem, criaram cidades, mas aí “tratavam-se injustamente uns aos outros, já que não possuíam a arte de gerir a cidade. (...) Zeus, então, inquieto, não fosse a nossa espécie desaparecer de todo, ordenou a Hermes que levasse aos homens respeito e justiça” (92-93)². Hermes hesitou quanto ao critério de distribuição: deveria ou não repartir desigualmente esses atributos à semelhança das outras capacidades? Zeus foi taxativo: o respeito e a justiça deveriam ser atribuídos igualmente a cada um, para que “todos partilhem desses predicados”. Os dotes de inteligência ou as diferentes habilidades poderiam ser desigualmente repartidos, mas o respeito e a justiça – a ética e a política – seriam comuns a todos os humanos.

Esta admirável narrativa mítica propõe-nos a evidência de que os critérios morais e a consciência política não apenas estão naturalmente ao alcance de todas as pessoas, como são literalmente indispensáveis para a existência da

² As expressões “respeito e justiça” não são traduzidas da mesma maneira pelas várias versões do texto; a generalidade das traduções estrangeiras consultadas prefere “pudor e justiça” ou “vergonha e justiça”. Mas todos os intérpretes estão de acordo em atribuir a estas expressões o significado de “ética e política”.

comunidade. A vida na cidade – polis – vincula cada um a assumir normas de convivência interpessoal e orientações para a gestão da vida colectiva. A ética e a política não são facultativas, mas integram constitutivamente a condição humana.

A lição de Protágoras prolonga-se até hoje, com uma diferença, porém, fundamental: a nossa polis tem a dimensão do cosmos. A ética e a política tornaram-se cosmopolitas³. Tende-se assim para uma internacionalização e mesmo para uma mundialização das normas morais e dos princípios de acção política. Assistimos a um processo que vai no sentido de uma ética sem fronteiras, pela simples razão de que sabemos que certas decisões, tomadas eventualmente por poucos, podem afectar o conjunto da humanidade, ou que o somatório das condutas individuais tem virtualmente impacto global.

Quando hoje nos interrogamos sobre a legitimidade da produção de organismos geneticamente modificados, estamos a colocar um problema que afecta o conjunto das sociedades em que vivemos. Quando cientistas pedem uma moratória para a prática da clonagem de seres humanos, é lógico que se trata de uma opção que não se limita a este ou àquele país. E é visível que em torno de uma série de dilemas desta natureza existem tendências para se estabelecer um debate sem fronteiras, em busca dos possíveis consensos.

Esta tendência impõe-se tanto mais quanto temos a percepção de vivermos em “sociedades de risco”, segundo a conhecida expressão de Ulrich Beck⁴. Para este sociólogo alemão, o que distingue as sociedades contemporâneas das anteriores é, não apenas a consciência das ameaças que pairam sobre nós, como ainda a noção de que muitas delas têm origem em condutas humanas, em contraste com as ameaças naturais de todos os tempos. Exemplos como o do potencial destruidor das armas nucleares, ou o risco da quebra de equilíbrios do ecossistema, ou a propagação de pandemias por contactos sexuais, ou a perda de confiança na cadeia alimentar, ou a disseminação das redes terroristas, mostram que estamos ameaçados em virtude de procedimentos nossos, como resultado de iniciativas que tomamos e de factores que produzimos. Mas se estamos a criar riscos globais à conta de factores comportamentais, teremos de concluir que os nossos critérios de conduta passam a interessar a humanidade como um todo. Com razão um outro alemão nosso contemporâneo, o filósofo Karl Oto Appel, fala de “macro-ética planetária”⁵, como algo de emergente e em construção.

Mas este processo que poderemos designar como “internacionalização da ética” ainda não responde à questão inicial que é a da possibilidade de uma moral para as relações internacionais. E aí a questão tem de se formular nestes termos: o comportamento dos actores da vida internacional deve (ou pode) reger-se por critérios éticos?

³ Mais à frente retomaremos este tema.

⁴ Já em 1986 U. Beck publicou o seu livro *Risikogesellschaft*, consultado na versão espanhola *La sociedad del riesgo* (2006). Posteriormente desenvolveu o tema em diversas obras.

⁵ Além de numerosas obras do autor, ver K.O. Appel – E. Dussel (2005), *Ética del discurso y ética de la liberación*: um debate de grande interesse entre os autores, um filósofo alemão com um pensamento muito próximo do de Habermas, e um argentino professor de Ética e Filosofia Política na Universidade Nacional Autónoma do México, defensor de uma “filosofia da libertação” que ultrapasse o eurocentrismo do pensamento moderno

Quanto a isto, uma longa tradição da cultura ocidental, com expressões em autores como Maquiavel⁶ (para quem o Príncipe não pode olhar a meios para obter e manter o seu poderio) e Hobbes⁷ (com a sua tese do “estado de natureza” numa vida internacional não domesticada por qualquer contrato social), estabelece uma linha de separação de águas entre a acção política e a norma moral. Deste ponto de vista, dificilmente se pode falar de ética no relacionamento entre Estados, domínio dos interesses e não dos princípios, da força e não da sujeição a um código de conduta.

Os alunos de Relações Internacionais conhecem bem a influência desta tradição nos estudos norte-americanos, sobretudo a partir do momento em que o pastor protestante Reinhold Niebuhr, ao publicar em 1932 a sua obra *Moral Man and Immoral Society*⁸, vem reagir criticamente contra a posição que então contava com numerosos seguidores e que era reputada “idealista”. Como é sabido, o Presidente Woodrow Wilson personificava essa posição na história recente dos Estados Unidos, pois no termo da guerra de 1914-18 ambicionava uma ordem mundial resumida nos seus Catorze Pontos, onde uma organização de vocação global – a Sociedade das Nações – fosse a salvaguarda da paz entre os povos. A sua convicção era clara: “Estamos no começo de uma era em que requerer-se-á que os mesmos padrões de conduta e de responsabilidade por erros sejam observados entre as nações e os seus governantes, assim como o são entre os cidadãos dos estados civilizados”⁹.

Contra esta atitude voluntarista, perfila-se a partir de Niebuhr a posição autodenominada “realista”,¹⁰ cujo pensamento foi estruturado por um dos seus principais teorizadores, o professor da Universidade de Chicago Hans Morgenthau. É certo que para ele “o realismo político está consciente do alcance moral da acção política” (Morgenthau, 1990: 143), mas logo acrescenta: “O realismo pretende que os princípios morais universais não podem ser aplicados às acções dos Estados, na sua formulação abstracta e universal, mas devem ser considerados em função das circunstâncias concretas de tempo e de lugar. (...) A ética, em abstracto, julga a acção pela sua conformidade com a lei moral; a ética política, julga a acção pelas suas consequências políticas. (...) O realismo político recusa-se a identificar as

⁶ Ver N. Maquiavel, *O Príncipe*. Vale a pena consultar os interessantes comentários de Jorge de Sena (1974) em *Maquiavel e outros estudos*, o qual se demarca da acusação de amoralismo e que reconhece em Maquiavel “o primeiro homem, que foi ele, a ter a coragem de colocar a política no plano de uma filosofia da acção, independente dos ditames e da autoridade de qualquer poder constituído, religioso ou não. A grande revolução operada por Machiavelli é essa (...) ao desmascarar as hipocrisias do moralismo ou do legalismo”.

⁷ Ver Th. Hobbes (1995), *Leviatã*.

⁸ R. Niebuhr (1932), *Moral Man and Immoral Society*.

⁹ Mensagem ao Congresso sobre a declaração de guerra em 1917, citada em Carr (2001), p. 198.

¹⁰ “Assimilando o idealismo às teses liberais, humanitárias ou pacifistas, enraizadas na história norte-americana, os realistas atribuíam uma importância muitas vezes desmesurada às dimensões opostas: aos conflitos mais que à cooperação, à guerra mais que à paz, à desigualdade de facto entre as nações mais que à igualização, ao exercício do poder mais que à sua contenção.” in Giesen (1992) p. 37. Esta é seguramente uma obra fundamental para compreender meio século de pensamento anglo-americano sobre o tema que nos ocupa.

aspirações morais de uma dada nação com as leis morais que regem o universo” (143-144).

Alguns criticam apressadamente de amoralismo esta corrente “realista”. Em rigor de termos talvez se devesse catalogar como “consequencialista”, pois entende que o juízo moral acerca dos actos humanos se deve basear nas consequências desses mesmos actos. É portanto uma ética, não das intenções, mas dos resultados, ou se quisermos, uma ética que valoriza não tanto as motivações da acção como sobretudo a sua eficácia. Este “consequencialismo” situa-se em linha recta na tradição inglesa “utilitarista”, que vem desde o séc. XVIII com David Hume e se prolonga pelo séc. XIX com Jeremy Bentham e John Stuart Mill, filosofia moral que visava o bem-estar máximo, de acordo com o princípio da utilidade das acções praticadas.

Seja como for, este modo de pensar a relação entre ética e política internacional está próximo de uma concepção que aceita a ausência de princípios morais no relacionamento entre os Estados. Ao declarar que “a ética, em abstracto, julga a acção pela sua conformidade com a lei moral; a ética política, julga a acção pelas suas consequências políticas”, Morgenthau estabelece uma espécie de duplo registo, sem aliás precisar o que entende por “ética em abstracto”, e submetendo a acção política a uma avaliação na base das consequências dos actos praticados.

Este tipo de aproximação não é exclusivo da escola “realista” das Relações Internacionais. De algum modo, uma bifurcação semelhante está presente no pensamento de um autor como Max Weber, cuja influência na doutrina de Morgenthau é conhecida, e que tornou célebre a distinção entre “ética de convicção” e “ética de responsabilidade”. A propósito da acção política Weber escreve: “Qualquer actividade orientada segundo a ética pode estar subordinada a duas máximas totalmente diferentes e irreduzivelmente opostas. Pode orientar-se segundo a ética da responsabilidade ou segundo a ética da convicção. Isto não significa que a ética de convicção seja idêntica à ausência de responsabilidade e a ética de responsabilidade à ausência de convicção. (...) Mas há uma oposição abissal entre a atitude daquele que age segundo as máximas da ética de convicção (...) e a atitude daquele que age segundo a ética de responsabilidade que diz: «Devemos responder pelas consequências previsíveis dos nossos actos»” (Max Weber, 1963: 206)¹¹. 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.

Talvez mais correcta que esta abordagem de Weber (teremos ocasião de nos distanciar do seu ponto de vista) é a análise do importante filósofo da moral que foi o espanhol José Luis Aranguren. Ao considerar as relações entre ética e política, ele distingue várias atitudes: primeira, a recusa da ética em nome da política (seria o caso do “realismo”); segunda, a repulsa da política em nome da ética (seja a repulsa burguesa que ambiciona não “sujar as mãos” na acção política, seja a recusa anarco-sindicalista para quem o poder é um mal

¹¹ Apesar desta dura oposição entre as duas atitudes, mais à frente Weber acrescenta: “A ética de convicção e a ética de responsabilidade não são contraditórias mas completam-se uma à outra e constituem em conjunto o homem autêntico” (p. 219).

em si mesmo). Acrescenta, porém, uma terceira posição que entende a conexão entre ética e política como uma “impossibilidade trágica” (entre os dois termos haveria uma incompatibilidade penosa e insanável), contrapondo-lhe uma quarta atitude que designa como “problematicidade dramática”: “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: 85)¹².

Estas palavras são em absoluto aplicáveis às relações entre a moral e essa macro-política que constitui a vida internacional. Contra o cepticismo moral e contra o “realismo” – que recusa a aplicabilidade da ética às relações internacionais em nome da natureza do poder e da eficácia da acção – podemos deixar-nos guiar por esta ideia de problematicidade dramática e seguir em busca dos pontos de articulação entre moral e acção política internacional.

Semelhante busca tem também uma longa tradição na cultura europeia, e nela se podem situar pensamentos tão importantes como o de Erasmo de Roderdão com a sua obra “Lamento da paz”¹³, de Tomás Morus ao idealizar no mesmo ano a ilha da Utopia – descrita por um marinheiro português – onde a bondade prevalece e a violência só é permitida como autodefesa (Morus, 1972), de Hugo Grotius para quem as regras da navegação marítima formam um embrião do direito internacional (Grotius, 1999) e, talvez mais que todos, de Immanuel Kant (Kant, 1988) ao preconizar uma federação republicana como garantia da desejável paz perpétua, devendo a conduta dos Estados subordinar-se ao imperativo da razão.

A procura de referências éticas para a vida internacional encontra notáveis ecos no século XX. Curiosamente, logo no primeiro número da revista *Foreign Affairs*, em Março de 1923, surge um artigo intitulado “Ethics and International Relations” da autoria de John Dewey, um influente moralista norte-americano, defensor do empirismo metodológico. No mesmo sentido, na célebre obra *The Twenty Years Crisis. 1919-1939*, o britânico Edward H. Carr ensaia a fundamentação de uma ética para as relações internacionais: “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, 2001:201), embora acrescente com inegável realismo: “qualquer ordem moral internacional deve repousar sobre alguma hegemonia de poder” (216).

Entre os autores mais recentes, há dois bem conhecidos que sustentam teses de forte densidade filosófica. Um deles é o norte-americano John Rawls que, inspirado em Kant e numa visão liberal da sociedade, procura uma “lei dos povos”, proclamando que “a nossa esperança no futuro da nossa sociedade baseia-se na convicção de que o mundo social permite que uma democracia

¹² Do mesmo autor, veja-se a obra central *Ética* (Aranguren, 1958).

¹³ Esta obra de Erasmo, intitulada regularmente como *Lamento da paz* (1516), foi consultada na sua versão francesa com o título *Pladoyer pour la paix*.

constitucional razoavelmente justa exista como membro de uma razoavelmente justa Sociedade dos Povos” (Rawls, 2000: 17). O outro é o alemão Jürgen Habermas (Habermas, 1985)¹⁴ que elabora uma “ética comunicativa”, ou seja, uma moral assente num diálogo argumentado, susceptível de gerar consensos tão vastos quanto possível relativos aos procedimentos a que estamos vinculados, sendo que, se forem respeitados os critérios de discussão pública, racionalidade crítica, liberdade e igualdade, aí encontraremos a validação das normas.

Na sua diversidade, o conjunto destes contributos aponta para a possibilidade de um discurso normativo no domínio das decisões políticas em matéria de relações internacionais. Já vimos que essa possibilidade era negada por todas as correntes que a encaram com cepticismo e que, de uma maneira ou de outra, defendem um inevitável amoralismo no relacionamento entre Estados.

Contudo, o risco do amoralismo tem como contraponto o risco do moralismo, desvio aliás presente tanto na vida privada como na pública. Para o moralismo a norma ética deveria ser objecto de cumprimento servil, incondicional, como se tudo se resumisse à fidelidade a um código de que seríamos meros executantes. E, por extensão, as mesmas normas éticas deveriam ser mecanicamente aplicadas, sem mais, à vida pública, à gestão da cidade e, em última análise, às relações internacionais.

Tal perspectiva “moralista” é triplamente enganadora. Por um lado, confisca ao ser humano a liberdade de escolha, reduzindo-o a um obediente cumpridor de preceitos¹⁵. Por outro, esquece uma dimensão fundamental e dramática da decisão moral que é o conflito dos valores (tema ao qual retornaremos). Por outro lado ainda, não contempla a necessária distinção entre esfera jurídica e esfera ética.

Este último ponto merece uma especial anotação no domínio que nos ocupa da vida internacional. Convém sublinhar que não há coincidência entre a esfera jurídica e a esfera moral, entre o direito e a ética. O primeiro obriga por força da lei, a segunda obriga em consciência. Estamos assim perante dois tipos de normas: as jurídicas são prescrições impositivas, as éticas são apelos de valores.

Esta distinção, nos termos em que vem enunciada, parece atribuir maior obrigatoriedade ao direito que à moral, mas tal interpretação seria incorrecta. Dizer “apelos dos valores” não significa algo de facultativo ou de obrigação mais difusa. Pelo contrário. As normas jurídicas são impostas sob coacção e a

¹⁴ Para Habermas, a concepção republicana da política é parte essencial do próprio processo de socialização, tornando possível a emergência de “comunidades solidárias” onde os indivíduos reconheçam a sua dependência recíproca, de modo a formar “uma associação de sujeitos livres e iguais”. E assim “ao lado da instância hierárquica de regulação, a do poder soberano do Estado, e da instância de regulação descentralizada do mercado, portanto lado a lado do poder administrativo e do interesse de cada um, a *solidariedade* aparece como a *terceira fonte* de integração social” (Habermas, 1998: 260).

¹⁵ A própria pregação de Jesus Cristo, segundo os Evangelhos, faz da crítica ao moralismo dos fariseus um dos seus pontos fortes: “Não é o homem que existe para o sábado mas o sábado que existe para o homem” (Marcos, 2: 27). A regra há-de ser respeitada, mas o seu cumprimento tem de passar pelo crivo da ponderação responsável e exigente de tal modo que, por vezes, ela é preterida em nome de outros valores.

sua transgressão implica normalmente punição, enquanto que as normas éticas, mesmo não sendo susceptíveis de castigo, podem até representar um nível superior de exigência e corresponder a um imperativo mais elevado.

Além disso, o direito não contempla muitas realidades que são sancionadas pela ética – por exemplo, o adultério é certamente uma transgressão moral, mas não consta que, nas nossas sociedades ocidentais, seja punido pelo direito. Inversamente, a lei jurídica pode formular normas contra as quais se rebela a consciência pessoal – o drama relatado pela *Antígona* de Sófocles¹⁶ é um forte símbolo clássico a demonstrar que há circunstâncias onde devemos recusar a lei da cidade.

No campo das relações internacionais tem emergido, sem sombra de dúvida, um direito internacional, embora alguns possam duvidar da natureza verdadeiramente jurídica dos enunciados desse direito, já que não há autoridade que imponha as normas jurídicas internacionais, pela coacção se necessário, aos Estados dotados de soberania. Esta objecção, todavia, manifesta alguma fragilidade. A ela se contrapõe a perspectiva “construtivista”, em referência justamente a um processo histórico de construção de um corpo de normas vinculativas no interior da comunidade internacional, em resposta às exigências da própria realidade e em resultado de negociações e da obtenção de consensos, talvez frágeis, mas crescentemente alargados. A esta luz se deve entender a constituição de jurisdições internacionais dotadas de autoridade, bem como de “regimes” internacionais, que consagram valores, explicitam princípios e estabelecem procedimentos para a conduta dos actores do sistema¹⁷. Além de que o relacionamento entre Estados tem sido historicamente contratualizado através de numerosos acordos, primeiro bilaterais e depois também multilaterais, sendo que a regra porventura mais rudimentar que regia esta contratualização é a célebre “*Pacta sunt servanda*” – os pactos devem ser respeitados! Digamos que aí se encontra o embrião mínimo de direito internacional.

Existe assim uma ordem jurídica internacional. Em contraste com ela, admitamos que exista uma “ordem” ética vinculando os agentes que actuam no campo das relações internacionais, isto é, uma série de valores morais, que não estão necessariamente consignados em normas jurídicas, mas que nem por isso deixam de ser menos imperativos, obrigando em consciência. Para usarmos a conhecida expressão de Lawrence Kohlberg, essas normas morais

¹⁶ Segundo *A Antígona* de Sófocles, o rei Creonte, de Tebas, tinha proibido a sepultura do seu rival Polinices. A irmã deste, Antígona, desafiou a lei de Creonte, pagando com isso a própria vida, para não sujeitar o seu irmão ao opróbrio de ficar sem sepultura.

¹⁷ No plano teórico, tem-se afirmado a chamada “teoria dos regimes” que defende justamente esta emergência de uma normatividade no campo internacional. Ver sobre isso Krasner, S. D. (1985): “Regimes são princípios, normas, regras e procedimentos de decisão em torno dos quais convergem as expectativas dos actores. Princípios são um conjunto coerente de afirmações teóricas sobre como funciona o mundo. Normas especificam padrões gerais de comportamento. Regras e procedimentos de decisão são indicações específicas de comportamento em áreas claramente definidas. (...) Princípios e normas definem o carácter essencial de qualquer regime. Embora se possam alterar regras e procedimentos de decisão sem alterar a natureza fundamental de um regime, isto já não é possível com princípios e normas. Regimes definem direitos básicos de propriedade. Estabelecem padrões aceitáveis de comportamento. Coordenam tomadas de decisão.” in *Structural Conflict: The Third World against Global Liberalism*, Berkeley, University of California Press; traduzido e citado por Cravinho, 2002: 212-213.

situam-se a um nível pós-convencional¹⁸, no sentido em que são aceites, não tanto como obediência a leis, mas como adesão a princípios e acolhimento de valores.

Onde reside a autoridade que impõe estas normas éticas? Onde podemos encontrar o seu fundamento e a origem do seu carácter imperioso? Tradicionalmente, as respostas a estas perguntas recorriam a dois tipos de, digamos, âncoras, uma exterior ao homem, outra interior ao indivíduo. A mais célebre das âncoras exteriores é a do “direito natural”: a própria natureza – por força porventura da vontade divina – teria inscrito em si uma espécie de código de conduta, que daria uma base inabalável aos critérios de comportamento. Para outros, haveria de se recorrer a uma âncora interior e essa não seria mais do que a racionalidade, como foi defendido pelas filosofias da era iluminista.

Não cremos que nenhuma destas soluções seja satisfatória. Vejamos muito brevemente. O recurso à ideia de natureza como fundamento das normas éticas¹⁹ é pouco convincente e revela-se mesmo arriscado. Basta ver que uma das supostas “leis” da natureza é a da selecção natural, a lei dos mais fortes e dos mais aptos, em detrimento dos seres fragilizados, o que manifestamente não pode ser transposto para ideal de conduta entre os humanos. Contra esse fundamento, temos de afirmar que os critérios de comportamento não são um dado da natureza mas um produto da cultura (no sentido antropológico do termo). Por sua vez, o recurso à lei suprema da razão, mesmo quando esta presume alcançar a universalidade, acaba por fazer do sujeito racional, na sua solidão, o referencial da moralidade²⁰. Se a lei natural pretende encontrar uma fonte objectiva para o imperativo ético, o racionalismo moral localiza essa fonte no domínio do subjectivo (o que não significa arbitrário, mas prerrogativa do “sujeito”, do indivíduo enquanto agente moral).

Como dissemos, nenhuma destas soluções é satisfatória, porque no nosso entendimento a questão ética não está encerrada neste dilema da objectividade e da subjectividade, pois se situa, isso sim, no domínio da intersubjectividade. Seria longo estar agora a argumentar desenvolvidamente este ponto de vista, pelo que temos de nos limitar a breves notas, algo telegráficas, apenas para recapitular a razão de ser da ética intersubjectiva.

¹⁸ Há em português uma excelente exposição do pensamento de L. Kohlberg em Lourenço, 1992.

¹⁹ Com origens remotas nas filosofias estoicas, oriundas da Grécia, retomadas no Império romano dos primeiros séculos da nossa era (Sêneca, Marco Aurélio) e mais tarde sacralizadas pelos teólogos cristãos.

²⁰ Devemos à filósofa espanhola Victoria Camps o ter chamado a atenção para o facto de Hegel, já ele, se demarcar do imperativo categórico kantiano, lugar da razão solitária que ambiciona a universalidade, para contrapor à consciência moral abstracta a importância da linguagem e da acção. Da *Fenomenologia do Espírito* destaca Victoria Camps duas coisas: “a descoberta da *linguagem* como lugar de reconhecimento e reconciliação das consciências e a chamada de atenção para a *própria acção moral*. No primeiro caso, Hegel constitui-se pioneiro da moderna abordagem linguística, na medida em que ultrapassa a representação solipsista (...) pela comunicação ou reconhecimento do outro e pelo outro, através da linguagem. Em segundo lugar, Hegel recusa a consciência identificada com a lei moral, que nunca chega a actuar por medo de se cobrir de impurezas, a favor da consciência segura de si que actua não obstante a singularidade de qualquer acção” – (Camps, 1990: 10).

A decisão moral é o movimento cujo resultado é uma acção pela qual o homem livre dá resposta aos apelos que lhe vêm da situação vivida. Tais apelos são os valores que constituem exigências suscitadas pela malha de relações interpessoais contidas na situação. Em muitos casos, dá-se um conflito entre os valores em presença, obrigando o sujeito moral a um processo criterioso de ponderação (quase no sentido literal de pesagem), com vista a avaliar qual o valor que prevalece. Assim, o critério da decisão moral não é apenas lógico, mas dialógico, visando não tanto a racionalidade como sobretudo a razoabilidade, subsistindo num diálogo entre pessoas e entre valores, na complexidade inerente a cada situação.

Posto isto, gostaríamos de defender que o processo de decisão moral em matéria de relações internacionais (macro-escala) não é especificamente diferente de qualquer outra decisão moral (micro-escala) e portanto o “sujeito moral” que actua nesse campo está vinculado aos mesmos imperativos de qualquer outra acção humana. A diferença poderá estar em que a decisão política e, com maioria de razão, a decisão política que se reporta à esfera internacional, estão confrontadas com situações onde o número de variáveis é muito superior, onde o conflito de valores porventura é mais intenso e onde a complexidade, sendo em princípio muito mais densa, obriga a uma maior ponderação, designadamente no que toca às consequências da decisão, tanto mais que elas podem afectar bem-estar de sociedades e destinos de povos.

Esta posição distancia-se, como se vê, da já referida distinção weberiana da ética da convicção *versus* ética da responsabilidade. Nem a convicção se referencia a um princípio abstracto destinado a ser cegamente aplicado, nem a responsabilidade pode ser entendida como opondo-se, ou deixando em suspenso, a convicção. Não. Qualquer decisão moral digna desse nome articula adesão a valores (convicções) e capacidade de os enraizar na realidade concreta (sentido de responsabilidade). A acção política, seja interna seja internacional, não pode ter como único referencial os interesses, à margem da consideração dos valores.

A mais importante objecção a esta perspectiva vem da tese segundo a qual a acção do Estado não se pode reger pelos mesmos critérios da moral individual. Como atrás referimos, era este o grande argumento dos “realistas” para justificar o “amoralismo” da vida internacional. E o próprio Edward H. Carr, conforme vimos, mesmo pretendendo justificar alguma moralidade na conduta internacional, argumentava com a não aplicabilidade do padrão ético ao comportamento dos Estados.

Este raciocínio, todavia, tem bastante fragilidade pela simples razão de que o Estado enquanto tal não é um “sujeito ético”, quer dizer, não é susceptível de ser considerado com autor de actos morais. Sujeitos morais são as pessoas, sejam governantes, sejam meros cidadãos. São delas as convicções e sobre elas recai o peso das responsabilidades. Em boa verdade e em rigor de termos, não se pode falar de responsabilidade colectiva, nem atribuir prerrogativas morais à entidade genérica que é o Estado.

Os nossos tempos assistiram a uma grande evolução neste domínio. Quando o juiz espanhol Baltazar Garzón emite um mandado de captura contra o General Pinochet, quando o mesmo é detido em Londres e aí a Câmara dos Lordes delibera longamente sobre manter ou não essa detenção, não se trata de condenar em abstracto o Estado chileno do tempo da ditadura, mas de julgar

uma pessoa concreta acerca de actos cometidos no exercício de funções presidenciais. Tal personificação das responsabilidades impede que a coberto das “razões de Estado” se desprezem valores éticos fundamentais. Deste ponto de vista parece pouco sustentável pensar que o “Estado” está ao abrigo de padrões morais.

Ao afirmarmos que não há, em rigor, responsabilidade colectiva, não ignoramos o peso que o poder faz recair sobre os seus detentores, nem a pressão que as sociedades exercem sobre os decisores políticos, nem os constrangimentos que as forças internacionais impõem sobre as opções nacionais, como não estamos a negar que existam ambientes, atmosferas culturais, mentalidades difusas, que propiciam sensibilidade ou insensibilidade a determinados valores. Nesse sentido, dinâmicas colectivas podem ensombrar a margem de manobra dos indivíduos²¹. Mas tais dinâmicas não aniquilam a intransferível responsabilidade individual. Mesmo em situações onde os constrangimentos exteriores parecem eliminar a liberdade pessoal, a decisão de cada um mantém uma dignidade inalienável²².

Em suma, a pretensão “realista” de excluir a moralidade das relações internacionais peca pela personificação do Estado, como se ele fosse uma entidade eticamente responsável. Mas peca ainda por outra razão, esta igualmente intrínseca à sua visão do mundo: a de que o Estado é considerado como o único agente da vida internacional. Os parâmetros éticos não seriam aplicáveis à conduta dos Estados e estes, como entidades soberanas, são os únicos actores dignos desse nome em jogo na cena mundial. E assim se generaliza o inevitável “amoralismo” da *realpolitik* nas relações internacionais, impropriamente confundidas com relações inter-estatais.

Esta perspectiva, porém, tende a ser anacrónica, quanto mais não seja porque numerosos indícios apontam para a emergência do que Habermas chama “a constelação pós-nacional” (Habermas, 1999), que acompanha a par e passo o processo da economia globalizada. Não só se multiplicam os intervenientes na cena internacional, como ainda entre eles se reforçam as interdependências, num complexo tecido de interacções onde o velho Estado perde muitas das suas clássicas atribuições de soberania. Daí que o problema da ética na vida internacional não mais possa ser circunscrito a um assunto de Estado, para se generalizar obrigatoriamente a todos aqueles que, na sua multiplicidade, interferem na vasta rede de interdependências que constitui o nosso mundo. Agir moralmente no âmbito das relações internacionais já não é apenas prerrogativa do governante, mas é responsabilidade do cidadão, do gestor de empresa, do criador cultural, do líder religioso...

²¹ Há em português uma edição recente do livro de Sebastian Haffner, *História de um alemão – Memórias 1914-1933*, que é uma impressionante descrição do ambiente da Alemanha entre a Primeira Guerra Mundial e o eclodir do nacional-socialismo. Por aí se vê o peso da atmosfera colectiva ao condicionar fortemente as decisões individuais (Haffner, 2005).

²² No mesmo contexto da literatura contemporânea, o best-seller espanhol de Javier Cercas, *Soldados de Salamina*, (Cercas, 2006), relata magistralmente um acontecimento de 1939, no final da guerra civil espanhola: um soldado do exército republicano, já em retirada, salva a vida de um dirigente franquista, escondido ao escapar do fuzilamento; ao fixarem-se olhos nos olhos, o soldado poupa o inimigo, gritando para os companheiros: “Aqui não está ninguém!”. Não é precisa a excepcionalidade do herói para ultrapassar a pressão do grupo e agir segundo a sua convicção.

E já que estamos a citar um filósofo alemão, visitemos também o pensamento de dois sociólogos seus compatriotas que, com diferentes categorias mentais, nos encaminham para outras dimensões da mesma realidade. O primeiro é o já referido Ulrich Beck, com o seu tema do cosmopolitismo. Segundo ele, “o olhar cosmopolita significa que, num mundo de crises globais e de riscos gerados pelo progresso, as velhas distinções – entre dentro e fora, nacional e internacional, nós e os outros – perdem as suas características vinculativas e que para sobrevivermos é necessário um novo realismo, um realismo cosmopolita” (Beck, 2003: 24)²³. O segundo, por sua vez, é Norbert Elias que nos fornece mais um instrumento intelectual, ao introduzir o conceito de *configuração*. Por esta palavra, Elias quer significar a interdependência múltipla que liga entre si os vários jogadores, parceiros de um mesmo desafio à volta da mesa, onde a jogada de cada um se repercute em permanente vaivem com a jogada de todos os outros, e onde se articulam o singular e o plural, o individual e o colectivo. Assim, a *configuração internacional* será o jogo complexo que envolve não apenas o sistema interestatal com a sua interacção entre os actores colectivos, como ainda as múltiplas interdependências entre sociedades e indivíduos, já que “o «indivíduo» e a «sociedade» não constituem, como nos faz crer o actual uso dos termos, dois objectos que existem separadamente, pois são com efeito níveis diferentes mas inseparáveis do universo humano” (Elias, 1991: 156). A paisagem da configuração internacional, onde grande número de dinâmicas se cruza na vasta constelação de grupos e pessoas, é também território para o exercício da ética, enquanto lugar ora de humanização ora de desumanização.

Dá-se assim uma continuidade entre as exigências morais da micro-escala das nossas existências – o círculo das nossas relações pessoais, familiares, profissionais... – e a macro-escala dos grupos, das organizações, das comunidades, da globalidade. O colectivo e mesmo o global, por maior que seja a sua dimensão, não deixam de ser humanos. E em tudo o que é humano está presente a lição de Prometeu.

Quer dizer: como vimos, qualquer agente cuja acção tem impacto na configuração internacional está vinculado a uma ética cosmopolita, a “um novo realismo”, onde a razão de Estado é reabsorvida por um quadro de valores imperativos. Os decisores que actuam no âmbito dessa configuração, sejam governantes de uma nação, sejam membros do conselho de administração de uma multinacional, sejam intelectuais de uma academia, sejam funcionários de um organismo multilateral, sejam juristas de sociedades de advogados, sejam jornalistas de uma cadeia de órgãos de informação, partilham da responsabilidade de enraizar exigências éticas na vida internacional.

Quando as multinacionais do vestuário e calçado desportivos, como a Nike ou a Adidas, por pressão dos consumidores, elaboram os seus próprios códigos de conduta ética, comprometendo-se a fazer respeitar direitos dos

²³ Mais à frente acrescenta: “Os velhos jogos de poderes territoriais e os novos jogos desterritorializados sobrepõem-se e contradizem-se mutuamente. Estamos a falar de processos muito ambivalentes e de cenários em aberto. Mas, com efeito, as velhas categorias do poder e da política centradas no Estado tornaram-se categorias zombies. Elas não captam os novos actores, as novas estratégias, os novos recursos, os novos objectivos, conflitos, paradoxos e os êxitos ambivalentes do metapoder económico, seja no interior das nações, seja entre elas” (Beck, 2003: 234).

trabalhadores pelas suas sub-contratadas do Haiti, de Madagáscar ou do Bangla Desh, estão a agir em conformidade com exigências morais internacionais. Quando o prémio Nobel da economia Joseph Stiglitz denuncia as políticas monetaristas e os programas de ajustamento estrutural do FMI, reclama-se de valores tendentes a humanizar a situação da humanidade como um todo. Quando o actor de cinema George Clooney lidera uma campanha para o reconhecimento da gravidade da situação no Darfur, assume um compromisso internacional de elevado significado humano. Quando o presidente sul-africano Thabo Mbeki impõe às grandes companhias farmacêuticas preços justos para os medicamentos contra a SIDA, contribui para o reconhecimento da saúde como direito fundamental dos pobres. Quando multidões enchem as ruas das cidades em protesto contra a guerra, estão a combater a persistente militarização das relações internacionais.

Exemplos como este demonstram que a vida internacional não é um domínio reservado onde os critérios éticos perderiam cabimento. E seria enorme o inventário dos contributos, das mais diversas origens, que convergem para a formulação das exigências morais deste domínio. Apenas a título ilustrativo podem citar-se casos de “relatórios” que ambicionaram definir quadros gerais e defender soluções aplicáveis para a situação global em que nos encontramos. Um deles é o da Comissão Independente sobre a População e a Qualidade de Vida, presidida por Maria de Lourdes Pintasilgo, publicado em 1998 e intitulado *Cuidar o Futuro – Um programa radical para viver melhor*, que retoma e desenvolve as ideias-força do célebre relatório *O nosso futuro comum* elaborado pela Comissão Mundial para o Ambiente e o Desenvolvimento chefiada pela Sr.^a Gro Harlem Bruntland, primeira ministra da Noruega, difundido já em 1987. Um outro, mais recente, é da responsabilidade da Comissão Mundial sobre a Dimensão Social da Globalização, criada sob os auspícios da OIT, presidida pelos presidentes finlandês Tarja Halonen e tanzaniano Benjamim Mkapa, e intitula-se *Por uma Globalização Justa – Criar oportunidades para todos*. E muitos outros contributos se poderiam citar²⁴.

Mas regressemos ao pensamento de Edward Hallett Carr para citarmos uma passagem do seu livro já referenciado: “Este é o dilema fundamental da moral internacional. Por um lado, encontramos a aceitação quase universal de uma moral internacional que envolve um sentimento de obrigação para com a comunidade internacional ou a humanidade como um todo. Por outro lado, encontramos uma relutância quase igualmente universal em admitir que, nesta comunidade internacional, o bem da parte (ou seja, o nosso próprio país) possa ser menos importante que o bem do todo” (Carr, 2001: 214). São palavras que datam de 1939.

É nossa convicção que tanto a realidade como a percepção que temos dela se alteraram de tal maneira que a “relutância” foi ultrapassada e hoje estamos abertos à possibilidade de o “bem do todo” prevalecer sobre “o bem da parte – ou seja, o nosso próprio país”. A rede de interdependências é de tal modo densa e a dimensão global absorveu de tal modo a própria dimensão nacional que se tornou possível e mesmo necessário repensar a noção de “bem comum”. Tradicionalmente o termo “comum” apontava para a comunidade nacional, agora alargou o seu conteúdo para abranger a escala planetária.

²⁴ De entre tantos, gostaríamos de destacar a declaração do “parlamento das religiões”, reunido em Chicago em 1993, publicada em Küng-Kuschel, 1994.

Expressões que se tornaram correntes, como por exemplo a de “património comum da humanidade”²⁵, demonstram como o nosso horizonte se expandiu, assinalam um bem comum para além das fronteiras geográficas e apontam para algo que se aproxima de uma identidade global. É essa convicção que nos autoriza a considerar superada a equação de E. Carr e a falar de “ética cosmopolita” (com U. Beck) relativa à “configuração internacional” (no sentido de N. Elias).

Alguns argumentam que do indivíduo se podem esperar condutas altruístas, mas o mesmo não se pode esperar do Estado cuja obrigação é a defesa de interesses. Todavia, este argumento perde força se os interesses de uma comunidade nacional tenderem a coincidir com interesses transversais, interesses transnacionais, porventura universais. E por mais competitivos que os centros de decisão política se queiram afirmar, hoje devem ter por certo que a competição, se não for doseada por uma dose significativa de cooperação, arrisca-se a virar-se contra si própria²⁶. Se não melhorarmos a nossa capacidade de condutas cooperativas, portanto solidárias, o nosso futuro será certamente mais problemático.

A situação contemporânea mostra que a diversidade de culturas é compatível com um referencial de valores que tende para uma aceitação generalizada. Vejamos, sem qualquer pretensão de lista exaustiva. O respeito pelos direitos humanos e pelas liberdades cívico-políticas fundamentais. A opção pela sustentabilidade do desenvolvimento, pela satisfação das necessidades básicas das populações e pela luta contra a pobreza. A abolição da violência nas relações internacionais. O controle da especulação financeira internacional e a equidade no comércio mundial. A posição favorável à igualdade de género e ao companheirismo homem-mulher. O respeito pelos equilíbrios dos ecossistemas e pela biodiversidade. O acordo entre os cientistas e os poderes públicos para uma moratória que trave a clonagem de seres humanos. E assim por diante.

Em suma, criticámos o moralismo que pretende decalcar, por aplicação servil, padrões éticos abstractos às práticas colectivas. Criticámos o amoralismo que faz da acção política e do relacionamento internacional um domínio blindado donde a ética estaria necessariamente ausente. Contra essas posições, defendemos a existência, sempre em construção, de um quadro axiológico para a vida internacional. Os seus valores são obrigatórios. Alguns deles estarão destinados a traduzir-se em normas jurídicas internacionais. Outros ficarão como apelos éticos, não menos imperativos, que temos a responsabilidade de tornar possíveis mesmo quando parecem impossíveis.

Um autor do qual nos distanciámos, Max Weber, escreveu uma frase que merece todo o acordo, e com ela terminamos: “É perfeitamente rigoroso dizer, e toda a experiência histórica o confirma, que nunca se teria atingido o possível se no mundo se não tivesse sempre e sem cessar prosseguido o impossível” (Weber, 1963: 221).

²⁵ Sobre este interessante tema, ver Pureza (2001).

²⁶ Já em 1994, o grupo patrocinado pela Fundação Gulbenkian e liderado por Ricardo Petrella defende este importante princípio. Ver Grupo de Lisboa (1994).

Bibliografia

- Appel, K.O. – Dussel, E. (2005), *Ética del discurso y ética de la liberación*, Madrid: Editorial Trotta.
- Aranguren, J.L.L. (1958), *Ética*, Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente.
- (1967), *Ética e política*, traduzido por Wanda Figueiredo, São Paulo: Livraria Duas Cidades.
- Beck, U. (2003), *La società cosmopolita – Prospettive dell'epoca postnazionale*, traduzido por C. Sandrelli, Bolonha: Il Mulino.
- (2006), *La sociedad del riesgo*, traduzido por J. Navarro, D. Jiménez e M.R. Borrás, Barcelona: Paidós.
- Camps, V., (1990) *Ética, retórica, política*, Madrid: Alianza Editorial.
- Carr, E.H. (2001), *Vinte anos de crise 1919-1939*, traduzido por L.A.F.Machado, Editora Universidade de Brasília.
- Cercas, J. (2006), *Soldados de Salamina*, Barcelona: Tusquets Editores.
- Comissão Mundial para o Ambiente e o Desenvolvimento (1987), *O nosso futuro comum*, Lisboa: Meribérica/Liber Editores.
- Comissão Independente sobre a População e a Qualidade de Vida (1998), *Cuidar o Futuro – Um programa radical para viver melhor*, Lisboa: Trinova Editora.
- Comissão Mundial sobre a Dimensão Social da Globalização (2005), *Por uma Globalização Justa – Criar oportunidades para todos*, Lisboa: Celta/ISCTE/OIT.
- Cravinho, J. G. (2002), *Visões do Mundo: As Relações Internacionais e o Mundo Contemporâneo*, Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- Dewey, J. (1923), “Ethics and International Relations”, *Foreign Affairs*, March.
- Elias, N. (1991), *Qu'est-ce que la sociologie?*, traduzido por Y. Hoffmann, Paris: Éditions de l'Aube.
- Erasmus (2002), *Pladoyer pour la paix*, traduzida do latim por Chantal Labre, Paris: Arléa.
- Giesen, K.-G. (1992), *L'éthique des relations internationales – Les théories anglo-américaines contemporaines*, Bruxelles: Bruyant.
- Grotius, H. (1999), *Le droit de la guerre et de la paix*, Paris: PUF, traduzido de *De jure belli ac pacis* de 1623 por P. Pradier-Fodéré.
- Grupo de Lisboa (1994), *Limites à competição*, Lisboa: Publicações Europa-América.
- Haberlas, J. (1985) *Conciencia moral y acción comunicativa*, traduzido por R.G. Cotarelo, Barcelona: Ediciones Península.
- (1998), *L'intégration républicaine*, traduzido por Rainer Rochlitz, Paris: Fayard.
- (1999), *La costellazione postnazionale – Mercato globale, nazioni e democrazia*, traduzido por L. Ceppa, Milano: Feltrinelli.

- Haffner, S. (2005), *História de um alemão – Memórias 1914-1933*, traduzido por M.^a E. F. Moura, Lisboa: Dom Quixote.
- Hobbes, T. (1995), *Leviatã*, traduzido por J.P. Monteiro e M.B.N. da Silva, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- Kant, I. (1988), *A paz perpétua e outros opúsculos*, traduzido por A. Morão, Lisboa: Edições 70.
- Küng, H.– Kuschel, K.J. (1994), *Hacia una ética mundial*, traduzido por J. M. Navalpotro, Madrid: Editorial Trotta.
- Maquiavel, N. (1972), *O Príncipe*, traduzido por F. P. Rodrigues, Lisboa: Publicações Europa-América.
- Morgenthau, H. (1990), “Uma teoria realista da política internacional” in Ph. BRAILLARD, *Teoria das Relações Internacionais*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Morus, T. (1972), *A Utopia de 1516*, traduzido por J. Marinho, Lisboa: Guimarães Editores,
- Niebuhr, R. (1932), *Moral Man and Immoral Society*, New York, Scribner’s.
- Lourenço, O. (1992), *Psicologia do desenvolvimento moral*, Coimbra: Livraria Almedina.
- Platão (1999), *Protágoras*, traduzido por A. P. E. Pinheiro, Lisboa: Relógio d’Água Editores.
- Pureza, J.M. (2001), “Para um internacionalismo pós-vestefaliano” in B.S. Santos (org.), *Globalização Fatalidade ou Utopia?*, Porto: Edições Afrontamento.
- Rawls, J. (2000), *A lei dos povos*, traduzido por L. C. Gomes, Coimbra: Quarteto.
- Sena, J. (1974), *Maquiavel e outros estudos*, Lisboa: Livraria Paisagem Editora.
- Weber, M. (1963), *Le savant et le politique*, traduzido por J. Freund, Paris: Plon.