

UNIVERSIDADE DO MINHO
Instituto de Letras e Ciências Humanas
Departamento de Filosofia e Cultura

Dissertação Final de Mestrado em Filosofia
Área de Especialização em Ética e Filosofia Política

Michael Walzer:
A Teoria da Guerra Justa e o Terrorismo

por

Maria de Fátima Machado da Costa

Orientador:
Prof. Doutor João Cardoso Rosas (Universidade do Minho)

Braga

2005

ÍNDICE

Resumo.....v

Abstract.....vi

i

Observação.....i

x

INTRODUÇÃO.....1

CAPÍTULO I

1. MORALIDADE MÍNIMA E MÁXIMA, PLURALISMO E CIDADANIA.....7

1.1. Moralidade Minimalista e Moralidade Maximalista.....9

1.1.1. O universalismo moral minimalista.....9

1.1.2. A moralidade maximalista.....13

1.2. Método Interpretativo e Criticismo Social.....19

1.2.1. A crítica aos métodos da descoberta e da invenção.....19

1.2.2. O método interpretativo.....25

1.2.3. O criticismo social.....30

1.3. Pluralismo e Cidadania.....32

1.3.1. O pluralismo na sociedade internacional e na sociedade doméstica.....32

1.3.2. Cidadania e tolerância.....47

1.3.3. O eu (*self*) dividido.....52

Conclusão.....5

5

CAPÍTULO II

2. A REALIDADE MORAL DA GUERRA EM QUESTÃO: A TEORIA DA GUERRA JUSTA DE WALZER E AS TEORIAS RIVAIS.....57

2.1.	A	reação	contra	o	
realismo					58
2.1.1.					O realismo político descritivo e o realismo político prescritivo.....58
2.1.2.					A oposição de Walzer ao realismo.....66
2.2.	A	reação	contra	o	
utilitarismo					82
2.2.1.					A moralidade utilitarista.....82
2.2.2.					A moralidade não-utilitarista de Walzer.....89
2.3.	A	reação	contra	o	
pacifismo					101
2.3.1.					A apologia da não-violência.....101
2.3.2.					Os limites da não-violência segundo Walzer.....108
Conclusão					11

6

CAPÍTULO III

3. A TEORIA DO *JUS AD BELLUM*: A TEORIA DA AGRESSÃO E O PRINCÍPIO DA

NÃO-INTERVENÇÃO.....117

3.1. **A** **causa** **justa**.....118

 3.1.1. O paradigma legalista.....122

 3.1.2. As revisões do paradigma legalista.....134

 3.1.2.1. *As guerras preventivas e os ataques preemptivos*.....134

 3.1.2.2. *As «normas de desacato»*.....136

 3.1.2.3. *As guerras limitadas*.....146

 3.1.3. As críticas à tese da integridade territorial e ao princípio da não-intervenção.....151

3.2. **Os restantes princípios do *jus ad bellum***.....161

 3.2.1. A política de apaziguamento.....167

3.3 **A actualidade e o triunfo da teoria da guerra justa**.....170

3.4. A obrigação de lutar	175
3.4.1. A objecção de consciência.....	181
Conclusão.....	18

3

CAPÍTULO IV

4. A TEORIA DO <i>JUS IN BELLO</i>: A IGUALDADE MORAL DOS COMBATENTES E O PRINCÍPIO DA DISCRIMINAÇÃO.....	185
--	------------

4.1. A Independência das Teorias do <i>Jus ad Bellum</i> e do <i>Jus in Bello</i>	187
---	-----

4.2. A Igualdade do Estatuto Moral dos Combatentes.....	198
---	-----

4.3. O Princípio da Discriminação.....	202
--	-----

4.3.1. A doutrina do duplo efeito e a «dupla intencionalidade».....	209
---	-----

4.3.2. A influência de Thomas Nagel.....	219
--	-----

4.3.3. Algumas críticas ao princípio da discriminação.....	224
--	-----

4.4. Os Limites da Violência sobre os Combatentes.....	228
--	-----

4.4.1. O Princípio da Proporcionalidade.....	232
--	-----

4.5. A Aplicação Prática dos Princípios do <i>Jus in Bello</i>	234
--	-----

4.5.1. A guerrilha.....	236
-------------------------	-----

4.5.2. Os cercos e os bloqueios.....	240
--------------------------------------	-----

4.5.3. A dissuasão nuclear.....	245
---------------------------------	-----

4.6. As Emergências Supremas	249
------------------------------	-----

Conclusão.....	25
-----------------------	-----------

2

CAPÍTULO V

5. A TEORIA DO *JUS POST BELLUM*: AS OCUPAÇÕES E O APURAMENTO DAS

RESPONSABILIDADES.....25

5

5.1. A Restauração da Paz.....256

5.2. Ocupações Justas e Injustas.....263

5.3. O Apuramento de Responsabilidades.....265

5.3.1. A responsabilidade dos civis.....266

5.3.1.1. *A relevância do Tribunal de Nuremberga.....274*

5.3.2. A responsabilidade dos militares278

Conclusão

.....287

CAPÍTULO VI

6. O TERRORISMO: O PROBLEMA DA INTENCIONALIDADE E DA IMUNIDADE

.....289

6. 1. A Natureza do Terrorismo.....291

6.1.1. Terrorismo, assassinio político e imunidade.....297

6.1.2. Terrorismo e totalitarismo.....301

6.2. A Cultura da Apologia e da Desculpa.....305

6.2.1. O combate ao terrorismo.....316

6.2.2. O terrorista e o *self* dividido.....319

6.3. As Obrigações das Minorias Oprimidas.....322

6.4. Camus versus Sartre
.....327

Conclusão.....33

3

CONCLUSÃO.....335

Bibliografia

.....365

RESUMO

Esta dissertação tem como principal objectivo analisar as problemáticas morais subjacentes à guerra e ao terrorismo, a partir da perspectiva de Michael Walzer. A teoria da guerra justa de Walzer relaciona-se com a defesa de uma dualidade moral que integra um universalismo moral minimalista e um particularismo moral maximalista. A concepção de moralidade mínima walzeriana manifesta-se na teoria da guerra justa por meio da protecção universal dos direitos, nomeadamente, dos direitos à vida e à liberdade e do direito à autodeterminação política. A defesa do particularismo moral conduz à condenação das guerras agressivas e da ingerência na organização política de outro Estado, que se traduz na tese da integridade comunitária, na valorização da soberania e no princípio da não-intervenção.

Confrontamos a perspectiva deontologista da guerra de Walzer com as éticas utilitaristas e com as teorias que rejeitam o carácter moral da guerra, tais como o realismo político e o pacifismo, para, em seguida, problematizar as relações da doutrina das emergências supremas com o realismo e o utilitarismo. As principais questões morais suscitadas pela guerra são analisadas à luz da tensão entre universalismo e particularismo subjacentes às três divisões da teoria da guerra justa: a teoria do *jus ad bellum*, que avalia a justiça da decisão de entrar em guerra, a teoria do *jus in bello*, que exprime a justiça no combate, e a teoria do *jus post bellum*, relativa à justiça no pós-guerra. Destacamos a independência lógica destas três teorias, a igualdade moral dos combatentes e a imunidade dos não-combatentes. É com base, essencialmente, neste último princípio e na valorização da intencionalidade da acção, que estudamos o terrorismo, entendido como uma estratégia civil que, intencionalmente, põe em causa o alicerce primordial da moralidade da luta armada: a proibição do ataque deliberado de inocentes.

ABSTRACT

The aim of this dissertation is to analyse the moral problems underlying war and terrorism, from Michael Walzer's point of view. His just war theory is related to the defence of a moral duality, which integrates minimalist moral universalism and maximalist moral particularism. On the one hand, Walzer's conception of minimal morality reveals itself in the idea of the universal protection of rights, including the right to life and freedom and the right to political self-determination. On the other hand, the defence of Walzer's moral particularism leads him to condemning aggressive wars and the interference in the political organization of another state, which leads to the communal integrity thesis, to the idea of the worth of sovereignty and to the principle of non-intervention.

In this work, I confront Walzer's deontological perspective of war with utilitarian ethics and with the theories that reject the moral character of war, such as political realism and pacifism. Subsequently, I question the supreme emergency doctrines with realism and utilitarianism. The main moral issues raised by war are evaluated in the light of the tension between universalism and particularism underlying the three divisions of the just war: the theory of *jus ad bellum*, which evaluates the justice of war, the theory of *jus in bello*, which conveys the justice in war and the theory of *just post bellum*, related to the post-war justice. I highlight the logical independence of these three theories, the moral equality of the combatants and the immunity of the non-combatants. It is on the basis of this last principle, and also on the valorisation of the intentionality of action, that I study the issue of terrorism understood as a strategy against civilians that intentionally brings into question the primordial foundation of warfare morality: the deliberate prohibition to attack innocents.

OBSERVAÇÃO

Na elaboração desta dissertação, sempre que recorremos a textos que não estão publicados em português ou a cuja tradução não tivemos acesso, optamos por fazer as traduções e acompanhá-las dos textos originais, em nota de rodapé. Esta decisão estendeu-se também às obras de Michael Walzer, pelo que valemo-nos das edições portuguesas de *Spheres of Justice* e de *Arguing About War*, sem, no entanto, deixar de as cotejar com os textos originais.

Já a utilização de textos de Walzer em francês e em castelhano deve-se à dificuldade em encontrar os textos originais, como foi o caso de *The Company of Critics* e do prefácio à 2.^a edição de *Just and Unjust Wars*, a que tivemos acesso apenas na sua tradução francesa. Recorremos a outra obra em francês, intitulada *Pluralisme et démocratie*, e a uma em castelhano, *Guerra, Política y Moral*, que, na verdade, são compilações de artigos de Walzer previamente publicados. Sempre que não nos foi possível encontrar as versões originais destes artigos recorremos às referidas traduções.

INTRODUÇÃO

Esta dissertação não pretende ser uma monografia do pensamento filosófico de Michael Walzer. Efectivamente, iremos centrar a nossa atenção na análise da teoria da guerra justa e do terrorismo, segundo a perspectiva deste autor, temáticas nas quais se destacou e nas quais é certamente o autor mais influente e representativo da actualidade. Uma teoria da guerra justa pressupõe que a guerra pode ser analisada à luz da moralidade, que é possível determinar as condições em que uma guerra pode ser dita justa ou injusta, que se pode estabelecer os limites éticos da conduta na guerra. São exactamente a natureza e os limites morais da guerra que questionaremos.

O interesse por estas temáticas não é recente, as guerras e o terrorismo não são fenómenos originais, mas os tempos que emergiram do 11 de Setembro interpelam-nos continuamente sobre a legitimidade do recurso à violência para resolver conflitos e dissensões, sobre a natureza dos alvos legítimos da violência como arma política. De facto, as guerras não são meros objectos de interesse académico ou histórico. Embora todos desejássemos que a violência fosse apenas uma recordação vaga e ténue de um passado remoto e arcaico, tudo no presente aponta para a presença continuada e inoportuna da violência na nossa realidade quotidiana. Por isso, acreditamos, tal como Walzer, que a elucidação dos limites morais da guerra é a arma mais eficiente para garantir uma paz duradoura e evitar que as guerras se caracterizem por elevadas doses de violência e por violações massivas dos direitos dos seus intervenientes directos ou indirectos. Para tal, é fundamental abandonar as ciladas das posições mais absolutistas, já que estas facilmente nos conduzem à proibição total, no que esta pode ter de demissão, ou à permissividade completa, ao sabor dos actores, dos interesses e do valor que as causas e as vidas das pessoas nos parecem ter em função do lado da barricada em que se situam, exactamente pela

incapacidade de discernir onde se situa a fronteira entre a agressão e o direito legítimo de autodefesa ou o massacre, o marco a partir do qual a invocação de direitos deixa de fazer sentido.

Deste modo e porque, para Walzer, a guerra pode ser justa, situaremos antes de mais a sua concepção de guerra justa no contexto geral da filosofia moral e política walzeriana, nomeadamente analisando as suas vertentes universalista e particularista. Embora não seja nosso objectivo central situar a filosofia de Walzer no contexto mais abrangente do debate entre comunitaristas e liberais, nem fazer um estudo da articulação, nem sempre evidente, entre as teorias da guerra justa e da justiça distributiva, tentando aglutiná-las numa teoria da justiça mais geral,¹ não poderemos evitar estas questões, até porque estas se articulam com o dualismo moral entre universalismo e particularismo que tentaremos provar estar subjacente à concepção da guerra justa de Walzer. O debate em torno das questões da justiça, assim como da metodologia interpretativa da filosofia moral e política, do criticismo social, da cidadania democrática, da soberania política, da tolerância e do pluralismo político permitem-nos compreender e fundamentar teoricamente a teoria da guerra justa de Walzer.

Esta teoria walzeriana tem como pilar a protecção universal dos direitos humanos, nomeadamente dos direitos mínimos à vida e à liberdade, e a alegação do direito universal à autodeterminação política. Tentaremos ver como a defesa destes direitos universais, de influência mais liberal, se articula com a protecção do pluralismo e do particularismo políticos, com a valorização da soberania política enquanto garante do idealismo socialmente construído das comunidades, e que de acordo com uma política de identidade, mais acentuadamente comunitarista, é fundamental à defesa dos direitos individuais. A defesa da soberania política traduz-se ao nível da teoria da guerra justa na tese da integridade territorial e no princípio da não-intervenção.

¹ Para as relações entre as teorias da guerra justa e da justiça distributiva, ver Brian OREND, *Michael Walzer on War and Justice*, Cardiff, University of Wales Press, 2000.

Examinaremos, em seguida, as conexões que a teoria da guerra justa e o posicionamento moral face ao terrorismo mantêm com as concepções éticas da tradição filosófica sobre a guerra, desde as mais universalistas às mais particularistas, das mais deontologistas às mais consequencialistas. Embora Walzer se possa inserir na tradição da guerra justa, não pretendemos fazer uma abordagem internalista da sua teoria, cotejando-a com a de outros autores da mesma tradição, problema a que aliás o autor é praticamente indiferente. Optámos por fazer uma abordagem externalista da sua teoria, confrontando-a com outras teorias explicativas da guerra e da sua natureza moral, estratégia que foi seguida pelo próprio autor. Assim, sendo Walzer um defensor da «realidade moral da guerra», admitindo, por isso, que a guerra em determinadas circunstâncias pode ser justa e mesmo moralmente necessária, demarcaremos o seu pensamento das teorias realistas, que defendem a amoralidade da guerra, das pacifistas, que postulam a sua imoralidade, e das utilitaristas, que advogam um consequencialismo, que Walzer rejeita em nome de uma moralidade deontologista, sustentada na defesa de direitos e não em cálculos de utilidade. Dedicaremos especial atenção à doutrina das emergências supremas, aquele que é um dos pontos mais controversos da teoria da guerra justa walzeriana. Quando um Estado se vê confrontado com as emergências supremas, com o risco extremo de morte da comunidade política e da subjugação dos seus membros, Walzer admite que este tem legitimidade para atacar deliberadamente inocentes e subverter as regras da guerra. Deste modo, veremos como esta teoria pode supor a cedência de Walzer à necessidade militar e a certos critérios realistas e utilitaristas, em nome da sobrevivência comunitária.

Passaremos, então, a examinar as três divisões da teoria da guerra justa, dedicando um capítulo a cada uma delas. Tentaremos provar que estas divisões também reflectem o dualismo moral entre universalismo e particularismo que é inerente à filosofia walzeriana. Na primeira destas divisões, a teoria do *jus ad bellum*, que avalia a justiça da decisão de entrar

em guerra, analisaremos os princípios que regem a determinação da justiça da guerra, dando especial destaque ao requisito da causa justa. Abordaremos a teoria da agressão, na qual Walzer faz depender a justiça da guerra da resistência a uma ofensiva ou da ameaça de agressão iminente e de consequências opressivas. A teoria da agressão postula que a resistência armada em defesa dos valores essenciais dos indivíduos e das comunidades é não só um direito como uma obrigação moral. Veremos como esta teoria, de inspiração mais comunitarista, se articula com os princípios da não-intervenção e da auto-ajuda e com a tese da integridade territorial, sobre os quais faremos incidir algumas críticas, de pendor mais liberal, de autores como Charles Beitz, David Luban, Gerald Doppelt e Richard Wasserstrom. Trataremos ainda as razões pelas quais Walzer advoga o triunfo da teoria da guerra justa na actualidade e as condições e os fundamentos da obrigação de lutar que recai sobre os cidadãos de um Estado.

Outra divisão da teoria da guerra justa é a teoria do *jus in bello*, que exprime a justiça dos meios utilizados na condução das batalhas. Analisaremos as razões pelas quais Walzer defende, aquela que pensamos ser uma das características mais marcantes da sua teoria da guerra justa, a independência lógica das teorias do *jus ad bellum* e do *jus in bello*, de modo a evitar a «escala móbil», isto é, a consideração de que a justiça das causas gera maior liberdade de acção no combate. Segundo Walzer, a independência da teoria do *jus in bello* face ao *jus ad bellum* é a única forma de impedir que, em nome de valores que se julgam elevados, os conflitos derivem numa orgia de violência e de massacres. Veremos como da autonomia das teorias do *jus in bello* e do *jus ad bellum* derivam, segundo Walzer, os dois princípios centrais das teorias do *jus in bello* e da guerra justa, de carácter essencialmente universalista: a igualdade do estatuto moral dos combatentes e a imunidade dos não-combatentes, assim como a determinação dos modos legítimos de matar. Abordaremos as razões pelas quais, segundo Walzer, apenas os combatentes perdem o direito à imunidade, o

significado de inocência e a relevância atribuída por Walzer à intencionalidade da acção, que pode ser entendida à luz da doutrina do duplo efeito. Sobre a imunidade dos não-combatentes e a intencionalidade da acção, analisaremos a influência de autores como Thomas Nagel e Elisabeth Anscombe. Por último, veremos como os princípios do *jus in bello* sustentam a avaliação que Walzer faz das diversas actividades militares, nomeadamente da guerra de guerrilha, dos cercos, dos bloqueios e da dissuasão nuclear.

A última das divisões da teoria da guerra justa, a teoria do *jus post bellum*, é relativa à justiça depois da guerra e trata «da restauração da paz, da ocupação militar e da reconstrução política».² Veremos como a autonomia desta teoria face às teorias do *jus ad bellum* e do *jus in bello* visa proteger os direitos das comunidades vencidas. O *jus post bellum* estabelece também as condições em que Walzer admite a interferência na reorganização política dos Estados vencidos, facto que, como veremos, suscita algumas questões importantes quanto à consonância com a doutrina da não-intervenção. Dedicaremos especial atenção à questão da responsabilidade dos cidadãos, dos políticos e dos militares, que, de acordo com uma concepção de cidadania do tipo liberal, nunca pode ser atribuída colectivamente a uma classe de pessoas ou a uma comunidade e que também será crucial para sustentar a imunidade dos não-combatentes e condenar o terrorismo. Abordaremos ainda a influência do Tribunal de Nuremberga na definição e no julgamento de crimes contra a paz, de crimes de guerra e de crimes contra a humanidade.

Finalmente, o último capítulo é dedicado à crítica de Walzer ao terrorismo e às razões pelas quais considera que este é uma estratégia totalitária, que viola todos os preceitos morais que devem regular e limitar o recurso à violência armada como forma de combate político. De certo modo, esse capítulo é a culminação desta dissertação, porque, segundo Walzer, o terrorismo implica a violação simultânea dos fundamentos liberais e comunitaristas da sua

² Michael WALZER, «Introdução», in *A Guerra em Debate*, trad. Luísa Feijó, Lisboa, Edições Cotovia, 2004, p. 16.

teoria da guerra justa. Segundo Walzer, o terrorismo viola a imunidade dos não-combatentes e, ao enveredar por campanhas de morte arbitrária e intencional, não diferencia os indivíduos do Estado, denotando um total desrespeito pela humanidade das vítimas e pelos seus direitos comunitários. Examinaremos ainda os princípios daquilo que Walzer designa de «cultura da apologia e da desculpa» e o modo como Walzer avalia as posições de Jean-Paul Sartre e de Albert Camus, como paradigmáticas das atitudes que os intelectuais e os críticos sociais assumem perante o terrorismo e perante projectos políticos universalistas e abstractos.

CAPÍTULO I

1. MORALIDADE MÍNIMA E MÁXIMA, PLURALISMO E CIDADANIA

Esta dissertação é um estudo sobre a teoria da guerra justa e o terrorismo de Michael Walzer, mas não seria possível esclarecer correctamente estas temáticas sem situar o autor face às diversas tradições filosóficas ou fazer tábua rasa de outras questões que conquistaram a sua atenção, como se entre estas não houvesse qualquer ligação ou esta fosse puramente fortuita. Apesar de o tema da guerra justa ter sido tratado essencialmente na sua grande obra de referência, *Just and Unjust Wars*, de 1977, após o que Walzer se dedicou à teoria da justiça propriamente dita, ao estudo do criticismo social e da política nacionalista,¹ a teoria da guerra justa não é uma ínsua desconexa e incoerente, uma distração, no contexto mais vasto do pensamento do autor.

Assim, e na medida em que a teoria da guerra justa reflecte sobre a moralidade da guerra, e a guerra é um instrumento ao serviço da política, a teoria da justiça na guerra não é alheia às problemáticas da filosofia moral e política de Walzer, pelo que, neste capítulo, tentaremos analisar as possíveis relações da teoria da guerra justa walzeriana com a sua concepção dual de moral, a concepção de Estado e de justiça internacional e as temáticas do pluralismo político e da cidadania democrática. Tentaremos provar que a teoria da guerra justa encerra já o dualismo entre universalismo e particularismo e a tensão entre liberalismo e comunitarismo que está subjacente à sua filosofia moral e política. De facto, não é possível entender o papel central que a protecção dos direitos humanos e do direito à autodeterminação política detém na concepção de guerra justa walzeriana sem a relacionar com a defesa de uma moralidade mínima, de pendor universalista, que se manifesta por meio

¹ Cf. Michael WALZER, *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2002, p. ix.

de um universalismo de reiteração. É a defesa universal dos direitos humanos que lhe permite afirmar que

a teoria da justiça na guerra pode, na verdade, basear-se nos dois direitos mais importantes e largamente reconhecidos dos seres humanos na sua forma mais simples (negativa): não ser privado da vida nem da liberdade. O que é talvez mais importante é que estes dois direitos parecem fundamentar os juízos morais que mais frequentemente fazemos em tempo de guerra.²

No entanto, se o direito à autodeterminação é, tal como os direitos humanos, universal, também tem a marca do pluralismo e particularismo, pois Walzer reconhece que a defesa dos direitos individuais é atribuição específica das comunidades e dos Estados particulares, já que é sob a protecção das esferas da soberania e da qualidade de membro que os indivíduos e as sociedades podem construir e viver segundo as concepções de bem e de vida boa que compartilham. Assim, se, por um lado, a obrigação primeira do Estado consiste na defesa da vida e da liberdade dos seus cidadãos e das concepções de bem e vida boa partilhadas por uma comunidade, o que torna legítima uma guerra de autodefesa, por outro lado, o reconhecimento do carácter universal destes direitos associados à defesa do pluralismo cultural impõe limites morais quer à decisão de enveredar pela via militar, quer à acção militar propriamente dita.

De modo que, adoptaremos essencialmente três vias de acesso e de contextualização da teoria da guerra justa no cômputo geral da filosofia de Walzer: a primeira, que consiste na distinção entre moralidade mínima e máxima, permitirá explicar como Walzer concilia aquilo que poderia parecer irreconciliável: uma teoria da guerra justa baseada em proibições e direitos universais e absolutos, com uma posição marcadamente relativista e particularista na protecção dos modos de vida das diversas comunidades; a segunda via, a do método interpretativo, indispensável à justificação do universalismo de reiteração e do particularismo; finalmente, a terceira via, a da defesa do pluralismo na sociedade

² Michael WALZER, *As Esferas da Justiça: Em Defesa do Pluralismo e da Igualdade*, trad. Nuno Valadas, Lisboa, Editorial Presença, 1999, p. 16.

internacional e na sociedade doméstica, da tolerância como caminho construtor da paz, da cidadania socialista democrática, que permite demarcar a responsabilidade dos políticos e dos civis no *jus ad bellum* e criticar o papel de um certo activismo político.

1.1. Moralidade Minimalista e Moralidade Maximalista

1.1.1. O universalismo moral minimalista

Os nossos discursos morais sobre a guerra fundamentam-se numa moralidade, a um tempo universalista, a outro particularista, ou seja, que tanto pode ser entendida em termos minimalistas como em termos maximalistas. De facto, segundo Walzer, «[e]ste dualismo é (...) uma característica interna importante de toda a moralidade»³ e, por isso, pensamos que não é nem exclusiva nem pode ser extrínseca à teoria da guerra justa. De facto, para Walzer, mesmo quando os nossos discursos são distintamente particularistas têm subjacente um universalismo, na medida em que o universalismo moral defendido por Walzer não pretende, como veremos, substituir ou superar as moralidades particulares, mas, pelo contrário, é de «uma variedade não padronizada, que encerra e pode mesmo ajudar a compreender o apelo do particularismo moral».⁴

Assim, o universalismo moral, tal como Walzer o concebe, não pressupõe uma concepção singular de justiça, de vida boa ou de virtude, uma normatividade universal, resultantes de uma qualquer tradição religiosa ou aspiração imperialista, nem um sentido moral absoluto e progressivo, próprio de uma concepção política ou filosófica do tipo

³ «This dualism is (...) an internal feature of every morality», in Michael WALZER, *Thick and Thin*, *op. cit.*, p. 4.

⁴ «a nonstandard variety, which encompasses and perhaps even helps to explain the appeal of moral particularism», in Michael WALZER, «Nation and Universe», in Grethe B. Peterson (ed.), *The Tanner Lecture on Human Values*, Salt Lake City, Utah University Press, 1990, p. 509.

hegeliano-marxista.⁵ O universalismo moral não é uma construção abstracta, é antes «uma história da criação»⁶ dos valores por parte das comunidades. Estas engendram, ao longo de gerações, modos de vida e de organização política, bens sociais diversos a que atribuem significados sociais partilhados. Este universalismo moral deve ser entendido em termos mínimos e finos (*thin*), uma vez que as semelhanças e os pontos de reconhecimento mútuo são limitados, resultantes da pluralidade e da singularidade dos modos organizacionais e dos significados sociais atribuídos aos bens, que facilmente se constata.

Assim, o universalismo minimalista «apenas designa algumas características reiteradas das moralidades particulares densas ou máximas»⁷ ou, então, procede por abstracção «das práticas sociais reiteradas em vários países e culturas (mais do que pelo processo de reiteração)».⁸ Por isso, a moralidade minimalista não é procedimental nem fundacional, não possui um ponto de partida comum, nem sequer um ponto de chegada comum,⁹ como se as diversas moralidades máximas possuíssem a mesma origem e caminhassem num mesmo sentido, em direcção ao mesmo conjunto de princípios.¹⁰ Para Walzer, não há um destino moral. Pelo contrário, «[o] maximalismo, de facto, precede o minimalismo»,¹¹ sendo que este é parte integrante das moralidades maximalistas, uma vez que os «significados minimalistas estão arraigados na moralidade máxima, são expressos no mesmo idioma, partilhando a mesma orientação (histórica/cultural/religiosa/política)».¹² O universalismo de reiteração é, pois, «reiteradamente particularista e localmente significante, intimamente ligado com as

⁵ Cf. *ibid.*, p. 512.

⁶ «a creation story», in *ibid.*, p. 518.

⁷ «simply designates some reiterated features of particular thick or maximal moralities», in Michael WALZER, *Thick and Thin, op. cit.*, p. 10.

⁸ «from social practices reiterated in many countries and cultures (rather than from the process of reiteration)», in *ibid.*, p. 15.

⁹ Cf. *ibid.*, p. 14.

¹⁰ Cf. *ibid.*, p. 18.

¹¹ «Maximalism in fact precedes minimalism», in *ibid.*, p. 13.

¹² «minimalist meanings are embedded in the maximal morality, expressed in the same idiom, sharing the same (historical/cultural/religious/political) orientation», in *ibid.*, p. 3.

moralidades máximas»¹³ e os contextos históricos e sociais. Segundo Walzer, «[a] criatividade moral é plural na sua incidência e diferenciada nos seus resultados»,¹⁴ sendo esta uma característica incontornável da moralidade. Daí a impossibilidade de uma linguagem moral neutral¹⁵ e o necessário respeito pelo particularismo e pelo pluralismo.

Esta concepção de universalismo marca, como veremos, uma clara divergência em relação ao liberalismo e à «posição original» de John Rawls. Em Walzer, verdade e justiça não são proposições abstractas,¹⁶ mas produtos de uma sociedade determinada. A justiça não precede o bem nem determina quais as concepções de bem que são admissíveis numa sociedade bem ordenada, uma vez que os princípios da justiça não podem ser anteriores nem exteriores aos significados sociais e às concepções de bem e de vida boa partilhados por uma determinada comunidade. Walzer rejeita que um conjunto de princípios universais mínimos previamente estabelecidos, numa qualquer construção hipotética e experimental, se possam adaptar depois a comunidades históricas particulares, organizadas densa (*thick*) e maximalmente.

A moralidade mínima é, pois, fruto dos entendimentos partilhados reiterados no seio das moralidades maximalistas e particulares. Não é uma moral imposta ou meramente formal, mas sim fruto de um idealismo socialmente construído. Walzer não esclarece como é possível conciliar reiteração e diversidade cultural, mas reconhece que a causa da reiteração parece ser mais naturalista, enquanto a causa da diferença parece ser mais social.¹⁷ A reiteração é sempre produtora de diferença, apesar de admitir que as moralidades reiteradas e os modos de vida têm uma estrutura e uma essência profundas semelhantes.¹⁸ Ainda que tentássemos estabelecer um código universal, este seria sempre susceptível de interpretações

¹³ «reiteratively particularist and locally significant, intimately bound up with the maximal moralities», in *ibid.*, p. 7.

¹⁴ «Moral creativity is plural in its incidence and differentiated in its outcomes», in Michael WALZER, «Nation and Universe», *op. cit.*, p. 533.

¹⁵ Cf. Michael WALZER, *Thick and Thin*, *op. cit.*, p. 9.

¹⁶ Cf. *ibid.*, p. 7.

¹⁷ Cf. *ibid.*, p. 17.

¹⁸ Cf. Michael WALZER, «Nation and Universe», *op. cit.*, p. 525.

diversas. Na perspectiva de Walzer, o dualismo moral só poderia ser erradicado por meio da coerção e da uniformização, pois é imanente à «natureza de qualquer sociedade humana: universal porque é humana, particular porque é uma sociedade».¹⁹

Esta moralidade universal minimalista assume, essencialmente, a forma negativa de injunções e de interditos, tais como a rejeição da brutalidade, do massacre, da tortura, da humilhação, da opressão ou da tirania. Para Walzer é a própria experiência moral da opressão, da servidão, da indignidade e da traição, que sendo universal, está na origem desta forma de moralidade. Por isso mesmo, é a moralidade minimalista que nos permite reconhecer imediatamente os apelos de justiça, de dignidade, de liberdade e de verdade, que nos leva a «marchar» ao lado daqueles que afirmam lutar pela liberdade,²⁰ e que resulta de um reconhecimento mútuo provocado pela reiteração em tempos e espaços diferentes. Por isso,

[o] minimalismo (...) é uma moralidade simplificada e focalizada. Funciona com uma compreensão elementar e indiferenciada da sociedade e do eu, abstraída a partir de todos os entendimentos reais e complexos. Uma visão minimalista é uma visão à distância ou uma visão de crise, de tal modo que só nos é permitido compreender a injustiça no seu sentido lato.²¹

Ou seja, a moralidade mínima não permite uma doutrina crítica universal consistente, apenas permite a solidariedade emocional,²² porque, por um lado, se provoca em nós uma adesão emotiva quase imediata à causa daqueles que lutam em nome da justiça e da liberdade, por outro lado, facilmente nos confronta com divergências relativas ao significado preciso atribuído a estes conceitos. A liberdade pela qual os outros lutam pode ser mesmo oposta ao significado que ela tem para nós e para a nossa cultura. Contudo, há que «sublinhar

¹⁹ «character of any human society: universal because it is human, particular because it is a society», in Michael WALZER, *Thick and Thin*, *op. cit.*, p. 8.

²⁰ Cf. *ibid.*, p. 7.

²¹ «Minimalism (...) is a simplified and singleminded morality. It works with an elementary and undifferentiated understanding of society and self, abstracted from all the actual and elaborated understandings. A minimalist view is a view from a distance or a view in a crisis, so that we can recognize injustice only in the large», in *ibid.*, p. 39.

²² Cf. *ibid.*, p. 11.

(embora já devesse ser evidente) que “minimalismo” não descreve uma moralidade que é substantivamente menor ou emocionalmente superficial. É mais provável que o oposto seja verdadeiro: esta é uma moralidade profunda».²³

1.1.2. A moralidade maximalista

Ao contrário da moralidade minimalista, a moralidade maximalista é sempre historicamente dependente, idiomática, particularista, circunstancial e factualmente detalhada.²⁴ «Os seus princípios e procedimentos deverão ter sido elaborados no decurso de um longo período de tempo através de interacções sociais complexas»,²⁵ pelo que exprime num idioma particular «o idealismo socialmente construído *destes povos*».²⁶ É, por isso, a forma mais natural de moral, porque é aquela que se aproxima mais da experiência corrente.

Para Walzer, esta moralidade maximalista relaciona-se com a justiça distributiva, descreve os bens que as comunidades produzem, valorizam e distribuem entre si e as qualidades pessoais que cultivam.²⁷ Assim, e denotando uma forte influência comunitarista, Walzer considera que a comunidade política é o cenário privilegiado da justiça distributiva,²⁸ já que esta é relativa aos significados sociais que se atribuem aos bens,²⁹ e estes são variáveis e indissociáveis dos contextos culturais, sociais ou históricos.

Deste modo, a concepção de justiça distributiva de Michael Walzer é «radicalmente particularista»³⁰ e a expressão de um certo relativismo. No entanto, este relativismo não é nem absoluto nem radical pois é «constrangido por um minimalismo reiterativo – a própria

²³ «to stress (though it should already be obvious) that “minimalism” does not describe a morality that is substantively minor or emotionally shallow. The opposite is more likely true: this is morality close to the bone», in *ibid.*, p. 6.

²⁴ Cf. *ibid.*, p. 21.

²⁵ «Its principles and procedures will have been worked out over a long period of time through complex social interactions», in *ibid.*

²⁶ «the socially constructed idealism of *these people*», in *ibid.*, p. 39.

²⁷ Cf. *ibid.*

²⁸ Cf. Michael WALZER, *As Esferas da Justiça*, op. cit., p. 46.

²⁹ Cf. *ibid.*, p. 296.

³⁰ *Ibid.*, p. 16.

ideia de “justiça”, que proporciona uma perspectiva crítica e uma doutrina negativa»,³¹ já que a moralidade máxima nunca pode ser bastante para justificar as violações da moralidade mínima. Por exemplo, o direito à vida, universalmente reconhecido por meio da proibição unânime de matar, tem de se sobrepor a outros direitos ou entendimentos particulares. É, pois, possível conciliar o universalismo reiterativo e o relativismo, pois, o universalismo reiterativo governa e constrange, mas não rejeita a diversidade da humanidade.³² Efectivamente, para Walzer, «[p]odemos reconhecer o ar de família e ao mesmo tempo conceder a cada membro da família um carácter singular. O reconhecimento é aditivo e indutivo (...), não exigindo, assim, nem um ponto de vista exterior nem uma perspectiva universal».³³

O “relativismo” subjacente ao particularismo da teoria da justiça distributiva de Walzer traduz-se também pela rejeição de um bem supremo, de uma hierarquia ou escala universal para medir os graus do bem, de uma descrição única da pessoa boa, da vida boa, da sociedade boa.³⁴ Segundo Walzer, um modo de organização social é justo em função da sociedade que o produziu. Estabelece apenas como limites para qualquer moralidade máxima a tirania e a coerção, a violação dos direitos individuais. Mas, ainda assim, esta violação deve ser entendida minimalmente, considerando apenas aquelas formas mais visíveis e violentas, porque Walzer defende que toda a socialização comporta sempre um certo grau de coerção.³⁵ Por isso, inversamente à moralidade minimalista, que procede por reconhecimento mútuo, o respeito pela pluralidade inerente à moralidade maximalista obriga a que nos discursos entre diferentes moralidades se faça uso da persuasão e não da imposição.

³¹ «constrained by, a reiterated minimalism – the very idea of “justice,” which provides a critical perspective and a negative doctrine», in Michael WALZER, *Thick and Thin*, *op. cit.*, p. 26.

³² Cf. Michael WALZER, «Nation and Universe», *op. cit.*, p. 516.

³³ «We can see the family resemblances and acknowledge at the same time the particular character of each member of the family. The acknowledgment is additive and inductive (...) and so it does not require an external standpoint or a universal perspective», in *ibid.*, p. 527.

³⁴ Cf. Michael WALZER, «Comment valoriser le pluralisme? », in *Pluralisme et démocratie*, Introduction de Joël Roman, Paris, Éditions Esprit, 1997, pp. 134-135.

³⁵ Cf. Michael WALZER, *Thick and Thin*, *op. cit.*, p. 27.

Devido à pluralidade de sociedades, de significados atribuídos aos bens e, conseqüentemente, de critérios distributivos, Walzer não concede natureza substantiva nem aos bens sociais nem aos critérios distributivos a que estes obedecem. Walzer resiste a considerar a justiça distributiva segundo a linguagem dos direitos devido ao seu convencionalismo, por isso, os critérios distributivos não são expressos em termos de direitos, mas também não são meramente formais, porque têm de ser partilhados efectivamente por uma sociedade.³⁶

Para Walzer, a justiça distributiva existe quando os bens são repartidos em função do significado social determinado que possuem numa sociedade concreta, fruto dos entendimentos partilhados. Mas, na medida em que cada bem possui um significado particular, é fundamental para a justiça, considerar que cada bem social possui autonomia, detém uma esfera própria e deve ser distribuído por «um conjunto separado de requerentes legítimos».³⁷ Desta forma,

[a] justiça exige a defesa da diferença – diferentes bens distribuídos por razões diferentes entre diferentes grupos de pessoas – e é esta exigência que torna a justiça uma ideia moral densa ou maximalista, reflectindo a densidade efectiva das culturas e das sociedades particulares.³⁸

Assim, para Walzer, a justiça distributiva exige a igualdade complexa, segundo a qual nenhum grupo de requerentes deve dominar os diferentes processos distributivos,³⁹ de tal modo que a posse de um único bem não contamine todas as esferas da justiça. Não se pode admitir que o acesso privilegiado de uma classe social a um bem se converta na posse de todos os outros bens sociais nem que a distribuição obedeça a critérios extrínsecos ao significado social do próprio bem. Segundo Walzer, a injustiça e a tirania nascem da

³⁶ Cf. *ibid.*, pp. 26-27.

³⁷ «a separate set of legitimate claimants», in *ibid.*, p. 32.

³⁸ «Justice requires the defense of difference – different goods distributed for different reasons among different groups of people – and it is this requirement that makes justice a thick or maximalist moral idea, reflecting the actual thickness of particular cultures and societies», in *ibid.*, p. 33.

³⁹ Cf. *ibid.*, p. 32.

dominação de um bem no processo distributivo.⁴⁰ Para que a dominação não ocorra há que impedir a convertibilidade dos bens, mantendo as suas esferas e a sua distribuição claramente autónomas.

Walzer não defende, por isso, uma igualdade simples, que considera contrária ao pluralismo na sociedade doméstica, considera mesmo que a igualdade simples só poderá ser alcançada por meio da repressão da liberdade de organização política e pela concentração do poder no aparelho de Estado, o que em si seria uma forma de dominação. A igualdade simples apenas deve funcionar como uma espécie de minimalismo crítico, por exemplo, quando condenamos o tratamento desumano. Walzer defende, assim, um «igualitarismo aberto (...) compatível com a liberdade»,⁴¹ no qual nenhum bem possa servir de instrumento de dominação social e política, uma vez que esta se exerce sempre por meio de um conjunto de bens sociais,⁴² cuja posse permite aos seus detentores aceder a uma variedade de outros bens. Assim, «[a] dominação só será excluída se os bens sociais forem distribuídos por razões distintas e “internas”»,⁴³ se se verificar a seguinte condição: «*Nenhum bem social x deverá ser distribuído a homens e mulheres que possuam um bem y, só por possuírem este último e sem ter em atenção o significado daquele x*».⁴⁴

Em *Spheres of Justice*, Walzer defende que cada cultura, em épocas distintas, estabelece determinados bens como predominantes. Por exemplo, o nascimento foi predominante no feudalismo, tal como é o poder religioso numa sociedade teocrática ou o dinheiro nas sociedades capitalistas. Da mesma forma, os critérios distributivos também são

⁴⁰ Walzer distingue, em *Spheres of Justice*, três contestações possíveis aos processos distributivos, em nome da justiça: a primeira exige a repartição igualitária do bem dominante, considerando que a injustiça decorre do controlo monopolístico de um bem por classes dominantes; a segunda defende que os bens sociais devem ser distribuídos autonomamente, considerando que a injustiça nasce do predomínio; a terceira, característica do marxismo, considera que a injustiça nasce do predomínio e do monopólio, pretendendo impedir ambos. Walzer considera verdadeiramente importante a segunda, pois nos restantes processos, o resultado traduzir-se-ia apenas na mudança do grupo detentor do monopólio. Ver Michael WALZER, *As Esferas da Justiça*, op. cit., pp. 27-30.

⁴¹ *Ibid.*, p. 15.

⁴² Cf. *ibid.*

⁴³ *Ibid.*, p. 17.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 36. O itálico é do autor.

mutáveis. Assim, na Idade Média cristã toda a sociedade estava organizada de modo a garantir a universalidade da salvação, correspondente à valorização da vida eterna, enquanto, na actualidade, o mundo ocidental valoriza a longevidade, a cura dos corpos e não a cura das almas, pelo que a saúde deve ser objecto de distribuição universal, com apoio de fundos públicos. Por isso, existe injustiça sempre que, por exemplo, o dinheiro nas sociedades capitalistas permite àqueles que o detêm ter acesso a melhores cuidados de saúde do que os restantes, contrariamente ao significado social da saúde e da longevidade.

Para Walzer, só a igualdade complexa permite combater a plutocracia, a teocracia, a meritocracia, a gerontocracia ou a tecnocracia como formas de dominação.⁴⁵ «As boas vedações fazem as sociedades justas»,⁴⁶ porque garantem a autonomia das esferas da justiça. A igualdade complexa, ao contrário da simples, não exige a repressão das pessoas, porque não faz depender a justiça da qualidade das pessoas. Assim, o controlo não deve incidir sobre estas, mas sobre os bens e a sua distribuição.⁴⁷ É por isso que a igualdade complexa é uma moralidade simultaneamente descritiva e normativa. Descritiva, porque representa o pluralismo actual dos bens sociais e dos seus processos distributivos, defendendo «a diferença numa sociedade diferenciada».⁴⁸ É, também, um ideal normativo porque «se as pessoas participassem verdadeiramente no processo de distribuição dos bens e defendessem com êxito a autonomia de cada esfera de justiça»,⁴⁹ seriam livres, iguais e solidárias.

Apesar da sua concepção de justiça distributiva ser sempre relativa a uma comunidade e, por isso, ser distinta da concepção liberal, mais abstracta e universal, é graças a ela que Walzer reconhece que o grande mérito dos liberais não foi a defesa do individualismo e dos direitos humanos, mas sim «a arte da separação». O Estado liberal conseguiu separar a esfera

⁴⁵ Cf. Michael WALZER, *Thick and Thin*, *op. cit.*, pp. 33-34.

⁴⁶ Michael WALZER, *As Esferas da Justiça*, *op. cit.*, p. 301.

⁴⁷ Cf. *ibid.*, p. 15.

⁴⁸ «It defends difference in a differentiated society», in Michael WALZER, *Thick and Thin*, *op. cit.*, p. 39.

⁴⁹ «si las personas participasen verdaderamente en el proceso de distribución de los bienes y defendieran con éxito la autonomía de cada esfera de justicia», in Michael WALZER, «Exclusión, Injusticia y Estado Democrático», in *Guerra, Política y Moral*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 133.

do Estado das diversas esferas sociais e políticas, por exemplo, da Igreja, da família, da economia, da cultura e, a menos reconhecida, do poder político. Esta arte da separação garante a liberdade e a igualdade dos cidadãos, impedindo o predomínio; mas, segundo Walzer, os liberais ao preocuparem-se com os direitos e as liberdades dos indivíduos perante o Estado, castigam o Estado, absolvendo o poder não democrático do dinheiro. O liberalismo esqueceu que a verdadeira garantia para a liberdade do indivíduo está na protecção das instituições estatais e não no poder privado tirânico, gerador de desigualdades sociais profundas e da riqueza extrema, que contamina o poder político e alimenta formas de gestão não democráticas. Segundo Walzer, os liberais parecem esquecer que a justiça e a liberdade não residem na autonomia dos indivíduos mas na separação das instituições em esferas autónomas, que obedecem a legislações diferentes.

A incapacidade de compreender que o predomínio é a fonte da injustiça conduziu, segundo Walzer, a duas formas de dominação e de tirania associadas a concepções de sociedade e de cidadania, de direita e de esquerda. Para a esquerda, a sociedade no seu todo é eminentemente política, concebendo o Estado, nas sociedades capitalistas, como um aparelho repressor ao serviço das classes dominantes. Sendo assim, considera indispensável controlar o Estado, pelo que transforma o poder político no bem social dominante, correndo o risco da excessiva estatização da economia, da cultura, e do domínio dos membros do partido sobre a restante sociedade. Apesar de Walzer se dizer de esquerda, é bastante crítico, considerando que o erro fundamental da esquerda está na redução da vida política a uma luta pelo poder. Pelo contrário, para a direita, o dinheiro é o bem social dominante, pelo que a sociedade é entendida como um grande mercado. O grande perigo reside no facto de as esferas distributivas serem dominadas por aqueles que controlam o mercado. Walzer considera que ambas as leituras são lineares e simplistas, correspondendo a tentames de dominação.

1.2. Método Interpretativo e Criticismo Social

1.2.1. A crítica aos métodos da descoberta e da invenção

A preconizada dualidade moral escora-se no método interpretativo da filosofia moral walzeriana e sem este não seria possível distinguir a moralidade mínima de outras concepções universalistas, tais como as concepções religiosa, liberal ou utilitarista, assim como não seria possível justificar o relativismo e o particularismo de Walzer, motivados pela rejeição de um ponto de vista universal e objectivo, anterior às sociedades particulares. E se a primeira acepção de moralidade, mais universalista, como vimos anteriormente, se manifesta numa teoria da guerra justa baseada na teoria dos direitos humanos e no direito universal à autodeterminação, não seria possível compreender cabalmente a doutrina da não-intervenção sem referência ao pluralismo profundo e à apologia intransigente da diferença.

Walzer define-se como um comunitarista liberal ou um liberal comunitarista. E se isto, por um lado, significa que Walzer é um filósofo político difícil de classificar dentro das principais tradições filosóficas, por outro lado, reflecte o seu compromisso com o universalismo e a normatividade da protecção dos direitos individuais, mais próximos da linha liberal e kantiana, a par da defesa da diferença e do pluralismo dos modos de organização social e dos entendimentos sociais e culturais partilhados no seio de uma comunidade, ponto que o aproxima do comunitarismo. Esta terceira via,⁵⁰ entre o liberalismo e o comunitarismo, permite a Walzer escapar ao relativismo e ao historicismo radicais, pois a moralidade máxima, mais comunitária, é de certo modo controlada pela moralidade mínima, mais universal, embora esta não seja nem anterior nem superior àquela.

Walzer rejeita a concepção procedimental do universalismo minimalista, porque este arvora uma neutralidade cultural que efectivamente não possui, procurando um ponto de

⁵⁰ Cf. Joël ROMAN, «Le pluralisme de Michael Walzer», in *Pluralisme et démocratie*, *op. cit.*, p. 13.

vista abstracto e universalmente válido para todos os seres dotados de razão. Para Walzer, a formulação dos princípios da justiça não pode ser anterior às concepções de bem e de vida boa partilhadas, aos valores já instituídos por uma comunidade.

A recusa do universalismo minimalista liberal prende-se com divergências de método e com a rejeição do excessivo formalismo do método liberal. O método da filosofia política preconizado por Walzer é interpretativo e hermenêutico e opõe-se quer ao método da descoberta, quer ao da invenção. Contrariamente à posição dominante na filosofia política, Walzer acredita que a observação é sempre situada, contextualizada social, histórica e culturalmente e, por isso, rejeita «o ponto de vista filosófico padrão do minimalismo moral: é a moralidade de todos porque não é a moralidade de ninguém em particular; o interesse subjectivo e a expressão cultural foram evitados ou anulados».⁵¹

Walzer não aceita o método pelo qual os princípios morais são descobertos através de uma revelação religiosa ou contemplação filosófica, a partir de uma pretensa observação desinteressada e objectiva, porque não aceita a existência de verdades morais absolutas, exteriores e preexistentes aos entendimentos partilhados por uma comunidade. Considera que o método da descoberta é comum àqueles que defendem a existência de leis e de direitos naturais, de verdades morais objectivas e àqueles que, como os utilitaristas, observam o mundo real de um ponto de vista abstracto e pensam assim descobrir os princípios objectivos que constituem o fundamento da moral, segundo os quais «[a] natureza colocou a humanidade sob a governação de dois mestres soberanos, a dor e o prazer».⁵²

O método da invenção filosófica é o método liberal da construção de uma moral minimalista em termos procedimentais, de construção dos princípios necessários à vida numa

⁵¹ «the standard philosophical view of moral minimalism: it is everyone's morality because it is no one's in particular; subjective interest and cultural expression have been avoided or cut away», in Michael WALZER, *Thick and Thin*, *op. cit.*, p. 7.

⁵² «Nature has placed mankind under the governance of two sovereign masters, pain and pleasure», Jeremy BENTHAM, *The Principles of Morals and Legislation*, cap. I, cit. in Michael WALZER, *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge, Harvard University Press, 1993, n. 3, p. 7.

sociedade bem ordenada e das suas instituições, fazendo abstracção de todo o elemento empírico. O representante máximo desta corrente é John Rawls. O método da invenção consiste em pretender «desenhar o mundo moral sob esta condição: que não há qualquer esboço prévio, nenhum projecto divino ou natural para nos guiar. Como devemos proceder?»⁵³ A resposta recai usualmente sobre um procedimento no qual, por meio de «uma posição original, uma situação discursiva ideal ou uma conversação numa nave espacial»,⁵⁴ as partes negociam os princípios da justiça, conduzindo a um acordo ou a um contrato entre estas. Para Walzer,

[a] filosofia moral é muitas vezes compreendida como uma tarefa dupla que aspira, primeiro, a providenciar uma fundação para o minimalismo e, segundo, a construir sob essa fundação uma estrutura mais expansiva. Suponho que o objectivo é uma concepção única e mais ou menos completa do que devemos fazer e de como devemos viver, uma concepção que pode então ser usada como um modelo crítico para todas as construções mais circunstanciais de sociedades e de culturas particulares.⁵⁵

E é exactamente isso que ocorre na «posição original» de Rawls, segundo a qual, as partes escolhem os princípios da justiça que regularão a cooperação social e, para garantir a neutralidade e a racionalidade da escolha, desconhecem as suas próprias concepções de bem ou a posição que ocupam na sociedade, adoptando a postura de um observador imparcial e desinteressado, liberta dos laços do particularismo. Esta é uma condição necessária para que os princípios da justiça decorrentes deste procedimento, que institui uma série de constrangimentos e de regras de modo a garantir a imparcialidade total, sejam efectivamente os únicos racionais e os únicos que as partes possam reconhecer como justos, independentemente dos projectos racionais de vida que pretendam abraçar e do contexto

⁵³ «to design the moral world under this condition: that there is no pre-existent design, no divine or natural blueprint to guide us. How should we proceed?», in Michael WALZER, *Interpretation and Social Criticism*, *op. cit.*, p. 10.

⁵⁴ «an original position, an ideal speech situation, or a conversation in a spaceship», in Michael WALZER, *On Toleration*, New Haven, Yale University Press, 1997, p. 1.

⁵⁵ «Moral philosophy is usually understood as a twofold enterprise that aims, first, at providing a foundation for minimalism and, second, at building on that foundation a more expansive structure. I suppose that the goal is a singular and more or less complete account of what we ought to do and how we ought to live, an account that can then be used as a critical standard for all the more circumstantial constructions of particular societies and cultures», in Michael WALZER, *Thick and Thin*, *op. cit.*, p. 6.

social, moral e cultural em que venham a viver, uma vez rasgado o véu da ignorância. Segundo Walzer, «[o] objectivo de uma moralidade inventada é o de providenciar aquilo que Deus e a natureza não providenciam, um correctivo universal para todas as diferentes moralidades sociais»,⁵⁶ um fundamento universal para o minimalismo moral e para as diversas moralidades máximas, que regulam de modo mais detalhado a cooperação social e as instituições. O próprio Rawls afirma no final de *A Theory of Justice* que o seu objectivo era:

Sem confundir todas as pessoas numa só, mas reconhecendo-as como distintas e separadas, ele [ponto de vista da posição original] permite-nos ser imparciais, mesmo para com as pessoas que não são contemporâneas, pertencendo a gerações diferentes. Ver o nosso lugar na sociedade deste ponto de vista é pois vê-lo *sub specie aeternitatis*: é olhar a situação humana não apenas de todos os pontos de vista sociais mas também de todos os pontos de vista temporais. (...) E ao fazê-lo podem, qualquer que seja a sua geração, reunir num só sistema todas as perspectivas individuais e chegar em conjunto a princípios normativos que todos podem respeitar ao viverem de acordo com eles, cada um segundo o seu próprio ponto de vista.⁵⁷

As partes acordariam em que as instituições sociais se deveriam regular por dois princípios, o da liberdade que afirma que «cada pessoa deve ter um direito igual ao mais amplo sistema total de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para todos»⁵⁸ e o segundo, que declara:

As desigualdades económicas e sociais devem ser distribuídas por forma a que, simultaneamente: a) redundem nos maiores benefícios possíveis para os menos beneficiados, de uma forma que seja compatível com o princípio da poupança justa, e b) sejam a consequência do exercício de cargos e funções abertos a todos em circunstâncias de igualdade equitativa de oportunidades.⁵⁹

Em Rawls, o desconhecimento das concepções particulares de bem e a definição abstracta de pessoa, capaz de conceber racionalmente os bens primários, visam a salvaguarda da autonomia dos indivíduos na «posição original». A tese de que na «posição original» as

⁵⁶ «The point of an invented morality is to provide what God and nature do not provide, a universal corrective for all the different social moralities», in Michael WALZER, *Interpretation and Social Criticism*, op. cit., p. 13.

⁵⁷ John RAWLS, *Uma Teoria da Justiça*, trad. Carlos Pinto Correia, Lisboa, Editorial Presença, 1993, p. 441.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 239.

⁵⁹ *Ibid.*

partes podem conceber o modo de distribuir os bens sem ter em conta os seus significados socialmente partilhados é rejeitada por Walzer que, tal como os comunitaristas, acusa Rawls de abstracção excessiva e rejeita o uniformismo da sua concepção de bem primário. Critica também a anterioridade, a independência da pessoa face à comunidade e o facto de Rawls ignorar a importância das comunidades nas vidas das pessoas e, por isso, acusa-o de criar uma teoria que sobreviveria apenas sob o véu da ignorância. Para Walzer, a definição vaga de bem, própria de Rawls, em que o bem aparece desligado dos seus significados sociais evolutivos impossibilitaria, pura e simplesmente, a sua aplicação a casos particulares. Os princípios da justiça não são anteriores ao bem, nem estabelecem os critérios que determinam a racionalidade das nossas escolhas, porque nem a justiça nem as nossas escolhas são independentes das concepções de bem geradas pelas sociedades concretas. Neste ponto, Walzer aproxima-se dos comunitaristas, para quem não faz sentido uma concepção abstracta de bem nem o individualismo associal segundo o qual as pessoas são átomos sociais com interesses anteriores à sociedade em que vivem, contestando, assim, a própria concepção contratualista e liberal.

Walzer compara a «posição original» de Rawls a uma experiência de viajantes provenientes de diferentes culturas morais e falando diversas línguas, num terreno neutral do tipo do espaço sideral ou de um quarto de hotel. Segundo Walzer, nada nos permite supor que esses viajantes preferissem esses princípios aos valores que já possuem e que vivessem segundo eles mal regressassem às suas culturas de origem.⁶⁰ Neste ponto, Walzer assemelha-se a Hobbes na rejeição de sistemas morais abstractos que nada têm a ver com a realidade social e que, por isso, estão condenados a não serem seguidos pela maior parte das pessoas. Moralidades demasiado exigentes como a kantiana ou o utilitarismo estão condenadas a não serem vividas. Por isso, o máximo que poderíamos alcançar com uma experiência do tipo da

⁶⁰ Ver Michael WALZER, *Interpretation and Social Criticism*, *op. cit.*, pp. 14-16.

«posição original» era apenas um raciocínio prudencial e não moral, um *modus vivendi* e não um modo de vida totalmente delineado, com regras morais que seriam efectivamente observadas e vivenciadas. Mas, segundo Walzer, até mesmo esse *modus vivendi*, ainda assim, não teria validade universal.⁶¹ De facto, para Walzer a questão fundamental para os membros de uma comunidade política não é a de saber qual é a escolha que indivíduos racionais fariam sob o véu da ignorância, mas a de saber «[q]ual será a escolha [que fariam] indivíduos como nós, posicionados como estamos, participando de uma cultura e dispostos a continuar a dela participar».⁶²

Walzer rejeita a possibilidade de os princípios morais serem descobertos ou inventados, na medida em que não há objectividade pura, uma vez que até a moralidade minimalista é reiterada socialmente em contextos particulares. Walzer enjeita claramente o projecto filosófico que consiste em adoptar um ponto de vista universal, como se o filósofo pudesse libertar-se dos constrangimentos sociais e das concepções de bem ou de vida boa que partilha com outros membros da sociedade. Nunca podemos abdicar do nosso ponto de vista particular, «não temos um ponto de vista privilegiado»,⁶³ a nossa observação nunca pode ser feita a partir de nenhum lugar em particular, como pretende Thomas Nagel.⁶⁴ A moral e a política são sempre situadas, históricas e concretas.

Apesar de defender a neutralidade procedimental na selecção dos princípios da justiça, Rawls é acusado, pelos comunitaristas em geral e também por Walzer, de, na sua teoria da justiça como equidade, defender o ponto de vista social de alguém que é membro de uma sociedade democrática e ocidental. As regras procedimentais são o reflexo dos procedimentos das sociedades democráticas; logo, não são neutras. Para Walzer, a

⁶¹ Cf. *ibid.*, p. 14.

⁶² Michael WALZER, *As Esfera da Justiça*, *op. cit.*, p. 23.

⁶³ «we have no special standing», in Michael WALZER, «Nation and Universe», *op. cit.*, p. 527.

⁶⁴ Cf. Thomas NAGEL, «The Limits of Objectivity», in *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. I, Salt Lake City, Utah University Press, 1980, p. 83, e Thomas NAGEL, *The View from Nowhere*, Oxford, Oxford University Press, 1986, cit. in Michael WALZER, *Interpretation and Social Criticism*, *op. cit.*, p. 5.

moralidade minimalista, assim concebida, «é já bastante densa – de uma densidade liberal ou social democrática inteiramente razoável»,⁶⁵ já que «[h]omens e mulheres que aceitam a igualdade uns dos outros, reivindicam os direitos de liberdade de expressão e praticam as virtudes da tolerância e do respeito mútuo, não saltam da mente do filósofo como Atena da cabeça de Zeus».⁶⁶ Por exemplo, os direitos humanos mais não são do que a linguagem pela qual o mundo ocidental exprime os padrões morais comuns, apesar de Walzer reconhecer que são traduzíveis para outras linguagens.⁶⁷ Para Walzer, até mesmo o pluralismo cultural e étnico que defende é o produto de uma moralidade maximalista, que ele reconhece no idealismo socialmente construído da sociedade norte-americana.

1.2.2. O método interpretativo

Walzer preconiza a inversão do argumento liberal, de modo a «reconhecer a grande diversidade de processos históricos e procurar resultados similares ou de sobreposição».⁶⁸ Segundo Walzer, não é necessário descobrir nem inventar princípios da justiça, porque estes já existem.

Concepções de lei natural ou de direitos naturais raramente soam a verdade como descrições de um novo mundo moral. Consideremos a descoberta de Nagel de um princípio moral objectivo: que não deveríamos ficar indiferentes perante o sofrimento de outras pessoas. Reconheço a verdade do princípio mas não entendo o entusiasmo da revelação. Eu já o sabia antes.⁶⁹

⁶⁵ «is already very thick – with an entirely decent liberal or social democratic thickness», in Michael WALZER, *Thick and Thin*, *op. cit.*, p. 12.

⁶⁶ «Men and women who acknowledge each other's equality, claim the rights of free speech, and practice the virtues of tolerance and mutual respect, don't leap from the philosopher's mind like Athena from the head of Zeus», in *ibid.*

⁶⁷ Cf. *ibid.*, p. 10.

⁶⁸ «acknowledge the great diversity of historical processes, and look for similar or overlapping outcomes», in *ibid.*, p. 15.

⁶⁹ «Accounts of natural law or natural rights rarely ring true as descriptions of a new moral world. Consider Nagel's discovery of an objective moral principle: that we should not be indifferent to the suffering of other people. I acknowledge the principle but miss the excitement of revelation. I knew that already», in Michael WALZER, *Interpretation and Social Criticism*, *op. cit.*, p. 6.

Sempre vivemos num mundo moral. Somos todos iguais na medida em que «[s]omos (todos nós) seres produtores de cultura; construímos e habitamos mundos com sentido».⁷⁰ Estes não foram erigidos por qualquer procedimento abstracto, mas sim por meio dos entendimentos que os homens e as mulheres foram estabelecendo ao longo de gerações, uma e outra vez, resultando num todo muitas vezes desordenado, mas que é bastante pormenorizado e denso (*thick*). A vida moral está dependente dos significados socialmente construídos, porque é sempre vivida em tempos e espaços concretos, plurais, com instituições e linguagens particulares, concepções detalhadas de bem, por meio dos quais fazemos as nossas escolhas, pois estas ocorrem sempre dentro de limites.⁷¹ Cabe ao filósofo político interpretar os significados que partilhamos, pois, para Walzer, uma sociedade justa não pode ser criada por decreto.

Por isso, segundo Walzer, o melhor método da filosofia política e moral é aquele que faz o caminho inverso da descoberta e da invenção filosófica e tenta encontrar a interpretação que melhor traduz os entendimentos políticos e morais efectivamente partilhados por uma determinada comunidade, abstraindo a partir das práticas sociais reiteradas em muitos países e culturas.

Aliás, para Walzer, quer a descoberta quer a invenção não reconhecem a sua própria natureza de interpretações,⁷² daí que «[a] inventiva do filósofo consiste apenas em transformar a realidade moral num tipo ideal».⁷³ Tentar criar critérios morais universais e extrínsecos é uma tarefa inglória. Não faz sentido inventar proibições que já existem e que «constituem uma espécie de código moral mínimo e universal».⁷⁴ Importa essencialmente

⁷⁰ Michael WALZER, *As Esferas da Justiça*, *op. cit.*, p. 297.

⁷¹ Cf. Michael WALZER, *On Toleration*, *op. cit.*, p. 6.

⁷² Segundo Walzer, na moral, não há nem invenções nem descobertas, apenas interpretações e isto é atestado pelo facto de não ser possível reconhecer a inovação sem a partilha de sentidos comuns. Sem um conhecimento prévio, qualquer ideia nova seria rejeitada, ignorada, não teríamos sido capazes de compreender as filosofias mais «revolucionárias» como as de Kant ou Marx, o princípio da utilidade ou os direitos humanos. Ver Michael WALZER, *Interpretation and Social Criticism*, *op. cit.*, pp 35-66.

⁷³ «The inventiveness of the philosopher consists only in turning moral reality into an ideal type», in *ibid.*, p. 17.

⁷⁴ «constitute a kind of minimal and universal moral code», in *ibid.*, p. 24.

saber quais são os significados que uma determinada comunidade partilha e os modos de vida que considera bons e para isso não temos que nos distanciar das realidades morais, mas antes tentar compreender a própria experiência moral.

Segundo Walzer, a função do minimalismo moral é assinalavelmente crítica, pois permite contestar todos aqueles que rejeitam o pluralismo, que reconhecem apenas uma via ou uma forma de democracia, que contestam como válidas «qualquer moralidade que não é ou não pôde ser produzida pelos seus procedimentos».⁷⁵ Para Walzer, «os princípios de justiça são, eles próprios, pluralistas na sua forma; (...) consequência inevitável do particularismo histórico e cultural».⁷⁶

O objectivo do método interpretativo consiste em procurar a melhor interpretação, sendo que esta é sempre intersubjectiva, reconhecida livremente pelos membros de uma comunidade como a melhor expressão do seu idealismo socialmente construído. Walzer tenta superar, assim, quer a objectividade quer a subjectividade interpretativas, na medida em que a melhor interpretação não resulta de uma mera sondagem de opinião, nem de uma média das interpretações existentes, difere das outras pela sua maior qualidade e pelo seu poder de persuasão. A melhor interpretação não foge à realidade, não rejeita a nossa natureza de seres eminentemente morais.

O método interpretativo é, simultaneamente, descritivo e prescritivo. Descritivo porque traduz as nossas crenças sociais profundas e prescritivo porque estabelece normas de conduta e possibilita o criticismo social, impedindo toda a forma de interpretação resultante de coerção. Este impedimento não é uma forma de controlo objectivo imposto exteriormente, por princípios inventados, mas é interna aos discursos morais.

⁷⁵ «any morality that is not or could not be produced by their procedure», in Michael WALZER, *Thick and Thin*, *op. cit.*, p. 13.

⁷⁶ Michael WALZER, *As Esferas da Justiça*, *op. cit.*, p. 23.

Mas, pergunta-se Walzer, como pode esta moralidade que é particularista, inconstante e falível, ter uma dimensão normativa?⁷⁷ Por um lado, porque os princípios da justiça descobertos ou inventados não diferem muito dos já existentes, apesar de estes serem particulares e relativos e, por outro lado, porque aqueles que existem se revelaram capazes de responder às necessidades daqueles que os criaram, caso contrário já teriam sido substituídos, na medida em que os valores morais não são estáticos nem imutáveis. Assim,

[p]oderíamos dizer que o mundo moral tem autoridade sobre nós porque providencia-nos tudo aquilo de que precisamos para viver uma vida moral, incluindo a capacidade de reflexão e de criticismo. Não há dúvida de que algumas moralidades são mais “críticas” do que outras, mas isso não significa que sejam melhores (ou piores). É mais provável que estas providenciem, aproximadamente, aquilo que os seus protagonistas necessitam.⁷⁸

Por isso, Walzer não pretende que o filósofo abandone a caverna, se afaste da realidade social e política que habita, para construir artificialmente os princípios da justiça, pelo que preconiza que a filosofia deve ser historicamente informada e sociologicamente competente.⁷⁹

Contudo, é legítimo perguntar se a interpretação será mesmo o melhor método, se será, efectivamente, capaz de guiar as nossas acções em vez de apenas determinar o significado dos termos morais. O método interpretativo de Walzer é objecto de múltiplas críticas, entre as quais a de elitismo, uma vez que apenas um grupo muito reduzido de intelectuais estará apto a descobrir a melhor interpretação.

Por exemplo, para Josh Cohen,⁸⁰ o problema deste método, consiste no facto de Walzer parecer ignorar o papel da coerção e do preconceito no estabelecimento dos nossos entendimentos partilhados, assim como de parecer esquecer o papel do egoísmo que nos pode

⁷⁷ Cf. Michael WALZER, *Interpretation and Social Criticism*, op. cit., p. 20.

⁷⁸ «One might say that the moral world is authoritative for us because it provides us with everything we need to live a moral life, including the capacity for reflection and criticism. No doubt some moralities are more “critical” than others, but that does not mean they are better (or worse). It is more likely that they provide, roughly, what their protagonists need», in *ibid.*, p. 21.

⁷⁹ Cf. Michael WALZER, *On Toleration*, op. cit., p. 5.

⁸⁰ Cf. Josh COHEN, «Review on Walzer’s *Spheres of Justice*», *Journal of Philosophy* (1986), pp. 457-468, cit. in Brian OREND, *Michael Walzer on War and Justice*, Cardiff, University of Wales Press, 2000, pp. 21-24.

levar a abraçar valores aos quais não aderimos racionalmente nem sobre os quais fomos sujeitos a coerção.

Segundo Brian Orend, este método poderá não ser suficientemente crítico e ser, inclusive, conivente com sociedades onde existem desigualdades gritantes, até porque, ao contrário de Rawls, não garante a posição dos menos favorecidos socialmente, não resolve as situações em que os direitos humanos não estão garantidos ou em que há grandes desigualdades, o que tornaria a própria justiça distributiva inoperante e supérflua. A única garantia contra desigualdades gritantes e contra o desrespeito pelos direitos humanos mais elementares seria apenas a sorte de viver num Estado que já os respeitasse. Brian Barry,⁸¹ mais contundente, acusa-o de abdicar da verdade e da apreciação da justiça em nome da aceitação popular, porque embora Walzer negue que a melhor interpretação seja alcançada apenas por mera sondagem de opinião e afirme que a melhor interpretação é elaborada pela comunidade interpretativa, formada por intelectuais, a melhor interpretação carece de reconhecimento por parte da comunidade de experiência. Esta comunidade, segundo Walzer, é composta por todos os indivíduos que utilizam um determinado discurso moral, que de algum modo faz uma espécie de selecção natural das interpretações melhor adaptadas aos entendimentos efectivamente partilhados.

Georgia Warnke⁸² também critica Walzer por não ser capaz de esclarecer as condições pelas quais é possível reconhecer e determinar a melhor interpretação, nomeadamente no mundo Ocidental, onde esta é sempre mediada por duas tradições filosóficas rivais que a condicionam, a tradição liberal, mais individualista, e a tradição comunitarista, que radica em Aristóteles, Hegel e Rousseau. De facto, o próprio Walzer oscila entre estas duas tradições, tal como reconhece, por exemplo, no final de *On Toleration*.

⁸¹ Cf. Brian BARRY, «Spherical Justice and Global Injustice» in Michael Walzer and David Miller (eds.), *Pluralism, Justice and Equality*, Oxford, Oxford University Press, 2003, pp. 67-80.

⁸² Cf. Georgia WARNKE, *Justice and Interpretation*, Oxford, Polity Press, 1992, pp. 3-38, cit. in Brian Orend, *Michael Walzer on War and Justice*, op. cit., pp. 25-26.

1.2.3. O criticismo social

Walzer defende «a interpretação contra a acusação de que esta nos prende irrevogavelmente ao *statu quo* – uma vez que só podemos interpretar o que já existe – e que, por isso, diminui a própria possibilidade de criticismo social».⁸³ Considera esta crítica errada, quer em termos normativos quer em termos descritivos. Para Walzer, o criticismo social parte sempre da moralidade máxima, os críticos são indivíduos de uma determinada sociedade, que partilham este facto com os seus interlocutores. Walzer contesta a visão convencional do crítico social como alguém radicalmente desligado dos entendimentos particulares da sua própria sociedade, que a observa imparcial e duramente, como se fosse um espectador desinteressado. Para Walzer, o problema deste tipo de crítica, e daquela que ocorre com base nos princípios descobertos ou inventados, consiste no facto de, pelo seu carácter abstracto, conduzir mais à manipulação e à imposição, do que ao diálogo e a acordos voluntários.⁸⁴

Segundo Walzer, o crítico tenta promover alterações numa sociedade, mas para o fazer deve tentar justificar-se e persuadir aqueles que sofrerão as consequências das transformações e, por isso, numa sociedade democrática, «o contexto de aplicação também definirá o contexto de justificação».⁸⁵ Porque a persuasão se impõe, o crítico mais eficaz não é nem o estranho, nem o estrangeirado, nem o proscrito, que se instituem como juízes. Pelo contrário, para Walzer, a crítica mais poderosa, a verdadeira crítica social, é aquela que é imanente, aquela que se dirige à sociedade desde o seu âmago, que corre à boca pequena, que invoca os valores locais, que não é «emocionalmente desprendida».⁸⁶ Segundo Walzer, os

⁸³ «the interpretation against the charge that it binds us irrevocably to the status quo – since we can only interpret what already exists – and so undercuts the very possibility of social criticism», in Michael WALZER, *Interpretation and Social Criticism*, op. cit., p. 3.

⁸⁴ Cf. *ibid.*, p. 64.

⁸⁵ «el contexto de aplicación también definirá el contexto de justificación», in Michael WALZER, «Entrevista con Michael Walzer», in *Guerra, Política y Moral*, op. cit., p. 6.

⁸⁶ «emotionally detached», in Michael WALZER, *Interpretation and Social Criticism*, op. cit., p. 39.

críticos mais eficazes foram homens, por exemplo, como Martin Luther King. A sua função é permitir perceber os valores fulcrais subjacentes aos discursos políticos e morais, ou seja, descobrir a melhor interpretação.

Walzer defende que aquilo que torna qualquer crítica eficaz é o facto de todo o indivíduo ou sociedade procurar ter de si mesmo um sentimento forte de rectidão, um profundo desejo de reconhecimento. Por isso, a crítica mais eficaz e demolidora é aquela que denuncia pessoas ou instituições como tendo falhado nos seus propósitos e ideais, deixado de cumprir as suas funções iniciais, de estar à altura dos seus próprios compromissos mais profundos, ou seja, quando a forte contradição ou a hipocrisia de um sistema se tornam demasiado patentes. Segundo Walzer, o feudalismo ruiu por dentro, quando os aristocratas provaram a sua inutilidade, a sua incapacidade para cumprir os papéis que eram a base do seu poder, comprovaram a sua desadequação ao idealismo socialmente construído. A crítica interna tem um poder subversivo, «a subversividade da imanência», que permite expor as tensões e as contradições internas de uma moralidade máxima⁸⁷ e, por isso, significa tomar parte, significa envolvimento.⁸⁸

Assim, para Walzer, o criticismo é uma actividade reiterada,⁸⁹ mas sempre inacabada. O debate político e a crítica social não se devem comprometer com qualquer verdade absoluta. O grande desafio do filósofo político está em tentar comportar-se como o arquitecto ou o pintor que querem construir uma obra perfeita, mas não desejam acabar com a arquitectura ou com a pintura.⁹⁰ Apesar de a crítica social implicar distanciamento, não implica indiferença ou dissociação, é sempre interna, pois as escolhas morais individuais não se furtam à tradição cultural que as estruturam. Ideias como a de tolerância só aparentemente

⁸⁷ Cf. Michael WALZER, *Thick and Thin*, *op. cit.*, p. 47.

⁸⁸ Por exemplo, o criticismo político aplicado à sociedade americana, com base no seu próprio idealismo democrático, leva-o a criticar a dominação do dinheiro nas restantes esferas distributivas; a proliferação de modos de exercício de um poder quase político, fora da esfera política e que se furta ao consentimento e ao controlo dos cidadãos, como o poder exercido pelos detentores do poder económico ou o absolutismo patriarcal do macho chefe de família. Cf. *ibid.*, p. 58.

⁸⁹ Cf. *ibid.*, p. 52.

⁹⁰ Cf. *ibid.* e Michael WALZER, «Nation and Universe», *op. cit.*, p. 533.

nascem do distanciamento e de um ponto de vista neutral e desinteressado. Por exemplo, para Walzer, a ideia de tolerância, por exemplo de Locke, nasceu do cansaço derivado das lutas religiosas intermináveis.

Contudo, Walzer também aceita a crítica externa, por exemplo, a exercida por grupos como a Amnistia Internacional, que podem ter um papel crítico decisivo, de aconselhamento, desde que se furtem a impor uma moral única. Admite o confronto com outras moralidades máximas, mas considera ilegítima a imposição de pontos de vista, muito menos quando essa imposição se faz por meios militares. O compromisso do criticismo com a realização do idealismo democrático, «não envolve ou requer uma defesa da democracia em todos os tempos e lugares. Não pretende ser uma resposta para a velha questão grega sobre o melhor regime. Aquela questão não tem uma resposta singular nem universal».⁹¹ Ou seja, o «minimalismo moral, embora suficientemente razoável e universal, não tem tendências imperialistas; não aspira a ser a regra global. Deixa *espaço* para todas as tribos».⁹²

1.3. PLURALISMO e CIDADANIA

1.3.1. O pluralismo na sociedade internacional e na sociedade doméstica

Como se reflecte e se concilia, então, esta dualidade moral entre universalismo e pluralismo, na teoria da guerra justa? A teoria da guerra justa baseia-se, por um lado, num vocabulário universal e mínimo, partilhado e perene, sobre a guerra,⁹³ que se traduz em

⁹¹ «does not involve or require a defense of democracy in every time and place. It doesn't pretend to be an answer to the old Greek question about the best regime. That question has no singular and universal answer», in Michael WALZER, *Thick and Thin, op. cit.*, p. 59.

⁹² «moral minimalism, while reasonable enough and universal enough, has no imperial tendencies; it doesn't aspire to global rule. It *leaves room* for all the tribes», in *ibid.*, p. 64.

⁹³ O que não significa que os nossos juízos particulares sobre a guerra participem apenas de uma moralidade mínima, uma vez que, segundo Walzer, só circunstancialmente coincidem. A estes juízos estão subjacentes os nossos entendimentos partilhados. Nestes casos interferem temores mútuos e interesses particulares que

palavras como «agressão», «neutralidade», «rendição» ou «massacre», cujo significado mínimo é reiterado, assim como na distinção entre combatentes e não-combatentes e na defesa da imunidade dos segundos.⁹⁴ No entanto, este universalismo discursivo mínimo pode configurar uma limitação da teoria da guerra justa de Walzer, pois, como adverte Brian Orend, apesar da proibição universal de matar, os significados máximos atribuídos a termos como «massacre» são divergentes, pelo que dificilmente o seu significado, ainda que mínimo, poderá ser universal. Como veremos, o grande problema desta concepção minimalista da moral da guerra consiste no facto de poder dar azo a uma certa ambiguidade na sua interpretação. Embora Walzer o rejeite, o valor quase absoluto da autodeterminação pode conduzir a um relativismo acentuado e, por isso, Brian Orend pergunta-se se não será mais seguro o universalismo substantivo das normas de John Rawls ou de Kant.

Para Walzer, o universalismo moral manifesta-se essencialmente na protecção universal dos direitos à vida e à liberdade, que, veremos, será especialmente importante na teoria do *jus in bello*, e do direito à autodeterminação, entendido como a «forma paradigmática da reiteração moral»⁹⁵ e que terá uma importância capital na teoria do *jus ad bellum*. De facto, segundo Walzer, a autodeterminação mais não é do que a expressão reiterada da moralidade minimalista de que todas as comunidades têm direito à autonomia governativa, mesmo que esta não conduza à democracia nem se exprima sob a forma da linguagem dos direitos.⁹⁶ Assim, a conjugação dos direitos universais à vida e à liberdade e do direito à autodeterminação traduz-se, na teoria da guerra justa de Walzer, no respeito pela soberania política e na limitação da legitimidade das intervenções militares em Estados soberanos, às situações em que há violação das obrigações fundamentais de um Estado, de zelar pela vida e pela liberdade dos seus membros ou daqueles que estão ao seu cuidado, quando um Estado

dificultam a comunicação e a compreensão da posição do outro. Cf. Michael WALZER, *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*, New York, Basic Books, 2000, p. 12.

⁹⁴ Cf. Michael WALZER, *Thick and Thin*, *op. cit.*, p. 15.

⁹⁵ «the paradigmatic form of moral reiteration», in «Nation and Universe», *op. cit.*, p. 536.

⁹⁶ Cf. Michael WALZER, *Thick and Thin*, *op. cit.*, p. 68.

soberano escraviza ou extermina populações. Todas as formas de coerção mais subtis não constituem razões válidas para uma intervenção, pois são comuns a todas as sociedades e são veiculadas pela socialização. As intervenções mais maximalistas, mais invasivas, que pretendem interferir na organização política de uma sociedade, e que se sobreponham ao desejo dos membros de uma comunidade, não são legítimas, na medida em que todo o povo tem direito à autodeterminação, à formação das suas próprias instituições e a viver segundo os seus modos de vida particulares.

De facto, para Walzer, o entendimento reiterado da autodeterminação mais não é do que a afirmação «do valor de uma comunidade histórica, cultural ou religiosa e da liberdade política dos seus membros»,⁹⁷ sendo que esta, pelo menos na actualidade, apenas pode ser garantida pela integridade territorial e vivida sob a protecção do Estado. As comunidades têm direitos, decorrentes dos direitos individuais dos seus membros, porque

a ideia da integridade comunitária retira a sua força moral e política dos direitos que os homens e as mulheres contemporâneos possuem de viver como membros de uma comunidade histórica e de expressar a sua herança cultural através de formas políticas elaboradas no seio deles (formas que nunca se forjam numa única geração).⁹⁸

Assim, o pluralismo político e moral é inerente à teoria da guerra justa de Walzer, sendo um pressuposto central ao princípio da não-intervenção, pelo que «os direitos reiterados não exigem a correcção ideológica»⁹⁹ e a padronização moral e política, muito menos imposta militarmente. O contrário equivaleria a privilegiar os indivíduos e as

⁹⁷ «is the value of a historical or cultural or religious community and the political liberty of its members», in *ibid.*

⁹⁸ «the idea of communal integrity derives its moral and political force from the rights of contemporary men and women to live as members of a historic community and to express their inherited culture through political forms worked out among themselves (the forms are never entirely worked out in a single generation)», in Michael WALZER, «The Moral Standing of States: A Response to Four Critics», *Philosophy & Public Affairs*, vol. 9, n.º 3 (Spring 1980), p. 211.

⁹⁹ «reiterative rights do not wait upon ideological correctness», in Michael WALZER, «Nation and Universe», *op. cit.*, p. 554.

comunidades que chegaram a uma mesma conclusão, opinião e estilo de vida.¹⁰⁰ Segundo Walzer,

[a]pesar de concedermos valor à libertação egípcia, não temos qualquer razão para a promover. É um problema de Deus ou dos Egípcios. Não temos nada a ver com isso, não temos qualquer missão histórica no mundo, nós somos, mesmo apenas por defeito, os advogados da não-intervenção. Mas não apenas por defeito, pois o universalismo de reiteração deriva em parte de uma certa concepção do que significa ter uma história própria. Assim, a não-intervenção pode reivindicar uma fundação positiva: o estado de espírito e o sentimento mais apropriado para este universalismo [de reiteração] é a tolerância e o respeito mútuo.¹⁰¹

Por isso, o minimalismo moral obriga a que o nosso dever de lutar pelos outros decorra mais da defesa da vida e da liberdade do que da justiça,¹⁰² ou seja, que decorra mais da defesa dos direitos mínimos universais do que de concepções maximalistas de justiça ou de bem.

A exaltação das comunidades históricas e culturais e do direito que assiste aos seus membros de viver segundo as valorações e os entendimentos gerados no seio dessas comunidades, traduz-se, em Walzer, na reivindicação do princípio de que a cada nação o seu Estado, associada a uma concepção estatista e anticosmopolita da justiça e da sociedade internacionais. Contrariamente aos defensores de formas mais internacionalistas de organização política, não considera que haja necessidade de transcender a soberania local. Segundo Walzer, «o Estado não foi suplantado. A política de identidade, particularmente na sua versão nacionalista, ainda está focalizada na conquista da soberania»,¹⁰³ porque os «[b]ons muros fazem os bons vizinhos»,¹⁰⁴ garantem a preservação das concepções de bem e de vida boa e é precisamente isso que explica a atracção que o sistema estatal tem para os

¹⁰⁰ Cf. Michael WALZER, «The Moral Standing of States», *op. cit.*, p. 225.

¹⁰¹ «Though we grant the value of Egyptian liberation, we have no reason to promote it. It is God's business, or it is the business of the Egyptians. We are not engaged; we have no world-historical mission; we are, if only by default, advocates of non-intervention. But not only by default, for reiterative universalism derives in part from a certain view of what it means to have a history of one's own. So non-intervention can claim a positive foundation: the state of mind and feeling most appropriate to this [reiterative] universalism is tolerance and mutual respect», in Michael WALZER, «Nation and Universe», *op. cit.*, p. 515.

¹⁰² Cf. Michael WALZER, *Thick and Thin*, *op. cit.*, p. 16.

¹⁰³ «the state has not been superseded. Identity politics, particularly in its nationalist version, is still focused on the achievement of sovereignty», in Michael WALZER, «Introduction», in *Toward a Global Civil Society*, vol. I, Oxford, Berghahn Books, 1995, p. 4.

¹⁰⁴ «Good fences make good neighbors», in Michael WALZER, *Thick and Thin*, *op. cit.*, p. 66.

povos privados da soberania política, enquanto que, para Walzer, os povos que a possuem são mais receptivos à governação global.

Tal como para John Stuart Mill, Walzer, de acordo com o que designa de argumento do século XIX, considera que o valor da soberania é prudencial, pois provavelmente apenas esta garante a sobrevivência física dos indivíduos e dos grupos a que pertence. Para além disso, apenas esta parece garantir a igualdade de direito de viver como «qualquer outra nação histórica, a organizar a nossa vida comum de modo a dar expressão aos nossos valores, entendimentos culturais e ao sentimento de nós».¹⁰⁵

Para além disso, Walzer reconhece que muitas guerras são provocadas por reivindicações de soberania. Daí que, se estas fossem satisfeitas seria dado um passo importante para a paz mundial. No entanto, Walzer admite algumas limitações neste último argumento, pois, se é verdade que a satisfação das reivindicações de autonomia por Estados liberais foi responsável por uma pacificação acentuada no interior desses mesmos Estados, a verdade é que muitos movimentos de libertação nacional se caracterizam por defenderem valores e comportamentos iliberais, motivadores de tensões internas que podem conduzir à necessidade de intervir militarmente ou ser causadores de guerras agressivas, motivadas por reivindicações territoriais e históricas.

Apesar destes riscos, Walzer considera que a governação global não faz sentido, pelo menos nos nossos dias, devido à «ausência virtual de uma história e de uma cultura comuns».¹⁰⁶ Walzer considera que o grande risco para a paz mundial não reside na soberania, mas no poder que os líderes políticos, a coberto da soberania, impõem ao resto do mundo, tais como a exaustão de recursos, a poluição ambiental e o armamento nuclear.¹⁰⁷ Para

¹⁰⁵ «every other historical nation has to organize our life together so as to give expression to our values, cultural understandings, sense of ourselves», in Michael WALZER, «The Reform of the International System», in Oyvind Osterud (ed.), *Studies of War and Peace*, Oslo, Norwegian University Press, 1986, p. 229.

¹⁰⁶ «virtual absence of a common history and culture», in Michael WALZER, «Response to Kukathas», in Ian Shapiro e Will Kymlicka (eds.), *Nomos*, vol. XXXIX, New York, New York University Press, 1997, p. 107.

¹⁰⁷ Cf. Michael WALZER, «The Reform of the International System», pp. 234-235.

Walzer, os reformistas do sistema internacional deveriam concentrar a sua atenção no controlo destes riscos, embora admita que tal pudesse envolver «a exposição das políticas das grandes potências ao escrutínio doméstico e global»,¹⁰⁸ admitindo que certas instituições internacionais poderiam desempenhar um papel importante neste processo. Walzer prefere, contudo, as políticas de aliança entre Estados e a devolução gradual da soberania às nações à imposição de um Estado global. Tal como Kant, Walzer considera que uma soberania global seria o equivalente a um despotismo global, seria a substituição de «ilhas de tirania num mar de indiferença»¹⁰⁹ por uma tirania globalizada, bem mais perigosa, porque construída a partir de modelos abstractos que se impõem às pessoas, vindos de cima, ainda que obedecendo a um idealizado fim da opressão. Estes modelos apenas conseguem “abafar” os sentimentos nacionais ou de identidade comunitária à custa da opressão, como o colapso do comunismo na Europa de Leste demonstrou.

Assim, «[d]e momento, deve-se afirmar que a política segue a nacionalidade, onde quer que a política seja livre. O pluralismo no seu sentido forte – *Um Estado, muitos povos* – só é possível sob regimes tirânicos».¹¹⁰ No entanto, em alguns textos como em «Nation and Universe», admite que estas fronteiras podem coexistir dentro de Estados multinacionais, desde que estes obedeçam a princípios democráticos e não a políticas de «russificação».¹¹¹

Por isso, Walzer defende que a tolerância a nível da sociedade internacional deve ser máxima, manifestando-se no reconhecimento da independência política e da integridade territorial, e exercida mesmo por e sobre regimes que não são tolerantes internamente.¹¹² «A soberania é uma doutrina de tolerância»¹¹³ e, por isso, «[a] tolerância é um factor essencial da

¹⁰⁸ «the exposure of great power policies to domestic and global scrutiny», in *ibid.*, p. 237.

¹⁰⁹ «islands of tyranny in a sea of indifference», Chandran KUKATHAS, cit. in Michael Walzer, «Response to Kukathas», *op. cit.*, p. 106.

¹¹⁰ «But for the moment, it must be said that politics follows nationality, wherever politics is free. Pluralism in the strong sense – *One state, many peoples* – is possible only under tyrannical regimes», in Michael WALZER, *What it Means to be an American*, New York, Marsilio Publishers, 1996, p. 57.

¹¹¹ Cf. Michael WALZER, «Nation and Universe», *op. cit.*, pp. 554-555.

¹¹² Cf. Michael WALZER, *On Toleration*, *op. cit.*, p. 20.

¹¹³ «Sovereignty is a doctrine of toleration», in Michael Walzer, «Response to Kukathas», *op. cit.*, p. 106.

soberania e uma razão importante para o facto de esta ser desejável. / A soberania garante que ninguém *desse* lado da fronteira pode interferir no que se faz *neste* lado»,¹¹⁴ excepto naquelas condições, que abordaremos no capítulo III, como as «normas de desacato».

Assim, para Walzer, o minimalismo a nível global consiste apenas no respeito pelos direitos humanos e pelo direito à autodeterminação. Neste ponto, Walzer colide claramente com perspectivas mais universalistas, como as de Thomas Pogge e Charles Beitz, que defendem uma governação global na medida em que concebem a humanidade como uma comunidade política completa.¹¹⁵ Walzer é acusado por estes autores de não se preocupar com a reforma do sistema internacional e de confundir a situação actual de divisão em Estados-Nação com uma espécie de postulado de estado de natureza e, por isso, de contemporizar com Estados tirânicos.

Segundo Beitz, a defesa da integridade territorial e da soberania do Estado, em Walzer, enraíza-se no argumento antipaternalista de J. S. Mill, de defesa da autonomia comunitária, e no pressuposto de que o consentimento dos cidadãos, numa espécie de contrato, é o fundamento para a autonomia do seu governo, pelo que toda a interferência externa seria uma forma de exercer coerção sobre um povo, pois implicaria impor instituições e políticas contra a sua vontade.¹¹⁶ Beitz resume a posição de Walzer da seguinte forma:

Como Walzer escreve, “os direitos dos Estados radicam no consentimento dos seus membros.” O contrato social com o qual os cidadãos concordam deve ser entendido como uma metáfora “de um processo contínuo de associação e mutualidade, cuja permanência o Estado afirma proteger contra a usurpação externa.” Por isso, o Estado salvaguarda mais do que as vidas e as liberdades individuais; também protege “a vida e a liberdade partilhadas, a independência da comunidade que ergueram” os seus cidadãos. Mas é o consentimento dos cidadãos que escora a autonomia do Estado e protege a analogia com a liberdade individual: “[D]ado um ‘contrato’ genuíno, faz

¹¹⁴ «Toleration is an essential feature of sovereignty and an important reason for its desirability. / Sovereignty guarantees that no one on *that* side of the border can interfere with what is done on *this* side», in Michael WALZER, *On Toleration*, *op. cit.*, p. 19.

¹¹⁵ Cf. Brian OREND, *Michael Walzer on War and Justice*, *op. cit.*, p. 156.

¹¹⁶ Cf. Charles R. BEITZ, *Political Theory and International Relations*, Princeton, Princeton University Press, 1999, p. 77.

sentido dizer que a integridade territorial e a soberania política podem ser defendidas exactamente da mesma forma que a vida e a liberdade individuais”.¹¹⁷

Mas, como veremos no capítulo III, Beitz considera que o argumento da legitimidade do governo baseado no consentimento não é válido, porque a maior parte dos cidadãos encontra-se confinado a um Estado com instituições mais ou menos fixas, que efectivamente não escolheu e sobre as quais, na maior parte das vezes, nem sequer foi chamado a manifestar o seu acordo ou que são mesmo impostas com base na repressão e na manipulação das consciências.¹¹⁸

Assim, o enfoque da filosofia de Walzer no pluralismo será fundamental para a compreensão da teoria da guerra justa. O princípio universal da autodeterminação é compatível com a pluralidade de organizações políticas e de concepções de bem. O direito a essa diversidade política e moral está na base da doutrina da não-intervenção, sendo que esta pressupõe a valorização da soberania como instância protectora dos entendimentos sociais e políticos plurais.

No entanto, a análise do pensamento filosófico de Walzer naqueles aspectos que se revestem de importância para a teoria da guerra justa e para o exame do fenómeno terrorista, carece ainda de esclarecimentos do conceito de pluralismo na sociedade doméstica e da explicitação das concepções de tolerância, de cidadania e de eu (*self*) dividido. De facto, muitas guerras nascem de conflitos políticos internos aos Estados, nomeadamente suscitados por reivindicações de autonomia política por parte de minorias, que conduzem a guerras de secessão, e de dissensões políticas graves, que conduzem a guerras civis.

¹¹⁷ «As Michael Walzer writes, “the rights of states rest on the consent of their members.” The social contract to which citizens consent is to be understood as a metaphor “for a process of association and mutuality, the ongoing character of which the state claims to protect against external encroachment.” Thus, the state safeguards more than individual lives and liberties; it also protects its citizens’ “shared life and liberty, the independent community they have made.” But it is the consent of the individual citizens that provides the underpinnings of the state’s autonomy and secures the analogy with individual liberty: “[G]iven a genuine ‘contract’, it makes sense to say that the territorial integrity and political sovereignty can be defended in exactly the same way as individual life and liberty”», in *ibid.*

¹¹⁸ Cf. *ibid.*, pp. 71-83.

A defesa do pluralismo na sociedade doméstica obriga Walzer a uma aproximação ao liberalismo, enquanto a defesa do pluralismo de concepções de justiça e de modos particulares de organização política na sociedade internacional origina o afastamento de Walzer em relação ao liberalismo, por causa da abstracção e da uniformidade dos princípios de justiça, do universalismo procedimental e do método liberal. A aproximação ao liberalismo é suscitada pela defesa profunda da diferença, da associação voluntária, da tolerância, da liberdade de expressão, da liberdade de escolha da própria concepção de vida boa, e traduz-se na crença na inevitabilidade da linguagem liberal dos direitos individuais.¹¹⁹ Contrariamente à crítica marxista, Walzer não pensa que as liberdades liberais sejam apenas mistificações ou meras ferramentas formais ao serviço de interesses sociais particulares e egoístas. Embora critique a ilusão liberal de uma liberdade de escolha que se esquece que as próprias escolhas são condicionadas por aquelas que outros fizeram antes, reconhece que uma posição puramente comunitarista, contrariamente à liberal, implica uma certa resistência à mobilidade social, geográfica, familiar ou política. Aliás, Walzer afirma mesmo que: «não conheço ninguém que creia na valorização do pluralismo e que não seja um liberal, tanto de sensibilidade como de convicção»¹²⁰ e, por isso, defende, a nível da sociedade doméstica, uma social-democracia liberal e pluralista.¹²¹

Walzer vai mais longe na sua aproximação ao liberalismo¹²² e considera que a defesa do individualismo não tem que ser incompatível com o comunitarismo e que a linguagem dos direitos individuais não põe em causa o reconhecimento da nossa natureza de sujeitos situados. Se o liberalismo é muitas vezes criticado pelo comunitarismo devido às suas tendências dissociativas, ao individualismo associal, à defesa da neutralidade do Estado,

¹¹⁹ Cf. Michael WALZER, «La critique communautaire du libéralisme», in *Pluralisme et démocratie*, *op. cit.*, p. 68.

¹²⁰ «Mais je ne connais personne qui croit en la valorisation du pluralisme et que ne soit pas un libéral, de sensibilité autant que de conviction», in Michael WALZER, «Comment valoriser le pluralisme?», *op. cit.*, p. 146.

¹²¹ Cf. Michael WALZER, «Éloge du pluralisme démocratique», in *Pluralisme et démocratie*, *op. cit.*, p. 208.

¹²² Walzer atribui a principal causa das suas divergências com Rawls às disciplinas de referência para ambos: a psicologia e a economia para Rawls, a antropologia e a história no caso de Walzer.

resultante da fragmentação social que impede a partilha de concepções de vida boa, a verdade é que para Walzer o liberalismo também manifesta tendências associativas:¹²³ a própria «sociedade liberal é a união social de uniões sociais descrita por John Rawls: um pluralismo de grupos cimentados pela partilha de ideais de tolerância e de democracia».¹²⁴ O Estado liberal encoraja as actividades associativas e tem o mérito de permitir a inclusão de uma grande variedade discordante de uniões sociais sem as incorporar totalmente,¹²⁵ permitindo uma mobilidade social ou política dos indivíduos sem precedentes. O problema do liberalismo, segundo Walzer, reside no facto de conceber estas uniões sociais apenas como produtos voluntários e contratualistas de um eu pré-social, esquecendo que muitas delas são o reflexo das identidades individuais e sociais e da estrutura das relações sociais. Segundo Walzer, «[a] melhor forma de compreender o liberalismo consiste em vê-lo como uma teoria das ligações entre pessoas, cujo âmago é a associação voluntária, interpretando “voluntária” como o direito de romper ou de se retirar».¹²⁶ Walzer considera que quer o liberalismo quer o comunitarismo são dois modelos interpretativos legítimos das sociedades contemporâneas, atribuindo ao comunitarismo essencialmente uma função correctora dos excessos dissociativos do liberalismo, de busca dos componentes comunitários nos valores liberais,¹²⁷ pela recuperação da concepção aristotélica de vida boa.

Assim, Walzer tenta conciliar um universalismo mínimo com a procura intensa de uma política da diferença,¹²⁸ o que faz dele um defensor do pluralismo,¹²⁹ quer na sociedade doméstica quer na internacional. Mas, o pluralismo na sociedade doméstica não pode ser

¹²³ Cf. Michael WALZER, «La critique communautarienne du libéralisme», *op. cit.*, p. 70.

¹²⁴ «la société libérale est l’union sociale des unions sociales décrite par John Rawls : un pluralisme de groupes cimentés par le partage des idées de tolérance et de démocratie», in *ibid.*, p. 71.

¹²⁵ Cf. *ibid.*, p. 72.

¹²⁶ «La meilleur façon de comprendre le libéralisme est de le voir comme une théorie des liens entre personnes, qui a pour centre l’association volontaire et qui interprète « volontaire » comme étant le droit de rompre ou de se retirer», in *ibid.*, p. 81.

¹²⁷ Cf. *ibid.*

¹²⁸ Cf. Michael WALZER, *Thick and Thin*, *op. cit.*, p. ix.

¹²⁹ Walzer distingue duas formas de pluralismo, o que é relativo à pluralidade de bens sociais e de esferas de justiça e o que é relativo à diversidade cultural e de identidades sociais. Cf. Michael WALZER, «Éloge du pluralisme démocratique», *op. cit.*, p. 212.

desligado da sua concepção de Estado e de comunidade política. De facto, a relação entre indivíduo e Estado é um dos temas centrais da filosofia política walzeriana, já que o bem primeiro distribuído pelas comunidades é a qualidade de membro de uma dada comunidade política.¹³⁰

Walzer concebe o Estado como o resultado de uma associação de uma comunidade política a um território e cujos direitos derivam do consentimento dos governados. A valorização do Estado, em Walzer, não se faz por razões patrióticas, mas por razões simultaneamente liberais e comunitaristas: o Estado é um instrumento, um meio para a protecção dos direitos individuais e do direito que cada comunidade tem de viver segundo as suas tradições, as suas próprias concepções de bem e de organizar livremente as suas instituições. Os direitos das comunidades políticas são essencialmente dois: o direito à integridade territorial e o direito à soberania política, de modo a garantir a liberdade e a autonomia dos indivíduos, a sobrevivência nacional e a independência política. O direito à soberania política decorre do direito à autonomia dos indivíduos, pelo que o direito à integridade territorial, o direito a existir enquanto comunidade, é o prolongamento do direito à vida e não se pode explicar meramente como sendo decorrente do direito individual à propriedade privada.¹³¹ Não deixa de ser interessante verificar que, apesar de Walzer se afastar de uma moral com regras formais e universais como a kantiana, partilhe com Kant uma valorização extrema da autonomia dos indivíduos.

Como vimos, para Walzer, a justiça social e os significados sociais não são indissociáveis das comunidades que os geram e das suas concepções de bem, pelo que todo o ser humano tem o direito de viver enquanto membro de uma comunidade histórica e segundo

¹³⁰ Walzer defende que o título de cidadania deve ser concedido a todos os habitantes de uma sociedade, com igualdade de direitos, embora possa não ser atribuída a qualidade de membro. Ver Michael WALZER, *As Esferas da Justiça*, *op. cit.*, pp. 46-74.

¹³¹ Cf. Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, p. 55.

os entendimentos sociais que reconhece como justos, que estão na base das suas opções, e, por isso, importa a tolerância e o respeito pelas idiosincrasias culturais. Ou seja,

[o] pluralismo que a liberdade exige é o que inclui tradições étnicas, culturais e religiosas, assim como os grupos de homens e mulheres que as sustentam. Sem estas tradições e grupos jamais poderíamos adquirir o tecido social mínimo (nem a identidade, nem a personalidade, nem a visão do mundo) que permite realizar escolhas coerentes.¹³²

Walzer reconhece, tal como G. W. F. Hegel ou Charles Taylor, a importância do reconhecimento e da identidade que nascem da pertença a uma comunidade política concreta, situada num momento histórico determinado, na qual se enraízam os nossos valores e onde se forma a consciência colectiva. Walzer, Hegel e Taylor atribuem grande importância à história e ao Estado como entidade protectora dos modos de vida sociais e políticos partilhados por uma comunidade particular. É, como referimos, em nome dessa protecção que Walzer considera que

renunciar ao Estado é o mesmo que renunciar a toda e qualquer efectiva autodeterminação. (...) Por esta razão, a teoria da justiça deve tomar em consideração o Estado territorial, especificando os direitos dos seus habitantes e reconhecendo o direito colectivo de admissão e rejeição.¹³³

Para Walzer, o conceito de soberania, que protege uma determinada concepção de justiça distributiva e certos modos de vida, permite compreender porque é reservado o direito de admissão dos estrangeiros. Walzer prevê o controlo da admissão, segundo o significado que a comunidade de acolhimento atribui à qualidade de membro, de modo a que a comunidade de acolhimento não fique em minoria no seu próprio território nem seja impedida de viver os

¹³² «El pluralismo que la libertad exige es el que incluye las tradiciones étnicas, culturales y religiosas, así como los grupos de hombres e de mujeres que las sostienen. Sin estas tradiciones y grupos, jamás podríamos adquirir el tejido social mínimo (ni la identidad ni la personalidad ni la visión del mundo) que permite realizar elecciones coherentes», in Michael WALZER, «Pluralismo y Socialdemocracia», in *Guerra, Política y Moral*, *op. cit.*, p. 125.

¹³³ Michael WALZER, *As Esferas da Justiça*, *op. cit.*, p. 58.

seus próprios modos de vida comuns,¹³⁴ pelo que a «distribuição da qualidade de membro não está inteiramente sujeita às exigências da justiça».¹³⁵

Deste modo, Walzer faz depender a concessão de direitos às minorias da homogeneidade política, cultural e territorial e da identidade histórica distintiva. Admite a concessão de graus de autonomia e mesmo a secessão, mas apenas se estes critérios forem cumpridos. Walzer entra, por isso, em desacordo com Will Kymlicka, para quem Walzer consegue o paradoxo de acentuar a qualidade de membro cultural, sem contudo defender as medidas que levem à sua protecção.

A condicionante da homogeneidade leva Walzer a distinguir entre Mundo Novo e Mundo Velho, tipificado pela distinção entre sociedades de imigrantes e Estados-Nação, em matéria de tolerância perante os grupos minoritários e de neutralidade do Estado. Defende a neutralidade do Estado face às tribos¹³⁶ numa sociedade de imigrantes, como os EUA, onde os sentimentos tribais são fracos e toda a vida social está assente na sociedade civil, mas rejeita a neutralidade cultural dos Estados-Nação, pois estes últimos são construções sociais baseadas em identidades culturais, históricas e étnicas associadas a um território e a uma história comum, cuja vida social se apoia essencialmente no Estado. Afirma:

Aquele contraste parece-me importante; o traço característico das sociedades de imigração é serem finas, onde o Estado, mesmo que proteja uma cultura própria, é neutro perante as diversas culturas densas, defendidas por diferentes grupos de imigrantes. Os Estados-Nação, pelo contrário, visam precisamente a protecção de uma cultura densa; de um modo acentuado, são máquinas de reprodução cultural. Não encorajam o tipo de identidades hifenizadas que são possíveis, e largamente aceites, nos Estados Unidos.¹³⁷

¹³⁴ Esta é uma das razões pelas quais Walzer é acusado, por exemplo por Brian Orend, de fazer uma teoria à medida do Estado de Israel.

¹³⁵ Michael WALZER, *ibid.*, p. 73.

¹³⁶ Walzer define tribalismo da seguinte forma: «O tribalismo designa o compromisso de indivíduos e de grupos para com a sua própria história, cultura e identidade e este compromisso (...) é um carácter permanente da vida social humana», («Tribalism names the commitment of individuals and groups to their own history, culture, and identity, and this commitment (...) is a permanent feature of human social life.»), in Michael WALZER, *Thick and Thin*, *op. cit.*, p. 81.

¹³⁷ «That contrast seems to me important; thinness is a feature of immigrant societies, where the state, even if it fosters a culture of its own, is neutral among the various thick cultures sustained by different groups of immigrants. Nation-states, by contrast, aim precisely to foster a thick culture; they are engines of cultural reproduction in a very strong sense. They do not encourage the kind of hyphenated identities that are possible,

À excepção do caso das minorias nacionais, territorialmente concentradas, e das minorias oprimidas, as maiorias não têm a obrigação de garantir a sobrevivência das culturas minoritárias, até porque, ao gerarem identidades menos densas, estão mais sujeitas à erosão cultural e às influências culturais externas do que os grupos minoritários. As culturas minoritárias «têm direito, de facto, à protecção física, mas não à segurança cultural»,¹³⁸ pelo que os direitos de cidadania, de igualdade perante a lei, são concedidos a indivíduos enquanto cidadãos e não enquanto membros de um grupo e isto é especialmente verdade nos Estados-Nação. O imigrante, nos Estados-Nação, deve adaptar-se à cultura de recepção, não tem direito a exigir a protecção das suas culturas minoritárias e, tanto nestas sociedades como nas de imigrantes, não tem direito de reivindicar a autodeterminação, devido à dispersão territorial e ao carácter voluntário da sua decisão de imigrar, que implicou o consentimento.¹³⁹

Para Kymlicka, a distinção entre sociedades de imigrantes e Estados-Nação, em matéria de reconhecimento de direitos às minorias é incorrecta pois apenas 10% dos países do mundo são, de facto, homogéneos. Para Kymlicka, Walzer, ao fazer depender o reconhecimento dos direitos das minorias da homogeneidade cultural, introduz um argumento não moral, pois os direitos são reconhecidos, ou não, consoante o número de elementos do grupo e da sua concentração territorial. O problema reside no facto de que se a liberdade e a autonomia dos indivíduos só recebem significação no quadro de um «léxico

and widely accepted, in the United States», in Michael WALZER, «Nation-States and Immigrant Societies», in Will Kymlicka e Magda Opalski (ed.), *Can Liberal Pluralism be Exported?: Western Political Theory and Ethnic Relations in Eastern Europe*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 151.

¹³⁸ «they have a claim, indeed, to physical but not to cultural security», in Michael WALZER, *Thick and Thin*, *op. cit.*, p. 74.

¹³⁹ As excepções, além das minorias nacionais territorialmente concentradas, em termos do direito a fazer reivindicações culturais aos Estados, são os povos nativos e os negros americanos, que não podem ser considerados imigrantes. Os primeiros têm direitos especiais devido à destruição da sua cultura no seu território de origem, os segundos, porque não escolheram a escravidão. Em ambos os casos foram objecto de profunda discriminação e excluídos da partilha da riqueza ao longo de gerações.

comum de tradições e de convenções»,¹⁴⁰ inseparável de uma língua, inerente a uma história e a uma cultura, Walzer priva os membros das minorias territorialmente dispersas dessa significação, logo, da liberdade e da autonomia. Esquece que as maiorias tendem a impor uma estratégia de «construção da nação», que se reflecte no facto de que todas as decisões tomadas por um Estado visam promover a integração das minorias numa «cultura societal». Esta estratégia explica como os Estados, mesmo os liberais e democratas, favorecem a hegemonia cultural e a partilha de uma língua e de instituições comuns, que mais não são do que a expressão da cultura maioritária. Mais grave ainda, considera que Walzer claudica na justiça, em nome da estabilidade. Para Kymlicka,

[o] resultado desta deslocação da comunidade cultural para a política é que a desejada igualdade dos indivíduos como membros e co-criadores de uma cultura passa a ser substituída pela igualdade fictícia de indivíduos como cidadãos de um Estado que se autodetermina. A igualdade da cidadania é fictícia porque, como o próprio Walzer admite, (...) a igualdade de direitos de cidadania mascara a dominância da cultura maioritária.¹⁴¹

Mesmo a autodeterminação das novas nações não deve pôr em causa os direitos básicos das minorias culturais. Do mesmo modo, Brian Barry considera que Walzer pura e simplesmente anula, dentro do Estado, as minorias que não correspondem aos seus critérios de homogeneidade, a não ser quando estas estão sujeitas a formas de repressão extrema. No fundo, Walzer confere todas as protecções liberais aos indivíduos, liberdade e igualdade de todos perante a lei, mas apenas reconhece igualdade política às minorias quando estas preenchem os mesmos requisitos de um Estado-Nação.¹⁴² Walzer reconhece, no entanto, que a destribalização total por parte do Estado-Nação só poderia ser alcançada à custa da

¹⁴⁰ «un lexique commun de traditions et de conventions», Ronald DWORKIN, *A Matter of Principle*, London, Harvard University Press, 1985, p. 231, cit. in Will Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle: une théorie libérale du droit des minorités*, Paris, Éditions La Découverte, 2001, p. 124.

¹⁴¹ «The result of this shift from cultural to political community is that the desired equality of individuals as members and co-creators of a culture is replaced by the fictitious equality of individuals as citizens of a self-determining state. The equality of citizenship is fictitious because, as Walzer readily admits (...) the equal rights of citizenship mask the dominance of the majority culture», in Will KYMLICKA, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Clarendon Press, 1989, p. 227.

¹⁴² Brian BARRY, *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Cambridge, Polity Press, 2001, pp. 137-138.

dominação e da repressão sobre as minorias, facto que rejeita liminarmente. Segundo Walzer, a vantagem dos limites, dos muros, que protegem os direitos básicos dos cidadãos é a de «permitir a coexistência pacífica numa sociedade de nações ou numa sociedade civil pluralista»¹⁴³ ou, tal como defende Rawls, permitir a «união social das uniões sociais».

1.3.2. Cidadania e tolerância

A distinção entre Mundo Velho e Mundo Novo traduz-se também na distinção de dois tipos de cidadania, decorrentes de duas concepções de sociedade: a republicana ou comunitarista e a imperial ou liberal. A primeira entende a cidadania de um modo mais militante, como um serviço público perante a comunidade, uma responsabilidade colectiva e, por isso, pressupõe um corpo homogéneo de cidadãos, comprometidos uns com os outros e com a promoção da virtude cívica:

O republicanismo (...) constitui uma doutrina integrada e unitária que concentra as energias e os compromissos sobre o que é político, acima de tudo. É uma doutrina adaptada (...) às necessidades de comunidades pequenas e homogéneas, nas quais a sociedade civil é radicalmente indiferenciada.¹⁴⁴

Segundo este tipo de cidadania, o cidadão é «uma pessoa radicalmente política, activa e comprometida, soberana sobre todas as decisões distributivas»,¹⁴⁵ um actor político que faz a lei. Adequa-se mais a uma democracia deliberativa e não se coaduna com a definição de Rawls de uma «união social de uniões sociais». Para Walzer, o risco desta forma de cidadania, nas suas formas mais ideologizadas, está na instituição de uma religião civil¹⁴⁶ que conduza à repressão daqueles que não correspondem ao modelo de virtude política

¹⁴³ «is to make peaceful co-existence possible in a society of nations or in a pluralist civil society», in Michael WALZER, *What it Means to be an American*, *op. cit.*, p. 6.

¹⁴⁴ «Le républicanisme (...) constitue une doctrine intégrée et unitaire qui concentre les énergies et les engagements sur le politique avant tout. C'est une doctrine adaptée (...) aux besoins de petites communautés homogènes, dans lesquelles la société civile est radicalement indifférenciée», in Michael WALZER, «La critique communautarienne du libéralisme», *op. cit.*, p.78.

¹⁴⁵ «a radically political person, active and engaged, sovereign over all distributive decisions», in Michael WALZER, *Thick and Thin*, *op. cit.*, p. 36.

¹⁴⁶ Cf. Michael WALZER, *Citizenship in a Changing Society*, [Conferência Proferida nos IV Encontros Internacionais de Sintra SEDES], Lisboa, Fundação Luso-Americana para o Desenvolvimento, 1996, p. 13.

dominante e ao desprezo pelos valores considerados burgueses, como o interesse privado e a vida familiar.

Este tipo de cidadania é típico dos Estados-Nação, nos quais a vida política e cultural é dominada por um corpo homogéneo de cidadãos, cuja cultura é reproduzida pelas instituições do Estado. A tolerância,¹⁴⁷ neste tipo de Estado, é dirigida mais aos indivíduos do que aos grupos, sendo que aqueles são antes de mais cidadãos e não membros de grupos, embora se possam associar consoante os grupos a que efectivamente pertencem. O limite da tolerância existe normalmente quando o grupo começa a reivindicar direitos especiais e não respeita os direitos individuais dos seus membros.

Na segunda acepção de cidadania, esta é entendida como um estatuto, um título, um direito ou um conjunto de direitos passivamente gozados.¹⁴⁸ Não é o centro da vida, pois o cidadão é um «indivíduo radicalmente autónomo».¹⁴⁹ Pressupõe um corpo heterogéneo e fracamente relacionado, com cidadãos comprometidos também com os seus problemas pessoais e autores dos seus próprios critérios distributivos. A feitura da lei e a administração são executadas por políticos profissionais e enquadra-se numa democracia representativa. Os Estados liberais são neutrais perante a diferença, tendem a permitir a inclusão de uma multiplicidade de grupos, pois compreendem melhor as actividades não especificamente políticas. Neste sentido, a cidadania, numa sociedade pluralista, é apenas uma das obrigações do indivíduo.¹⁵⁰ O grande risco desta forma de cidadania é a excessiva fragmentação da sociedade e o alheamento político dos cidadãos.

Pode-se associar este tipo de cidadania à cidadania das sociedades de imigrantes, neutrais face aos grupos nacionais, étnicos, religiosos ou raciais a que os indivíduos

¹⁴⁷ Walzer distingue ao todo cinco regimes de tolerância: o característico dos Impérios Multinacionais, o da Sociedade Internacional, o das Consociações, o dos Estados-Nação e o das Sociedades de Imigrantes. Estes cinco regimes diferem quanto ao objecto da tolerância e quanto às instituições que a promovem. Ver Michael WALZER, *On Toleration*, *op. cit.*, pp. 14-36.

¹⁴⁸ Cf. Michael WALZER, *Citizenship in a Changing Society*, *op. cit.*, p. 17.

¹⁴⁹ «a radically autonomous individual», in Michael WALZER, *Thick and Thin*, *op. cit.*, p. 36.

¹⁵⁰ Cf. Michael WALZER, *Obligations: Essay on Disobedience, War, and Citizenship*, Cambridge, Harvard University Press, 1970, p. 205.

pertencem. Nas sociedades de imigrantes, a tolerância dirige-se essencialmente aos indivíduos, à liberdade de escolha individual. A relação do Estado com as comunidades e as associações voluntárias que os indivíduos integram é neutral, de tolerância e mesmo de relativa indiferença, apesar de o Estado promover aquilo a que Kymlicka chama de estratégia de «construção da nação». As sociedades de imigrantes são mais tolerantes perante as reivindicações de direitos específicos dos grupos. A tolerância é grande desde que os grupos não ponham em causa os fundamentos do Estado, desde que coexistam pacificamente e não coarctem o direito de saída dos seus membros.

A cidadania é tanto mais forte quanto mais forte for a identidade particularista do indivíduo,¹⁵¹ o que pode estar na origem de vários conflitos. Isto não impede que a grande obra das sociedades democráticas seja a tolerância.¹⁵² para Walzer, se só esta torna possível a diferença, a diferença torna a tolerância necessária.¹⁵³ Walzer não defende uma concepção de tolerância procedimental, de tendência universal e invariante, mas sim histórica e contextual.¹⁵⁴ A tolerância pressupõe o relativismo a nível da apreciação dos regimes políticos, derivado da inexistência de parâmetros universais que nos permitam avaliar as escolhas que as comunidades produzem. Segundo Walzer, as melhores soluções políticas são aquelas que decorrem da história e da cultura do povo sobre o qual incidem.¹⁵⁵ O relativismo de Walzer, como vimos, não interfere, por um lado, com a protecção dos direitos humanos fundamentais, nem impede, por outro lado, que as sociedades se abram ao exterior, façam comparações e adoptem uma postura autocrítica. No entanto, esta última condição deve resultar de um processo interno e voluntário, rejeitando as intervenções maximalistas de outros Estados, nomeadamente se forem militares.

¹⁵¹ Cf. Michael WALZER, *What it Means to be an American*, *op. cit.*, p. 10.

¹⁵² Preocupa-o principalmente a tolerância perante as diferenças culturais, religiosas e de modos de vida. A tolerância só existe quando não há necessidade intrínseca da diferença, ao contrário da necessidade de um adversário num jogo. Cf. Michael WALZER, *On Toleration*, *op. cit.*, p. 9.

¹⁵³ Cf. *ibid.*, p. xii.

¹⁵⁴ Cf. *ibid.*, p. 3.

¹⁵⁵ Cf. *ibid.*, p. 5.

Walzer valoriza o papel das associações, que permitem às minorias manter a sua identidade cultural e resistir à assimilação, a participação a nível local como forma de intervenção política e considera que esta forma de cooperação e de solidariedade conduziria a uma cidadania socialista democrática, mais do que liberal ou comunitarista.¹⁵⁶ A sua concepção de cidadania pode também ser entendida como uma versão da cidadania liberal, considerada como anti-ideológica, defensora do pluralismo e da tolerância. Segundo Walzer, a vida associativa da sociedade civil é o plano onde todas as versões de bem e de vida boa são elaboradas e testadas e onde se prova que são parcialmente incompletas e insatisfatórias.¹⁵⁷

Walzer defende um socialismo democrático, com elevados níveis de participação e de partilha nas decisões políticas, controlo das empresas pelos trabalhadores, uma cidadania activa e vigilante, embora intermitente, comprometida com diferentes associações da sociedade civil, e que reconhece um papel central ao Estado democrático e descentralizado na defesa dos valores liberais e na garantia da eficácia das mudanças sociais.¹⁵⁸ Segundo Walzer, a sociedade civil não pode ser deixada entregue a si própria, pois tende a gerar desigualdades extremas e a fortalecer poderes que se subtraem a qualquer controlo democrático, gerando formas de solidariedade que entram em conflito com o próprio Estado.¹⁵⁹ A defesa do socialismo democrático leva-o a aceitar a necessidade como princípio distributivo,¹⁶⁰ apesar de não lhe atribuir valor universal e de adicionar à fórmula marxista a

¹⁵⁶ Cf. Michael WALZER, *Citizenship in a Changing Society*, *op. cit.*, p. 21.

¹⁵⁷ Cf. Michael WALZER, «The Concept of Civil Society», in *Toward a Global Civil Society*, *op. cit.*, p. 16.

¹⁵⁸ Ver Michael WALZER, «Éloge du pluralisme démocratique», *op. cit.*, p. 211 e Michael WALZER, *What it Means to be an American*, *op. cit.*, p. 99.

¹⁵⁹ Cf. Michael WALZER, *Obligations*, *op. cit.*, p. 220. Walzer considera que «Como tendência intelectual genérica, o pluralismo nos primórdios do séc. XX foi acima de tudo uma reacção contra a doutrina da soberania», («As a general intellectual tendency, pluralism in the early 20th century was above all a reaction against the doctrine of sovereignty») in Michael WALZER, «Pluralism: A Political Perspective», in Will Kymlicka (ed.), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 144.

¹⁶⁰ Os outros dois princípios distributivos, que rejeita, são a livre troca e o merecimento, porque traduzem formas de predomínio. Ver Michael WALZER, *As Esferas da Justiça*, *op. cit.*, pp. 36-41.

sua concepção de justiça distributiva, pelo que a sua versão consiste em defender que a cada um segundo as suas necessidades partilhadas e socialmente reconhecidas.

Walzer admite, no entanto, que nas sociedades modernas e democráticas predomina a cidadania liberal, passiva, embora afirme que é necessário uma forma de activismo político e de virtude política, ainda que intermitentes. Nas sociedades civis fragmentárias contemporâneas, a cidadania liberal é mais adequada e provavelmente só a repressão, obrigaria a uma cidadania mais activa, do tipo republicano. A cidadania é passiva, o cidadão é um espectador que vota, muitas vezes com desconhecimento das informações necessárias para decidir e avaliar correctamente o que está em jogo.¹⁶¹

Este facto, como veremos, revelar-se-á incontornável na apreciação da responsabilidade dos intervenientes nas guerras. Consiste numa atenuante para a responsabilidade dos civis em situação de guerra, mesmo daquela que, eventualmente, fosse sufragada, e é um factor distintivo da responsabilidade dos políticos face aos cidadãos comuns. Também se reflectirá, como veremos, no facto de o cidadão estar apenas obrigado a lutar pela sobrevivência da sociedade civil e não pelo Estado.

Relevante é o facto de, para Walzer, a tolerância, assim como o pluralismo, serem tidos como a chave para a paz, para um acordo político estável e justo que permita a própria tolerância, ou seja, «a coexistência pacífica de grupos de pessoas com diferentes histórias, culturas e identidades»,¹⁶² quer em termos internacionais quer em termos nacionais. A intolerância, sob a forma de universalismo religioso e político, de perseguições religiosas e étnicas ou da exclusividade das nações,¹⁶³ tem sido a grande responsável pelas guerras mais sangrentas e mais ilimitadas, ou seja, mais injustas. Por exemplo, Walzer sustenta que o

¹⁶¹ Cf. Michael WALZER, «The Concept of Civil Society», *op. cit.*, p. 18.

¹⁶² «the peaceful coexistence of groups of people with different histories, cultures, and identities», in Michael WALZER, *On Toleration*, *op. cit.*, p. 2.

¹⁶³ Cf. Michael WALZER, «The Concept of Civil Society», *op. cit.*, p. 21.

mérito pelo fim das guerras religiosas coube à tolerância religiosa e não às políticas absolutistas.

1.3.3. O eu (*self*) dividido

Uma das consequências mais significativas de uma sociedade pluralista, tolerante é a divisão do eu (*self*)¹⁶⁴ em múltiplas identidades devido à diferenciação social, que tem o seu paralelo, na sociedade internacional e nos Estados multinacionais, na diferença cultural.¹⁶⁵ O eu (*self*) divide-se consoante os seus interesses e papéis, conforme as suas identidades tais como a família, a religião, a história, as tradições, os seus ideais, princípios e valores,¹⁶⁶ sem que qualquer destes eus (*selves*) seja hierarquicamente superior aos outros ou dominante. Nas sociedades de imigrantes, manifesta-se no aparecimento de identidades hifenizadas, nas quais os indivíduos se assumem como parte de dois mundos, sentindo-se, por exemplo, simultaneamente italianos e americanos, ou Italo-Americanos.

Já numa sociedade coerciva, o eu (*self*) tende a cristalizar-se, a superiorizar e a fanatizar uma das suas múltiplas identidades.¹⁶⁷ Pelo contrário, «[q]uando as identidades são multiplicadas, as paixões dividem-se».¹⁶⁸ Por isso, as estruturas políticas que se adequam mais a eus (*selves*) divididos e maximalistas são as sociedades justas, ou seja, diferenciadas e pluralistas. «Eus divididos acomodam-se melhor à igualdade complexa na sociedade doméstica e a diferentes versões de autodeterminação na sociedade doméstica e na sociedade internacional».¹⁶⁹ Aliás, o próprio «pluralismo de papéis e de identidades, e a possibilidade

¹⁶⁴ Utilizaremos a expressão inglesa, para permitir diferenciar o uso que o autor faz de *self* e *I*. Ver Michael WALZER, *Thick and Thin, op. cit.*, pp. 85-104.

¹⁶⁵ Cf. *ibid.*, p. 82.

¹⁶⁶ Walzer considera que a identidade suscitada pelos ideais, princípios e valores é a mais importante, sobrepõe-se às restantes.

¹⁶⁷ É-se, por exemplo, apenas um sérvio, um polaco, um judeu, um católico, um homossexual, um negro, uma mulher. Cf. *ibid.*

¹⁶⁸ «When identities are multiplied, passions are divided», in *ibid.*

¹⁶⁹ «Divided selves are best accommodated by complex equality in domestic society and by different versions of self-determination in domestic and international society», in *ibid.*, p. 103.

prática da igualdade complexa e da autodeterminação (colectiva)»,¹⁷⁰ depende da possibilidade da existência de eus (*selves*) divididos. Assim,

[s]ociedades injustas dirigem-se a projectos simplificados, pois propagam a promessa de que o sucesso na conquista de um bem social pode ser convertido num sucesso generalizado – um desfile triunfante através de todas as esferas. (...) Uma sociedade justa, pelo contrário, dirige-se a planos de vida complicados, nos quais o eu se distribui a si mesmo, como se, entre as esferas, fosse figurando simultaneamente como um pai dedicado, um trabalhador qualificado, um cidadão comprometido, um estudante capaz, um crítico perspicaz, um membro fiel de uma igreja, um vizinho prestativo.¹⁷¹

Segundo Walzer, o problema do activismo político, do ultra-nacionalismo e do autocriticismo filosófico é que estes tendem a inverter o argumento psicanalítico. O eu crítico deixa de ser entendido como o superego, a instância da personalidade que traduz a interiorização dos interditos culturais particulares e que, por isso, deverá ser controlado. Passa a ser uma espécie de super-agente moral,¹⁷² que se coloca no plano de «*sub specie aeternitatis*»,¹⁷³ graças ao que pode perceber melhor a verdade do mundo moral. Subtrai-se, assim, a qualquer crítica e olha para o eu (*self*) como se este fosse uma entidade diferente e inferior. O eu crítico concebe-se como o guardião de valores universais, segundo Walzer, tal como Jean-Jacques Rousseau e Jean-Paul Sartre, e, por isso, tende à radicalização política, a considerar o eu (*self*) como produto de uma mentalidade pequeno-burguesa, a reprimir os instintos, os interesses privados e a vida familiar. O eu (*self*) ideal é uma estrutura hierárquica totalmente desparticularizada¹⁷⁴ e desmaximalizada, que nasce de um esforço de ruptura com os seus condicionalismos particulares. Para Sartre, e a esquerda em geral, isto implica a identificação sem reservas com as classes mais desfavorecidas. Walzer opõe-se a esta

¹⁷⁰ «the pluralism of roles and identities, and the practical possibility of complex equality and (collective) self-determination», in *ibid.*, p. 86.

¹⁷¹ «Unjust societies make for simplified projects, since they hold forth the promise that success in winning one social good can be converted into general success – a triumphant parade through all the spheres. (...) A just society, by contrast, makes for complicated life plans, in which the self distributes itself, as it were, among the spheres, figuring simultaneously as a loving parent, a qualified worker, a committed citizen, an apt student, a discerning critic, a faithful member of the church, a helpful neighbor», in *ibid.*, p. 38.

¹⁷² Cf. *ibid.*, p. 89.

¹⁷³ *Ibid.*

¹⁷⁴ Cf. *ibid.*, p. 90.

concepção, renega o eu (*self*) pré-crítico e defende o eu (*self*) como uma totalidade complexa, maximalista, que não considera superior qualquer visão abstracta e universal do mundo e da moralidade. Deste modo, «eus divididos, densos, são os produtos característicos de, e em contrapartida, requerem uma sociedade densa, diferenciada e pluralista».¹⁷⁵ Contudo, a própria densidade (*thickness*) do eu (*self*) e da sociedade pluralista são em si mesmas plurais, ou seja, não existe um modelo único de densidade. O conteúdo do eu (*self*) dividido pode ser variável, à imagem da mobilidade e da possibilidade de escolha em matéria de concepções de vida boa próprias da sociedade democrática e pluralista.

Walzer acredita que sociedades com grande número de eus (*selves*) divididos são naturalmente sociedades mais ricas, complexas e diferenciadas, tanto mais quanto maior for a variedade de críticos com padrões que competem entre si e maior o lugar para a escolha entre interpretações diferentes dos significados sociais partilhados. Críticos singulares com padrões universais e uniformes¹⁷⁶ conduzem sociedades para a tirania e a opressão e formam indivíduos fanáticos, possuídos por Deus ou conduzidos pela ideologia.¹⁷⁷ Contudo, para Walzer, cada sociedade possui um número limitado de eus (*selves*) divididos e de críticos, produtos de uma mesma história e que falam um idioma comum e, por isso mesmo, o criticismo social internacionalista pode ser fonte de indignação, daí «que apenas o escudo protector que a soberania providencia parece ser moralmente apropriado no mundo moderno, talvez mesmo necessário».¹⁷⁸

Assim, a distinção de eus (*selves*) divididos e eus críticos e cristalizados reveste-se de extrema importância para a paz, pois, segundo Walzer, eus divididos são uma condição necessária para a paz, quer na sociedade internacional quer na doméstica. E isto porque são

¹⁷⁵ «thick, divided selves are the characteristic products of, and in turn require, a thick, differentiated, and pluralist society», in *ibid.*, p. 101.

¹⁷⁶ Cf. *ibid.*, p. 97.

¹⁷⁷ Cf. *ibid.*, p. 99.

¹⁷⁸ «the protective shelter that sovereignty alone provides in the modern world seems morally appropriated, perhaps even necessary», in *ibid.*, p. 103.

produtos da tolerância, ainda que esta tenha sempre os matizes de cada cultura, e como veremos, é a ausência da tolerância, o desrespeito pelo pluralismo e pela diversidade cultural que transformam as guerras agressivas num crime. Walzer rejeita todos os projectos uniformizadores, sejam eles políticos, religiosos ou culturais como opressores, e pensamos que há uma forte probabilidade de estes serem empreendidos por eus cristalizados e críticos. Na sociedade doméstica, a diferenciação social e a pluralidade de papéis e de identidades faculta o convívio com a diferença e não facilita o aparecimento de eus fanáticos, intolerantes, capazes de coagir outros em nome das suas convicções mais profundas, sejam elas políticas ou religiosas. Mas, eus (*selves*) divididos são frequentemente fruto de sociedades democráticas e liberais, pelo que assumem uma cidadania passiva, já que o centro da sua vida pode não ser a política.

Conclusão

Todas as questões levantadas neste capítulo são da maior relevância para a teoria da guerra justa de Walzer, tal como poderemos verificar nos próximos capítulos. Por exemplo, a protecção dos direitos humanos ou naturais, nomeadamente na sua forma mínima e negativa, de não ser privado da vida e da liberdade, e não na sua forma máxima, de defesa, por exemplo, de direitos particulares e efectivos, é central na teoria da guerra justa. Esta baseia-se num universalismo moral mínimo e reiterativo, mas que é imanente às moralidades máximas, fruto dos entendimentos partilhados das sociedades particulares. Este dualismo é inerente a toda a moralidade e concilia o universalismo e o particularismo. A obrigação primeira do Estado é a defesa da vida e da liberdade dos seus cidadãos, mas os direitos individuais são universais e independentes dos Estados ou dos interesses políticos e religiosos.

Walzer rejeita uma verdade moral universal ou um *ranking* de regimes políticos, pela impossibilidade de uma concepção de bem abstracta e singular, de princípios da justiça que transcendem os particularismos, construídos por indivíduos desinteressados e pré-sociais. Por isso, rejeita os métodos da descoberta e da invenção, considerando que o método da interpretação é o único adequado. A defesa do pluralismo é simultaneamente factor de afastamento e de aproximação em relação ao liberalismo e uma condição para a paz.

A vida social e política, segundo Walzer, enraíza-se numa comunidade concreta, historicamente situada, na qual se gera a consciência colectiva, sem que a vida social e política daí decorrente tenha qualquer valor metafísico ou meta-histórico, porque não há transcendência na particularidade cultural, religiosa ou nacional.¹⁷⁹ Assim, Walzer defende uma cidadania comprometida, mas intermitente e não fanatizada, como condição para a tolerância e a paz.

A teoria da guerra justa de Walzer está muito centrada numa ordem internacional onde predominam os Estados, valorizando a soberania associada à territorialidade e a qualidade de membro associada à comunidade. Walzer condena as guerras agressivas e defende a doutrina da não-intervenção. A soberania é tão desejada, porque só ela dá efectiva protecção aos modelos de vida partilhados pelos membros de uma comunidade, embora também reconheça outras formas de protecção, como a tolerância religiosa, a autonomia cultural e os direitos individuais.¹⁸⁰

¹⁷⁹ Cf. Michael WALZER, *What it Means to be an American*, op. cit., pp. 7 e 8.

¹⁸⁰ Cf. Michael WALZER, *Thick and Thin*, op. cit., p. 103.

CAPÍTULO II

2. A REALIDADE MORAL DA GUERRA EM QUESTÃO: A TEORIA DA GUERRA JUSTA DE WALZER E AS TEORIAS RIVAIS

Uma teoria da guerra justa, tal como o nome indica, admite que há situações em que as guerras, e a violência que estas necessariamente implicam, são moralmente justificáveis e legítimas. A sua grande tarefa consiste em pensar os limites que a justiça impõe à decisão de recorrer à guerra e à conduta que nela se pode haver, tanto hoje como no passado. E, por isso, a teoria da guerra justa de Walzer afasta-se daquelas posições que, como o realismo, negam a própria existência e a legitimidade dos limites morais aplicados à guerra ou que, como o pacifismo, condenam toda e qualquer guerra em nome do carácter absoluto destes mesmos limites. A teoria da guerra justa de Walzer, na medida em que se baseia na defesa dos direitos humanos, afirma-se também pela oposição às perspectivas morais mais consequencialistas, como o utilitarismo. Poderia também ter aqui cabimento o paralelismo entre a teoria da guerra justa de Walzer e outras teorias, como o direito natural católico, que é a sua fonte, ou a teoria marxista, com a qual rivaliza, mas optamos por estas três por serem transversais a todas as outras e por serem aquelas que Walzer contesta de modo mais sistemático.

Assim, neste capítulo, e antes de abordarmos a teoria da guerra justa de Walzer propriamente dita, estabeleceremos os paralelismos com as teorias que Walzer contestou, nomeadamente, o realismo, o utilitarismo e o pacifismo. Partiremos, assim, da teoria mais permissiva para a teoria mais restritiva em termos morais, passando pelo utilitarismo que, no fundo, não negando a dimensão moral da guerra, apresenta uma visão alternativa da moralidade na guerra.

2.1. A reacção contra o realismo

2.1.1. O realismo político descritivo e o realismo político prescritivo

Segundo Walzer, o interesse da teoria da guerra justa consiste no facto de nos dotar dos instrumentos necessários para distinguir as guerras justas das injustas, de nos proporcionar os critérios que fundamentem as nossas opções políticas e os nossos juízos particulares sobre as guerras e as acções que nelas se verificam.¹ Mas, para avaliar como justa ou injusta uma qualquer guerra é necessário que sobre ela se possa desenvolver uma argumentação moral e para tal é fundamental, antes de mais, que as guerras não sejam estranhas à moral. E é precisamente sobre a «*realidade moral da guerra*»² que recai a principal divergência entre Walzer e o realismo.

O realismo político contemporâneo tem como mais destacados representantes, entre outros, Robert Keohane, Kenneth Waltz, Reinhold Niebuhr, George Kennan e Hans Morgenthau. Contudo, esta corrente pode recuar até Tucídides, Nicolau Maquiavel ou Thomas Hobbes e, globalmente, abriga um cepticismo moral, pois considera que a moralidade não descreve nem deve muito menos regular as relações interestaduais, especialmente no que se refere às questões da guerra e da paz. Ou seja, as relações internacionais não devem ser julgadas e restringidas por padrões morais nem obedecer a preceitos «idealistas» ou «legalistas», mas sim às imposições da *realpolitik*. Por isso, Keohane afirma que o realismo político prefere «a linguagem do poder e dos interesses à linguagem dos ideais ou das normas».³

¹ Cf. Michael WALZER, «Préface à la seconde édition», *Guerres justes et injustes: argumentation morale avec exemples historiques*, Paris, Éditions Belin, 1999, p. 7.

² «*moral reality of war*», in Michael WALZER, *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*, New York, Basic Books, 2000, p. 15.

³ «the language of power and interests rather than of ideals or norms», in Robert O. KEOHANE, «Realism, Neorealism and the Study of World Politics», in Robert O. KEOHANE (ed.), *Neorealism and its Critics*, New York, Columbia University Press, 1986, p. 9.

É possível, no entanto, identificar duas grandes perspectivas realistas. A primeira, o realismo descritivo e empírico, é subsidiária da racionalidade técnica do positivismo. Esta corrente é dominante entre os teóricos das Relações Internacionais, da Ciência Política e das Ciências Sociais em geral e caracteriza-se pela alegação da incompatibilidade entre o discurso moral e o discurso científico, mesmo quando este tem por objecto a realidade social e política. Não se pode julgar moralmente a decisão de um Estado de fazer a guerra, do mesmo modo que não se podem julgar moralmente os fenómenos naturais.⁴ Já o realismo prescritivo é mais moderado e defende que «a moralidade não deve governar *sempre* a conduta dos Estados».⁵ Como veremos, esta «ligeira» diferença será da maior importância para a compreensão do alcance das críticas walzerianas ao realismo.

O realismo político é, desde Tucídides, uma teoria das relações internacionais que assenta em três premissas: primeira, a de que os Estados são as unidades básicas de um sistema; segunda, a de que os Estados estão envolvidos numa luta pelo poder, visando-o quer como um meio quer como um fim em si mesmo; terceira, a de que este comportamento é racional⁶ e, por isso, inteligível aos olhos dos outros Estados.⁷ Modernamente, o realismo político encontrou alicerces teóricos no estruturalismo e no positivismo e explica as relações interestaduais por meio da teoria dos sistemas. Para um neo-realista como Waltz,⁸ os Estados são as unidades de uma estrutura, de um sistema competitivo pelo predomínio na esfera internacional, cujas interações visam o equilíbrio e a distribuição de poderes. Segundo

⁴ Cf. Robert L. HOLMES, *On War and Morality*, Princeton, Princeton University Press, 1989, p. 56.

⁵ «morality should not *always* govern state conduct», in David R. MAPEL, «Realism, War and Peace», in Terry Nardin, *The Ethics of War and Peace: Secular and Religious Perspectives*, Princeton, Princeton University Press, 1998, p. 54.

⁶ Keohane define racionalidade da acção de um Estado, em Morgenthau, da seguinte forma: «Dizer que os governos agem racionalmente, neste sentido, significa que têm preferências consistentes e ordenadas e que calculam os custos e os benefícios de todas as políticas alternativas no sentido de maximizar a sua utilidade em função daquelas preferências e das suas percepções da natureza da realidade» («To say that governments act rationally in this sense means that they have consistent, ordered preferences, and that they calculate the costs and benefits of all alternative policies in order to maximize their utility in light of those preferences and of their perceptions of the nature of reality»), in Robert O. KEOHANE, *op. cit.*, p. 11.

⁷ Cf. *ibid.*, p. 7.p. 7.

⁸ Cf. Kenneth N. WALTZ, «Anarchic Orders and Balances of Power», in Robert O. Keohane (ed.), *op. cit.*, pp. 98-130.

Waltz, qualquer sistema político internacional é ordenado pelo princípio da anarquia, pois é composto por unidades com funções similares e não hierárquicas.⁹ Deste modo, não são consideradas as qualidades intrínsecas de cada unidade,¹⁰ mas apenas a posição relativa de cada uma perante as outras, as alterações na distribuição de poderes e nos padrões de alinhamento político das nações, sendo estas alterações a chave para a compreensão dos conflitos internacionais.

Assim, ainda segundo Waltz, o elemento determinante na estrutura do sistema internacional é a distribuição e a maximização do poder e, por isso, as acções dos Estados são avaliadas não apenas pelas suas políticas efectivas ou declaradas mas em função das suas potencialidades e capacidades. Presume-se sempre a amoralidade e a racionalidade da acção dos Estados, ou seja, que agirão de modo a favorecer os seus interesses egoístas e a acrescentar o seu domínio político e militar.¹¹ Daí que, sendo a principal preocupação de um Estado promover a sua segurança e a dos seus membros, deve direccionar toda a sua atenção para aqueles Estados que podem constituir uma ameaça. A mera possibilidade de um Estado ter condições de usar a violência obriga todos os outros a estarem aptos a fazê-lo também.

Desta forma, as políticas racionais que um Estado deve adoptar, entre as quais se situa a guerra, são aquelas que obedecem a critérios prudenciais, ou seja, são exactamente aquelas que conquistam vantagens políticas, económicas ou militares e que garantem a manutenção ou o incremento reais e efectivos do seu poder, de modo a garantir e forçar a paz. Nesta perspectiva, a guerra é apenas o prolongamento da política por outros meios. Segundo Carl von Clausewitz, a moderação e o uso limitado da força na guerra, suscitados por constrangimentos morais, seriam uma irracionalidade, porque dificultariam a vitória. «Não

⁹ Cf. Robert O. KEOHANE, *op. cit.*, p. 14.

¹⁰ Por exemplo, Waltz considera que toda a espécie de Estados pode se envolver ou já se envolveu em guerras, pelas mais diversas razões, e que este facto depende essencialmente do seu posicionamento político na ordem internacional e não das particularidades de cada Estado. Cf. Kenneth N. WALTZ, «Reflections on *Theory of International Politics: A Response to my Critics*», in Robert O. Keohane (ed.), *op. cit.*, p. 327.

¹¹ Cf. Robert O. KEOHANE, *op. cit.*, p. 8.

seria possível introduzir um princípio moderador na própria filosofia da guerra sem cometer um absurdo»,¹² pois, «[a] guerra é um acto de violência planejado com o objectivo de forçar o adversário a executar o nosso desejo». ¹³ Para Clausewitz, só a vitória total permite que a guerra cumpra os seus objectivos e, por isso, o único critério regulador das acções dos Estados deve ser a necessidade. Desta forma, a guerra é um acto de violência teoricamente ilimitada, pois «[o] que resulta é uma “acção recíproca”, uma escalada contínua, na qual nenhuma das partes é culpada, mesmo que tenha sido a primeira a agir, na medida em que cada acção pode ser considerada, e quase certamente é, preemptiva».¹⁴

Estamos, assim, perante uma corrente acentuadamente particularista e consequencialista, pois as acções dos Estados são avaliadas consoante a sua contribuição para a maximização do seu poder, sendo que cada Estado se atribui a si mesmo o direito de agir de forma a conquistar ou a defender a sua hegemonia, mesmo que para tal tenha de recorrer a toda a violência considerada necessária.¹⁵ Assim, o realismo político pressupõe o estatismo e pode mesmo coincidir com uma política nacionalista, pois, o Estado, seja justo ou não, aparece aqui como o valor moral máximo, que se sobrepõe a todos os outros e que não se pauta pelos mesmos critérios morais dos indivíduos. Os realistas tendem a considerar como justas todas as guerras motivadas pela defesa da comunidade política e da soberania do Estado.

O realismo estabelece uma distinção crucial entre comunidade nacional e internacional,¹⁶ uma vez que considera que a moralidade apenas se aplica à política interna

¹² Carl von CLAUSEWITZ, *Da Guerra*, São Paulo, Martins Fontes, 1996, p. 9.

¹³ *Ibid.*, p. 7.

¹⁴ «What results is a “reciprocal action”, a continuous escalation, in which neither side is guilty even if it acts first, since every act can be called and almost certainly is pre-emptive», in Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, p. 23.

¹⁵ O que pode potenciar o recurso à violência ilimitada, nomeadamente por parte dos Estados mais fortes, que não têm tantas limitações prudenciais.

¹⁶ Waltz defende que a sociedade internacional não é responsável por uma frequência mais elevada do recurso à violência. A violência também pode ocorrer contra o poder instituído dentro dos Estados e para tal basta verificar que as guerras mais violentas e mortíferas dos últimos 200 anos foram guerras civis. A diferença reside nos modos diversos como os Estados se organizam para enfrentar a violência, pois um governo, quando

dos Estados e ao comportamento dos indivíduos. Maquiavel considerava, inclusive, que o príncipe devia pautar o seu comportamento por uma moralidade pública, relativa ao governo da coisa pública, e que se opõe aos preceitos da moralidade privada e da virtude. Assim,

[o] príncipe, sobretudo quando é novo, não pode respeitar singelamente todas as condições segundo as quais se é considerado homem de bem, pois, não raro, para conservar os seus Estados, se vê constrangido a agir contra a sua palavra, contra a caridade, a humanidade e a religião.¹⁷

De facto, para o realismo, em política, «diz-se que a força é a *ultima ratio*. Na política internacional, a força não serve apenas de *ultima ratio*, mas efectivamente de primeira e constante *ratio*». ¹⁸ Ou seja,

[n]acionalmente, a força de um governo é exercida em nome do direito e da justiça. Internacionalmente, a força de um Estado é empregue em prol da sua própria protecção e superioridade. As guerras entre os Estados não podem decidir sobre questões de autoridade e de direito; (...). Nacionalmente, as relações de autoridade estão estabelecidas. Internacionalmente, apenas resultam as relações de força.¹⁹

Esta concepção deriva de Hobbes, que considerava que a moralidade era apenas relativa à sociedade doméstica, pois fazia depender a moralidade da existência de uma autoridade soberana que garantisse a felicidade comum. A ausência de uma autoridade com poder suficiente para obrigar os Estados a pactuar com as normas morais, faz com que estes não tenham qualquer vantagem numa acção moral unilateral e favorece o recurso à força. Qualquer forma de cooperação desinteressada entre Estados seria uma irracionalidade. Segundo Hobbes, sem uma autoridade suprema, que fixe o significado dos conceitos morais, a sociedade internacional vive num estado natural de guerra, no qual nada pode ser injusto,

legítimo, detém o monopólio do uso lícito da força e os seus membros não precisam de se preocupar com os meios necessários para garantir a sua segurança. Cf. Kenneth N. WALTZ, «Anarchic Orders and Balances of Power», *op. cit.*, pp. 98-100.

¹⁷ Nicolau MAQUIAVEL, *O Príncipe*, trad. Fernanda Pinto Rodrigues, 2.^a ed., Mem Martins, Publicações Europa-América, 1976, p. 95.

¹⁸ «In politics force is said to be the *ultima ratio*. In international politics force serves, not only as the *ultima ratio*, but indeed as the first and constant one», in Kenneth N. WALTZ, «Anarchic Orders and Balances of Power», *op. cit.*, pp. 112.

¹⁹ «Nationally, the force of a government is exercised in the name of right and justice. Internationally, the force of a state is employed for the sake of its own protection and advantage. Wars among states cannot settle questions of authority and right; (...). Nationally, relations of authority are established. Internationally, only relations of strength result», in *ibid.*, pp. 110.

pois nele as noções de bem e de mal, de justiça e de injustiça não têm lugar. Desta forma, para Hobbes, os Estados vivem num estado de natureza no qual todos desejam as mesmas coisas e «é um preceito ou regra geral da razão que *cada homem deve procurar a paz enquanto tenha esperança de alcançá-la; e quando não pode conseguí-la, então pode procurar e usar as vantagens e ajudas da guerra*».²⁰ Ora, no estado natural de guerra, «os Estados têm sempre, como os cidadãos hobbesianos, o direito de lutar»,²¹ tentando obstar às tendências hegemónicas resultantes das naturais aspirações de glória e de domínio dos outros Estados. Para contrariar estas tendências, os Estados estabelecem entre si alianças, mas não há qualquer esperança de que estas sejam estáveis.

O realismo político, para além de uma clara separação entre Estado e indivíduo, acolhe também uma concepção negativa e mesmo trágica da natureza humana. Só deste modo se pode compreender que os realistas atribuam ao Estado uma «isenção» moral que não atribuem aos indivíduos. Assim, Niebuhr considera que as sociedades e as suas instituições são amorais. A presunção da amoralidade decorre de uma metafísica cristã tradicionalista, que considera a natureza humana irreparavelmente pecadora, sendo que esta nunca poderá ser iludida pela educação, nem ser «corrigida» por qualquer política social ou progresso moral. Mas, Niebuhr sustenta um outro argumento, de certo modo, oposto ao anterior: as sociedades são amorais, mas os homens, individualmente, são capazes de um comportamento moral.²² Ou seja, para Niebuhr, existem duas moralidades distintas para o homem e para o Estado: admite que os indivíduos são capazes de observar os princípios morais na sua acção privada, contrariamente às sociedades, nas quais prevalece o egoísmo colectivo, próprio dos grupos. Os indivíduos submetem-se aos grupos por lealdade, ignorância ou convicção, sendo

²⁰ «es un precepto o regla general de la razón el que *cada hombre debe procurar la paz hasta donde tenga esperanza de lograrla; y cuando no puede conseguirla, entonces puede buscar las ventajas y ayudas de la guerra*», in Thomas HOBBS, *Leviatán: La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, Madrid, Alianza Editorial, 1992, p. 111.

²¹ «states always have, like Hobbit individuals, a right to fight», L. OPPENHEIM, *International Law*, vol. II, *War and Neutrality*, vol. II, *War and Neutrality*, London, 1906, pp. 55ff, cit. in Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, p. 63.

²² Cf. Robert L. HOLMES, *On War and Morality*, *op. cit.*, pp. 63-64 e cf. David R. MAPEL, *op. cit.*, pp. 70-71.

capazes de comportamentos altruístas e de sacrifícios impensáveis na sua vida pessoal. E isto ocorre, porque o indivíduo se identifica e se projecta na comunidade, dela fazendo depender a sua felicidade individual, de tal modo que Robert Osgood afirma: «A dependência de um cidadão da sua nação é de uma clara intimidade, pois ele confere ao objecto da sua fidelidade os atributos de uma pessoa tão proximamente identificada com a sua própria personalidade que ele, virtualmente, adquire um segundo eu».²³

O realismo torna-se prescritivo quando não descreve apenas as relações interestaduais como estranhas à moral, mas tenta provar que as inquietações morais são contraproducentes e que os líderes políticos, para preservar o Estado, estão obrigados a sujar as suas mãos e não têm, efectivamente, liberdade de escolha. Admitem que há momentos em que a observância estrita dos interditos morais e legais contra a agressão pode pôr em causa a segurança e a sobrevivência do Estado, devendo este poder recorrer à violência para defender os seus interesses vitais.

É possível distinguir vários realismos prescritivos consoante o grau de permissividade e o leque de condições em que é considerado legítimo aos Estados não actuar moralmente ou desconsiderar os direitos dos outros Estados e dos seus membros, mas em todas as formas de realismo prescritivo se conjectura uma conflitualidade entre os interesses do Estado e a moralidade. O realismo prescritivo advoga que neste conflito nem sempre deve vencer a moralidade, pois os realistas são cépticos quanto à possibilidade da moralidade se poder compatibilizar com a defesa dos interesses dos Estados e quanto à sua capacidade para defender a integridade e a sobrevivência do Estado.

No entanto, contrariamente ao realismo descritivo, o realismo prescritivo, porque reconhece os riscos que as guerras envolvem para os Estados, pode conduzir a um

²³ «A citizen's dependence upon his nation assumes a distinct intimacy because he confers upon the object of his allegiance the attributes of a person so closely identified with his own personality that he virtually acquires a second self», Robert OSGOOD, *Ideals and Self-Interest in America's Foreign Relations*, Chicago, University of Chicago Press, 1953, p. 11, cit. in Robert L. Holmes, *On War and Morality*, op. cit., pp. 83-84.

conformismo com as regras do direito internacional, tal como a teoria da guerra justa, embora por razões distintas. Para o realismo prescritivo, o direito internacional, na medida em que é o resultado de lutas diplomáticas, que visam o equilíbrio de poderes e que são promotoras de cautelas prudenciais,²⁴ pode favorecer os interesses dos Estados. Mas, os realistas também admitem que a guerra pode promover a paz, pela preservação dos equilíbrios de poder e pela imposição do respeito pela legalidade na sociedade internacional.

No fundo, no realismo prescritivo, ao contrário do descritivo, o cerne da questão não gira em torno dos interesses, mas da necessidade, pois admitem que pode haver momentos em que é necessária a morte deliberada de inocentes e, principalmente, que nestas condições extremas as limitações morais e legais não devem ser observadas.²⁵ Aqui, as razões de Estado e a necessidade sobrepõem-se à moral. Por isso, David Mapel defende que o realismo é uma ética da motivação,²⁶ já que o realismo admite que na guerra se podem produzir intencionalmente actos contrários à moral e tende a desvalorizar a intenção do agente, no que diz respeito à acção dos Estados. Segundo esta ética, se a motivação for boa, se visar a protecção do Estado e dos seus cidadãos, o líder político tem legitimidade para intencionalmente sujar as mãos e provocar o mal. Por exemplo, para Maquiavel, a virtude do príncipe era aferida pelas suas motivações.

Em última instância, para Mapel, os desafios colocados pelo realismo prescritivo só poderão ser superados pela adopção de um absolutismo moral e este só pode prevalecer se estivermos preparados para aceitar certos sacrifícios como a perda da independência ou a violação da integridade territorial de um Estado.²⁷ E, na medida em que não aceitam estes riscos, os realistas consideram que a moralidade na guerra é a grande responsável pelo despoletar da violência. Segundo o realismo, o pacifismo é visto como imoral e

²⁴ Cf. Brian OREND, *Michael Walzer on War and Justice*, Cardiff, University of Wales Press, 2000, pp. 67-68.

²⁵ Cf. David R. MAPEL, *op. cit.*, p. 55.

²⁶ Cf. *ibid.*, p. 64.

²⁷ Cf. *ibid.*, p. 55.

imprevidente, coloca em risco o Estado enquanto garante da independência política da comunidade, da segurança e da liberdade dos seus membros. Assim, o realismo prescritivo é uma forma mais moderada de realismo, que não rejeita a realidade moral da guerra, e que, segundo Mapel, coloca os mais sérios desafios às restantes tradições morais sobre a guerra e a paz.²⁸ Como veremos, coloca também os mais sérios problemas à teoria da guerra justa de Walzer.

2.1.2. A oposição de Walzer ao realismo

Walzer assume-se como um forte oponente do realismo político. As críticas de Walzer ao realismo descritivo visam, essencialmente, provar que os discursos sobre a guerra são sempre eminentemente morais e que a natureza da guerra é moral. Walzer não pretende fazer uma teoria das relações internacionais que rivalize com o realismo descritivo, até porque considera que as guerras não são explicáveis por leis constantes e unívocas do sistema internacional. Ao contrário dos realistas, nomeadamente de Waltz, para Walzer, as qualidades intrínsecas de cada Estado não são indiferentes, pois o comportamento dos Estados não obedece a uma causalidade linear uniforme, mas sim variável consoante a representação que o Estado faz de si próprio, da sua posição no mundo e do seu idealismo socialmente construído.²⁹ Walzer, em defesa do particularismo moral, considera que «[o] erro fundamental dos realistas é o de suporem que, se lutamos por “princípios morais universais”, devemos lutar sempre da mesma maneira, como se os princípios universais não tivessem aplicações concretas e diversas».³⁰ As qualidades dos Estados não são indiferentes porque

²⁸ Cf. *ibid.*, p. 54.

²⁹ Cf. Michael WALZER, «Nation and Universe», in Grethe B. Peterson (ed.), *The Tanner Lecture on Human Values*, Salt Lake City, Utah University Press, 1990, p. 537.

³⁰ «The cardinal mistake of the realists is to suppose that if one fights for “universal moral principles”, one must always fight in the same way, as if universal principles did not have concrete and diverse applications», in Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, p. 117.

um Estado não tem valor por si só, é um instrumento, subsiste e perdura pelo apoio que recebe dos seus membros, devido aos modos de vida e aos entendimentos que protege.

Walzer rejeita também a presunção das más intenções dos Estados, pois se pensarmos «que todos os Estados, em todos os tempos, são conquistadores em potência, então, o argumento da justiça morre à nascença e os juízos morais que de facto fazemos são escarnecidos como meras fantasias».³¹ E acrescenta: «Não é efectivamente prudente atribuir intenções malignas aos nossos vizinhos; é apenas cinismo».³² Considerar legítimo fazer a guerra a um Estado por este supostamente obedecer a princípios declarados de hostilidade sobre o governo de outras nações³³ é, para Walzer, um critério demasiado vasto que nos impede de demarcar as guerras justas das cruzadas religiosas ou ideológicas. Nenhum tipo de regime ou de Estado tem, à partida, uma predisposição maior ou menor para a guerra. Devemos, pelo contrário, para evitar guerras agressivas e injustas, formular os nossos juízos sobre os nossos vizinhos com base em ameaças efectivas e não em estipulações arbitrárias, resultantes somente do medo ou de desejos hegemónicos. No entanto, tal como Hobbes, Walzer não nega que o medo pode ser um elemento determinante na justificação do recurso à violência, nomeadamente, para o homem comum.³⁴

Segundo Walzer, o verdadeiro problema da presunção da amoralidade dos Estados é que, uma vez associada à política de equilíbrio de poderes, sustenta a teoria da guerra preventiva. Os realistas consideram que o equilíbrio de poderes é indispensável para a paz e que a antecipação de um ataque, a fim de evitar a alteração do balanço de poderes, pode diminuir os custos da defesa, impedir que as guerras se tornem mais ferozes ou que sejam

³¹ «that all states at all times would conquer if they could, then the argument for justice is defeated before it begins and the moral judgements we actually make are derided as fantasies», in *ibid.*, p. 60.

³² «It isn't really prudent to assume the malign intent of one's neighbors; it is merely cynical», in *ibid.*, p. 78.

³³ Cf. Robert PHILLIMORE, *Commentaries upon International Law*, Philadelphia, 1854, I, p. 315, cit. in *ibid.*, p. 114.

³⁴ Cf. Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, p. 78.

combatidas em condições mais desvantajosas.³⁵ Embora Walzer considere legítimas as guerras preventivas, quando, em situações extremas, são combatidas para defender interesses vitais e a sobrevivência de um Estado em perigo, não aceita que sirvam apenas «para manter o equilíbrio, para impedir que aquilo que se julga ser uma distribuição igual de poder se transforme numa relação de dominância e de inferioridade».³⁶ Para Walzer, esta forma de pensar «tem sido a origem de guerras inumeráveis e estéreis»,³⁷ porque sendo a ordem internacional mutável, qualquer aspiração a um equilíbrio estável é apenas um sonho. Contudo, um realista como Michael Howard considera legítimo que se tente anular as condições de perigo, antes que este se torne efectivo, sem que isto traduza qualquer tipo de irracionalidade ou de histeria colectiva. As guerras agressivas não são sempre um mal nem uma ameaça contra o direito internacional.³⁸ A oportunidade de uma guerra preventiva contra Hitler é apresentada como o paradigma de uma guerra preventiva que teria sido racional e prudente.

Contudo, as principais razões do desacordo com o realismo político decorrem do facto de Walzer pretender restituir a teoria da guerra justa à teoria moral e política.³⁹ Para tal, há que provar o carácter eminentemente moral da guerra, por meio da análise da «estrutura presente do mundo moral»,⁴⁰ uma vez que, como vimos no capítulo anterior, este mundo não tem de ser descoberto ou inventado, apenas deve ser desvelado por meio de uma metodologia interpretativa. Para Walzer, os entendimentos morais partilhados e socialmente construídos por um determinado grupo revelam-se no seu discurso, no seu vocabulário moral, particularmente sobre a ética da guerra, em termos como «agressão», «traição», «crueldade»,

³⁵ Cf. *ibid.*, p. 77.

³⁶ «to maintain the balance, to stop what is thought to be an even distribution of power from shifting into a relation of dominance and inferiority», in *ibid.*, p. 76.

³⁷ «It has been the original of innumerable and fruitless wars», in Edmund BURKE, *Annual Register*, in H. Butterfield, «The Balance of Power», *Diplomatic Investigations*, pp. 144-145, cit. in *ibid.*

³⁸ Cf. Michael HOWARD, *The Causes of War*, Cambridge, Harvard University Press, 1983, p. 16, cit. in David R. MAPEL, *op. cit.*, p. 60.

³⁹ Cf. Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, p. xx.

⁴⁰ «present structure of the moral world», in *ibid.*, p. xix.

«neutralidade», «rendição», «civis», «represálias» ou «massacres». Apesar do particularismo e do pluralismo dos significados destes termos, e porque não há comunidades humanas amorais, é possível constatar que estes termos possuem semelhanças reiteradas, mínimas e universais.

Assim, segundo Walzer, a moralidade da guerra é atestada e revelou-se abundante e recorrentemente nos nossos discursos sobre a guerra, porque «[s]empre que os homens e as mulheres falaram da guerra, fizeram-no em termos de bem e de mal».⁴¹ Os dirigentes políticos têm necessidade de justificar perante os cidadãos a decisão de fazer a guerra, de defender a justiça da sua causa, contraposta à injustiça da dos inimigos. Embora, para Walzer, tal seja essencialmente hipócrita, o facto de um soldado precisar de acreditar na justiça de uma guerra para lutar prova que as questões da justiça não são alheias à guerra e que as questões morais são importantes para todos os homens, porque todos têm necessidade de um sentido de dignidade: «E queremos isso, simplesmente, porque sabemos o que a moralidade significa».⁴²

Walzer rejeita o subjectivismo moral radical ou o relativismo histórico defendido por muitos realistas e, especialmente, por Hobbes no *Leviatã*. Para este filósofo, os nomes das virtudes e dos vícios têm um significado inconstante e anárquico: «Porque um chama sabedoria ao que o outro denomina de medo; um, crueldade ao que o outro chama de justiça; e um, prodigalidade ao que o outro chama de magnanimidade... etc. E, por conseguinte, estes nomes jamais podem ser o fundamento verdadeiro de qualquer raciocínio».⁴³ Somente o soberano pode superar esta subjectividade, estabelecendo o significado destes valores mas, como já vimos, para Hobbes, este preceito não se aplica a nível das relações interestaduais,

⁴¹ «For as long as men and women have talked about war, they have talked about it in terms of right and wrong», in *ibid.*, p. 3.

⁴² «And we want that, most simply, because we know what morality means», in *ibid.*, p. 19.

⁴³ «For one calleth wisdom, what another calleth fear; and one cruelty what another justice; one prodigality, what another magnanimity...etc. And therefore such names can never be true grounds of any ratiocination», Thomas HOBBS, *Leviathan*, cap. IV, cit. in *ibid.*, p. 10.

devido à inexistência de um soberano comum. A guerra seria, nesta medida, o expoente máximo da anarquia do discurso moral.

Embora Walzer não negue que a diversidade cultural, situada no tempo e no espaço, altere em parte as nossas percepções morais, a verdade é que Walzer defende que toda a moralidade particular, máxima, é temperada por um vocabulário moral mínimo universal e, por isso, o tempo não costuma alterar de modo muito radical o nosso discurso moral, de modo que hoje continuamos a poder entender as normas morais dos nossos antepassados e a ter pontes de diálogo com os nossos contemporâneos de outras culturas. Mesmo a convicção de que a guerra conduz com frequência à prática de actos atrozos já é fruto da nossa percepção comum do que é a crueldade. As noções relativas a uma conduta justa persistem e a prova disso é que os códigos de honra militar não desapareceram mesmo com a alteração das estratégias militares.

Ao contrário do realismo, que sobrevaloriza a linguagem da estratégia militar e desvaloriza o discurso moral, Walzer considera que existe uma semelhança profunda entre o discurso moral e a estratégia militar: «A estratégia, tal como a moralidade, é uma linguagem de justificação».⁴⁴ Regras como as que indicam para não avançar sem os flancos protegidos, para dar quartel a um soldado que se rende ou que impedem o ataque directo a um inocente possuem conteúdo moral substantivo. O facto de qualquer deste tipo de normas ser desrespeitada com frequência, especialmente em condições extremas, não diminui em nada a sua pertinência, porque não invalida a liberdade de escolha do agente e a consequente responsabilidade pelos seus actos. Apesar da estratégia militar ser um discurso moral, para Walzer, a realidade moral da guerra não é determinada pelos soldados, mas pelas opiniões do conjunto da humanidade,⁴⁵ que constituem a moralidade mínima.

⁴⁴ «Strategy, like morality, is a language of justification», in *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, p. 13.

⁴⁵ Cf. *ibid.*, p. 15.

Segundo Walzer, os discursos morais estratégicos não são meras abstrações desprovidas de sentido, os seus conceitos são prescritivos mas também têm conteúdo descritivo, pois dizem algo acerca da realidade moral da guerra, que se pode constatar na afirmação de que «a moralidade tem o seu próprio modo de se referir ao mundo real».⁴⁶ Por exemplo, uma retirada ou um massacre são coisas completamente distintas e, para Walzer, há que saber defini-las: um conjunto de soldados que se retira do campo de batalha, uns feridos, outros ainda com armas, é uma retirada, mas se os soldados põem em fila uma aldeia de camponeses e os fuzilam, já é um massacre.⁴⁷ Por isso, para Walzer, as discrepâncias interpretativas não se situam ao nível do sentido minimalista das palavras, mas ao nível da aplicação a casos concretos, no qual interferem temores e interesses particulares. Admite mesmo que possa haver manipulação na interpretação do significado destes conceitos, mas as possibilidades de manipulação são limitadas,⁴⁸ porque em matéria de moralidade nem tudo pode ser defendido. Walzer assume, assim, que a guerra é do domínio da moralidade e que

nós realmente agimos no seio de um mundo moral; que as decisões particulares realmente são difíceis, problemáticas, agonizantes e que isto tem a ver com a estrutura desse mundo; que a linguagem reflecte o mundo moral e dá-nos acesso a ele; e, finalmente, que os nossos entendimentos do vocabulário são suficientemente comuns e estáveis, possibilitando juízos morais partilhados.⁴⁹

Outro ponto central da argumentação de Walzer contra o realismo recai sobre o critério da necessidade, que é, para o realismo, o único critério válido em tempo de guerra. Uma acção é considerada necessária quando não há qualquer outra opção possível, quando as acções de força são a resposta a perigos iminentes e têm hipóteses de sucesso. Este argumento, já utilizado por Tucídides ou Hobbes, tenta desobrigar a guerra, situando-a para além da legalidade, para além do bem e do mal. Os realistas, recordemos, suspeitam do

⁴⁶ «morality refers in its own way to the real world», in *ibid.*, p. 12.

⁴⁷ Cf. *ibid.*, p. 14.

⁴⁸ Cf. *ibid.*, p. 12.

⁴⁹ «we really act within a moral world; that particular decisions really are difficult, problematic, agonizing, and that this has to do with the structure of that world: that language reflects the moral world and gives us access to it; and finally that our understandings of the vocabulary is sufficiently common and stable so that shared judgements are possible», in *ibid.*, p. 20.

recurso a uma linguagem moral para avaliar, descrever ou prescrever as políticas internacionais dos Estados. Como refere Walzer, para os realistas, a guerra revelaria a natureza humana em toda a sua selvajaria e crueldade, porque nela está em causa a própria vida. Na guerra, como no amor, não haveria regras. A guerra obedeceria à máxima *inter arma silent leges*,⁵⁰ que serviria de justificação e até de apologia da violência excessiva. No entanto, para Walzer, a reivindicação de que a guerra obriga os homens a cometer atrocidades equivale ao reconhecimento da realidade moral da guerra. Se assim não fosse, não teríamos necessidade de tentar justificar este tipo de acções.

Walzer recorre à conhecida passagem da *História da Guerra do Peloponeso* de Tucídides, paradigma do realismo na guerra, para provar a natureza moral dos conflitos armados. Este célebre episódio narra a guerra de Atenas contra Melos, uma ilha-Estado, colónia de Esparta, que não desejava submeter-se ao poderio de Atenas, mas manter-se neutral. Num diálogo que precede a guerra, dois generais atenienses invocam o protótipo de um discurso amoral e realista, que se pode traduzir pela frase: «[o]s poderosos conseguem tudo o que podem e os fracos têm de o aceitar».⁵¹ Tentam convencer os melios a submeter-se de modo a evitar o conflito, mas não invocam questões de direito ou de justiça, apenas de interesse e de necessidade, pois, para eles, a mais básica de todas as leis que regem as relações entre os Estados consiste em dominar ou submeter-se. Os melios recusam a rendição e, por isso, são atacados e derrotados, todos os homens em idade militar são mortos e as mulheres e as crianças são vendidas como escravas. Tucídides não se refere em momento algum à decisão tomada na Assembleia ateniense e ao tipo de argumentação que aí se desenvolveu. Para Walzer, esta omissão terá sido intencional, para nos provar o carácter inevitável da destruição de Melos. Walzer contesta que o realismo possa invocar a necessidade militar, a ausência de liberdade de escolha dos agentes políticos e militares ou,

⁵⁰ Quando as armas falam, calam-se as leis. *Ibid.*, p. 3.

⁵¹ «they that have odds of power exact as much as they can, and the weak yield to such conditions as they can get», TUCÍDIDES, *The History of the Peloponnesian War*, cit. in *ibid.*, p. 5.

ainda, tendências estruturais para justificar acções semelhantes às relatadas por Tucídides. Em primeiro lugar, para Walzer, os argumentos de necessidade são sempre retrospectivos, só sendo válidos *a posteriori*. Deste modo, a análise da necessidade nunca recai sobre os agentes históricos, mas somente sobre os historiadores.⁵² Por isso, o recurso à necessidade para justificar uma decisão política ou militar não tem cabimento. Em segundo lugar, a guerra é uma actividade humana intencional, planeada e premeditada, havendo sempre a interferência de um processo de deliberação política e, por isso, envolve sempre agentes humanos que são necessariamente responsáveis pelos seus actos e pelos seus respectivos efeitos. Para Walzer,

[a]s guerras não nascem por si mesmas. Podem «irromper», como um incêndio accidental, em circunstâncias difíceis de analisar, que tornam a atribuição de responsabilidades aparentemente impossível. Mas, na maior parte dos casos, trata-se mais de um incêndio criminoso do que de um acidente: as guerras têm os seus agentes humanos, assim como vítimas humanas.⁵³

Em terceiro lugar, a guerra é uma criação social e, por isso, as condições sociais, institucionais e históricas não são indiferentes para a sua compreensão. Deste modo, «[a]ssim que entramos no domínio concreto das tomadas de decisão militares e morais, penetramos num mundo que não é governado por tendências abstractas, mas por escolhas humanas».⁵⁴

Assim, Walzer rejeita que os Estados possam invocar as «razões de Estado» e a necessidade para justificar as suas acções. Para Walzer, a invocação da necessidade, quer no sentido da indispensabilidade de meios para atingir um fim, a vitória, quer no sentido da inevitabilidade dos fins, a justiça ou a democracia,⁵⁵ é essencialmente um *cliché* de modo a justificar actos de brutalidade⁵⁶ e a subversão das regras da guerra, para submeter o

⁵² Cf. Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, p. 8.

⁵³ «Wars are not self-starting. They may “break out,” like an accidental fire, under conditions difficult to analyze and where the attribution of responsibility seems impossible. But usually they are more like arson than accidental: war has human agents as well as human victims», in *ibid.*, p. 31.

⁵⁴ «As soon as we focus on some concrete case of military and moral decision-making, we enter a world that is governed not by abstract tendencies but by human choice», in *ibid.*, p. 24.

⁵⁵ Cf. *ibid.*, p. 8.

⁵⁶ Cf. *ibid.*, p. 251.

adversário o mais rapidamente possível e com os menores custos. Normalmente, não passa de «um modo de discurso codificado ou hiperbólico sobre o risco e a probabilidade».⁵⁷ Para Walzer, os Estados têm o direito de tentar ganhar as guerras mas não têm o direito de fazer tudo o que parece necessário para ganhar,⁵⁸ se isso implicar o desrespeito por regras morais como o princípio da imunidade dos não-combatentes. Os exércitos «estão sujeitos a uma série de restrições que radicam em parte em acordos entre Estados, mas que têm também uma fundamentação independente em princípios morais»⁵⁹ e que, por isso, não podem ser violadas em nome de um perigo meramente distante ou de gravidade duvidosa.

A máxima realista de Clausewitz que diz que «na guerra não há substituto para a vitória»,⁶⁰ pois só esta permite que a morte dos soldados não tenha sido em vão, é, para Walzer, um absurdo. Walzer rejeita o princípio de Clausewitz de que as guerras implicam sempre uma escalada contínua de violência. «Sem dúvida que as guerras são muitas vezes guerras de escalada, mas também acontece (por vezes) que estas são combatidas com níveis de violência e de brutalidade relativamente estáveis e que estes níveis são (por vezes) relativamente baixos».⁶¹ Para Walzer, nem as guerras são uma inevitabilidade, nem implicam um grau de destruição desmesurado ou ausência de considerações morais. Apesar de as guerras poderem ser comparadas à tirania, pelo grau de coerção que podem exercer sobre os seus participantes e vítimas, mesmo assim, «[a]lgumas guerras não são um inferno».⁶²

Para Walzer, são consideradas injustas as guerras que, consoante o idealismo wilsoniano ou o profetismo marxista,⁶³ visem a imposição de um modelo político, a supressão do adversário ou a eliminação de todas as guerras, empregando o uso excessivo da

⁵⁷ «a way of speaking in code, or a hyperbolic way of speaking, about probability and risk», in *ibid.*, p. 144.

⁵⁸ Cf. *ibid.*, p. 131.

⁵⁹ «are subject to a set of restrictions that rest in part on the agreements of states but that also have an independent foundation in moral principle», in *ibid.*

⁶⁰ «in war there is no substitute for victory», in *ibid.*, p. 122.

⁶¹ «Wars no doubt are often escalated, but they are also (sometimes) fought at fairly steady levels of violence and brutality, and these levels are (sometimes) fairly low», in *ibid.*, p. 24.

⁶² «Some wars are not hell», in *ibid.*, p. 25.

⁶³ Cf. *ibid.*, p. 226.

violência e desrespeitando a imunidade dos inocentes, todas as guerras que se assumam como cruzadas religiosas, políticas ou revoluções do proletariado. A guerra torna-se num inferno, quando, em nome da importância de vencer, se aceita o critério da necessidade, nem que para tal se tenha de ultrapassar os limites de brutalidade do adversário, para o derrotar e punir ou para impedir futuras agressões.

Walzer partilha com a generalidade dos autores realistas o estatismo e a desconfiança face às instituições internacionais. Contudo, como vimos no capítulo anterior, não atribui ao Estado ou às comunidades qualquer valor metafísico. Embora conceda grande importância à soberania como protecção dos modelos de vida partilhados por uma comunidade, não pensa que a sua protecção se possa sobrepor ao valor absoluto da vida e da liberdade dos indivíduos, sejam eles membros desse Estado ou não. A moralidade que defende «é, na sua forma filosófica, uma doutrina dos direitos humanos»,⁶⁴ nomeadamente dos direitos à vida e à liberdade. Assim, o seu particularismo não se baseia na defesa dos interesses dos Estados acima dos valores da vida e da liberdade dos seus membros ou dos seus adversários ou, mesmo, do direito à autodeterminação das outras nações. Como vimos no capítulo anterior, apesar da apologia das configurações maximalistas da moral, em Walzer, o valor destas não se sobrepõe ao universalismo da moralidade minimalista. A própria doutrina da não-intervenção pressupõe que os Estados partilham o mesmo estatuto moral e que todas as guerras ilimitadas nos seus propósitos e nos meios para alcançar a vitória são um crime.

Walzer considera que muito raramente os Estados se encontram perante situações de necessidade real, em que a sua sobrevivência está em risco e em que a derrota implica a sujeição à morte, à escravidão e à indignidade da população que protege. Só nestas circunstâncias Walzer reconhece a legitimidade aos líderes políticos para decidir violar os direitos dos inocentes em nome da sua própria comunidade política⁶⁵ e em nome da luta

⁶⁴ «is in its philosophical form a doctrine of human rights», in *ibid.*, p. xxii.

⁶⁵ Cf. *ibid.*, p. 254.

contra um «mal imensurável»,⁶⁶ como, por exemplo, o nazismo. Fora disso, os Estados têm múltiplas opções de acção e, por isso, são livres de escolher entre agir ou não moralmente. De facto, Walzer apenas considera que o Reino Unido, nos dois primeiros anos da II Guerra Mundial, esteve perante uma efectiva necessidade extrema, por se encontrar totalmente isolado e em risco iminente de sujeição a um poder externo e brutal. A isto não será indiferente o facto de Walzer empregar a denominação de «emergências supremas» para designar estas situações extremas, que foi utilizada por Winston Churchill para classificar a luta do Reino Unido pela sua sobrevivência. Ou seja, para Walzer só estamos perante uma emergência suprema, quando o perigo é excepcional e terrífico.⁶⁷ Walzer reconhece que em tais situações, o céu parece desabar⁶⁸ para toda uma sociedade, e só nestas condições se pode falar de autêntica necessidade, aquela que não conhece qualquer regra.⁶⁹

No entanto, e apesar das condições excepcionais, deparamo-nos aqui com um problema inerente à teoria da guerra justa walzeriana. Walzer conseguiu contestar o amoralismo sistemático do realismo, provando que o discurso moral é significativo e que permite explicar as relações entre Estados, pois estas supõem a intencionalidade e devem submeter-se à protecção dos direitos humanos. Mas, ao admitir a existência da necessidade extrema, que Walzer designa de emergência suprema, parece aceitar, em última análise, o argumento realista de que em determinadas situações o uso da violência e o ataque a inocentes é moralmente legítimo e necessário. No entanto, ao invés dos realistas, Walzer não considera que as situações de necessidade extrema anulem a justiça, apesar de estas poderem pôr em risco a própria moralidade.⁷⁰ Pelo contrário, é porque é necessário garantir a moralidade e a justiça que, em circunstâncias extremas, naquelas em que não agir apenas contribuiria para a

⁶⁶ «immensurable evil», in Michael WALZER, «World War II: Why Was This War Different?», *Philosophy & Public Affairs* (1971/72), p. 19.

⁶⁷ Cf. Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, p. 253.

⁶⁸ Cf. *ibid.*, p. 231.

⁶⁹ Cf. *ibid.*, p. 254.

⁷⁰ Cf. Michael WALZER, «Ética de Urgência», in *A Guerra em Debate*, trad. Luísa Feijó, Lisboa, Edições Cotovia, 2004, p. 51.

aniquilação de pessoas ou de comunidades, o nosso comportamento não se deve regular por preceitos morais. Podemos constatar tal facto quando Walzer afirma: «O remédio proposto pelos realistas consistia em renunciar à justiça e em visar resultados mais modestos. Em vez disso, o remédio que eu gostaria de propor é uma melhor compreensão da justiça, para a qual não podemos deixar de tender».⁷¹ Para Walzer, mesmo quando as regras e os direitos são desrespeitados, numa situação de necessidade, «não podem ser apagados nem aviltados; nada os diminui; ainda estão de pé no preciso momento em que são ultrapassados: é, por isso, que têm de ser *ultrapassados*».⁷² Aliás, Walzer não pretende apenas encontrar justificações para a violação de uma regra, nem proclamar a inocência dos autores dessa violação ou negar que uma falta foi cometida, de certo modo procura também encontrar desculpas, uma vez que estas pressupõem a admissão de uma falta.⁷³ Walzer considera que sempre que defendemos uma acção, utilizamos duas lógicas, a da justificação e a da desculpa: a primeira remete-nos para as finalidades de uma acção, a segunda para a admissão de uma falta, para o reconhecimento de que as regras foram quebradas, sem proclamar a inocência daqueles que as violam.⁷⁴

Segundo Mapel, os realistas inscrevem-se numa doutrina da justificação, na qual se defende que os Estados, com vista à preservação dos seus fins e da concepção de vida boa que protegem, não estão obrigados a respeitar as regras morais, ou numa versão mais prescritiva, que, por vezes, os Estados podem não observar os preceitos exigentes da moralidade. De um modo geral, o realismo atribui aos líderes políticos a obrigação de fazerem tudo o que se revele necessário para proteger a sua comunidade. Ora, Walzer defende nas emergências supremas, a par de uma doutrina da justificação na sua versão mais

⁷¹ «The remedy the realists proposed was to give up justice and aim at more modest outcomes. The remedy I want to propose instead is to understand better the justice at which we cannot help aiming», in Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, p. 111.

⁷² «These rights, I shall argue, cannot be eroded or undercut; nothing diminishes them; they are still standing at the very moment they are overridden: that is why they have to be *overridden*», in *ibid.*, p. 231.

⁷³ Cf. in Michael WALZER, «Political Action: The Problem of Dirty Hands», *Philosophy & Public Affairs* (1972/73), p. 170.

⁷⁴ Cf. *ibid.*

fraca, uma teoria da desculpa, na qual se assume que os Estados devem obedecer *sempre* às regras morais, exceptuando em determinadas situações extremas, em que não o fazendo e assumindo que o que fazem é errado, podem ser libertados desse constrangimento. Segundo Mapel, o mérito desta segunda posição reside no facto de que «a ideia de desculpa pode-nos ajudar a reconciliar a nossa avaliação de que certas acções são claramente erradas com a nossa percepção de que tais acções algumas vezes são necessárias».⁷⁵

Ou seja, tal como Thomas Nagel, em «War and Massacre», Walzer admite a existência de situações que envolvem um paradoxo moral, em que qualquer curso de acção produz sempre um mal, não estando isento de desonra, de culpa e de imoralidade.⁷⁶ Para Walzer, a emergência suprema «é um momento de tomada de decisões heróicas, quando nações e dirigentes são avaliados pelas medidas que tomam»,⁷⁷ isto é, nestas condições nenhum político pode escapar à obrigação, quando com ela se confronta, de salvar uma comunidade ameaçada de morte ou de servidão. Podemos admitir, aceitar sacrifícios pessoais, mas não temos legitimidade para, pela nossa inacção, sacrificar os outros. Efectivamente, Walzer pergunta-se se os soldados ou os estadistas podem ignorar os direitos dos inocentes e sujar as suas mãos. A sua resposta é: «Estou inclinado a responder a esta questão afirmativamente, embora não sem hesitação e sem preocupação».⁷⁸ Contudo, quando coloca a hipótese das mãos sujas, «[a] crueldade discricionária e excessiva está fora de questão, assim como a crueldade dirigida a maus fins».⁷⁹

Contrariamente a Nagel, Walzer não isenta os políticos e os soldados da responsabilidade dos seus actos, pois estes envolvem sempre decisões; pode haver razões para sujar as suas mãos mas isso não resolve o paradoxo moral: «o militar ou o homem de

⁷⁵ «the idea of excuse might help us reconcile our judgements that certain actions are clearly wrong with our sense that such actions are sometimes necessary», in David R. MAPEL, *op. cit.*, p. 73.

⁷⁶ Cf. Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, pp. 325-326.

⁷⁷ Michael WALZER, «Ética de Urgência», in *A Guerra em Debate*, *op. cit.*, p. 51.

⁷⁸ «I am inclined to answer this question affirmatively, though not without hesitation and worry», in Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, p. 254.

⁷⁹ «Wanton or excessive cruelty is not at issue, any more than is cruelty directed at bad ends», in Michael WALZER, «Political Action: The Problem of Dirty Hands», *op. cit.*, p. 179.

Estado que o faz deve estar preparado para aceitar as consequências morais e o fardo da culpabilidade que a sua acção implica»,⁸⁰ daí que, «então, devemos procurar nós mesmos alguma forma de pagar o preço».⁸¹ Por isso, Garry Willis considera que «Walzer é, talvez de modo inconsciente, muito agostiniano na sua crença de que nenhuma teoria da justiça pode libertar os militares da culpa. Podem ter de matar, mas, ainda assim, cometem atrocidades, pois mesmo uma guerra justa é uma fonte do mal».⁸²

No entanto, a legitimidade para atacar deliberadamente pessoas inocentes só pode acontecer depois de esgotadas todas as soluções, em situações extremas e desde que tal obedeça a uma finalidade estratégica claramente definida e com boas probabilidades de sucesso. Contudo, como Walzer levanta, tal como veremos, reticências quanto à possibilidade de se estabelecer previsões e cálculos rigorosos em matéria de guerra, não deixa de ser problemático que introduza esta condição. O próprio Walzer reconhece que admitir que as comunidades podem ter direitos que não cabem aos indivíduos é difícil de compreender fora do quadro de uma concepção de Estado patriótica ou metafísica. Esta posição decorre do seu comunitarismo, pois considera que «a sobrevivência e a liberdade das comunidades políticas – cujos membros partilham um modo de vida, elaborado pelos seus ancestrais e a ser transmitido aos seus filhos – são os mais altos valores da sociedade internacional».⁸³ Walzer admite que a necessidade encerra um conflito irresolúvel, um paradoxo, entre a sobrevivência colectiva e os direitos do homem,⁸⁴ entre preceitos universais e preceitos particularistas da moralidade. De facto, Walzer define uma guerra justa como

⁸⁰ «the soldier or statesman who does so must be prepared to accept the moral consequences and the burden of guilt that his action entails», in Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, p. 231.

⁸¹ «then we must find some way of paying the price ourselves», in Michael WALZER, «Political Action: The Problem of Dirty Hands», *op. cit.*, p. 180.

⁸² «Walzer is, in a perhaps unconscious way, very Augustinian in his belief that no theory of justice can free warriors from guilt. They may have to kill, but they give rein to atrocities all the same, since even a just war is a fountain of evil», in Garry WILLIS, «What is a Just War?», *The New York Review of Books*, vol. 51, n.º 18, (November 18th 2004), URL = <http://www.nybooks.com/articles/17560>

⁸³ «the survival and freedom of political communities – whose members share a way of life, developed by their ancestors, to be passed on to their children – are the highest values of international society», in Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, p. 254.

⁸⁴ Cf. *ibid.*, p. 325.

sendo aquela em que é moralmente urgente ganhar, pois estão em causa valores essenciais como a independência política, a liberdade da comunidade e a vida humana.⁸⁵

Em face disto, Brian Orend considera que Walzer é especialmente eficaz a rebater o realismo descritivo, mas que não consegue o mesmo grau de sucesso quanto ao realismo prescritivo, não fazendo aliás qualquer distinção entre ambos.⁸⁶ Pensamos, de facto, que Walzer se aproxima de um realismo na sua forma mais restritiva e fraca, segundo a definição de Jeff McMahan. McMahan distingue três tipos de realismo, o forte, que considera que os Estados devem regular as suas relações internacionais apenas pelos seus interesses; o realismo moderado,⁸⁷ segundo o qual o Estado deve observar as normas morais e o direito internacional, mas reconhece que estas não são absolutas, que os Estados têm legitimidade para agir com parcialidade e desrespeitar as regras, por exemplo, quando estão em risco interesses vitais. E, por fim, o realismo fraco admite apenas as situações extremas em que a sobrevivência do Estado está em causa. Por isso, Robert Holmes considera que nas emergências supremas, Walzer não se distingue do realismo político, acusando-o de não ser capaz de apresentar qualquer forma de mecanismo que possa corrigir apreciações subjectivas e eventuais erros de avaliação das nossas convicções profundas.⁸⁸ O próprio Walzer reconhece que a emergência suprema encerra um realismo moral, quando afirma: «Mas, nas emergências supremas, os nossos juízos são duplicados, reflectindo o carácter dualista da teoria da guerra e a complexidade mais profunda do nosso realismo moral; dizemos sim e não, bem e mal».⁸⁹ No fundo, para Walzer, a questão resume-se a que «é possível viver num

⁸⁵ Cf. *ibid.*, p. 110.

⁸⁶ Cf. Brian OREND, *Michael Walzer on War and Justice*, *op. cit.*, p. 67.

⁸⁷ McMahan distingue quatro tipos de realismo moderado, mas tomá-lo-emos aqui de modo genérico. Ver Jeff McMAHAN, «Realism, Morality and War», in Terry Nardin, *op. cit.*, pp. 81-83.

⁸⁸ Cf. Robert L. HOLMES, *On War and Morality*, *op. cit.*, pp. 167-175; Robert L. HOLMES, «Can War be Morally Justified? The Just War Theory», in Jean Bethke Elshtain (ed), *Just War Theory*, Oxford, Basil Blackwell, 1992, pp. 215-222.

⁸⁹ «But in supreme emergencies our judgements are doubled, reflecting the dualist character of the theory of war and the deeper complexity of our moral realism; we say yes *and* no, right *and* wrong», in Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, p. 326.

mundo em que algumas vezes os indivíduos são mortos, mas um mundo em que povos inteiros são escravizados ou massacrados é literalmente insuportável».⁹⁰

Em situações em que a integridade territorial e a sobrevivência de um Estado estão em risco, assim como a vida e a liberdade dos seus membros, em que todas as soluções moralmente aceitáveis estão esgotadas, admite-se que os indivíduos e as comunidades têm o direito de tomar medidas extremas de modo a garantir a sua sobrevivência e a sua liberdade. Em nome dos modelos de vida boa que a soberania protege, e que incluem a pertença a uma comunidade, as exigências da moralidade devem ser redefinidas por razões prudenciais, de modo que o realismo de Walzer pode também ser classificado de comunitarista. Ao contrário de Hobbes, Walzer não considera que qualquer Estado, indistintamente, possa defender os direitos individuais.

A necessidade suprema levanta uma questão séria quanto à legitimidade de atribuir ao Estado e aos seus líderes prerrogativas que se negam aos indivíduos. A estes está vedado fazer justiça pelas suas próprias mãos ou matar um inocente em legítima defesa. Por exemplo, Holmes interroga-se: se o Estado tem o direito de autodefesa e este é o prolongamento dos direitos dos seus membros, então por que razão não deve também estar sujeito ao mesmo tipo de limitações que os indivíduos? Não será este facto potenciador de mais violência, não incorrerá o Estado na tentação de vingar afrontas, de matar inocentes ou de encetar guerras preventivas apenas porque lhe pareceu inevitável? Holmes considera que Walzer defende um dualismo moral tal como o realismo, só que inverso, pois considera que a moralidade do Estado é superior à do indivíduo.⁹¹ O dualismo moral de Walzer traduz-se na concessão às comunidades de prerrogativas que não reconhece aos indivíduos:

Mas, as comunidades, em emergências, parecem ter prerrogativas diferentes e mais vastas. Não tenho a certeza de poder dar conta da diferença, sem atribuir à vida comunitária um tipo de transcendência que não acredito que tenha. Talvez seja apenas

⁹⁰ «it is possible to live in a world where individuals are sometimes murdered, but a world where entire peoples are enslaved or massacred is literally unbearable», in *ibid.*, p. 254.

⁹¹ Cf. Robert L. HOLMES, *On War and Morality*, *op. cit.*, n.1, p. 83.

uma questão de aritmética: os indivíduos não podem matar outros indivíduos para se salvarem a si próprios, mas para salvar uma nação podemos violar os direitos de um determinado, embora menor número de pessoas.⁹²

Walzer não admite que um Estado injusto tenha a mesma legitimidade à autopreservação, mas como vimos no capítulo anterior, essa avaliação nunca é fácil e, decididamente, não deve ficar a cargo dos estrangeiros. Aliás, podemos questionar se o seu posicionamento comunitarista não terá os mesmos efeitos práticos do realismo político, porque em situações extremas, os direitos das comunidades sobrepõem-se aos dos indivíduos e os Estados injustos podem ser exactamente os campeões da manipulação e da propaganda, levando os seus cidadãos a cometer atrocidades em nome da necessidade. Reconhecemos, no entanto, que em termos teóricos não se verifica essa aproximação, porque as emergências supremas são momentos em que os direitos e a inocência são de tal modo violados, que a ausência de resposta corresponderia à capitulação perante a mais feroz opressão desses direitos e à contemplação do aniquilamento da própria moralidade.

2.2. A reacção contra o utilitarismo

2.2.1. A moralidade utilitarista

O utilitarismo, tal como o realismo, admite que a guerra pode ser legítima, mas fá-lo por razões bem diferentes. O realismo frequentemente valoriza a guerra porque esta é considerada um instrumento adequado para resolver divergências políticas entre os Estados e promover o equilíbrio de poderes. As relações entre Estados são amorais e devem ser comandadas pelos seus interesses. Pelo contrário, o utilitarismo reconhece que a guerra tem uma dimensão moral. Impõe, tal como a teoria da guerra justa, restrições à conduta na guerra

⁹² «But communities, in emergencies, seem to have different and larger prerogatives. I am not sure that I can account for the difference, without ascribing to communal life a kind of transcendence that I don't believe it to have. Perhaps it is only a matter of arithmetic: individuals cannot kill other individuals to save themselves, but to save a nation we can violate the rights of a determinate but smaller number of people», in Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, p. 254.

e pode mesmo considerar que, devido à grande quantidade de violência que as guerras implicam, estas nunca podem ser justificadas em termos de utilidade. No entanto, em determinadas circunstâncias pode legitimar acções que a teoria da guerra justa e o pacifismo condenariam.

Segundo o utilitarismo, todas as «acções humanas deveriam ser avaliadas apenas de acordo com a sua tendência para promover a felicidade ou para evitar o sofrimento».⁹³ As nossas decisões morais particulares devem, por isso, calcular as suas consequências de modo a maximizar a felicidade e a reduzir o sofrimento para o maior número de pessoas. A consideração da justiça em si de uma acção ou da qualidade ou merecimento do seu destinatário são moralmente irrelevantes. «O utilitarismo atribui primazia à preocupação com o que *acontecerá*»⁹⁴ e não reconhece a diversidade de responsabilidades,⁹⁵ porque não valoriza as intenções. Se o que se pretende é aumentar a felicidade e diminuir a dor, o nosso horizonte de avaliação deve dirigir-se a toda a humanidade, ou mesmo a todos os seres sencientes, como, por exemplo, para Peter Singer, para quem a avaliação da felicidade e do sofrimento deve ser imparcial, de tendência universal, segundo o princípio da igualdade na consideração dos interesses.

Ferir uma pessoa e, particularmente, matá-la, de um ponto de vista puramente consequencialista, é normalmente considerado mau, por causa da enorme quantidade de sofrimento provocado ao próprio e às pessoas que o amam, conhecem e respeitam. Matar alguém é também um mal praticado contra a própria pessoa, pois impede-a de viver toda a sua felicidade futura. Como numa situação de guerra muitas pessoas são mortas e feridas, a quantidade de sofrimento é incalculável. O sofrimento na guerra também pode ser causado

⁹³ «human actions would be assessed solely on the basis of their tendency to promote happiness or prevent suffering», in Richard NORMAN, *Ethics, Killing and War*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 11.

⁹⁴ «Utilitarianism gives primacy to a concern with what will *happen*», in Thomas NAGEL, «War and Massacre», *Philosophy & Public Affairs* (1971/72), p. 124.

⁹⁵ Cf. Richard NORMAN, *op. cit.*, p. 225.

por perdas materiais ou por sentimentos de insegurança, medo, ansiedade, etc. Ou seja, do ponto de vista de um cálculo de utilidade, as guerras raramente poderiam ser moralmente aceitáveis.

Contudo, para os utilitaristas, a guerra e algumas acções que nela ocorrem podem ser, em circunstâncias extraordinárias, moralmente correctas se permitirem a maximização da felicidade para o maior número, mesmo que envolvam o sacrifício de algumas pessoas e o desrespeito pela sua autonomia. Por exemplo, torturar e matar um suspeito de actividades terroristas para impedir um atentado que cause a morte a centenas ou milhares de pessoas pode ser moralmente correcto, se obedecer a um cálculo maximalista e provocar no cômputo geral um número inferior de mortes e de infelicidade. Para o utilitarismo, não há exigências morais incomensuráveis,⁹⁶ porque é sempre possível calcular e optar entre um mal maior que se pretende evitar e um mal menor produzido pela nossa acção.⁹⁷

Ou seja, embora matar seja geralmente um mal, devido aos seus efeitos, os utilitaristas não fazem desta regra uma regra absoluta, independente das circunstâncias e das consequências. É mais provável que pensem que matar é um mal, mas que, em situações extremas, esta regra pode ser violada se as suas consequências maximizarem o bem e minimizarem o mal, para o maior número de pessoas. De um ponto de vista utilitarista, se os benefícios prováveis de uma acção cujo fim vale a pena ser perseguido superam os seus custos, esta acção é legítima. No fundo, como afirma Nagel, o que está em causa no utilitarismo é a relação entre meios e fins, pois, se os fins coincidirem com a maximização da felicidade, os utilitaristas tendem a considerar justa uma acção. E, por isso, a moral utilitarista, em determinados casos, tem os mesmos efeitos do realismo, pois permite a subversão das regras morais da guerra, que se baseiam essencialmente em valores e normas de carácter universal.

⁹⁶ Cf. *ibid.*

⁹⁷ Cf. Thomas NAGEL, *op. cit.*, p. 125.

O utilitarismo das regras é uma tentativa de conciliar, desde John Stuart Mill, a visão deontologista de regras universais com a consideração das consequências, na medida em que pretende «operar simultaneamente com regras gerais simples e com cálculos das consequências».⁹⁸ Isto é possível, porque, para R. B. Brandt, as regras da guerra que são moralmente justificáveis e vinculativas possuem fundamentos utilitaristas, pois seriam aquelas que pessoas racionais prefeririam numa «posição original» de tipo rawlsiana, de forma a prudentemente garantir os seus interesses:

Sugiro que as regras da guerra que pessoas racionais e imparciais escolheriam são as regras que maximizariam as expectativas de utilidade a longo prazo para as nações em guerra. Ao dizer isto, estou a oferecer uma resposta contratual utilitarista à questão sobre quais são as regras da guerra que são moralmente justificáveis.⁹⁹

Sob o véu da ignorância, as partes teriam expectativas quanto ao possível envolvimento do seu país em guerras, mas desconheceriam todos os dados particulares sobre as capacidades militares do seu país e sobre os papéis que desempenhariam numa situação de guerra, de modo a garantir que as regras escolhidas não fossem aquelas que melhor as favoreceriam e ao seu país.¹⁰⁰

Segundo Brandt, uma teoria da moralidade do tipo do utilitarismo das regras diria que o que é moralmente permissível é qualquer acção que não fosse proibida pelo tipo de consciência que maximizasse as expectativas de utilidade a longo prazo. Aliás, por isso, R. M. Hare considera que as teorias sobre a moralidade da guerra, mesmo as mais deontologistas e universalistas, cedem, de algum modo, à maximização dos benefícios.

Segundo Brandt, as regras moralmente permissíveis e que os Estados devem observar em situação de guerra versam, essencialmente, a problemática dos alvos legítimos e das

⁹⁸ «to operate both with simple general rules and with calculations about consequences», in R. M. HARE, «Rules of War and Moral Reasoning», *Philosophy & Public Affairs* (1971/72), p. 166.

⁹⁹ «I suggest that the rules of war which rational, impartial persons would choose are the rules that would maximize long-range expectable utility for nations at war. In saying this I am offering a contractual utilitarian answer to the question what rules of war are morally justifiable», in R. B. BRANDT, «Utilitarianism and the Rules of War», *Philosophy & Public Affairs* (1971/72), p. 150.

¹⁰⁰ Cf. *ibid.*, pp. 149-150.

técnicas de ataque e, de facto, coincidem com as nossas intuições morais e com os códigos escritos já existentes, como as Convenções de Haia e de Genebra. Estas regras pretendem diminuir o carácter destrutivo da guerra, promover o restabelecimento da paz, assegurar a defesa dos direitos humanos e da imunidade dos inocentes, proibir violações e tratamentos desumanos e aviltantes, impedir a negação de quartel a um prisioneiro, a morte de um soldado que se rende, ou proibir causar sofrimento desnecessário aos soldados.

A grande vantagem destas regras é que a sua observância permite garantir a maximização da utilidade a longo prazo para ambas as partes em conflito e liberta-nos da necessidade de fazer cálculos de utilidade extremamente complexos para toda e qualquer situação. Mas, o fundamento destas regras é rigorosamente utilitarista, não se situando a nível das intuições morais do agente. Será exactamente este fundamento o principal ponto de ruptura com Walzer. Diz Brandt:

as regras da guerra que são justificáveis [segundo os critérios do utilitarismo das regras] seriam uma coisa; o que é moralmente permissível, em termos de regras ideais da consciência poderia ser outra. Pessoas racionais e imparciais, subentendendo a possibilidade do seu país se envolver numa guerra, poderiam desejar uma série de regras de guerra, ao passo que pessoas racionais e imparciais, escolhendo entre tipos de consciência, poderiam desejar uma série de regras de consciência diferente e discordante.¹⁰¹

Ou seja, pode dar-se que as regras moralmente justificáveis em termos utilitaristas entrem em conflito com as regras ditadas pela consciência ou pelas intuições morais do agente. Pode até acontecer que, em determinadas circunstâncias, a regra nos indique que façamos algo que a nossa intuição nos diz que não permitirá a maximização da utilidade. Segundo o utilitarismo das regras, nestes casos, há sempre que seguir a lei, porque esta já provou a sua utilidade e foi criada por legisladores competentes, enquanto que nós estamos

¹⁰¹ «justifiable rules of war (...) would be one thing; what is morally permissible, in view of ideal rules of conscience, might be another. Rational, impartial persons, understanding that their country may be involved in a war, might want one set of rules as rules of war, whereas rational, impartial persons choosing among types of conscience might want a different and discrepant set of rules as rules of conscience», in *ibid.*, p. 163.

presos à nossa circunstância e às limitações que tal impõe à nossa capacidade de julgar. Assim, é preferível correr o risco de errar uma vez do que correr o risco de errar sempre.

Para Brandt, as regras da guerra são universais e devem ser mantidas como guias da acção em tempos de guerra, a não ser naqueles casos, extremamente raros, em que tudo aponta para que a sua aplicação não seria de todo benéfica ou em que certas regras entram em conflito.¹⁰² Nesse caso, e em nome da maximização da utilidade, não se deve impedir um Estado de usar toda «a força necessária para vencer o inimigo»,¹⁰³ em determinado género de guerras, como aquela em que a Inglaterra lutou contra os nazis. Neste tipo de «guerra grave»,¹⁰⁴ todos os meios necessários, e somente aqueles que não são de utilidade negligenciável para assegurar a vitória, devem ser permitidos, pois estão em jogo interesses vitais para esse Estado e mesmo para a humanidade. As regras devem ser concebidas de modo a prever as situações em que o seu desrespeito contribuísse para o bem geral e é exactamente isso que Brandt tenta fazer.

Assim, Brandt distingue três tipos de restrições humanitárias que devem ser observadas em tempo de guerra, especialmente as relativas às duas questões moralmente mais significativas, a das técnicas de ataque e a da discriminação dos alvos: em primeiro lugar, encontram-se aquelas restrições que não supõem qualquer tipo de custo operacional, como, por exemplo, a proibição de provocar um número excessivo de baixas civis ou tratamento indigno de prisioneiros, sem que com isto se alcance a vitória e se destrua a capacidade de resistir do inimigo; antes pelo contrário, podendo mesmo causar um acréscimo de violência e vontade de resistir ou de retaliar. Um segundo tipo de restrições pode implicar custos para a vitória, por exemplo, só é admissível o ataque deliberado de inocentes, se houver boas perspectivas de com isso aumentar significativamente a probabilidade de vitória, que resume na seguinte fórmula universal:

¹⁰² Cf. R. M. HARE, *op. cit.*, pp. 177-178.

¹⁰³ «the force necessary to overcome the enemy», in R. B. BRANDT, *op. cit.*, p. 153.

¹⁰⁴ «serious war», in *ibid.*

uma acção militar (por exemplo, um bombardeamento aéreo) só é permissível se a utilidade (...) da vitória que a todos diz respeito, multiplicada pelo aumento da sua probabilidade caso a acção seja executada, for, com toda a certeza, (...) maior do que a provável inutilidade da acção para ambos os lados, multiplicada pela sua probabilidade.¹⁰⁵

Numa «guerra grave», a utilidade poderia ir até ao infinito, mas atacar civis apenas com a finalidade de os aterrorizar não é admissível. A morte intencional de civis apenas pode ser permitida à luz da necessidade militar, tal como vimos em Walzer. O interessante desta posição é que considera a utilidade para ambos os lados do conflito e não apenas para um, mas, como cada um dos lados considera que luta numa guerra justa, esta distinção pode ser irrelevante. Todos pensarão estar sempre a promover a utilidade geral.

O terceiro tipo de restrições diz respeito à aceitação de perdas militares por razões humanitárias. Neste caso, há que distinguir dois tipos de problemas. Uma coisa é provocar um número mais elevado de mortes do inimigo para evitar um menor número de mortes do nosso lado, outro caso é fazê-lo para antecipar o fim da guerra. De um ponto de vista utilitarista, este segundo caso é possível desde que o número de baixas seja exactamente o necessário para produzir a rendição e desde que não potencie as probabilidades de reinício das hostilidades, o que implicaria a alteração do cálculo de utilidade. Nestas condições pode ser moralmente justificável desrespeitar as regras da guerra, desde que se tenham dados suficientes para tomar uma decisão consciente.

Para Hare, o utilitarismo das regras situa-se num nível de reflexão superior acerca de quais devem ser os «bons princípios genéricos» e de como resolver os conflitos morais.¹⁰⁶ A existência de dois níveis de raciocínio moral justifica o conflito frequente entre as intuições morais do homem comum, produtos da sua educação moral, e os princípios morais utilitaristas. Os princípios e injunções, que pressupõem a universalidade dos nossos juízos

¹⁰⁵ «a military action (e.g., a bombing raid) is permissible only if the utility (...) of victory to all concerned, multiplied by the increase in its probability if the action is executed, on the evidence (...), is greater than the possible disutility of the action to both sides multiplied by its probability», in *ibid.*, p. 157.

¹⁰⁶ Cf. R. M. HARE, *op. cit.*, p. 177.

morais e possuem carácter normativo, são produzidos a um nível superior de raciocínio moral. No entanto, Hare considera que este conflito é aparente e, verdadeiramente, só existe para aqueles que, como Nagel, se deixam enredar por apenas um nível de pensamento moral. Este conflito apenas pode ser resolvido a um nível superior, o mesmo que deve ter a preocupação de criar princípios simples e ensináveis que possam servir de base à educação moral.¹⁰⁷ Como vimos no capítulo anterior, Walzer rejeita a existência de dois níveis de pensamento moral e, principalmente, que o pensamento moral do homem comum constitua uma forma menor de moralidade.

2.2.2. A moralidade não-utilitarista de Walzer

Contrariamente ao realismo, o utilitarismo apresenta-se como uma proposta moral consequencialista alternativa à teoria da guerra justa de Walzer, que é deontologista. Walzer considera que «a vida e a liberdade são valores absolutos»,¹⁰⁸ funcionando como uma moralidade mínima universal e reiterada nas múltiplas moralidades maximalistas. Assim, defende «uma visão particular do mundo moral que [lhe] parece ser a melhor. [Sugere] que os argumentos que fazemos sobre a guerra são melhor entendidos (...) como esforços para reconhecer e respeitar os direitos dos indivíduos e dos grupos»,¹⁰⁹ pois os valores da vida e da liberdade, apesar de universais, são melhor protegidos pelas comunidades.

Walzer distancia-se do utilitarismo, rejeitando que este forneça «a melhor interpretação da ética da guerra e da paz».¹¹⁰ Ou seja, Walzer rejeita o utilitarismo porque pretende evitar que em nome da maximização da felicidade para o maior número se possam sacrificar os

¹⁰⁷ Cf. *ibid.*, pp. 177-179.

¹⁰⁸ «we regard life and liberty as something like absolute values», in Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, p. xxii.

¹⁰⁹ «a particular view of the moral world, that seems to me the best one. I want to suggest that the arguments we make about war are mostly fully understood (...) as efforts to recognize and respect the rights of individual and associated men and women», in *ibid.*, pp. xxi-xxii.

¹¹⁰ «best interpretation of the ethics of war and peace», in Brian OREND, *Michael Walzer on War and Justice*, *op. cit.*, p. 80.

direitos de um inocente ou de uma comunidade: «não nos podemos esquecer que os direitos violentados em nome da vitória são direitos autênticos, profundamente fundamentados e em princípio invioláveis».¹¹¹ Ou seja, «a matança deliberada de homens e de mulheres inocentes não pode ser justificada apenas porque salva as vidas de outros homens e mulheres».¹¹²

Embora admita as considerações de utilidade, «[o] seu papel é secundário relativamente aos direitos; é limitado pelo direitos»,¹¹³ pelo que «os direitos devem compreender-se como restrições exercidas sobre a acção».¹¹⁴ No conflito entre direitos e utilidade, os direitos humanos têm de se sobrepôr sempre aos interesses e aos cálculos de utilidade e de modo algum os fins podem justificar os meios. Aliás, a teoria da guerra justa tem como objectivo central impedir as violações do princípio da imunidade dos não-combatentes e do direito à autodeterminação dos povos. Walzer refere a violação de mulheres italianas por soldados marroquinos durante a II Guerra Mundial, com o beneplácito e a temporização das Forças Francesas Livres, como exemplo de um comportamento moralmente insustentável, mas suportado por critérios utilitaristas. Para Walzer, a violação é sempre um crime que põe em causa o direito da vítima a ser tratada como pessoa e não obedece sequer a qualquer forma de necessidade militar.

Parece, assim, ser possível estabelecer uma analogia entre a autonomia das esferas da justiça de Walzer, na qual os bens possuem esferas próprias, e os direitos, cujo grande objectivo parece ser o de proteger as pessoas numa espécie de esfera inviolável, que protege a sua segurança física, a sua liberdade de escolha, que garante a sua imunidade a um ataque, sem que com isto defenda um atomismo individualista. Também as comunidades possuem

¹¹¹ «we cannot forget that the rights violated for the sake of victory are genuine rights, deeply founded and in principle inviolable», in Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, p. 228.

¹¹² «Then the deliberate slaughter of innocent men and women cannot be justified simply because it saves the lives of other men and women», in Michael WALZER, «World War II: Why Was This War Different?», *op. cit.*, p. 18.

¹¹³ «Their part is secondary to that of rights; it is constrained by rights», in Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, p. xxii.

¹¹⁴ «rights must be understood as constraints on action», in Michael WALZER, «The Moral Standing of States: A Response to Four Critics», *Philosophy & Public Affairs*, vol. 9, n.º 3 (Spring 1980), n. 24, p. 222.

direitos que decorrem dos direitos dos seus membros. Estes têm direito de viver segundo a sua concepção de bem, a sua organização política, e a defender estes valores por meio da guerra ou a encetar todas as vias para garantir a paz.

Contudo, há que evitar aquilo que Walzer considera serem formas mais recentes e subtis de utilitarismo, como a maximização dos direitos, que Walzer atribui a autores como David Luban e mesmo Charles Beitz e Gerald Doppelt, conduzindo a políticas intervencionistas em outros países como forma de exportação de direitos que julgamos que as pessoas devem possuir. O utilitarismo dos direitos considera a guerra justa como um combate empreendido,

quer para estabelecer ou fazer cumprir direitos, quer para maximizar a sua efectividade, quer para aumentar a população daqueles sobre os quais devem ter efeito. Maximizar direitos parece-se muito com perseguir o máximo de bem-estar – daí que se fale de «utilitarismo dos direitos» – ainda que com a importante ressalva de que a maximização só pode, até certo ponto, ser alcançada por meios militares. Contudo, qualquer usufruto adicional de direitos, como qualquer bem-estar extra, provavelmente não conseguiria compensar os custos da luta.¹¹⁵

Walzer considera que, em nome da maximização dos direitos para o maior número de pessoas, se podem violar os direitos à autodeterminação e permitir ingerências estrangeiras, que, como vimos no capítulo anterior, considera insustentáveis. Não podemos correr o risco de elaborar uma série de valores e passar a impô-los violentamente, pois os efeitos podem ser semelhantes aos das «formas clássicas de maximização militar: a cruzada religiosa, a revolução do proletariado, a “guerra para acabar com a guerra”».¹¹⁶

Segundo Walzer, os cálculos utilitaristas têm o mérito de tentar respeitar o princípio da probabilidade de sucesso de uma acção e de evitar o uso excessivo da força. Servem, por isso, muitas vezes de fundamento ao princípio da justa proporcionalidade, segundo o qual os

¹¹⁵ «to establish or enforce rights, or to maximize their effectiveness, or to enlarge the population for which they are effective. Maximizing rights is very much like maximizing well-being – hence “the utilitarianism of rights” – though with the important proviso that the maximization can be pursued only up to a certain point by military force. But any extra enjoyment of rights, like any extra well-being, probably wouldn’t balance the costs of the fighting anyway», in *ibid.*, p. 224.

¹¹⁶ «the classical forms of military maximization: the religious crusade, the proletarian revolution, the “war to end war”», in Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, p. xxii.

benefícios universais previsíveis de uma guerra devem exceder os seus custos universais previsíveis. Por exemplo, segundo o argumento de Henry Sidgwick, as acções da guerra só são aceitáveis se contribuírem materialmente para a vitória, se os seus custos não ultrapassarem largamente os benefícios e se conseguirem promover a utilidade permanente para a humanidade. Contudo, Walzer considera que os cálculos utilitaristas usualmente atribuem menor importância aos interesses dos indivíduos e da humanidade do que à vitória em si,¹¹⁷ podendo, por isso, potenciar a morte de inocentes. Por outro lado, temos de contar com a nossa incapacidade para fazer previsões rigorosas no que diz respeito aos fenómenos humanos e particularmente aos fenómenos históricos. Por isso, os cálculos utilitaristas podem incorrer em raciocínios delirantes e fantasiosos. Para Walzer, uma guerra é sempre uma espécie de caixa de Pandora, pois «[e]m certos casos, poderá não ser possível conhecer à partida [as suas] consequências, embora elas sejam sempre potencialmente terríveis».¹¹⁸ Segundo Walzer, bastaria, para provar o risco e a probabilidade da ocorrência de expectativas delirantes, pensar que no período imediatamente precedente à I Guerra Mundial, esta era então considerada como necessária para pôr fim a todas as guerras. Deste modo, raramente poderemos invocar a utilidade e a necessidade para violar os direitos das pessoas, pois nunca saberemos em rigor se a morte de inocentes era uma verdadeira necessidade ou se foram mortes em vão. O facto de as circunstâncias e de os acontecimentos históricos se modificarem a uma grande velocidade, fazem com que estes cálculos sejam verdadeiramente incapazes de fornecer regras universais ou uma linha de acção consistente.

Para Walzer, Hiroxima e Nagasaki são bons exemplos do que devem ser os limites dos cálculos utilitaristas. O seu objectivo era encurtar a guerra e salvar um milhão de vidas americanas que, segundo os cálculos, se perderiam na invasão do Japão. Segundo Walzer, a opção de obrigar o Japão a uma capitulação incondicional foi injusta, pois o Japão não

¹¹⁷ Cf. *ibid.*, p. 129.

¹¹⁸ «In particular cases, it may not be possible to know these consequences in advance, but they are always potentially terrible», in *ibid.*, p. 23.

representava, como a Alemanha, um mal absoluto. De qualquer forma, matar quase 300 mil inocentes para salvar um número indeterminado, ainda que possivelmente maior de vítimas, é, para Walzer, uma megalomania e um acto terrificante.¹¹⁹ «É o reconhecimento dos direitos que coloca um ponto final em tais cálculos e nos obriga a compreender que a destruição de inocentes, quaisquer que sejam os seus fins, é uma espécie de blasfémia contra os nossos compromissos morais mais profundos».¹²⁰ Não podemos adoptar uma escala móbil, que nos permita violar estes direitos consoante as nossas simpatias, convicções ou conveniências, como veremos no capítulo relativo ao *jus in bello*. Este risco é enorme, porque em situações de guerra, as nossas avaliações da utilidade das vidas dos soldados inimigos e mesmo dos civis que integram a comunidade inimiga tendem a ser reduzidas e podem mesmo ser nulas, o que aumenta exponencialmente o risco de cálculos de utilidade contrários ao respeito pelos direitos e por aquela que Walzer considera ser uma das principais regras da guerra, a imunidade dos não-combatentes.

Contudo, Walzer concede que os cálculos utilitaristas levarão, na maior parte das vezes, à defesa das guerras como último recurso e de guerras limitadas, com objectivos bem demarcados e executáveis, tal como a teoria da guerra justa. Só que, em vez da protecção dos direitos, os utilitaristas obedecerão a razões prudenciais ou de dissuasão, com vista à minimização do sofrimento, evitando guerras futuras, de carácter mais destrutivo ou para facilitar a consolidação de uma paz futura.

Walzer opõe-se veementemente aos cálculos utilitaristas, porque rejeita que a justiça e os valores sejam mensuráveis, se possam traduzir em número de mortes. Para além da alta improbabilidade de os cálculos se revelarem acertados, a quem poderia caber a legitimidade

¹¹⁹ Cf. *ibid.*, p. 262.

¹²⁰ «It is the acknowledgment of rights that puts a stop to such calculations and forces us to realize that the destruction of the innocent, whatever its purposes, is a kind of blasphemy against our deepest moral commitments», in *ibid.*

para realizar esses cálculos?¹²¹ Para Walzer, não poderia ser certamente aos burocratas nacionais ou internacionais. De facto, um dos maiores problemas com que se defronta qualquer juízo moral sobre a guerra é que mesmo quando a guerra é justa e existe a obrigação de lutar por uma comunidade, o grupo daqueles que beneficia dela, normalmente, não coincide com o grupo daqueles que pagam o sacrifício. Mas mais significativo é o facto de a relação entre justiça e prudência ser difícil de estabelecer,¹²² porque não há como quantificar a independência de um país, a liberdade, a dignidade ou a justiça. E este argumento tanto pode ser usado contra as guerras como a favor delas, porque, para Walzer, «[a] defesa dos direitos é uma razão para lutar».¹²³ Por exemplo, a II Guerra Mundial provocou milhões de mortes, mas o seu preço foi justo. E tal como Nagel, Walzer reconhece que vale a pena aderir a certos princípios e regras universais cuja força se reconhece, mesmo que isso implique pagar um preço elevado. Os direitos humanos, a independência política, a liberdade colectiva e a vida humana situar-se-ão entre estes princípios.¹²⁴

A prova da falência dos cálculos utilitaristas, segundo Walzer, está também na política de apaziguamento. Esta política consiste em ceder ao agressor e mesmo em sugerir a rendição para evitar a guerra, pois os custos prováveis de uma guerra ultrapassam quase sempre a sua utilidade. Ora, para Walzer, a política de apaziguamento anterior à II Guerra Mundial teve exactamente os efeitos opostos aos desejados. O argumento utilitarista favorável às políticas de apaziguamento, pode também ser usado para defender as guerras preventivas, pois aponta para a necessidade de resistir sempre a qualquer agressão como forma de dissuasão. Neste caso, o triunfo da agressão é visto, como na teoria da guerra justa, como o maior de todos os males.¹²⁵ O problema deste tipo de cálculos reside no facto de a história nos fornecer uma panóplia de exemplos em como qualquer uma destas soluções

¹²¹ Cf. Michael WALZER, «The Moral Standing of States», *op. cit.*, p. 224.

¹²² Cf. Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, p. 67.

¹²³ «The defense of rights is a reason for fighting», in *ibid.*, p. 72.

¹²⁴ Cf. *ibid.*, p. 110.

¹²⁵ Cf. *ibid.*, p. 68.

obteve umas vezes resultados positivos, outras vezes resultados profundamente negativos, embora a argumentação, num caso e noutra, seja usualmente utilitarista.

Ou seja, para Walzer, o utilitarismo apenas pode ser eficaz quando se trata de identificar as consequências de um acto, quando temos dele uma ideia relativamente clara ou, então, dizendo-nos quando as regras podem ou não ser ultrapassadas. Contudo, o utilitarismo tem muita dificuldade em estabelecer quais são essas regras. De facto, para Walzer, o utilitarismo não coincide com a maior parte das nossas intuições morais, pois

[o] utilitarismo, que se queria o mais preciso e obstinado dos argumentos morais, acaba por ser o mais especulativo e arbitrário. Porque temos de atribuir valores onde não há uma avaliação consensual, uma hierarquia de valores reconhecida, um mecanismo de mercado que permita determinar o valor positivo ou negativo de diferentes actos e resultados.¹²⁶

O utilitarismo conduz a soluções irreconhecíveis para o homem comum, porque, para Walzer, «[a] opinião pública tende a focalizar-se sobre a realidade concreta da guerra e no significado moral do facto de matar ou de ser morto»,¹²⁷ sobre a intencionalidade da acção, e não sobre questões de utilidade ou de interesse. Walzer será influenciado por Nagel, que defende que é a qualidade da acção e aquilo que um agente faz que determina a qualidade moral de um acto. Para Walzer, mesmo quando tem a pretensão de criar regras, o utilitarismo não é muito inventivo, pois limita-se a confirmar as convenções da guerra¹²⁸ já existentes e só se pode aplicar a casos particulares.¹²⁹

¹²⁶ Michael WALZER, «Ética de Urgência», *op. cit.*, p. 56.

¹²⁷ «Public opinion tends to focus on the concrete reality of war and on the moral meaning of killing and being killed», in Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, p. 64.

¹²⁸ Walzer considera que as convenções da guerra constituem uma espécie de sabedoria internacional reunida ao longo de séculos, formam um património, um «conjunto articulado de normas, costumes, códigos profissionais, preceitos jurídicos, princípios filosóficos e religiosos e acordos recíprocos que modelam os nossos juízos sobre a conduta militar»; («the set of articulated norms, customs, professional codes, legal precepts, religious and philosophical principles, and reciprocal arrangements that shape our judgments of military conduct»), in *ibid.*, p. 44. Para uma análise exaustiva da legislação internacional reguladora dos conflitos armados, ver W. Michael REISMAN e Chris T. ANTONIOU (eds.), *The Laws of War: A Comprehensive Collection of Primary Documents on International Laws Governing Armed Conflict*, New York, Vintage Books, 1994.

¹²⁹ Cf. *ibid.*, p. 132.

Walzer rejeita, assim, os argumentos do utilitarismo das regras sobre a natureza destas regras:¹³⁰ em primeiro lugar, rejeita que estas regras resultem de cálculos frios de utilidade, imediatistas e circunstanciais, sendo que a nossa vida moral é um fenómeno social complexo e estas regras são no mínimo partilhadas por toda uma comunidade. Qualquer decisão moral, particularmente aquelas que envolvam o desrespeito das regras, implicará sempre justificações perante os outros.

Em segundo lugar, Walzer não aceita que estas regras não expressem proibições relativas à natureza das acções e sejam meros guias de acção que traduzem cálculos que foram sendo feitos ao longo de gerações. Walzer duvida que regras criadas segundo critérios utilitaristas por um legislador pudessem efectivamente servir de guias de acção, pois nada garante que o legislador, que está ausente no momento da decisão, seja mais capaz de dar as respostas adequadas a uma determinada situação, do que aqueles que a estão a viver realmente. Para além disso, nada nos garante racionalmente que o respeito pelas regras, de facto, contribua mais para a utilidade a longo prazo do que o seu desrespeito. Aliás, se aceitamos os critérios utilitaristas como prevalecentes e como os fundamentos efectivos das regras da guerra, corremos o risco de aceitar a violação dos direitos dos indivíduos e dos grupos em nome de cálculos de utilidade, pois esta é a fonte do seu sentido. Para Walzer, o próprio facto de nos desculparmos quando violamos as regras, prova que estas são mais do que meros guias de acção, desvinculadas de qualquer carácter normativo.

Em terceiro lugar, rejeita o argumento de que a culpa que sentimos por violar as regras morais tenha um fundamento utilitarista. Segundo este argumento, a culpa funcionaria como garantia de que as regras não seriam violadas com facilidade, o que a acontecer poderia ser negativo em termos de consequências. Será preferível seguir as regras que já provaram ter consequências favoráveis do que pô-las sistematicamente de lado sempre que parecem não

¹³⁰ Ver Michael WALZER, «Political Action: The Problem of Dirty Hands», *op. cit.*, pp. 168-174.

ser adequadas às situações. Mas, para Walzer, se o fundamento destas regras fosse apenas a utilidade, então, o homem que estivesse consciente disso, não poderia sentir qualquer forma de culpa. Sentimos culpa, porque as regras não perdem a sua força normativa, não deixam de existir quando as desrespeitamos.

Ao contrário do utilitarismo das regras, para Walzer, as regras da guerra não versam apenas a questão dos alvos legítimos ou questões de estratégia. Os presumíveis benefícios da regra vão mais longe do que a mera preservação da vida, estendendo-se à preservação da qualidade das nossas vidas, da nossa civilização, da nossa moralidade e do nosso repúdio colectivo pelo assassinio.¹³¹

Walzer não contesta as regras em si, apenas que o seu fundamento seja utilitarista, pois «é importante que a parada moral seja muito elevada – o mesmo é dizer que as regras sejam devidamente valorizadas».¹³² Assim, desde que haja a mínima plausibilidade de respeitar as regras da guerra, devemos agarrar-nos a essas regras, porque, em matéria de guerra, corremos sempre o risco de fazer juízos errados e de nos deixarmos conduzir pela histeria. De facto, os princípios morais contemplados nas regras e nas convenções da guerra estão adaptados às situações extremas, pois a guerra é por natureza uma situação extrema.¹³³ Há que reconhecer, no entanto, que estas situações extremas são raríssimas. Por isso, Walzer afirma que:

A minha própria acção é determinada, evidentemente, apenas pelas suas consequências imediatas, enquanto a regra que barra tais actos olha para o futuro, mas atrevo-me a dizer que não haverá qualquer futuro ou nenhum futuro previsível para a civilização e para as suas regras a não ser que eu aceite o ónus da criminalidade.¹³⁴

Ou seja, enquanto o utilitarismo das regras enfrenta o problema de conciliar a defesa de regras com a consideração das consequências, Walzer coloca-se frente a um outro problema,

¹³¹ Cf. Michael WALZER, «World War II: Why Was This War Different?», *op. cit.*, p. 18.

¹³² «it is important that the moral stakes be very high – which is to say, that the rules be very valued», in Michael WALZER, «Political Action: The Problem of Dirty Hands», *op. cit.*, p. 180.

¹³³ Cf. Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, p. 231.

¹³⁴ «My own action is determinate, of course, only as to its immediate consequences, while the rule which bars such acts looks to the future, but I dare say that there will be no future or no foreseeable future for civilization and its rules unless I accept the burdens of criminality», in Michael WALZER, «World War II: Why Was This War Different?», *op. cit.*, p. 19.

o da conciliação dos direitos humanos com a necessidade suprema, sobretudo porque esta nos coloca perante o paradoxo moral de, para defender os nossos valores mais profundos, nenhuma das nossas acções ser moralmente válida. Tal como vimos quando analisamos o realismo, Walzer cede de algum modo ao consequencialismo, admitindo aquilo que designa de utilitarismo das situações extremas, contraposto à normalidade dos direitos.¹³⁵ A mesma cedência se poderá constatar na doutrina do duplo efeito (DDE), que, como veremos adiante, permite conciliar a intenção e as expectativas quanto às consequências morais das acções.

De facto, Walzer reconhece que a relação utilidade *vs.* direitos humanos é a questão mais difícil de resolver para a filosofia moral sobre a guerra e a paz, pois «[o] mundo da necessidade é gerado por um conflito entre a sobrevivência colectiva e os direitos humanos»¹³⁶ e quando esse conflito se manifesta deparamo-nos com «a última tirania da guerra (...) a última incoerência da teoria da guerra».¹³⁷ O conflito entre utilidade e direitos humanos resulta do facto de os direitos imporem limites à acção em tempo de guerra. Como a guerra é uma actividade humana intencional, estes princípios não devem ser desrespeitados com base nas consequências, pois «a interdição relativa à violação e ao assassinio é uma questão de direito».¹³⁸ Daí que, para Walzer, sempre que não está em causa a destruição de um povo, de uma civilização ou valores fundamentais os direitos humanos devem prevalecer, devemo-nos abster de calcular consequências ou riscos relativos, de calcular perdas de homens.¹³⁹ Segundo Walzer, a grande utilidade do utilitarismo está apenas na determinação dos casos específicos em que uma vitória é necessária e a derrota intolerável, nas quais se torna necessário ultrapassar as regras da guerra.¹⁴⁰

¹³⁵ Michael WALZER, «Ética de Urgência», *op. cit.*, p. 58.

¹³⁶ «The world of necessity is generated by a conflict between collective survival and human rights», in Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, p. 325.

¹³⁷ «the ultimate tyranny of war (...) the ultimate incoherence of the theory of war», in *ibid.*

¹³⁸ «the ban on rape and murder is a matter of right», in *ibid.*, p. 135.

¹³⁹ Cf. *ibid.*, p. 268.

¹⁴⁰ Cf. *ibid.*, pp. 132-133.

Tal como Nagel, admite que em determinadas circunstâncias encontramos-nos perante um dilema moral, no qual alguém pode ser «forçado a escolher entre conservar um princípio moral importante e evitar algum desastre que se perfila».¹⁴¹ A renúncia aos direitos implícita nas emergências supremas não é uma verdadeira renúncia, pois a doutrina da emergência suprema consolida-os como a fonte principal da moralidade, reconhecendo apenas exceções muito limitadas. Assim, as emergências supremas supõem não apenas a derrota, o alcance de uma vitória ou a diminuição da duração de uma guerra, mas a iminência de um desastre que porá em risco a própria existência da comunidade política, confrontada com um mal absoluto como o nazismo, pelo que a defesa da emergência suprema é semelhante ao carácter negativo dos preceitos do universalismo moral. Nessas condições, os líderes políticos poderão ser obrigados a ser *moralmente* fortes¹⁴² e, desde que a acção não provoque um dano maior, a fazer tudo o que for militarmente necessário para vencer, não tendo em consideração os direitos dos indivíduos inocentes das nações inimigas, e ceder a cálculos utilitaristas.¹⁴³ Nesses momentos desejaríamos, segundo Walzer, ser governados por líderes políticos que optassem por colocar a nossa defesa em primeiro lugar, decidindo por critérios puramente consequencialistas, mesmo que tal implique sujar as suas mãos, transformar-se «num criminoso moral (como o “assassino justo” de Albert Camus), que sabe que não pode fazer o que tem de fazer – e que, finalmente, o faz».¹⁴⁴ Tal

[s]ignifica que um determinado acto de governo (...) pode ser, efectivamente, a coisa acertada a fazer em termos utilitaristas e, no entanto, tornar culpado o seu autor de um dano moral. O homem inocente, afinal, já não é inocente. Se, por outro lado, permanece inocente, e escolhe o lado “absolutista” do dilema de Nagel, não só não faz a coisa certa (em termos utilitaristas), como pode também não estar à altura das obrigações do seu cargo (que lhe impõem uma considerável responsabilidade pelas consequências e pelos resultados).¹⁴⁵

¹⁴¹ «forced to choose between upholding an important moral principle and avoiding some looming disaster», in Michael WALZER, «Political Action: The Problem of Dirty Hands», *op. cit.*, p. 160.

¹⁴² Cf. *ibid.*

¹⁴³ Cf. Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, p. 268.

¹⁴⁴ Michael WALZER, «Ética de Urgência», *op. cit.*, p. 64.

¹⁴⁵ «It means that a particular act of government (...) may be exactly the right thing to do in utilitarian terms and yet leave the man who does it guilty of a moral wrong. The innocent man, afterwards, is no longer innocent. If on the other hand he remains innocent, chooses, that is, the “absolutist” side of Nagel’s dilemma, he not only

Walzer introduz, assim, a noção das mãos sujas para contestar as posições mais absolutistas, sem contestar a existência do dilema moral entre direitos humanos e utilidade.¹⁴⁶ Embora Walzer defenda as regras da guerra, reconhece que as «regras não são absolutas. Estabelecem uma presunção muito forte contra determinados tipos de acção, como a morte deliberada de não-combatentes. (...) [Mas é] possível imaginar situações em que quebraríamos as regras e aceitaríamos as consequências morais de o fazer».¹⁴⁷ Nestes casos, tal como vimos relativamente ao realismo, Walzer admite que as restrições aos cálculos utilitaristas devem ser postas de lado, nestes casos «os dirigentes políticos não podem forçosamente evitar escolher a proposição utilitarista do dilema. É para isso que eles existem».¹⁴⁸ E isto porque:

Quando a nossa comunidade é ameaçada, não só na sua extensão territorial presente, ou estrutura governamental, ou prestígio ou honra, mas também naquilo que podemos pensar como sendo a sua *continuidade*, então, estamos perante uma perda que é maior do que qualquer outra que possamos imaginar, excepto a da destruição da própria humanidade. Estamos perante uma extinção moral e física, o fim de um modo de vida e de um conjunto particular de vidas, o desaparecimento de gente como nós. E é aí que podemos ser levados a forçar os limites morais que normalmente as pessoas como nós respeitam e consideram.¹⁴⁹

A ética da emergência suprema possui, assim, uma fundamentação comunitarista,¹⁵⁰ pois de outro modo não se compreenderia porque não podem os indivíduos ver satisfeitos os seus direitos em qualquer comunidade política, facto que diminuiria muito o sentido da emergência suprema. Para Walzer, é à comunidade política que cabe a protecção da vida e da liberdade dos seus membros, a par da defesa das concepções de bem e de vida boa

fails to do the right thing (in utilitarian terms), he may also fail to measure up to the duties of his office (which imposes on him a considerable responsibility for consequences and outcomes)», in Michael WALZER, «Political Action: The Problem of Dirty Hands», *op. cit.*, p. 161.

¹⁴⁶ Cf. *ibid.*, p. 162.

¹⁴⁷ «the rules are not absolute. They establish very strong presumptions against certain sorts of actions, like the deliberate killing of non-combatants. (...) it is possible to imagine situations where one would break the rules and accept the moral consequences of doing so», in Michael WALZER, «World War II: Why Was This War Different?», *op. cit.*, p. 21.

¹⁴⁸ «political leaders can hardly help but choose the utilitarian side of the dilemma. That is what they are there for», in Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, p. 326.

¹⁴⁹ Michael WALZER, «Ética de Urgência», *op. cit.*, p. 61.

¹⁵⁰ Cf. *ibid.*, pp. 63 e 67.

partilhadas por essa comunidade. Segundo Walzer, o Estado, na medida em que não é mais do que um instrumento ao serviço da organização política da comunidade, pode ser substituído e ver a sua orgânica substituída, mas o mesmo já não pode ocorrer com a comunidade política, pois nela radica a própria identidade dos indivíduos. Deste modo, a sua defesa da comunidade é quase sempre paralela à luta contra a opressão e a escravização e, por isso, as comunidades tal como os indivíduos têm comportamentos moralmente paradoxais, pois «tornam moralmente possíveis grandes imoralidades. Mas fazem-no apenas perante uma imoralidade maior».¹⁵¹ A emergência suprema apenas se aplica às comunidades, não se estende aos indivíduos, por exemplo aos soldados, pois estes não podem invocar a sua própria defesa para violar os direitos de inocentes, como veremos no capítulo IV.

Segundo B. Orend, Walzer submete-se ao mesmo tipo de críticas que endereça ao utilitarismo das regras, pois, tal como este, apesar de postular o respeito universal e incondicional pelas regras da guerra, admite que estas podem ser postas de parte em situações extremas e raras.¹⁵² Se para os utilitaristas a anulação da regra se faz em nome da maximização da utilidade, para Walzer faz-se em nome do direito à sobrevivência política da comunidade. Mas, uma vez admitida a excepção à regra, corre-se o risco de abrir caminho para outras violações.

2.3. A reacção contra o pacifismo

2.3.1. A apologia da não-violência

Ao contrário das correntes anteriores, mais consequencialistas, o pacifismo tanto pode ser uma corrente deontologista como consequencialista, ambas de tendência universalista. É consequencialista quando valoriza o facto de os custos da guerra nunca poderem suplantar os

¹⁵¹ Cf. *ibid.*, p. 68.

¹⁵² Cf. Brian OREND, *Michael Walzer on War and Justice*, *op. cit.*, p. 131.

seus benefícios, devido ao elevado número de mortes e de sofrimento que provoca, para todos os seres; e deontologista quando considera que a guerra, na medida em que comporta a morte de seres humanos, é um mal em si, absoluto. Estas duas formas de pacifismo têm em comum uma forte rejeição da guerra. Mas, como a primeira forma de pacifismo não se apoia em princípios absolutos, é mais aberta a cálculos de utilidade que, em última análise, podem conduzir à aquiescência com certas guerras, nomeadamente, se estas se apresentarem como podendo evitar mais mortes no futuro ou como promotoras da liberdade e da democracia. Em termos genéricos, podemos dizer que, contrariamente ao realismo, os defensores da não-violência consideram que a guerra é sempre imoral, porque ninguém tem o direito de infligir sofrimento a outras pessoas; contrariamente ao utilitarismo, não admitem que as decisões morais possam resultar de cálculos de utilidade; e, tal como a teoria da guerra justa, concordam que as relações internacionais se devem pautar pela moralidade, só que desta assunção inferem a ilegitimidade de praticamente todas as guerras. Frequentemente invocam o requisito do último recurso e o princípio da proporcionalidade para invalidar qualquer guerra, nomeadamente as guerras modernas, devido ao seu potencial destruidor, como veremos mais aprofundadamente no capítulo seguinte.

Se atendermos à classificação de Theodore Koontz,¹⁵³ o que é designado usualmente de pacifismo não é uma realidade uniforme. Este autor distingue três versões da não-violência, o pacifismo propriamente dito, o abolicionismo e a resistência não-violenta, embora a fronteira entre elas não seja sempre nítida ou intransponível. Iremos apresentar a versão deste autor, mas na maior parte das vezes, salvo referência explícita, utilizaremos a designação de pacifismo para significar aquilo que Koontz classifica de abolicionismo ou de não-violência.

Koontz rejeita, assim, o sentido usualmente atribuído ao termo pacifismo. Para este autor, o pacifismo propriamente dito sustenta-se na teologia cristã. De facto, toda a

¹⁵³ Cf. Theodore J. KOONTZ, «Christian Nonviolence: An Interpretation», in Terry Nardin, *op. cit.*, pp. 169-196.

não-violência pode ser conotada, nas suas origens, com o pensamento cristão, o que aliás é defendido consensualmente por diversos autores, entre os quais Elisabeth Anscombe.¹⁵⁴ O pacifismo, segundo Koontz, pressupõe o princípio absoluto e universal de que matar seres humanos é moralmente errado, implica uma vivência segundo os padrões e os ideais cristãos e a determinação em viver numa sociedade que se regule por esses padrões. Não há aqui, propriamente, um projecto político de transformação da sociedade alargada, podendo os cristãos optar por viver em comunidades isolacionistas. De facto, muitos pacifistas abraçam a desobediência civil, recusando-se a lutar ou a pagar impostos para fins militares.

Tal como para Niebuhr, os pacifistas consideram que a guerra tem origem na natureza pecadora do homem e no egoísmo de grupo, só que, para os pacifistas, este reconhecimento não os leva a concluir pela necessidade da guerra, mas a concluir que as lutas entre os homens e a violência não têm razão de ser. O verdadeiro sentido da vida humana reside em Deus e tudo neste mundo é transitório. A mensagem de Deus ensina-nos a amar mesmo os nossos inimigos e, por isso, nunca a guerra poderá ter causas justas.

O pacifismo rejeita a perspectiva da teoria da guerra justa porque esta tem o efeito pernicioso de justificar a guerra, de a apresentar como inevitável e de centrar a atenção na guerra, em vez de na paz. Preferem delinear o terreno entre «guerra e não guerra» e não entre «guerra justa e injusta», preferem saber como podemos viver sem nos matarmos uns aos outros, em vez de nos preocuparmos com reconhecer os limites de uma guerra justa.¹⁵⁵ Segundo Koontz, de um ponto de vista pacifista, numa situação extrema, a pergunta não é a de saber se podemos não observar as regras da guerra mas se podemos ou não violar a proibição universal da guerra. Ou seja, o pacifismo nunca aceitaria os critérios de necessidade suprema de Walzer, pois não aceita que as normas morais, originadas em Deus, possam ser subvertidas em nome da defesa de uma nação ou de uma comunidade política. O

¹⁵⁴ Cf. Elisabeth ANSCOMBE, «War and Murder», in Richard A. Wasserstrom (ed.), *War and Morality*, Belmont, Wadsworth, 1970, pp. 46-50.

¹⁵⁵ Cf. Theodore J. KOONTZ, *op. cit.*, pp. 188-189.

pacifismo destaca o facto de que as comunidades políticas se vão sucedendo ao longo da história, e perdendo guerras, sem que nada de substantivo, como o valor da vida e da liberdade, seja afectado. Por isso, a ênfase no Estado e nos valores das comunidades é considerada uma forma de idolatria. Koontz não é indiferente ao facto de que qualquer perspectiva teórica sobre a guerra, que não seja puramente consequencialista, não consegue evitar o conflito entre a moralidade e a necessidade.¹⁵⁶ Só que, para Koontz, viver uma vida pacífica implica aceitar sofrer a injustiça e pagar um preço elevado, o da vítima de violência. «Dar a outra face» pode ser uma arma, mas muitas vezes comporta o martírio, no sentido cristão do termo. Aliás, Jan Narveson considera que o que caracteriza o pacifismo, embora sem atribuir a esta designação o sentido religioso de Koontz, é a «crença não só de que a violência é má, mas também que é moralmente errado usar a força para resistir, punir ou prevenir a violência».¹⁵⁷ Assim, para aquele autor, nada permite concluir que o pacifismo ofereça qualquer vantagem, porque

se dar a outra face levasse o ofensor a sucumbir e a arrepende-se, então tal seria uma ótima razão para agir “pacifisticamente”. Se o desarmamento unilateral provocasse o desarmamento da outra parte, então certamente que o desarmamento unilateral seria uma política desejável.¹⁵⁸

Contudo, adverte Narveson, a história está repleta de exemplos que contradizem esta aspiração e este desejo.

Os pacifistas são frequentemente acusados de sobrevalorizarem a pureza da sua consciência moral, a manutenção das suas mãos limpas e de desvalorizarem o que se passa com as outras pessoas, nomeadamente, aquelas que são inocentes, ou seja, que pela sua acção não constituem uma ameaça para ninguém. No fundo, os pacifistas, tal como os objectores de

¹⁵⁶ Cf. *ibid.*, p. 191.

¹⁵⁷ «belief is not only that violence is evil but also that it is morally wrong to use force to resist, punish, or prevent violence», Jan NARVESON, «Pacifism: A Philosophical Analysis», in Richard A. Wasserstrom (ed.), *War and Morality*, *op. cit.*, p. 63.

¹⁵⁸ «if it were the case that turning the other cheek caused the offender to break down and repent, then that would be a very good reason for behaving “pacifistically”. If unilateral disarmament causes the other side to disarm, then certainly unilateral disarmament would be a desirable policy», in *ibid.*, p. 68.

consciência, estão obrigados a abster-se do uso de qualquer forma de violência, mesmo quando atacados por um criminoso de delito comum. Mas, os críticos do pacifismo consideram que a recusa em usar da violência só é legítima em autodefesa, o que já não se aplica quando os agredidos são terceiros e inocentes.

Para os pacifistas, como por exemplo Robert Holmes, a distinção entre matar intencional ou não intencionalmente, prevista pela doutrina do duplo efeito (DDE), a distinção entre matar como consequência mediata ou imediata de uma acção, ou entre matar e deixar matar inocentes para salvar outros inocentes, é considerada acessória.¹⁵⁹ A sua rejeição da guerra baseia-se numa concepção absolutista, segundo a qual a guerra exactamente na medida em que comporta sempre e inevitavelmente a morte de inocentes é um mal em si. Não há como garantir a segurança dos inocentes, especialmente no caso de uma guerra nuclear, e, por isso, é indiferente saber como são mortos, interessa é evitar a todo o custo o recurso a estratégias mortíferas.

Segundo Koontz, aquilo que normalmente se designa de pacifismo é, de facto, o abolicionismo. Este traduz um desejo intenso de criar uma ordem internacional que favoreça a abolição da guerra, na qual a lei substitua a guerra, mas não implica necessariamente o compromisso pessoal em viver de modo não-violento ou a recusa em participar em toda e qualquer guerra.¹⁶⁰ Para o abolicionismo, a guerra é tão necessária para a humanidade como a escravatura, traduzindo, assim, uma elevada dose de confiança na razão humana e de optimismo quanto à possibilidade da abolição da guerra. Pretendem acabar com a guerra enquanto instituição e forma de resolução de diferendos, porque acreditam que a segurança nunca poderá ser alcançada com recurso ao armamento. O projecto abolicionista, comparativamente ao pacifismo, no sentido usado por Koontz, é mais político e menos

¹⁵⁹ Ver Robert L. HOLMES, *On War and Morality*, *op. cit.*, pp. 183-213.

¹⁶⁰ Cf. Theodore J. KOONTZ, *op. cit.*, pp. 170-171.

religioso, pretendendo a substituição da ordem internacional baseada em Estados por uma autoridade internacional capaz de promover a paz e o desarmamento.

A tradição do abolicionismo radica em nomes como Erasmo, Abade de Saint-Pierre e Kant e de certo modo enforma muitos projectos da comunidade internacional, como as Nações Unidas. O projecto de Kant visava a erradicação da guerra por meio de uma nova forma de relacionamento entre os Estados, regulada pelo direito, e pela adopção de constituições republicanas pelos Estados. Contudo, muitos abolicionistas sancionam certas guerras em situações extremas, como, por exemplo, a Guerra Civil Americana, a fim de abolir a escravatura, guerras de libertação nacional ou que se assumam contrárias a regimes opressivos. O próprio Kant, na quarta proposição do seu opúsculo «Ideia de uma História Universal com um Propósito Cosmopolita», escreve que a natureza serve-se do antagonismo entre os homens e da sua «sociabilidade insociável» para levar a cabo o progresso da humanidade e assim realizar o seu fim. A história é entendida como progresso ou finalidade moral e não natural, havendo uma evidente «causa teleológica, que se refere à previsão de uma sabedoria que preside à natureza»,¹⁶¹ que conduz a sociedade a tornar-se num todo moral e à «consecução de uma sociedade civil que administre o direito em geral».¹⁶² Existe uma espécie de força normativa que nos conduz para a paz e para o bem e que suplanta todos os interesses particulares. Contudo, a paz, enquanto ideia transcendental pura, é ela mesma irrealizável, o que é realizável são os princípios que nos conduzem até ela.

Richard Norman, seguindo a classificação das teorias da guerra e da paz de Martin Ceadel, designa de «pacificismo» a corrente que admite o recurso à violência para garantir a construção de um projecto de paz. O «pacificismo» é a teoria segundo a qual

a guerra não só pode ser prevenida como pode ser abolida, com o tempo, através de reformas que trarão justiça também na política doméstica... O pacific-ismo exclui todas

¹⁶¹ Immanuel KANT, «A Paz Perpétua» in *A Paz Perpétua e outros Opúsculos*, trad. de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 2002, n. 10, p. 141.

¹⁶² Immanuel KANT, «Ideia de uma História Universal com um Propósito Cosmopolita», in *A Paz Perpétua e outros Opúsculos*, trad. de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 2002, p. 27.

as guerras agressivas e mesmo algumas defensivas (aquelas que impediriam a reforma política que tenta implementar), mas aceita a necessidade da força militar para defender as suas conquistas políticas contra a agressão.¹⁶³

Segundo R. Norman, os «pacificistas» normalmente defendem em teoria que as guerras podem ser justificáveis, contudo, em termos práticos, perante toda e qualquer guerra presente defendem uma posição absolutista antiguerra.¹⁶⁴ Esta posição será talvez subscrita por Rawls quando a propósito da legitimidade de uma objecção de consciência selectiva, afirma que «uma forma de pacifismo condicional pode constituir uma posição perfeitamente racional: a possibilidade de uma guerra justa é admitida, mas não nas condições actuais».¹⁶⁵

O «pacifismo» é favorável a uma estratégia claramente defensiva, a «dissuasão defensiva», que consiste em tentar repelir ou dissuadir uma possível agressão não por ameaças de retaliação, mas tornando consciente os potenciais agressores de que os custos de uma invasão seriam extremamente elevados, ainda que possuíssem a capacidade militar para o fazer.

Esta estratégia aproxima-se da resistência não-violenta que tanto pode visar a oposição a um poder político injusto, como a resistência ao agressor sem recorrer a um conflito armado. Segundo Koontz, a resistência não-violenta, ao contrário do pacifismo, acredita na eficácia deste tipo de acção e envolve-se mais na procura da justiça, como atestam os seus representantes máximos, Gandhi e Martin Luther King, Jr.¹⁶⁶ Como o poder político se ampara no consentimento dos governados, não há necessidade de recorrer a actos violentos para depor governos tiranos ou para defender um país de uma agressão estrangeira, se os governados tornarem patente o seu desacordo. A queda do Bloco de Leste é o paradigma da

¹⁶³ «war can be not only prevented but in time also abolished by reforms which will bring justice in domestic politics too... Pacific-ism rules out all aggressive wars and even some defensive ones (those which would hinder the political reform for which it is working), but accepts the need for military force to defend its political achievements against aggression», Martin CEADEL, *Thinking about Peace and War*, Oxford, 1987, pp. 4-5, cit. in Richard NORMAN, *op. cit.*, p. 238.

¹⁶⁴ Cf. Richard NORMAN, *op. cit.*, p. 239.

¹⁶⁵ John RAWLS, *Uma Teoria da Justiça*, trad. Carlos Pinto Correia, Lisboa, Editorial Presença, 1993, p. 294.

¹⁶⁶ Cf. Theodore J. KOONTZ, *op. cit.*, p. 172.

efectividade destas acções. O insucesso deste tipo de resistência, em casos como Tianamen, é desvalorizado pelos defensores da não-violência, porque o insucesso das acções violentas é igualmente elevado.

2.3.2. Os limites da não-violência segundo Walzer

Walzer praticamente ignora a não-violência, remetendo-a para o posfácio de *Just and Unjust Wars* e não distingue entre as formas mais deontologistas ou consequencialistas de pacifismo. De facto, a sua atenção recai essencialmente sobre a resistência não-violenta, menos sobre o abolicionismo e quase nada sobre o pacifismo, na definição de Koontz. Reconhece, aliás, que não dá a este tema o tratamento que mereceria, propondo apenas uma breve reflexão sobre estas questões.

Segundo Walzer, a humanidade possui o sonho abolicionista recorrente de uma guerra que ponha fim a todas as guerras, o sonho de uma era de paz perene, que normalmente coincide com o fim da história. Essa idade prometida apenas ocorrerá quando o mal for erradicado, seja o mal personificado por forças sobrenaturais ou pela vontade de dominação do homem sobre o homem. Para Walzer, o problema deste sonho abolicionista e pacifista, reside no facto de nos impedir de considerar justas as guerras modernas, embora facilmente permita conceder esse estatuto às guerras do passado, e de exigir, primeiro,

que a guerra tem de ser um «último recurso» e, segundo, que os custos previstos, em termos de soldados e civis, não podem ser desproporcionados (maiores do que) em relação ao valor dos objectivos. Não me parece que qualquer um destes princípios nos ajude muito a estabelecer as distinções morais que temos de fazer.¹⁶⁷

No fundo, desapropriar-nos de uma série de critérios que nos permitiriam julgar uma acção militar como justa ou injusta, impede-nos de avaliar criticamente as guerras e de ver que a

¹⁶⁷ Michael WALZER, «Justiça e Injustiça na Guerra do Golfo», in *A Guerra em Debate*, op. cit., p. 102.

questão moral fundamental subjacente à guerra é a imunidade dos não-combatentes, como desenvolveremos mais tarde, no capítulo IV.

Pelo contrário, os adeptos da não-violência «defendem que podemos proteger os valores da vida e da liberdade das comunidades sem nos combatermos e sem matar».¹⁶⁸ Walzer reconhece que esta proposta constitui um sério desafio à teoria da guerra justa, pois teria o mérito de impedir uma escalada de violência, ao transformar uma guerra de agressão numa luta política, transformando o agressor num tirano, num usurpador doméstico e os soldados em polícias.¹⁶⁹ Para além disso, se o agressor não reprimisse violentamente os resistentes, as outras nações não teriam razões para intervir militarmente e apenas poderiam impor sanções morais ou económicas. Segundo Walzer, «a não-violência é ou uma forma disfarçada de rendição ou uma forma minimalista de sustentar os valores das comunidades após uma derrota militar»,¹⁷⁰ pelo que a resistência pacífica nalguns casos pode significar a vontade de sobrevivência de uma comunidade.

Basicamente, o que a resistência não-violenta defende é a possibilidade de resistir não militarmente a uma agressão e a uma invasão, promovendo uma oposição sistemática e uma política de desobediência civil perante as forças ocupantes, que permitisse poupar vidas. Segundo os defensores da não-violência, uma população absolutamente não-cooperante, que promovesse greves e boicotes generalizados, teria o efeito de paralisar a economia, de entravar o normal funcionamento das instituições, de impedir a exploração dos recursos naturais e industriais do país e tornaria o país, em última análise, ingovernável.¹⁷¹ Walzer reconhece que esta visão é altamente atractiva, pois, supostamente, se poderia destruir o moral das tropas e a sua determinação de combater, apenas por meios pacíficos.

¹⁶⁸ «They claim that we can uphold the values of communal life and liberty without fighting and killing», in Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, p. 329.

¹⁶⁹ Cf. *ibid.*, p. 330.

¹⁷⁰ «nonviolence is either a disguised form of surrender or a minimalist way of upholding communal values after a military defeat», in *ibid.*, p. 333.

¹⁷¹ Para a descrição da resistência pacífica aplicada aos EUA, ver Robert L. HOLMES, *On War and Morality*, *op. cit.*, pp. 272-275.

Só que, para Walzer, nada nos permite pensar que as coisas se passariam desta forma. Só poderia ser assim, se o agressor estivesse determinado a observar as convenções da guerra, mas perante actos de terrorismo praticados pelo Estado, a resistência não-violenta é muito pouco eficaz. Um agressor do tipo da Alemanha Nazi, que, tal como o demonstrou à sociedade, não teria qualquer pejo em violar as convenções da guerra, em reprimir violentamente qualquer forma de resistência, prendendo os líderes da resistência, conduzindo-os a campos de concentração, fuzilando populações civis, apenas por suspeita de participar em actividades consideradas subversivas, exterminando populações inteiras, ou mesmo em usar trabalho escravo importado, torna difícil aceitar que estas estratégias obtivessem qualquer sucesso. Poderia até dar-se que o agressor se comportasse como os tiranos nas sociedades domésticas, usando meios menos radicais, mas igualmente eficazes, de aterrorizar as populações e de quebrar a sua vontade de resistir. Segundo Walzer, o problema é que a solidariedade civil não basta contra a disciplina militar. Aliás, Walzer adverte para o facto de nenhuma população ter conseguido até hoje alcançar os níveis de organização colectiva e concertada, semelhantes aos de um exército, para uma resistência deste tipo, manifestando-se disposta a suportar os custos inerentes a esta resistência. Mas, para Holmes, esta crítica de Walzer é desprovida de sentido, pois não compreende porque é que a capacidade organizativa e a disciplina têm de ficar às portas dos quartéis e não se podem transferir para a sociedade civil.

Para Walzer, uma resistência pacífica e desarmada perante uma invasão e uma ocupação militar, só seria eficaz se o invasor aceitasse o papel de polícia e se respeitasse estritamente as regras da guerra. O grande problema desta forma de resistência, da «guerra sem armas»,¹⁷² é o facto de colocar a vida e a liberdade dos indivíduos e das comunidades nas mãos dos pruridos morais e da consciência moral do agressor: «O sucesso da defesa é

¹⁷² «war without weapons», in Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, pp. 329-334.

inteiramente dependente das convicções e sensibilidades morais dos soldados inimigos».¹⁷³ Ora, isto é seriamente agravado pelo facto de a resistência implicar a existência de uma ocupação, a ocorrência de uma agressão prévia ou mesmo o fracasso de uma resistência violenta. Se já houve uma agressão, isto pelo menos indica a disposição dos agressores para usar a violência. Para Walzer, aquela máxima muito popular de que a violência apenas é geradora de violência nem sempre é correcta, até porque não permite distinguir entre uma violência reactiva e restrita e uma violência que não o é.¹⁷⁴ Para além disso, para Walzer, a violência é muitas vezes a única forma de pôr cobro à violência, uma represália violenta pode ser a única forma de dissuadir futuros ataques e a guerra tem muitas vezes o mérito de evitar uma ocupação e a violência que esta acarreta.

Walzer refere George Orwell, quando este, escrevendo sobre a resistência pacífica de Gandhi, se interroga se esta teria tido sucesso caso o opositor fosse um Estado totalitário, que utilizasse estratégias como a tortura. «A defesa não-violenta conta com a imunidade dos não-combatentes»¹⁷⁵ e esse, para Walzer, é o seu principal limite. Quando Gandhi apelou aos judeus para que preferissem o suicídio à resistência aos nazis, para Walzer, tocou no ponto sensível da questão: «A não-violência, em condições extremas, esvai-se numa violência dirigida contra si próprio mais do que contra os seus assassinos, embora eu não consiga compreender porque toma essa direcção».¹⁷⁶ Esta crítica de Walzer vai de encontro ao reconhecimento de Koontz de que aquele que adopta sempre e em qualquer circunstância um comportamento não-violento tem de estar preparado para aceitar o papel de vítima. Só que, para Walzer, «este tipo de exortação não é mais atractivo do que a de um general que diz aos seus soldados para lutar até ao último homem. De facto, prefiro a exortação do general,

¹⁷³ «The success of the defense is entirely dependent upon the moral convictions and sensibilities of the enemy soldiers», in *ibid.*, p. 334.

¹⁷⁴ Cf. *ibid.*, p. 215.

¹⁷⁵ «Nonviolent defense depends upon noncombatant immunity», in *ibid.*, p. 334.

¹⁷⁶ «Here nonviolence, under extreme conditions, collapses into violence directed at oneself rather than at one's murderers, though why it should take that direction I cannot understand», in *ibid.*, p. 332.

porque, pelo menos, dirige-se a um número limitado de homens e não a uma população inteira». ¹⁷⁷

Segundo Walzer, o pacifista incorre no erro de desvalorizar a distinção entre combatentes e não-combatentes, pois incorre no erro de atribuir igual valor à vida do agressor e do agredido, quando se abstém de intervir violentamente para salvar um terceiro que é atacado ou, no caso do líder político, para defender toda uma comunidade atacada. ¹⁷⁸ Age como se pudesse pedir a um homem que entregue a sua vida a um assaltante, do mesmo modo que pode pedir para que entregue a sua bolsa. ¹⁷⁹ Pelo contrário, para Walzer, o líder político tem a obrigação moral de, em circunstâncias extremas, sujar as suas mãos. De qualquer modo, Walzer considera que

[a] insistência na absoluta não-violência da desobediência civil é, de qualquer modo, um pouco desleal, porque menospreza, primeiro, o impacto coercivo que a desobediência muitas vezes tem sobre os espectadores inocentes, e segundo, a violência efectiva que provoca e que, por vezes, pretende mesmo provocar, especialmente da parte da polícia. ¹⁸⁰

Ou seja, a desobediência civil não é tão pacífica quanto os seus defensores pretendem, porque acaba por ter efeitos semelhantes aos da guerrilha. A desobediência civil conduz, frequentemente, a actos que ultrapassam a civilidade, com o objectivo de provocar a reacção violenta da polícia; esta, por sua vez, suscita o descontentamento popular e este irá alimentar, quer as fileiras dos rebeldes, quer o prosseguimento da luta. Para além disso, são frequentes os exemplos em que os próprios rebeldes, tal como ocorreu nas greves contra a General

¹⁷⁷ «this sort of exhortation is no more attractive than that of a general telling his soldiers to fight to the last man. Indeed, I prefer the exhortation of the general, since he at least address himself to a limited number of men, not to an entire population», in *ibid.*, p. 333.

¹⁷⁸ Cf. Richard J. REGAN, *Just War: Principles and Cases*, Washington, DC, The Catholic University of America Press, 1996, p. 6.

¹⁷⁹ Cf. Michael WALZER, «World War II: Why Was This War Different?», *op. cit.*, p. 9.

¹⁸⁰ «The insistence on the absolute nonviolence of civil disobedience is, in any case, a little disingenuous, as it disregards, first, the coercive impact disobedience often has on innocent bystanders, and second, the actual violence it provokes, and sometimes is intended to provoke, especially from the police», in Michael WALZER, *Obligations: Essay on Disobedience, War, and Citizenship*, Cambridge, Harvard University Press, 1970, p. 25.

Motors em 1936-1937, coagem aqueles que não pretendem aderir ao movimento,¹⁸¹ negando «aos seus opositores o reconhecimento que procuram para si próprios».¹⁸²

Segundo Walzer, os pacifistas rejeitam absolutamente a guerra e, por isso, permitem que certas atrocidades sejam cometidas. Um país que transmita a mensagem que não está disposto a usar armas para se defender apenas encoraja futuros actos agressivos. Como vimos anteriormente, nestes casos, Walzer interroga-se sobre qual será o preço da liberdade e da vida. Para Walzer, não responder a uma agressão implica fazer concessões relevantes ao agressor e este tipo de comportamento, porque premeia a agressão, serve de estímulo para acções similares e não defende as pessoas que precisam de protecção. Walzer considera que, no caso da Invasão do Koweit em 1990, as sanções económicas e diplomáticas aplicadas pela comunidade internacional foram manifestamente incapazes de provocar a retirada do Iraque, que, entretanto, sujeitava os koweitanos a um regime de terror. Protelar uma intervenção militar implicaria colaborar com uma agressão e ser incapaz de proteger as vidas dos agredidos e o seu direito à soberania. A pior de todas as soluções seria deixar uma agressão por punir. A Guerra do Golfo é, segundo Walzer, a consequência directa da contemporização da comunidade internacional com regimes tirânicos como o de Saddam Hussein.

Walzer concorda com os pacifistas, quando estes dizem que em situação de guerra nunca se pode garantir a segurança dos inocentes, mas, para Walzer, a obrigação em tempo de guerra consiste em garantir o «cuidado apropriado», o mesmo é dizer que se deverão fazer todas as diligências para evitar a morte de inocentes. Tal como Nagel defende, deve-se evitar a morte a todo o custo, mas não impedi-la a todo o custo.¹⁸³ Para Walzer, o que está moralmente errado é a morte intencional e deliberada de inocentes e neste ponto distancia-se de pacifistas como Holmes, que desvalorizam a diferença entre morte intencional e morte não intencional ou que tendem a desvalorizar a distinção entre combatentes e não-combatentes.

¹⁸¹ Cf. *ibid.*, pp. 25-26.

¹⁸² «to their opponents the recognition they themselves seek», in *ibid.*, p. 41.

¹⁸³ Cf. Thomas NAGEL, *op. cit.*, p. 132.

Walzer considera que este último aspecto é o principal ponto de discórdia entre a teoria da guerra justa e o pacifismo.¹⁸⁴ Para Walzer, numa guerra justa, a morte não intencional de inocentes, os chamados danos colaterais, pode ser relevável, se tiverem sido tomadas todas as medidas para as evitar. Walzer vale-se da DDE, de S. Tomás de Aquino, que permite combinar a intenção e as expectativas quanto às consequências morais de uma acção. A DDE sustenta, primeiro, que uma acção só é justa se a intenção do agente for boa, ou seja, se pretender que a sua acção tenha efeitos moralmente bons e justos; segundo, que estes efeitos moralmente bons não podem ser alcançados por meios moralmente condenáveis; terceiro, que a bondade da intenção deve ser proporcionalmente superior aos efeitos negativos e imorais da acção. Aplicada à guerra, a DDE exige, assim, que: primeiro, uma acção bélica só seja justificável se não visar directa e intencionalmente a morte de inocentes; segundo, se a morte dos inocentes não for um meio para alcançar um bem para aqueles que promovem a acção; terceiro, se os efeitos positivos decorrentes dessa acção para o agente não forem desproporcionalmente superiores ao mal provocado às vítimas. Para um pacifista, esta é mais uma forma artilosa de justificar praticamente todas as mortes, nomeadamente, o terceiro princípio.

Brian Orend considera que o desejo de total erradicação da guerra, de resolução pacífica dos conflitos, por vias negociais e judiciais está inerente ao idealismo socialmente construído da sociedade ocidental. Ora, se assim é, então este é um problema sério para a metodologia convencionalista de Walzer, porque, a ser coerente, a melhor interpretação dos entendimentos partilhados das nossas sociedades deveria conduzi-lo à defesa da não-violência.¹⁸⁵ Mas, Walzer não contesta propriamente a criação dos instrumentos políticos que evitem e limitem a guerra e que a tornem pouco atractiva, para este autor, o problema reside essencialmente no optimismo exacerbado daqueles que acreditam na eliminação de

¹⁸⁴ Cf. Michael WALZER, «Préface à la seconde édition», *Guerres justes et injustes*, op. cit., p. 8.

¹⁸⁵ Cf. Brian OREND, *Michael Walzer on War and Justice*, op. cit., p. 69.

todas as guerras e na resolução pacífica de todos os conflitos, que é contestada continuamente pela realidade de um mundo no qual a violência teima em não decrescer. Walzer aproxima-se da posição de Rawls quando este afirma: «Os princípios políticos reconhecidos pela comunidade têm uma certa afinidade com a doutrina que o pacifista professa. Ambos partilham o horror à guerra e o uso da força, bem como a convicção do estatuto igual dos homens enquanto sujeitos morais»,¹⁸⁶ porém «[a] recusa a tomar parte em qualquer guerra, quaisquer que sejam as circunstâncias, é uma visão irrealista que permanecerá necessariamente como doutrina sectária».¹⁸⁷ Para Walzer, pura e simplesmente, ainda não atingimos o momento em que, ao adoptar uma posição absolutista em matéria de guerra, não estamos a pôr em risco a vida e a liberdade de outros.

Walzer rejeita, como veremos no próximo capítulo, que o requisito do último recurso e o princípio da proporcionalidade sejam, só por si, motivo bastante para tornar uma guerra injusta, como os defensores da não-violência pretendem. Segundo Walzer, o problema do abolicionismo é que não nos fornece os critérios para avaliar, aqui e agora, se uma guerra é justa nem nos dá indicações de como agir numa situação de guerra. Mas, ao admitir o recurso à violência em casos extremos, na defesa do projecto de uma paz duradoura, torna-se ainda mais perigosa do que a teoria da guerra justa. Para Walzer, o projecto abolicionista peca por excesso de confiança: nunca poderemos acabar com *a* guerra, apenas com esta ou aquela guerra. Assim, o melhor contributo para a paz consiste no estabelecimento dos limites claros das condições de justiça de uma guerra e do modo como nela se pode combater. «Se queremos alcançar a transformação, como é nossa obrigação, devemos começar por insistir

¹⁸⁶ John RAWLS, *Uma Teoria da Justiça*, *op. cit.*, p. 287.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 294.

nas regras da guerra e por prender, inflexivelmente, os soldados às normas que estabelecem. As restrições da guerra são o princípio da paz».¹⁸⁸

Conclusão

A teoria da guerra justa de Walzer é deontologista, sustenta-se na defesa dos direitos humanos. Mas para além de Walzer não sentir a necessidade de fundamentar esses direitos, como se estes fossem um dado adquirido, admite a existência de situações extremas como as emergências supremas, nas quais alguns inocentes podem ser intencionalmente atacados. Ao admitir a emergência suprema, Walzer, apesar de se assumir como um crítico do realismo e do utilitarismo, pode ser considerado um realista fraco e, de certo modo, cede às considerações de utilidade, a preceitos consequencialistas, quando permite nas emergências supremas a vitória da necessidade e da utilidade sobre os direitos.

Pode, assim, ser acusado de incoerência, mas no fundo, o que Walzer faz é reconhecer que há situações em que não recorrer à guerra, corresponderia a uma decisão moralmente insustentável, nomeadamente quando está em causa a resistência a uma agressão ou uma potencial redução à servidão. Walzer, tal como também acontece com Nagel, que se considera um absolutista, reconhece que obedecer cegamente à moralidade, mesmo em situações extremas, pode significar claudicar na própria justiça, produzir um mal maior, pois nestas situações poderemos pura e simplesmente não poder optar por um caminho totalmente moral e «limpo». Para Walzer, são boas as razões para arriscar a vida, e mesmo morrer, na protecção de valores fundamentais como a liberdade, a dignidade humana, a justiça ou os valores das comunidades. Contrariamente ao pacifismo, Walzer considera que ao elucidar os limites morais da guerra estamos a contribuir efectivamente para a paz.

¹⁸⁸ «If we are to aim at the transformation, as we should, we must begin by insisting upon the rules of war and by holding soldiers rigidly to the norms they set. The restraint of war is the beginning of peace», in Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, p. 335.

CAPÍTULO III

3. A TEORIA DO *JUS AD BELLUM*: A TEORIA DA AGRESSÃO E O PRINCÍPIO DA NÃO-INTERVENÇÃO.

Iniciaremos aqui a análise das três partes em que a teoria da guerra justa é tradicionalmente dividida, e às quais dedicaremos este capítulo e os dois seguintes. Neste capítulo abordaremos a primeira dessas divisões, o *jus ad bellum*. A expressão latina *jus ad bellum* é relativa à justiça da decisão de entrar em guerra e é a divisão da teoria da guerra justa que estuda as condições em que as guerras podem ser ditas justas, o mesmo será dizer, que estuda as razões pelas quais os Estados podem ter legitimidade, e mesmo necessidade moral, de fazer a guerra. Estas razões exprimem-se por meio das convenções da guerra, que fundamentam a nossa argumentação sobre os conflitos militares, impondo-lhes restrições morais. Segundo Walzer, a teoria da guerra justa domina os nossos discursos sobre a guerra, apesar de estes, muitas vezes, traduzirem mais o plano da idealidade do que da realidade e de serem, frequentemente, uma arma usada pelos líderes políticos para justificar as suas acções e decisões.

A teoria da guerra justa de Walzer insere-se, como o próprio reconhece,¹ na tradição da guerra justa, na qual se perfilam nomes como Maimónidas, Santo Agostinho, S. Tomás de Aquino, Hugo Grócio, Francisco Suárez ou Francisco de Vitoria. A teoria do *jus ad bellum* de Walzer limita, praticamente, a concessão do estatuto de guerra justa àquelas que são travadas em legítima defesa de uma comunidade e dos seus membros, tornando, no entanto, imperativa a resistência à agressão.

¹ Cf. Michael WALZER, *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*, New York, Basic Books, 2000, p. xx.

3.1. A Causa Justa

Em *Just and Unjust Wars*, Walzer pretendeu criar princípios de crítica moral, que apesar da sua aplicação a casos práticos, fossem independentes de credos políticos particulares, de Estados ou de partidos.² Walzer preza esta neutralidade das normas da teoria da guerra justa, pois é condição *sine qua non* para que os nossos juízos morais sobre a guerra não atribuam um capital de licenciosidade quase infinita àquelas que, subjectiva e parcialmente, fossem consideradas as «Forças do Bem».

Efectivamente, a vantagem da teoria da guerra justa é enorme e reside no facto de permitir distinguir quando uma guerra é injusta, equivalente a um crime, e quando esta é tolerável moralmente. Para Walzer, não faz qualquer sentido proceder a uma política de «rectificação dos nomes», numa tentativa de eliminar as guerras. A substituição do termo «guerra», na Carta da Nações Unidas, pelos de «agressão», «crime», «legítima defesa», «aplicação da lei internacional» ou mesmo «acção de polícia» não altera em si a realidade da guerra, nem a sua lógica.³ Walzer pensa que esta alteração pode mesmo ser perigosa, porque conduz à desconsideração, a seu ver, das duas regras fundamentais da teoria da guerra justa: a igualdade do estatuto moral dos combatentes e a discriminação entre combatentes e não-combatentes, que desenvolveremos no próximo capítulo.

Ser capaz de discriminar as guerras justas das injustas reveste-se de enorme importância, tanto mais que a guerra põe em jogo valores de tal modo cruciais que os indivíduos aceitam sacrificar as suas próprias vidas, ou pelo menos, arriscam-se a perdê-las. Walzer considera que «[a] defesa dos direitos é uma razão para combater. No fim de contas,

² Cf. Michael WALZER, «The Moral Standing of States: A Response to Four Critics», *Philosophy & Public Affairs*, vol. 9, nº 3 (Spring 1980), p. 209.

³ Cf. Michael WALZER, «Préface à la seconde édition», *Guerres justes et injustes: argumentation morale avec exemples historiques*, Paris, Éditions Belin, 1999, p. 20; e Michael WALZER, «Introdução», in *A Guerra em Debate*, trad. Luísa Feijó, Lisboa, Edições Cotovia, 2004, p. 15.

insisto, é a única razão».⁴ Ou seja, os direitos cruciais violados pela guerra, e pelos quais as pessoas se sentem compelidas a lutar, são o direito à vida e à liberdade dos indivíduos. Sobre estes direitos, diz Walzer, se deve estruturar toda a argumentação moral em torno da guerra, já que Walzer, contrariamente ao realismo, apenas admite como causa justa para uma guerra a protecção da vida inocente e dos direitos humanos básicos. Para Walzer, «[a] agressão é o nome que se dá ao crime que é a guerra».⁵ E, a guerra é um crime porque «[o] mal que o agressor comete consiste em forçar homens e mulheres a arriscar a sua vida para defender os seus direitos. Coloca-os perante uma escolha: os seus direitos ou (para alguns) as suas vidas!».⁶

Não deixa de ser curioso, no entanto, que Walzer sustente a sua teoria na defesa dos direitos humanos, ao mesmo tempo que desvaloriza a questão relativa à origem e à natureza destes direitos. Não lhe interessa saber se são descobertos ou inventados. Considera apenas que derivam da natureza humana, pelo que não são conferidos pela cidadania nem podem por ela ser anulados. Os direitos humanos resultam de um entendimento mínimo e universal, embora inerente às moralidades particulares maximalistas, do que é um ser humano,⁷ e que se exprime sob a forma de proibições (como a de matar) ou de interdições de tratamentos indignos (como a tortura).

No entanto, para Walzer, os critérios que permitem determinar a justiça de uma guerra não dependem apenas da sua concepção universalista dos direitos individuais, mas também dos direitos das comunidades. Aliás, como veremos, na teoria do *jus ad bellum* de Walzer as razões invocadas para tornar uma guerra justa obedecem frequentemente a critérios comunitaristas. Assim, segundo Walzer, as guerras não põem apenas em causa os direitos

⁴ «The defense of rights is a reason for fighting. I want now to stress again, and finally, that it is the only reason», in Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, p. 72.

⁵ «Aggression is the name we give to the crime of war», in *ibid.*, p. 51.

⁶ «The wrong the aggressor commits is to force men and women to risk their lives for the sake of their rights. It is to confront them with the choice: your rights or (some of) your lives!», in *ibid.*

⁷ Cf. *ibid.*, p. 54.

individuais, também colocam em risco o direito à autodeterminação dos povos, o direito de viver segundo os modos de vida gerados no seio da sua própria comunidade e por meio dos quais organizam a sua vida política e social. As comunidades têm, tal como os indivíduos, direito à autonomia, porque Walzer considera que a nível da comunidade política se dá a «colectivização» dos direitos. Assim, os direitos, tal como os deveres, das comunidades e dos Estados derivam dos direitos dos seus membros, já que o fundamento da legitimidade do Estado é o consentimento dos governados. O consentimento pressupõe a teoria do contrato social, embora Walzer considere que o contrato seja essencialmente «uma metáfora que exprime processos contínuos de associação e de mutualidade e cuja estabilidade o Estado afirma assegurar contra toda a usurpação externa»⁸ e não um pacto anterior à sociedade civil. A protecção do Estado permite a cooperação social entre os indivíduos, indispensável à construção dos entendimentos sob a melhor forma de governarem a sua vida comum. Para Walzer, estes modos de vida são melhor protegidos pelo Estado, pelo que «a legítima defesa aparece como o direito mais elementar e o mais indiscutível de qualquer comunidade política, apenas pelo facto de existir e independentemente das circunstâncias que presidiram à sua fundação enquanto Estado».⁹

Assim, Walzer faz depender a legitimidade e o estatuto moral dos Estados da existência de um contrato autêntico, que se afere em função de dois factores: um Estado é legítimo quando protege uma comunidade e o seu modo de vida comum e quando esta comunidade e os seus membros, voluntariamente, julgam os sacrifícios que, eventualmente, terão de fazer para a proteger como justos e legítimos.¹⁰ Ora, para que os membros de uma comunidade estejam dispostos a fazer sacrifícios, é necessário que o Estado os proteja e ao seu modo de

⁸ «is a metaphor for a process of association and mutuality, the ongoing character of which the state claims to protect against external encroachment», in *ibid.*

⁹ «self-defense seems the primary and indisputable right of any political community, merely because it is there and whatever the circumstances under which it achieved statehood», in *ibid.*, p. 82. Esta afirmação é frequentemente apontada como prova do facto de a teoria da guerra justa walzeriana permitir defender os interesses do Estado de Israel.

¹⁰ Cf. *ibid.*, p. 54.

vida, pois «a união social é algo mais do que um pacto para a preservação da vida; é também um modo de viver em conjunto e (inevitavelmente) de viver com outras pessoas e outras uniões, algo que também precisa de ser preservado».¹¹

Segundo Walzer, na presença de um contrato, os direitos das comunidades políticas são equivalentes aos direitos individuais à vida e à liberdade, e, por isso, mesmo a presença de minorias dentro de um Estado não altera em nada o direito que uma comunidade possui de se defender de uma agressão, embora reconheça que um Estado multinacional possa levantar dúvidas quanto à sua legitimidade.

Assim, e porque a guerra põe em causa os direitos mínimos dos indivíduos e das comunidades, Walzer defende que «[t]odas as formas de agressão possuem um ponto em comum: justificam a resistência pela força, e a força não pode ser usada entre nações, como é frequentemente entre indivíduos, sem pôr em risco a própria vida».¹² Efectivamente, «[a] agressão é coerciva, moral e fisicamente»,¹³ porque compele as pessoas a reagir em defesa dos direitos violados. Mas, mesmo quando os Estados optam por não combater, não o fazem porque os direitos postos em causa sejam menores, mas por pensarem que a resistência não tem qualquer hipótese de sucesso; no entanto, não será por isso que a agressão é menos injusta. Walzer adverte para o facto de as invasões da Polónia, pela Alemanha nazi, e da Checoslováquia, pela União Soviética, terem sido igualmente injustas, apesar de no segundo caso não ter havido resistência.

¹¹ «the social union is something more than a pact for the preservation of life; it is also a way of living together and (inevitably) of living with other peoples and other unions, and there is something here that needs to be preserved as well», in Michael WALZER, «World War II: Why Was This War Different?», *Philosophy & Public Affairs* (1971/72), p. 10.

¹² «All aggressive acts have one thing in common: they justify forceful resistance, and force cannot be used between nations, as it often can between persons, without putting life itself at risk», in Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, p. 52.

¹³ «Aggression is morally as well as physically coercive», in *ibid.*, p. 53.

3.1.1. O paradigma legalista

Em *Just and Unjust Wars*, o reconhecimento, por Walzer, de que os Estados possuem direitos, leva-o a subscrever as seis proposições da teoria da agressão internacional, que designa de «paradigma legalista», apesar de considerar necessário fazer algumas revisões a este paradigma. Nele se estabelece uma conformidade entre os direitos dos indivíduos e os direitos dos Estados, entre a ordem civil e a ordem internacional, de modo que

[t]oda a referência à agressão como o equivalente internacional ao assalto à mão armada ou ao assassinio, toda a comparação estabelecida entre o lar e o país ou entre a liberdade individual e a independência política repousa sobre o que se pode chamar de *analogia com a sociedade doméstica*.¹⁴

Walzer classifica a guerra de crime e, por isso, pretende impor limites morais às guerras, limites esses, que passam pelo reconhecimento dos Estados, uns em relação aos outros, da existência de uma esfera de autonomia que, tal como a dos indivíduos, não deve ser violada. Esta esfera de autonomia refere-se aos direitos de soberania, de integridade territorial e de autodeterminação. Assim sendo, os Estados possuem o mesmo estatuto moral, o que contraria a parcialidade realista das relações internacionais, e, por isso, um Estado não deve desconsiderar os direitos dos cidadãos de outros Estados nem infligir-lhes um elevado número de mortes, a não ser que estas violações se tornem necessárias para evitar a perda de um número semelhante de vidas inocentes dos seus cidadãos. Por isso, só se pode matar inocentes se as vidas de outros inocentes estiverem igualmente em risco. Para Walzer, não se pode negar a um Estado o direito de defender as vidas dos seus cidadãos, do mesmo modo que não se pode exigir a um indivíduo que se deixe matar, sem opor resistência, se for atacado ou ameaçado.

¹⁴ «Every reference to aggression as the international equivalent of armed robbery or murder, and every comparison of home and country or of personal liberty and political independence, relies upon what is called the *domestic analogy*», in *ibid.*, p. 58.

Walzer resume em seis proposições a teoria da agressão, segundo o paradigma legalista:

1. *Existe uma sociedade internacional de Estados independentes (...);*
2. *Esta sociedade internacional é dotada de normas que estabelecem os direitos dos seus membros – acima de tudo, os direitos de integridade territorial e de soberania política (...);*
3. *Todo o uso da força ou toda a ameaça do uso iminente da força por um Estado contra a soberania política ou a integridade territorial de um outro Estado constitui uma agressão e é um acto criminoso (...);*
4. *A agressão justifica duas formas de resposta violenta: uma guerra de legítima defesa conduzida pela vítima e uma guerra para aplicação da lei, conduzida pela vítima ou por qualquer outro membro da sociedade internacional (...);*
5. *Só a agressão pode justificar a guerra (...);*
6. *Assim que o Estado agressor for repellido militarmente, também pode ser punido.*¹⁵

Como podemos constatar, Walzer considera que a lógica da ordem internacional é uma lógica interestadual, uma vez que não existe um Estado universal. Sendo assim, não concorda com Charles Beitz, que defende uma perspectiva mais universalista, a existência de uma ordem mundial actual superadora do Estado como unidade básica da sociedade internacional, resultante da crescente interdependência política e económica. Para Walzer, a única comunidade política internacional existente é de carácter pluralista e constituída por Estados independentes. Os Estados são as unidades e os sujeitos da sociedade internacional e cada um destes tem o direito à soberania política e à integridade territorial. Por isso, a sociedade internacional deve obedecer a preceitos legais e morais que regulem os direitos e obrigações dos Estados, tal como a sociedade doméstica estabelece para os indivíduos. Sempre que os direitos fundamentais dos indivíduos e dos Estados são violados por outros Estados, estamos perante uma agressão e uma tirania. Por isso, a teoria do *jus ad bellum* dirige-se

¹⁵ «1. *There exists an international society of independent states. (...); 2. This international society has a law that establishes the rights of its members – above all, the rights of territorial integrity and political sovereignty. (...); 3. Any use of force or imminent threat of force by one state against the political sovereignty or territorial integrity of another constitutes aggression and is a criminal act. (...); 4. Aggression justifies two kinds of violent response: a war of self-defense by the victim and a war of law enforcement by the victim and any other member of international society. (...); 5. Nothing but aggression can justify war. (...); 6. Once the aggressor state has been militarily repulsed, it can also be punished», in *ibid.*, pp. 61-62.*

principalmente aos chefes de Estado e aos líderes políticos, sobre quem recai a responsabilidade da decisão de fazer a guerra.

A teoria da agressão walzeriana inscreve-se, assim, na defesa do pluralismo, da tolerância e da coexistência pacífica na sociedade internacional, distante de um qualquer estado de natureza ou anarquia internacional.¹⁶ Mesmo quando a sociedade internacional tenta proteger os direitos dos indivíduos, através, por exemplo, da Declaração Universal dos Direitos do Homem, não o deve fazer ignorando ou desprezando a independência dos Estados. Pelo contrário, deve fazê-lo não contra os Estados mas em parceria com estes, de forma paulatina e negociada, a fim de evitar paternalismos ou a imposição de modos de vida nos quais as pessoas não se revêem. Para Walzer, a coexistência pacífica é um bem e «[e]ste é um dado do mundo moral – pelo menos no sentido restrito de que o ónus da justificação recai sobre aqueles que rejeitam estes valores».¹⁷

Não é por isso de estranhar que a teoria walzeriana do *jus ad bellum* tenha como princípio basilar o princípio da não-intervenção, condição necessária à defesa e garantia da soberania dos Estados. O princípio da não-intervenção pressupõe que as políticas estatais e a estrutura da autoridade política de um Estado soberano não são influenciadas coercivamente, contra a sua própria vontade, por agentes externos a esse Estado.¹⁸ Para Walzer, este princípio não defende o Estado em si, mas a comunidade ou as comunidades que o integram. A soberania dos Estados e as suas fronteiras apenas garantem as condições para que uma comunidade se autodetermine e viva segundo a sua herança cultural, sem o que os direitos individuais não são respeitados. Walzer considera que, apesar dos evidentes fenómenos de

¹⁶ Cf. *ibid.*, p. 63.

¹⁷ «This is a fact about the moral world – at least in the limited sense that the burden of argument falls on those who would reject these values», in Michael WALZER, *On Toleration*, New Haven, Yale University Press, 1997, p. 2.

¹⁸ Cf. Charles BEITZ, *Political Theory and International Relations*, Princeton, Princeton University Press, 1999, p. 72.

globalização, querer intervir de fora sobre as comunidades equivale a destruí-las. Esta destruição equivale à

perda de algo valioso, de algo cujo valor é claramente percebido pelos membros da comunidade, algo a que têm direito, designadamente de participar no «desenvolvimento» do que se está a produzir e que só pode prosperar dentro dos limites relativamente auto-suficientes da comunidade.¹⁹

Ou seja, Walzer rejeita o argumento de Wasserstrom de que o que os indivíduos têm o direito de viver numa «sociedade civil de qualquer tipo». Para Walzer, a vivência numa sociedade civil não é indiferente. O indivíduo tem o direito de viver num determinado tipo de sociedade, segundo a sua identidade cultural e o modo de vida que esta instituiu.

Apesar de fazer depender a teoria da guerra justa de uma teoria liberal dos direitos humanos, que podemos constatar essencialmente a propósito das intervenções humanitárias, a teoria do *jus ad bellum* walzeriana é tipicamente comunitarista, de tal modo que Walzer foi frequentemente acusado de «estatismo», devido à sua defesa do princípio da não-intervenção: é acusado de colocar os direitos dos Estados acima dos direitos dos indivíduos. De facto, Walzer subscreve o argumento de John Stuart Mill, segundo o qual para haver autodeterminação (a face positiva do princípio da não-intervenção) é necessário que as instituições estatais tenham sido concebidas pelos membros do Estado que elas governam. O direito à autodeterminação de um Estado não deriva da qualidade das suas instituições políticas, da participação política activa, nem da protecção dos direitos liberais, de modo que Walzer defende que

[d]evemos tratar os Estados como comunidades que se autodeterminam, (...) quer os seus modos de organização política interna sejam livres ou não, quer os cidadãos escolham ou não o seu governo, quer debatam abertamente ou não as políticas desenvolvidas em seu nome. Pois autodeterminação e liberdade política não são termos equivalentes.²⁰

¹⁹ «a loss of something valuable, which they clearly value, and to which they have a right, namely their participation in the “development” that goes on and can only go on within the enclosure», in Michael WALZER, «The Moral Standing of States», *op. cit.*, pp. 228.

²⁰ «We are to treat states as self-determining communities, he argues, whether or not their internal political arrangements are free, whether or not the citizens choose their government and openly debate the policies

Interessa que as instituições não tenham sido impostas por um outro Estado qualquer, pois «[a] autodeterminação é a escola onde se aprende (ou não) a virtude e onde se conquista (ou não) a liberdade».²¹ Por isso, Gerald Doppelt prefere afirmar que Walzer defende, mais do que um direito, «um dever de autodeterminação»,²² pois uma comunidade deve estabelecer e reformular as suas próprias instituições, segundo o princípio de auto-ajuda de J. S. Mill.²³ Segundo este princípio, a liberdade só pode ser conquistada por aqueles a quem ela se destina, daí que «[o]s membros de uma comunidade política devem procurar a sua própria liberdade, assim como os indivíduos devem cultivar a sua própria virtude. Não podem ser libertados, tal como o indivíduo não se pode tornar virtuoso, graças a uma força externa».²⁴ Aqueles que se sentem perseguidos ou que não se sentem representados pelo Estado, podem e devem poder fazer as suas próprias revoluções ou guerras civis, mas «não há qualquer direito a ser protegido das consequências do fracasso doméstico, mesmo de uma repressão sangrenta».²⁵

Para Walzer, os exércitos estrangeiros apenas contribuem para o processo político na medida em que podem gerar resistência, podendo esta despoletar um processo de autodeterminação.²⁶ Mas, uma intervenção estrangeira, por si só, não terá qualquer capacidade para forçar o desenvolvimento de uma comunidade no sentido da liberdade e pode mesmo, se for intermitente e prolongada, servir como impedimento a esse desenvolvimento.²⁷ Segundo Walzer, todas as comunidades possuem as aptidões políticas para gerir os seus próprios destinos, libertas da tirania e do controlo estrangeiros, ainda que

carried out in their name. For self-determination and political freedom are not equivalent terms», in Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, p. 87.

²¹ «Self-determination is the school in which virtue is learned (or not) and liberty is won (or not)», in *ibid.*

²² «a duty of self-determination», in Gerald DOPPELT, «Walzer's Theory of Morality in International Relations», *Philosophy & Public Affairs* (1978/79), p. 10.

²³ «doctrine of self-help», in Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, pp. 87-91.

²⁴ «The members of a political community must seek their own freedom, just as the individual must cultivate his own virtue. They cannot be set free, as he cannot be made virtuous, by an external force», in *ibid.*, p. 87.

²⁵ «there is no right to be protected against the consequences of domestic failure, even against a bloody repression», in *ibid.*, p. 88.

²⁶ Cf. *ibid.*, p. 87.

²⁷ Cf. *ibid.*, p. 88.

tenham de sofrer processos revolucionários. Assim, «[a] pesar de os Estados se fundarem para defender a vida e a liberdade, não podem ser desafiados em nome da vida e da liberdade por nenhum outro Estado».²⁸ O direito à revolução é um direito que assiste a todas as comunidades, de resolver os seus próprios problemas, pois, tal como os indivíduos, estas também possuem o direito à inviolabilidade da sua autonomia e da sua integridade. Ninguém tem o direito, excepto em situações muito excepcionais, de as desrespeitar, ainda que o faça com boa intenção.

Contudo, muitos autores realistas defendem as intervenções militares em países estrangeiros quando há revoluções. Assim, por razões prudenciais e de segurança do Estado, por vezes, consideram legítima a repressão interna ou até a intervenção a favor de governos repressores, porque as revoluções frequentemente extravasam os meros efeitos ou objectivos da autodeterminação.²⁹ É frequente que as revoluções se internacionalizem, ou por «arrastamento» dos outros países ou porque este é o seu projecto programático.

Como vimos, Walzer considera que a legitimidade de um Estado decorre da afinidade entre o governo e a comunidade. O fundamento de toda a obrigação política dos cidadãos, da soberania e da legitimidade política do Estado radica no contrato celebrado entre os membros de uma comunidade e que se traduz no consentimento em serem governados. No entanto, torna-se difícil defender a existência de consentimento quando um governo é tirânico, quando ofende, de forma violenta, os direitos básicos dos cidadãos. Nestas circunstâncias, Walzer reconhece que o Estado carece de qualquer legitimidade, viola o contrato que sustenta uma comunidade e, por isso, os cidadãos podem não ter qualquer obrigação de obedecer aos governantes, nem mesmo às leis do Estado. No entanto, a falta de legitimidade doméstica não tem correspondência internacional, porque, para Walzer, o Estado deve

²⁸ «Though states are founded for the sake of life and liberty, they cannot be challenged in the name of life and liberty by any other states», in *ibid.*, p. 61.

²⁹ Cf. David R. MAPEL, «Realism, War and Peace», in Terry Nardin, *The Ethics of War and Peace: Secular and Religious Perspectives*, Princeton, Princeton University Press, 1998, pp. 62-63.

usufruir da presunção da sua legitimidade perante a comunidade internacional. Segundo Walzer, os estrangeiros nunca estão em posição de criticar a união entre um governo e um povo, não conhecem suficientemente a história, desconhecem as tradições e idiossincrasias sociais, culturais, históricas, políticas ou religiosas desse Estado. Os estrangeiros podem contestar a legitimidade do governo, mas não podem invocar este facto como causa justa para uma intervenção militar. A tirania só por si não pode ser razão para uma intervenção estrangeira. Afirma mesmo que «os tiranos caseiros estão a salvo, pois o nosso objectivo na sociedade internacional (...) não consiste em estabelecer comunidades liberais ou democráticas, mas apenas comunidades independentes».³⁰

O Estado goza ainda de outra forma de legitimidade, esta de carácter pluralista.³¹ Walzer defende o respeito pela diversidade de organizações culturais, políticas e religiosas, quer a nível da sociedade doméstica quer da sociedade internacional. Segundo Walzer, o argumento da legitimidade de um Estado não pode reflectir os nossos preconceitos e valores democráticos, que nos levam a considerar o Estado que respeita estes valores como o único tipo de Estado legítimo. Condenar como irracionais e ilícitas outras formas de governo, pressupor que certas escolhas nunca podem ser feitas livremente, como se correspondessem a «alguma forma de perturbação colectiva ou incapacidade radical»,³² equivale a esquecer que as escolhas são sempre feitas num contexto social, cultural e histórico determinado. Nenhum de nós, que vive em sociedades ditas democráticas, escolheu livremente as instituições que nos governam, porque estas têm uma história. A defesa do pluralismo reflecte o dualismo moral preconizado por Walzer, pois devemos zelar apenas pela defesa de direitos mínimos e

³⁰ «domestic tyrants are safe, for it is not our purpose in international society (...) to establish liberal or democratic communities, but only independent ones», Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, p. 94.

³¹ Cf. Michael WALZER, «The Moral Standing of States», *op. cit.*, p. 215.

³² «some collective derangement or radical incapacity», in *ibid.*, p. 224.

negativos,³³ e permitir a pluralidade de configurações maximalistas da moral e da vida política. De facto, não podemos cair na tentação de impor os direitos, de

proclamar uma lista de direitos para depois olhar em volta à procura de homens armados que garantam o seu cumprimento. Os direitos só se podem fazer cumprir no seio das comunidades políticas que lhes concederam um reconhecimento colectivo, e o processo pelo qual alcançam o referido reconhecimento é um processo político que necessita de se desenvolver num cenário político. O planeta não é, ou ainda não é, esse cenário.³⁴

Assim, Walzer defende a presunção da legitimidade de um governo, desde que estejam reunidas, pelo menos cinco condições: primeira, que as pessoas estejam preparadas, por alguma razão, a lutar contra a intervenção estrangeira; segunda, quando o Estado consiga de algum modo controlar o seu próprio povo; terceira, quando não há qualquer luta significativa pela libertação nacional ou secessão; quarta, quando não há qualquer guerra civil; quinta, quando não se verificam assassinatos em massa, deportações forçadas ou escravização dos membros de um Estado. As três últimas serão desenvolvidas na divisão intitulada as «normas de desacato».

Efectivamente, para Walzer, os cidadãos de uma tirania não são obrigados a obedecer aos seus governantes, nem sequer estão moralmente obrigados a lutar em defesa do Estado, mas, frequentemente, e pelas mais diversas razões, fazem-no. Ora, Walzer considera que desde que haja alguém disposto a morrer para defender um Estado, qualquer guerra contra esse Estado é uma guerra agressiva. Independentemente de haver ou não obrigação de lutar por um Estado, os estrangeiros devem supor sempre que ela existe. Qualquer tipo de política intervencionista, no sentido de ajudar um povo supostamente oprimido a defender os seus direitos, efectivamente, desrespeita esses direitos. Walzer sustenta que não se pode negar o valor que as comunidades, ainda hoje, atribuem à sua própria autodeterminação, que se pode

³³ Cf. *ibid.*, pp. 226-227.

³⁴ «proclaim a list of rights and then look around for armed men to enforce it. Rights are only enforceable within political communities where they have been collectively recognized, and the process by which they come to be recognized is a political process which requires a political arena. The globe is not, or not yet, such an arena», in *ibid.*, p. 226.

constatar através da importância que os grupos revolucionários dão à sua tomada do poder ou que países que foram colónias dão à sua independência recém-conquistada. Aliás, para Walzer, uma agressão com intentos «libertadores» poderia ser contraproducente já que esse povo «libertado» se pode sentir obrigado a resistir, quanto mais não seja por uma questão de identidade cultural ou de resistência contra a ameaça ou a ingerência externas. Apenas não poderíamos falar em crime de agressão, se não houvesse ninguém disposto a defender um Estado. Mas, Walzer adverte para o facto de que mesmo que a intervenção fosse bem intencionada, teria sempre resultados imprevisíveis e, mesmo assim, o efeito político das tropas estrangeiras seria sempre menor do que os factores locais, a história, a cultura, às quais os estrangeiros seriam totalmente alheios.

Walzer defende que o cidadão não está obrigado a defender um Estado tirânico e, por isso, é livre para se revoltar, mas por múltiplas razões, desde o medo do fracasso até às lealdades pessoais face ao governo, passando pela simples inércia, pode não o querer fazer. Sendo assim, os cidadãos de um Estado

[s]ão tão livres de não lutar como de se revoltar. No entanto, essa liberdade não se transfere facilmente aos Estados ou exércitos estrangeiros, transformando-se num direito de invasão ou de intervenção; e sobretudo, esta não é uma transferência que se possa realizar por iniciativa dos estrangeiros.³⁵

Para Walzer, uma intervenção estrangeira priva um povo do direito de encontrar pelos seus próprios meios a solução para os seus conflitos, de tecer teias de resistência, de configurar as suas próprias instituições políticas, consoante a sua vontade, no fundo de lutar pela sua liberdade e pela sua dignidade. O direito à revolução é um direito intransmissível para os exércitos estrangeiros. Mesmo numa situação de guerra de secessão ou de guerra civil, pode ser difícil determinar se são o Estado ou os rebeldes quem goza de maior apoio popular, pois os apoios, muitas vezes, não são publicamente assumidos, apesar de Walzer

³⁵ «They are free to fight as they are free to rebel. But that freedom does not easily transfer to foreign states or armies and become a right of invasion or intervention; above all, it does not transfer at the initiative of the foreigners», in *ibid.*, p. 214.

considerar que uma luta armada ou uma guerra civil só se conseguem sustentar com forte e efectivo apoio popular, embora possa ser minoritário. Para além disso, numa sociedade pode haver movimentações imperceptíveis a um estrangeiro. Por exemplo, a irrupção da rebelião que conduziu à revolução iraniana que depôs o Xá foi insuspeita durante muito tempo.

O problema da intervenção estrangeira, segundo Walzer, radica no facto de a sua decisão ficar a cargo ou de burocratas de Estados estrangeiros, ou de algum tipo de burocratas globais, aos quais Walzer não reconhece qualquer legitimidade. Walzer classifica os direitos de distributivos, ou seja, são elementos que garantem a partilha da autoridade na tomada de decisões.³⁶ Assim, tanto os direitos individuais como os comunitários conferem um grau de autonomia aos seus depositários que não pode ser transferido para funcionários estatais ou globais.

O necessário respeito pelo pluralismo, decorre da impossibilidade, defendida por Walzer, de pensar a política e os indivíduos como desenraizados da história e das convenções sociais particulares de uma comunidade, como a teoria dos direitos concebe. Segundo Walzer, os indivíduos necessitam da protecção do Estado para garantir os seus direitos individuais e os seus direitos comunitários. Um indivíduo não pode ser livre numa sociedade regida por instituições que não são livres ou num Estado em que a comunidade a que pertence é perseguida ou discriminada. Para Walzer, a linguagem dos direitos deve ser usada com cuidado, pois uma teoria dos direitos pode cair na tentação de desrespeitar a integridade e a especificidade das culturas, e ser entendida como uma forma de imperialismo das sociedades ocidentais. Por isso, Walzer considera que a distinção, muitas vezes feita pelos autores liberais

entre direitos do Estado e direitos do indivíduo é simplista e equivocada. Contra os estrangeiros, os indivíduos têm direito a ter o seu próprio Estado. Contra os funcionários estatais, têm direito à liberdade política e civil. Sem o primeiro destes

³⁶ Cf. *ibid.*, p. 224.

direitos, o segundo carece de sentido: do mesmo modo que os indivíduos necessitam de uma casa, os direitos precisam de uma localização.³⁷

Para além do direito à soberania, aos Estados assiste também o direito à integridade territorial, pois, para Walzer, «[a] terra segue o povo».³⁸ Segundo Walzer, o Estado resulta da associação de uma comunidade política a um território. O território está associado à soberania, sendo que esta, em situações normais, garante a segurança daqueles que estão ao seu abrigo, cidadãos ou não, e é o equivalente ao direito à vida dos indivíduos. Uma vez violadas as fronteiras, a soberania política é posta em causa e com ela o direito a existir enquanto comunidade livre e autónoma.³⁹ Deste modo, o direito à integridade territorial não é o mero prolongamento do direito individual à propriedade, pelo que não podemos reivindicar uma distribuição igual do território habitável do planeta. Para Walzer, «[a]s nações buscam países, porque, em certo e profundo sentido, já têm países: o elo entre a gente e a terra é um aspecto crucial da identidade nacional».⁴⁰ É neste contexto que Walzer admite que uma nação tem o direito colectivo de admissão e de rejeição de imigrantes ou refugiados, caso contrário, corre o risco de ficar em minoria no seu próprio território e de se tornar incapaz de proteger a sua vida comum.

A ideia de que somente a resposta a uma agressão pode ser justificação para uma guerra é uma ideia central ao *jus ad bellum*. Assim, ficam excluídas do cômputo das guerras justas, todas as guerras «programáticas», como as «cruzadas» religiosas ou políticas. Walzer contesta a visão marxista da guerra, entendida como uma «continuação necessária e

³⁷ «the distinction of state rights and individual rights is simplistic and wrongheaded. Against foreigners, individuals have a right to a state of their own. Against state officials, they have a right to political and civil liberty. Without the first of these rights, the second is meaningless: as individuals need a home, so rights require a location», in *ibid.*, p. 228.

³⁸ «The land follows the people», in Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, p. 55.

³⁹ A questão territorial torna-se mais problemática quando um mesmo território é disputado por dois países ou quando um Estado, como fez a Alemanha nazi, justifica as suas invasões invocando a necessidade de espaço vital. Walzer considera que neste caso seria agressão, porque as terras não estavam desocupadas. No entanto, quando a terra está desocupada não se pode falar em agressão, podendo dar-se o mesmo quando esta está parcialmente ocupada. Ver Michael WALZER, *As Esferas da Justiça: Em Defesa do Pluralismo e da Igualdade*, trad. Nuno Valadas, Lisboa, Editorial Presença, 1999, pp. 56-64.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 58.

inevitável da política»,⁴¹ com vista à promoção da revolução do proletariado e do advento do comunismo. Este tipo de guerras pressupõem o total desrespeito pela soberania e pela integridade territorial dos Estados e tendem a tornar-se guerras totais, desrespeitando os princípios da proporcionalidade e da discriminação.

Para Walzer, as agressões cometidas a nível da sociedade internacional, na medida em que esta não possui meios eficazes de punir e de prevenir as infracções, são bastante mais gravosas do que as ocorridas na sociedade doméstica. Todo o Estado agredido tem direito de autodefesa, quer em nome dos direitos a proteger, quer como prevenção de futuras agressões. Por isso, uma guerra em legítima defesa tanto pode ser perpetrada pelo Estado vitimado como por qualquer outro membro da comunidade internacional, porque qualquer agressão contra um Estado põe em causa a própria ordem internacional.⁴² Contudo, como veremos, nenhum Estado tem mais obrigação do que outro para exercer as funções de policiamento.

Outro princípio fundamental do paradigma legalista é que, na medida em que cada Estado deve obedecer ao direito internacional, o Estado infractor não só deve ser repellido pela força como deve ser responsabilizado pelas agressões que comete e castigado pela lei internacional. As penalizações podem ir desde a exigência de reparações, do desarmamento total ou parcial forçado, até reformas políticas do Estado agressor. Se a guerra é um acto intencional, há-de ser possível determinar as responsabilidades, tanto mais que apenas uma das partes pode travar uma guerra justa. Quando muito, ambas as partes travam uma guerra injusta, se visarem apenas a maximização do seu próprio poder. Como veremos no capítulo V, para Walzer, a responsabilidade das guerras injustas deve recair sobre os Estados e os seus líderes, enquanto a responsabilidade do modo como as guerras são travadas incide sobre os líderes políticos e os responsáveis militares.

⁴¹ «the necessary and inevitable continuation of politics», in Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, p. 64.

⁴² Cf. *ibid.*, p. 59.

3.1.2. As revisões do paradigma legalista

3.1.2.1. As guerras preventivas e os ataques preemptivos

Walzer introduz algumas alterações ao paradigma legalista por pensar que este é demasiado restritivo. Em certas situações, pura e simplesmente diminuiria a capacidade de as comunidades se defenderem das agressões. Um dos problemas do paradigma legalista reside no facto de apenas admitir como justas as guerras que reagem e resistem a uma agressão preexistente. Ora, para exercer o direito de autodefesa, Walzer admite que seria contraproducente exigir que um Estado tivesse de esperar até que a agressão se tornasse efectiva, pela forma de um ataque ou invasão militares. Um Estado deve ter o direito de agir preventivamente de modo a anular ou a diminuir as ameaças à sua independência, à segurança e à liberdade dos seus cidadãos. De facto, em muitas situações, ficar à espera significa comprometer definitivamente as capacidades defensivas e aumentar os custos prováveis da resistência, porque fortalece o agressor e permite que este se organize. Também aqui se pode constatar o paralelismo entre o direito de autodefesa dos indivíduos e das comunidades, pois tal como os indivíduos, as comunidades têm o direito de se defenderem daqueles que previamente manifestaram intenção de matar ou de agredir. De facto, para Walzer, tal como para Elisabeth Anscombe, não é o facto de atacar primeiro que torna a agressão problemática, mas sim o facto de o ataque ser feito sem justiça.⁴³

Assim, Walzer parece aproximar-se do realismo, ao assumir que a prudência pode ditar que um Estado tome a iniciativa de atacar, preventivamente, sem que tal seja considerado uma agressão. No entanto, afasta-se do realismo, porque impõe três condições restritivas à legitimidade deste tipo de guerras: primeira, é fundamental que o oponente manifeste a sua intenção de atacar, fazendo ameaças ou ultimatos, ou que, objectivamente, o seu

⁴³ Elisabeth ANSCOMBE, «War and Murder», in Richard A. Wasserstrom, (ed.), *War and Morality*, Belmont, Wadsworth, 1970, pp. 43-44.

comportamento seja hostil; segunda, que o adversário se prepare efectivamente para um ataque através, por exemplo, de concentração de tropas e de armamento junto à fronteira; terceira, a existência de contexto em que não atacar apenas aumente o risco de ser atacado, pondo em perigo a integridade territorial e a independência política do Estado.⁴⁴

Neste tipo de guerras não pode haver leis gerais, a avaliação dos riscos tem de ser feita caso a caso e de acordo com o contexto particular. No entanto, a fim de evitar guerras desnecessárias, apoiadas em previsões alarmistas, baseadas na convicção das más intenções dos vizinhos, em meras jogadas políticas que visam manter o equilíbrio de poderes ou a maximização da utilidade, tão caros às teses realistas e utilitaristas, as ameaças devem ser concretas e não se podem basear na convicção meramente subjectiva de estar a ser ameaçado ou em processos de intenções. Acresce a tudo isto o facto de que nem todas as actividades em que os exércitos se envolvem são ilegítimas e justificativas de um ataque preemptivo. Segundo Walzer, é importante saber distinguir ameaças reais de meras provocações, e, por exemplo, não se pode impedir um exército de recorrer ao armamento, desde que tal não viole nenhum acordo ou convenção internacional. Ou seja, Walzer admite este tipo de guerras, mas apenas em situações muito específicas e raras, de tal modo que sempre que uma guerra preventiva ocorre, cabe àquele que abriu as hostilidades, provar que respondeu a uma ameaça real. Ainda assim, este tipo de guerras não anula as restrições relativas ao *jus ad bellum* e ao *jus in bello*, que trataremos mais adiante.

As guerras preventivas distinguem-se dos ataques preemptivos na medida em que as primeiras têm como objectivo eliminar uma ameaça que pode ser mais ou menos distante, enquanto os segundos respondem a uma ameaça mais imediata. Para Walzer, a guerra dos Seis Dias, que decorreu em 1967, entre o Egipto e Israel, é o exemplo de um ataque preemptivo justo, devido ao facto de Israel estar sob a ameaça iminente de um ataque que

⁴⁴ Cf. Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, p. 85.

punha em causa a própria existência do Estado de Israel, para além da segurança das pessoas, e que violava assim os preceitos comunitaristas da teoria da guerra justa de Walzer.

Apesar do cuidado que Walzer demonstra na distinção entre guerras preventivas e preemptivas, e de estabelecer que as segundas tendem a ser mais justas, Robert Holmes pensa que a aceitação deste tipo de guerra pode potenciar todo e qualquer tipo de conflito armado, pois os Estados invocarão sempre, e subjectivamente, que agem em legítima defesa. Segundo Holmes, este risco advém de uma alteração semântica do termo agressão, que não é da exclusiva responsabilidade de Walzer, e que consiste em deixar de ser entendido em termos literais e temporais, para passar a significar apenas a ameaça de guerra.⁴⁵

3.1.2.2. As «normas de desacato»

A proibição da interferência nos assuntos internos de um Estado é mais um motivo para outras três revisões do paradigma legalista. Se atendermos aos fundamentos de tal proibição, teremos de admitir a interferência em determinadas circunstâncias: quando a liberdade e a vida dos membros de um Estado, ou daqueles que este tem obrigação de proteger, estão em risco ou quando se rompem os laços entre governados e governantes.

Walzer não considera que o respeito pelas fronteiras de um Estado seja um valor absoluto, apesar de estas serem indispensáveis à protecção dos modos de vida de uma comunidade. Walzer recorda que as fronteiras não são um fenómeno natural e intemporal, mas sim são fruto da contingência histórica, arbitrárias e mutáveis. Assim, um Estado não pode invocar a inviolabilidade das suas fronteiras para se proteger de eventuais retaliações, que visem, por exemplo, libertar reféns ou impedir que grupos terroristas, que põem em risco a segurança de outros Estados, operem livremente.

⁴⁵ Cf. Robert L. HOLMES, *On War and Morality*, Princeton, Princeton University Press, 1989, pp. 159-163.

Walzer identifica as «normas de desacato»,⁴⁶ aquelas em que é possível não considerar a soberania e a integridade territorial dos Estados: primeira, num império ou num Estado multinacional, uma parte dessa unidade política pode pretender separar-se, alcançar a independência política ou alguma forma de autonomia, podendo ser legítima a intervenção de Estados estrangeiros para ajudar os revoltosos nessa luta. Neste caso, supõe-se a ausência de ligação entre governados e governantes e, por isso, o Estado não goza da presunção de legitimidade; segunda, numa guerra civil, uma parte da unidade política que é o Estado, pretende ganhar o controlo político do próprio Estado. Se, numa guerra civil, uma das partes é ajudada por um exército estrangeiro, um outro pode acudir a outra parte envolvida no conflito e que não tenha apoios; terceira, as intervenções humanitárias são justas, sempre que um Estado viola os direitos fundamentais e mínimos dos seus cidadãos ou daqueles que a ele estão submetidos, massacrando-os, perseguindo-os, reduzindo-os à escravatura.⁴⁷ Nestes casos, e apenas nestes casos de violência extrema, passa a valer a presunção de não legitimidade do governo, que não se estende a outras formas de opressão menos brutal e mais comum, uma vez que, como vimos, Walzer considera que toda a socialização comporta alguma forma de coerção. Cada comunidade tem o direito de resolver, internamente, os seus conflitos, de ouvir os seus próprios críticos, que, como vimos no capítulo I, são os mais eficazes. Assim, para Walzer, devemos intervir apenas com base num entendimento mínimo dos direitos. Uma vez que as democracias são tão poucas, se assim não fosse, quase todos os Estados se tornariam ilegítimos. As normas de desacato traduzem, em matéria de teoria da guerra justa, a defesa do pluralismo cultural a par da defesa de uma moralidade mínima, a qual impõe que as intervenções apenas devem ocorrer para dar resposta a formas mais violentas e visíveis de coerção, que põem em causa a vida e a segurança dos indivíduos ou o

⁴⁶ «rules of disregard», in Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, pp. 86-108.

⁴⁷ Cf. *ibid.*, p. 90; Michael WALZER, «The Moral Standing of States», *op. cit.*, pp. 216-218.

seu direito à autodeterminação. Quando estes não estão em causa deve-se optar por sanções, que serão tanto mais graves quanto a gravidade das violações dos direitos.

Qualquer uma destas três revisões do paradigma legalista admite que uma guerra pode ser justa sem ser defensiva nem ser a resposta a uma agressão ao Estado que interfere nos assuntos de outro Estado. No entanto, Walzer considera que o princípio da não-intervenção, a autonomia dos Estados e o respeito pelas fronteiras como garantes da soberania política não são postos em causa por estas normas de desacato. De facto, estas regras, para Walzer, são razões que demonstram, pela negativa, a necessidade do princípio da não-intervenção e mais não fazem do que «*reconhecer e proteger a autonomia comunitária*».⁴⁸

Walzer defende que cada povo tem direito ao seu Estado, desde que essa seja a sua vontade e desde que possua as condições de garantir a sua própria existência. Mas, a invocação do direito à autodeterminação, só por si, não é suficiente para tornar justa uma guerra de secessão. Como Walzer associa a soberania à territorialidade, é forçoso que a comunidade minoritária que reivindica a secessão esteja concentrada num território com o qual possui laços de afinidade históricos e culturais. Para além disso, é fundamental que os movimentos secessionistas provem a sua representatividade e a falta de ligação do povo com o Estado a que pertencem, através da capacidade de recrutar a população para uma luta que deve ser longa, condição necessária para a sua legitimidade. Walzer pretende que estes movimentos sejam capazes de provar que exprimem a vontade do povo e que são capazes de se ajudarem mutuamente, sendo assim, dignos de ajuda. Para Walzer, movimentos limitados no tempo revelam falta de vontade e de determinação do povo.

Walzer levanta várias reservas a este tipo de intervenção, porque como nem todos os movimentos secessionistas são justos, muitas vezes, a presunção de legitimidade e o apoio internacional podem recair sobre o governo que resiste a essa secessão. Este tipo de

⁴⁸ «*to recognize and uphold communal autonomy*», in Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, p. 90.

reivindicações pode apenas ser o eco da «fabricação» artificial de comunidades, como, por exemplo, a secessão da região de Katanga, no sul do Zaire, em 1961, que visava facultar o controlo de recursos naturais a certos grupos de interesses empresariais belgas. Para além disso, os movimentos secessionistas levantam problemas de justiça distributiva a nível da sociedade internacional, pois a secessão é com frequência reivindicada pelas comunidades mais ricas, que podem, assim, criar graves problemas de sobrevivência às comunidades mais pobres. Nestes casos, Walzer admite que a comunidade mais rica, após a secessão, pague uma compensação às comunidades mais pobres, devido aos laços de dependência e de cooperação que a pertença a um mesmo Estado inevitavelmente cria.⁴⁹

A segunda norma de desacato é relativa às contra-intervenções, num contexto de guerra civil. É frequente que conflitos regionais, inclusive secessionistas, envolvam os países vizinhos ou os que têm interesses na região, e este facto até pode ser estimulado e requerido pelas partes em conflito, numa tentativa de ganhar apoios. Perante o direito internacional, é legítima a assistência ao governo desse Estado, entendido como o representante da soberania perante a comunidade internacional, desde que este se enfrente com uma sublevação ou rebelião e seja um governo legítimo. Mas, se os movimentos rebeldes tiverem o apoio de um sector significativo da população desse Estado e se dominarem uma parte do território, conquistam o estatuto de beligerantes. Este traduz-se no direito a um tratamento neutral por parte da comunidade internacional, pois confere-lhe o mesmo estatuto do governo. A partir do momento em que se dá a intervenção de um terceiro Estado em favor de uma das partes, torna-se legítimo que outro Estado intervenha em auxílio da parte contrária, de modo a permitir uma luta mais equilibrada. Para Walzer, a função da contra-intervenção não é a de ganhar a guerra, mas a de garantir as condições para que ocorra uma verdadeira autodeterminação. Foi exactamente aí que falhou a intervenção dos EUA no Vietname, pois

⁴⁹ Cf. Michael WALZER, *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2002, pp. 75-76.

substituíram-se aos vietnamitas, fazendo o trabalho do governo, que aliás, segundo Walzer, era ilegítimo.⁵⁰

Se Walzer levanta algumas restrições aos dois tipos de intervenções anteriores, parece ter muito menos dúvidas quanto à legitimidade das intervenções humanitárias. Aliás, se considera que as anteriores são admissíveis, estas são uma obrigação moral, baseada num universalismo reiterado, que considera a vida e a liberdade como direitos universais. Assim,

há momentos em que é justificado moralmente enviar homens e mulheres armados para atravessar uma fronteira – e apenas o minimalismo (ultra-minimalismo?) define a altura e estabelece os seus limites.

Assim, intervimos, se não em proveito da “verdade” e da “justiça”, então em proveito da “vida” e da “liberdade” (digamos, contra o massacre e a escravização). Assumimos que as pessoas que tentamos ajudar querem de facto que as ajudemos. Pode ainda restar razões para não avançar, mas a convicção de que estas pessoas preferem ser massacradas ou escravizadas não se contam entre elas.⁵¹

Para Walzer, um governo legítimo é aquele que reúne o consentimento dos governados e isso reflecte-se na sua capacidade para resolver os conflitos civis.⁵² Porém, se o governo ou aqueles que dominam um Estado massacram a população, submetendo-a a tratamentos indignos, ou privando-a da sua liberdade e dos meios de subsistência mínimos, obrigando-a a deportações forçadas, então esse governo não é legítimo e falar em autodeterminação neste contexto não faz qualquer sentido. De facto, frequentemente, os Estados, em vez de cumprirem a função de protectores, comportam-se como autênticos verdugos, nomeadamente, de minorias nacionais ou religiosas ou, ainda, de opositores políticos. Nestes casos impõe-se uma intervenção estrangeira como forma de evitar estas formas massivas e manifestas de violação dos direitos humanos, que chamamos de «crimes contra a humanidade» e que podem ir até ao genocídio. Segundo Walzer, «[o]s princípios da

⁵⁰ Cf. Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, p. 100.

⁵¹ «there are times when it is morally justified to send armed men and women across a border – and minimalism alone (ultra-minimalism?) defines the time and fixes its limits. / So we intervene, if not on behalf of “truth” and “justice”, then on behalf of “life” and “liberty” (against massacre or enslavement, say). We assume that the people we are trying to help really want to be helped. There may still be reasons for holding back, but the belief that these people prefer to be massacred or enslaved won’t be among them», in Michael WALZER, *Thick and Thin*, *op. cit.*, p. 16.

⁵² Cf. Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, p. 101.

independência política e da integridade territorial não protegem a barbárie».⁵³ Assim, «as pessoas que desencadeiam massacres perdem os seus direitos de participar nos processos domésticos de autodeterminação de um povo (mesmo num processo normalmente violento). A sua derrota militar é moralmente necessária».⁵⁴ Contudo, as intervenções humanitárias não podem visar a exportação de qualquer desígnio universalista, que desrespeite os particularismos políticos, sociais ou económicos, tais como as guerras que visam a propagação da fé numa religião particular, na democracia, na justiça social ou na revolução do proletariado.

No prefácio à 3.^a edição de *Just and Unjust Wars*, datado de 1999, Walzer reconhece que, volvidos 22 anos sobre a 1.^a edição, as intervenções, de preocupação secundária da teoria da guerra justa, passaram a ocupar um papel central nos discursos sobre a guerra, nomeadamente as intervenções ditas humanitárias. As questões centrais deixaram de ser as da agressão e da autodefesa, para passarem a ser as do massacre e da intervenção.⁵⁵ Esta alteração deve-se ao facto de os maiores riscos para a segurança das populações advirem, cada vez com mais frequência, dos seus próprios Estados. Em face do despontar de «limpezas étnicas», como forma de resolver disputas territoriais e simbólicas, alimentadas pelo ressurgimento de fortes políticas identitárias dos movimentos nacionalistas e pela profusão de novos Estados nascidos das ruínas do Bloco de Leste, que condenam as suas minorias a elevados níveis de marginalização e de discriminação,⁵⁶ a questão que se coloca é a de saber a «[q]ue quantidade de sofrimento humano estamos preparados para assistir, antes de intervirmos?»⁵⁷ Para Walzer, esta questão é particularmente acutilante se pensarmos que podemos assistir a massacres em tempo real graças aos média globalizados. Em 2003,

⁵³ «The principles of political independence and territorial integrity do not protect barbarism», in Michael WALZER, *On Toleration*, *op. cit.*, p. 21.

⁵⁴ «People who initiate massacres lose their right to participate in the normal (even in the normally violent) processes of domestic self-determination. Their military defeat is morally necessary», in Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, p. 106.

⁵⁵ Cf. *ibid.*, p. xiv.

⁵⁶ Cf. *ibid.*, p. xii.

⁵⁷ «How much human suffering are we prepared to watch before we intervene?», in *ibid.*

Walzer faz uma afirmação curiosa, para quem é um defensor tão acérrimo do princípio de não-intervenção, pois admite que

[p]erante o número de horrores recentes – massacres e limpezas étnicas na Bósnia e no Kosovo, no Ruanda, no Sudão, na Serra Leoa, no Congo, na Libéria e em Timor-Leste (e, anteriormente no Camboja e no Bangladesh) – fui-me tornando, pouco a pouco, mais disposto a apelar a uma intervenção militar. Não descartei totalmente o meu preconceito contra a intervenção, que defendi no meu livro, mas acho cada vez mais fácil ultrapassar esse preconceito.⁵⁸

Ou seja, para Walzer, a importância crescente das intervenções não altera as questões fundamentais da teoria da guerra justa, como o princípio da não-intervenção. Walzer discrimina, no prefácio à 3.^a edição de *Just and Unjust Wars*, as questões principais suscitadas pelo interesse crescente nas intervenções: primeira, a importância da soberania e da integridade territorial para os membros de uma determinada comunidade constitui o principal obstáculo à legitimidade de qualquer intervenção. Uma intervenção deve ser sempre mínima, desde as suas causas até às interferências na política doméstica; segunda, a de saber

[q]uantas mortes são necessárias para ser uma «matança sistemática»? Quantos assassinatos perfazem um massacre? Quantas pessoas têm de ser forçadas a sair antes de podermos falar de «limpeza étnica»? Até que ponto as coisas têm de estar mal do outro lado da fronteira para justificar atravessá-la à força, para justificar uma guerra?;⁵⁹

terceira, saber sobre quem recai a obrigação de lutar quando uma guerra é justa, nomeadamente, quando há pessoas a ser massacradas; quarta, saber como e com que meios deve uma guerra ser combatida, quais os custos admissíveis em termos de soldados e de civis. Em guerras recentes, como a intervenção no Kosovo, tentou-se uma guerra sem baixas militares, por causa da pressão das opiniões públicas das democracias. Walzer considera que aquele que quer matar tem de se arriscar a morrer, pelo que não é admissível querer fazer

⁵⁸ Michael WALZER, «Introdução», in *A Guerra em Debate*, *op. cit.*, p. 14.

⁵⁹ «How much killing is “systematic killing”? What number of murders makes a massacre? How many people have to be forced to leave before we can talk of “ethnic cleansing”? How bad do things have to be on the other side of the border to justify a forceful crossing, to justify a war?», in Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, pp. xiv-xv.

uma guerra, em que apenas morrem os outros; quinta, que tipo de paz se deve pretender alcançar.

As intervenções levantam, assim, a questão da obrigação. Quem tem a obrigação de intervir? Segundo Walzer, esta obrigação existe e pode ser unilateral desde que tente impedir crimes que «chocam a consciência moral da humanidade».⁶⁰ No entanto, esta obrigação é imperfeita,⁶¹ pois se à partida os Estados que podem intervir têm o direito e mesmo o dever moral de o fazer, a verdade é que esta obrigação não recai sobre um agente, um Estado determinado. Aliás, este género de actos dirige-se às convicções do homem vulgar e não à consciência moral dos líderes políticos.⁶² Deve intervir aquele Estado que estiver em melhores condições para o fazer. Se é verdade que os Estados poderosos têm melhores condições para intervir, o facto é que, para Walzer, os Estados pequenos e, especialmente, vizinhos não levantam tantas suspeitas e podem ter a vantagem de possuir afinidades culturais e religiosas com o Estado alvo da intervenção.

Walzer constata, no entanto, que a comunidade internacional não atribui a estas intervenções a natureza de necessidade moral ou legal e procura impedir que este tipo de acção possa ser encetado unilateralmente, exigindo o acordo da comunidade internacional. Esta exigência decorre do facto de frequentemente as intervenções estrangeiras recorrerem às razões humanitárias como pretexto para controlar um Estado e os seus recursos. Mas, como a maior parte dos países que carecem de auxílio são demasiado pobres, Walzer considera que o grande risco reside mais na nossa indiferença do que na nossa ganância.⁶³ Walzer adverte que, se compararmos a guerra a um incêndio, a nossa determinação deve concentrar-se em apagá-lo, porque «[o] que não posso é ficar de braços cruzados a olhar».⁶⁴ Para Walzer, o

⁶⁰ «that shock the moral conscience of mankind», in *ibid.*, p. 107.

⁶¹ Cf. Michael Walzer, «Response to Kukathas», in Ian Shapiro e Will Kymlicka (eds.), *Nomos*, vol. XXXIX, New York, New York University Press, 1997, p. 107.

⁶² Cf. Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, p. 107.

⁶³ Cf. *ibid.*, p. xvi.

⁶⁴ Michael WALZER, «Kosovo», in *A Guerra em Debate*, *op. cit.*, p. 118.

facto de, no passado, os Estados se terem demitido da obrigação de intervir ou de não o terem feito de modo desinteressado, não pode justificar que, noutras situações, porque suspeitamos das intenções, consideremos injustas estas intervenções.

Walzer não contesta, assim, as intervenções unilaterais, pois considera que uma acção conjunta a nível internacional não altera os interesses particulares de cada Estado. Como o consenso ou o maior número não são um critério moral, não têm o condão de tornar uma guerra justa ou injusta, pelo que a moral não impede uma acção unilateral se não houver alternativa e a situação for urgente.⁶⁵ Aliás, para Walzer, o consenso a nível internacional pode ser impossível, nomeadamente quando está dependente de um Conselho de Segurança das Nações Unidas que funciona como uma espécie de oligarquia ou clube privado das nações poderosas, que vetam as decisões umas das outras, apelando ao argumento do último recurso e tornando virtualmente impossível quase todas as decisões, mesmo quando estas se impõem como legítimas, moral e politicamente. De facto, Walzer considera que as Nações Unidas nunca teriam aprovado as intervenções no Camboja e no Uganda e a sua desaprovação inviabilizaria qualquer intervenção.

Walzer admite que as organizações internacionais como as Nações Unidas ou o Tribunal Internacional, devido à sua suposta autoridade transnacional, poderiam ter o mérito de ser mais democráticas e cosmopolitas, mas uma intervenção sua não seria mais justa ou oportuna. Walzer reconhece que no futuro se irá tentar a criação de uma força militar internacional e voluntária, ao serviço da ONU. Neste quadro, os massacres, as deportações massivas e as limpezas étnicas seriam considerados crimes, à luz de um novo direito cosmopolita e prontamente reprimidos. Mesmo assim, nada garante que esta forma de justiça globalizada não falhasse as suas obrigações. Contudo, aquilo a que assistimos, actualmente, segundo Walzer, como no caso da Guerra da Coreia ou da Guerra do Golfo, é à concessão de

⁶⁵ Cf. Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, p. 107.

uma autorização para certos países membros usarem a força em nome da comunidade internacional, o que prova que não possuímos ainda as instituições e as estruturas capazes de substituir os Estados. Para Walzer, frequentemente a comunidade internacional reage perante uma ameaça ou um ataque, como fez após o 11 de Setembro, condenando as intervenções militares e clamando por uma acção de tipo policial. Mas, para Walzer esta reacção não faz qualquer sentido no quadro actual, na ausência de um «Estado global», porque «“ligar para o serviço de emergência”, (...) seria uma reacção perfeitamente plausível se, do outro lado da linha, houvesse alguém para atender o telefone».⁶⁶

Usualmente, considera-se que os invasores devem prontificar-se a sair o mais rapidamente possível, assim que os massacres, as deportações e as limpezas étnicas tiverem terminado e a vitória estiver assegurada. Seria um modo eficaz de combater as suspeitas de imperialismo. Contudo, para Walzer, não deve ser posta de lado uma permanência mais longa, numa espécie de força de manutenção de paz, por motivos humanitários, como nos casos da Somália, da Bósnia e de Timor-Leste. A necessidade de prolongar a presença das tropas estrangeiras poderá ser maior quando as violações cometidas são de enorme gravidade, como nos campos de morte no Camboja, ou quando se dá a ruptura das instituições de um Estado, que impossibilitaria qualquer forma de reconstrução da vida política e social. Contudo, deve sempre ser tido em conta que a duração da presença de tropas estrangeiras é limitada. A principal preocupação deve ser a de instituir qualquer forma de «legitimidade local», ou seja, instituir formas de autoridade que de algum modo reflitam a cultura política local, que possam governar o país e que sejam suficientemente representativas da população, até que as condições para julgar os criminosos existam.⁶⁷

⁶⁶ Michael WALZER, «Introdução», in *A Guerra em Debate*, op. cit., p. 16.

⁶⁷ Cf. Michael WALZER, «The Argument about Humanitarian Intervention», *Dissent*, vol. 49, n.º 1 (Winter 2002), URL = http://www.dissentmagazine.org/menu/test/archives/2002/wi02/walzer_hum.shtml

3.1.2.3. *Guerras limitadas*

A quinta revisão do paradigma legalista é relativa ao direito de resistir a uma agressão. Esta revisão impõe que as guerras justas sejam guerras limitadas,⁶⁸ pois, tal como para Rawls, uma nação não pode conduzir uma guerra justa se «[o] que a move é o desejo de dominação mundial ou de glória nacional; como também não se lança na guerra com o objectivo do lucro económico ou para conquistar novos territórios».⁶⁹ Como referimos no capítulo anterior, para Walzer, uma «guerra justa é aquela em que é moralmente urgente ganhar e um soldado que morre numa guerra justa não morre em vão»,⁷⁰ porque neste tipo de guerra estão em causa os valores fundamentais para os indivíduos, a vida e a liberdade, e para as comunidades, a soberania política e a integridade territorial. De facto, para Walzer, assiste ao agredido o direito de derrotar, legitimamente, ou de desarmar parcialmente o agressor, de modo a garantir a defender os direitos violados e a evitar futuras agressões. Porém, Walzer considera que uma guerra justa deve ser limitada nos seus objectivos, nos meios empregues e na sua duração, de forma a garantir o respeito pelos critérios liberais e comunitaristas da teoria da guerra justa. Assim, para que uma guerra seja justa é fundamental que os Estados respeitem os direitos dos civis e os direitos de beligerantes dos combatentes dos outros Estados. Para além disso, é fundamental que os Estados se reconheçam uma dignidade e um estatuto semelhante, de tal modo que mesmo o Estado agressor não perde o direito à existência e à soberania política. À excepção de casos extremos como o da Alemanha nazi, a soberania política não deve ser posta em causa, e mesmo no caso da Alemanha, apenas o pôde ser transitoriamente.

Convém clarificar que Walzer ao defender que uma guerra justa deve ser limitada, não o faz no sentido temporal do termo. Embora uma guerra justa não deva durar mais do que o

⁶⁸ Cf. Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, p. 122.

⁶⁹ John RAWLS, *Uma Teoria da Justiça*, trad. Carlos Pinto Correia, Lisboa, Editorial Presença, 1993, p. 293.

⁷⁰ «A just war is one that it is morally urgent to win, and a soldier who dies in a just war does not die in vain», in Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, p. 110.

estritamente necessário, ela pode ter de ser longa, para garantir a segurança da comunidade agredida. A pressa em terminar uma guerra pode não ser prudente, pois pode permitir o reagrupamento e a reorganização dos oponentes, fazendo com que a guerra possa ressurgir com uma violência acrescida. Uma guerra deve durar, e será justa, até que esteja assegurada a restauração dos direitos violados. Tal não significa que o fim da guerra deve coincidir com o restabelecimento do *statu quo ante bellum*⁷¹ que deu origem à guerra. Será importante que o fim da guerra coincida com a garantia de maior segurança para os indivíduos e para o Estado e a garantia de uma paz duradoura, que é para Walzer, tal como para Rawls, a grande marca das guerras justas dos «povos democráticos».⁷² No entanto, segundo Walzer, tal não deve ser confundido com a procura da segurança absoluta, porque esta procura usualmente conduz a guerras ilimitadas. A restauração dos direitos violados pode implicar, por exemplo, a recuperação de um território previamente conquistado ou da soberania, a restauração da segurança do Estado e a consolidação da paz. A partir destes limites, a morte de soldados, e mais ainda de civis, terá sido em vão e a guerra deixa de ser justa, mesmo que as razões iniciais o fossem. Assim, segundo Walzer, o facto de uma guerra ser justa nas suas causas não impede que esta se possa transformar numa guerra injusta e agressiva. A tendência para prolongar as guerras, mesmo depois de nenhum dos direitos fundamentais se encontrar em risco, para, numa conjuntura favorável, violar os direitos à soberania e à integridade territorial dos inimigos, conduz à agressão e à injustiça, levando muitas vezes a colher a morte em nome da justiça.⁷³

Para Walzer, nestas situações interfere também o princípio da proporcionalidade, pois é fundamental que os custos de uma guerra não ultrapassem os seus benefícios. Numa guerra prolongada e com objectivos irrazoáveis e demasiado ambiciosos, é natural que muitos

⁷¹ Estado em que as coisas se encontravam antes da guerra. Cf. *ibid.*, p. 121.

⁷² «democratic peoples», in «Fifty years after Hiroshima», in John Rawls, *Collected Papers*, S. Freeman (ed.), Cambridge, Harvard University Press, 1999, pp. 565-572.

⁷³ Cf. Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, p. 110.

soldados e civis tenham de arriscar as suas vidas, e muitos de morrer em vão, pois já nada têm a conquistar que possa ser considerado justo e valioso. Quando muito contribuem para o engrandecimento de um império, mas essa não é, como adiante trataremos, uma razão válida para lutar. Por isso, uma guerra justa deve ser

uma guerra de conservação; elas não podem ter por fim a erradicação da violência ilegal, como é a tarefa da polícia no corpo social, mas têm como único objectivo enfrentar actos de violência específicos. Daí os direitos e os limites fixados pelo princípio de justiça: resistência, restauração, prevenção razoável.⁷⁴

A tendência para exorbitar nos objectivos de uma guerra e para a transformar em guerras totais, que visam a aniquilação do inimigo ou a sua capitulação incondicional, decorre de uma concepção realista da guerra, nomeadamente de Clausewitz, segundo a qual a guerra não conhece nenhum limite, tendendo a uma violência crescente. Somente interessa a vitória, pois só esta tem o poder de impor a paz. Este tipo de concepção permitiu que a II Guerra Mundial, apesar de Walzer a considerar incontestavelmente justa e de ter sido uma guerra limitada, tivesse obedecido a uma «ideologia da cruzada» ou de missão que se reflectiu na necessidade de só terminar as hostilidades aquando da rendição incondicional do inimigo. Segundo Walzer, as guerras totais podem confundir-se ou transformar-se em cruzadas, visando a imposição de princípios morais universais. Uma cruzada é o oposto de uma guerra justa, pois

[a] cruzada é uma guerra travada com fins religiosos ou ideológicos. O seu objectivo não é a defesa ou a imposição do respeito pela lei, mas a criação de uma nova ordem política e a conversão das massas. É o equivalente, no plano internacional, da perseguição religiosa e da repressão política, e é evidentemente rejeitada pelo argumento em prol da justiça.⁷⁵

⁷⁴ «just wars are conservative in character; it cannot be their purpose, as it is the purpose of domestic police work, to stamp out illegal violence, but only to cope with particular violent acts. Hence the rights and limits fixed by the argument for justice: resistance, restoration, reasonable prevention», in *ibid.*, p. 121.

⁷⁵ «A crusade is a war fought for religious or ideological purposes. It aims not at defense or law enforcement, but at the creation of new political orders and at mass conversions. It is the international equivalent of religious persecution and political repression, and it is obviously ruled out by the argument for justice», in *ibid.*, pp. 113-114.

Para Walzer, o mal deste tipo de guerra é atestado pelo facto de serem «os praticantes da perseguição religiosa, da assimilação forçada, das cruzadas militares ou das “limpezas étnicas” que precisam de se justificar, e estes, quase sempre, não se justificam defendendo o que fazem, mas negando o que estão a fazer».⁷⁶

No caso da II Guerra Mundial, a rendição incondicional do inimigo era considerada necessária, em nome da rejeição da guerra e do idealismo democrático da sociedade ocidental. Este idealismo concebe que as guerras que visam a preservação da democracia e a eliminação da guerra são justas e que a paz só pode ser conquistada quando o inimigo for erradicado.⁷⁷ Walzer considera que a exigência de rendição incondicional não é justificável, carece de qualquer sentido moral, a não ser perante um mal absoluto, como o nazismo, pois

o nazismo era a derradeira ameaça a tudo aquilo que as nossas vidas têm de decente, era uma ideologia e uma prática de dominação política tão assassina, tão degradante, até mesmo para aqueles que sobrevivessem, que as consequências da sua vitória final na II Guerra Mundial eram literalmente incalculáveis, incomensuravelmente terríveis.⁷⁸

Walzer defende que seria totalmente impossível qualquer forma de negociação e de acordo com a Alemanha nazi, seria totalmente inadmissível não proceder a uma reorganização política do Estado alemão, porque isso implicaria permitir que aqueles que tinham cometido crimes contra a humanidade pudessem continuar a exercer o poder. Não seria possível concertar a paz com os nazis, pois a ideologia e a natureza do regime nazi colocavam em risco os valores fundamentais dos indivíduos e das comunidades, pelos quais é justo lutar numa guerra: «Os nazis estavam em guerra com as nações e não apenas com os seus governos; a sua hostilidade perante a própria existência de povos inteiros não se

⁷⁶ «the practitioners of religious persecution, forced assimilation, crusading warfare, or “ethnic cleansing” who need to justify themselves, and they mostly do that not by defending what they are doing but by denying that they are doing it», in Michael WALZER, *On Toleration*, *op. cit.*, p. 2.

⁷⁷ Cf. Paul KECSKEMETI, *Strategic Surrender: The Politics of Victory and Defeat*, New York, 1964, pp. 25-26, cit. in Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, p. 111.

⁷⁸ «Nazism was an ultimate threat to everything decent in our lives, an ideology and a practice of political domination so murderous, so degrading even to those who might survive, that the consequences of its victory in World War II were literally beyond calculation, immeasurably awful», in Michael WALZER, «World War II: Why Was This War Different?», *op. cit.*, p. 4.

exprimiam apenas nas suas declarações, mas também nos seus actos». ⁷⁹ Para Walzer, o grande erro dos Aliados frente ao Japão foi o de não entenderem que o regime político japonês não possuía a mesma natureza do regime nazi, o que tornou ilegítima a guerra total que lhe moveram e que resultou nos ataques nucleares de Hiroxima e de Nagasaki. ⁸⁰

Segundo Walzer, a tendência para enveredar por guerras ilimitadas pode resultar da classificação errónea dos diversos regimes segundo a sua maior ou menor propensão para a guerra. Os regimes democráticos julgam ser, por natureza, mais pacíficos do que os regimes autoritários, o que, para Walzer, é facilmente contrariado pela agressividade da democracia ateniense e pelos diversos regimes autoritários que são pacíficos internacionalmente. Segundo Walzer, a agressividade de uma nação mede-se mais «pela atitude adoptada perante outras nações, [do que pela] qualidade da sua vida interna». ⁸¹ Por isso, Walzer considera que as democracias têm muitas vezes a ilusão messiânica da legitimidade e da exequibilidade de um processo de democratização do mundo, como se pudessem instituir governos ou regimes contra a vontade dos povos, como aconteceu na Coreia. Para Walzer, apenas se pode salvar a democracia de ameaças particulares, mas não se pode salvar o mundo para que reine a democracia. ⁸² Quando as democracias se vêem a si mesmas como uma nação com uma missão aproximam-se do espírito da cruzada: «O idealismo democrático, sob a forma adulterada da pretensão à virtude e ao zelo, por vezes prolonga a guerra, mas o mesmo acontece com o orgulho aristocrático, a *hubris* militar e a intolerância política e religiosa». ⁸³

⁷⁹ «The Nazis were at war with nations, not governments alone; they were not merely professedly but actively hostile to the very existence of entire peoples», in Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, p. 114.

⁸⁰ Walzer, devido a esta distinção, tem sido acusado por diversos autores de, resultado da sua filiação e sensibilidade judaicas, sobrevalorizar os crimes nazis e de subvalorizar os crimes japoneses, que consideram terem sido igualmente horrendos.

⁸¹ «the attitude they adopt toward other nations, not at the quality of their internal life», in Michael WALZER, «Nation and Universe», in Grethe B. Peterson (ed.), *The Tanner Lecture on Human Values*, Salt Lake City, Utah University Press, 1990, p. 554.

⁸² Cf. Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, p. 111.

⁸³ «Democratic idealism in the debased forms of self-righteousness and zeal sometimes prolongs wars, but so does aristocratic pride, military *hubris*, religious and political intolerance», in *ibid.*, p. 122.

3.1.3. As críticas à tese da integridade territorial e ao princípio da não-intervenção

Os principais críticos da teoria da agressão walzeriana são Richard Wasserstrom, Gerald Doppelt, Charles Beitz e David Luban, com os quais Walzer polemizou e aos quais dedica o seu artigo «The Moral Standing of States: A Response to Four Critics». Estes críticos não contestam a teoria de Walzer por defenderem uma política belicista ou o recurso a intervenções militares de modo a instituir qualquer forma de monismo cultural ou político. Consideram mesmo que as intervenções militares devem ser evitadas. Contudo, discordam dos critérios que Walzer institui para as «normas de desacato», por serem demasiado restritivos. Para além disso, consideram que os fundamentos do princípio da não-intervenção, apresentados por Walzer, não são válidos, apesar de aceitarem o direito à autodeterminação. Os princípios da não-intervenção e da auto-ajuda teriam o efeito perverso de legitimar as tiranias e os atropelos a que os governos opressores sujeitam o seu povo ou as minorias. Walzer foi frequentemente acusado de «estatismo», por sobrepor os direitos dos Estados aos direitos dos indivíduos e de, de algum modo, se associar à tese realista de que os indivíduos se devem submeter ao Estado, em nome da segurança deste e da protecção dos modos de vida comuns. Aliás, Walzer define a agressão como um crime que os Estados exercem sobre outros Estados.

Em contraposição aos critérios marcadamente comunitaristas e particularistas de Walzer, as críticas destes filósofos são essencialmente liberais e de pendor universalista. Genericamente, contestam o facto de Walzer, em *Just and Unjust Wars*, instituir a violação dos direitos humanos como critério fundamental da teoria da agressão, mas privilegiar a integridade comunitária, segundo a qual os indivíduos devem poder viver como membros de uma comunidade histórica, instituída por formas políticas elaboradas por eles mesmos e de

acordo com as suas tradições culturais.⁸⁴ No fundo, «[a] teoria da intervenção como agressão de Walzer também se baseia nos direitos individuais, mas os direitos que dominam são aqueles a que o nacionalismo dá ênfase: lutar pela terra natal e viver segundo instituições formadas pelos nossos compatriotas».⁸⁵ Para estes autores, as guerras devem ser evitadas, porque violam os direitos dos indivíduos e não porque violam os direitos das comunidades. A introdução de critérios comunitaristas não acrescenta nada de novo à teoria da guerra justa, porque, afinal, como o próprio Walzer reconhece, são os indivíduos, e não os Estados, os detentores de direitos que legitimam a soberania política.

Beitz contesta aquilo que designa de «tese da integridade comunitária»,⁸⁶ defendida por Walzer. Esta tese parte do pressuposto de que as intervenções militares estrangeiras são ilegítimas, por contrariarem a integridade comunitária, ou seja, por contrariarem o direito à autodeterminação dos povos. Segundo Walzer, mesmo quando o Estado e os governantes se perpetuam no poder, tiranizando as pessoas e as suas tradições, podem existir laços de solidariedade entre governantes e governados, pelo que pode haver consentimento. No entanto, Beitz considera que a defesa do princípio da não-intervenção não se pode apoiar na tese da integridade comunitária, mas em «princípios de justiça que deveriam caracterizar as relações entre Estados e as relações das pessoas no seio dos Estados».⁸⁷ Segundo Beitz, o consentimento dos cidadãos não pode servir de fundamento para o direito à autonomia do seu governo, tal como Walzer defende, porque facilmente encontramos exemplos em que o consentimento tácito dos cidadãos, considerado por Walzer o fundamento da legitimidade moral do Estado, efectivamente não existe. Se assim não fosse, alguns Estados não teriam

⁸⁴ Cf. Michael WALZER, «The Moral Standing of States», *op. cit.*, p. 211.

⁸⁵ «Walzer's theory of intervention as aggression is also based on individual rights, but those that control are the rights emphasized by nationalism: to fight for the homeland and to live under institutions formed by one's fellow-nationals», in David LUBAN, «The Romance of the Nation-State», *Philosophy & Public Affairs* (1979/80), p. 396.

⁸⁶ Cf. Charles BEITZ, «Nonintervention and Communal Integrity», *Philosophy & Public Affairs* (1979/80), pp. 385-391.

⁸⁷ «principles of justice that ought to characterize the relations of states and the relations of persons within the states», in Charles BEITZ, *Political Theory and International Relations*, *op. cit.*, p. 69.

necessidade de empregar meios coercivos violentos. Aliás, segundo Beitz, é a consciência dos limites do consentimento que leva Walzer a ter a necessidade de introduzir o critério da presunção da legitimidade por parte dos estrangeiros, para defender o princípio da não-intervenção, porque

[s]e os governos domésticos são não-voluntários, no sentido em que exercem poder coercivo sem o consentimento prévio e activo dos seus membros, então a violação da autonomia de um Estado por um agente externo não pode ser criticada *simplesmente* porque envolve o exercício de coerção sobre pessoas sem o seu consentimento.⁸⁸

Deste modo, Beitz considera que o consentimento nunca poderia servir de legitimação das instituições políticas e da autonomia política do Estado. Um Estado só é legítimo e detentor do direito à autonomia se as suas instituições forem justas, ou seja, se respeitarem princípios de justiça apropriados. Assim, Beitz considera que se um Estado é justo, ou se reúne as condições para se tornar justo sem interferências externas, as intervenções devem ser proibidas com base no direito que as pessoas possuem de se associarem para perseguirem fins comuns; mas se um Estado não é justo, nem parece reunir as condições de o vir a ser sem interferência externa, as intervenções podem ser justas, desde que visem criar as condições para que as instituições desse Estado se tornem justas, desde que respeitem os devidos constrangimentos morais, e desde que os custos da intervenção não sejam demasiado elevados em termos de política internacional.⁸⁹ Beitz considera que o respeito pela cultura e pela história de um povo não pode suportar o princípio da não-intervenção. Não nega que as comunidades tenham o direito à independência e à autodeterminação políticas, mas considera que este direito não se confunde com o direito à integridade comunitária, pois seria errado e arbitrário fazer depender o valor moral de um governo apenas do facto de ter sido determinado localmente.

⁸⁸ «If domestic governments are nonvoluntary in the sense that they exercise coercive power without the prior and active consent of their members, then violation of a state's autonomy by an external agent cannot be criticized *simply* because it involves the exercise of coercion against persons without their consent», in *ibid.*, p. 79.

⁸⁹ Cf. *ibid.*, pp. 91-92.

Também Doppelt duvida que se possa deduzir o direito à autodeterminação das comunidades do mero facto de certos indivíduos viverem em comum, partilhando o mesmo território ou a mesma identidade cultural. Este facto não é suficiente para ditar a legitimidade do Estado. Por exemplo, os escravos americanos participavam e contribuía economicamente e culturalmente para a vida comum de uma sociedade, à qual certamente não davam o seu consentimento.

Doppelt denuncia uma contradição inerente à fundamentação do princípio da não-intervenção. Ora, se Walzer estabelece uma analogia entre os indivíduos e os Estados, e se é certo que os Estados, tal como os indivíduos, devem perder os seus direitos, ainda que temporariamente, sempre que, pela sua acção, violam os direitos dos seus homólogos, então por que razão não hão-de os Estados perder os seus direitos sempre que violam os direitos dos seus cidadãos? Para Doppelt, o facto de os membros de uma comunidade se reverem nela e consentirem em lhe pertencer, não significa que concedem esse consentimento àqueles que a governam e que, portanto, estes possuem o direito à soberania. Doppelt não aceita, deste modo, a «colectivização» dos direitos individuais, porque conduz à situação paradoxal de se reconhecer direitos a uma comunidade ou Estado, quando estes desrespeitam os direitos dos indivíduos que a integram e aos quais a teoria atribui a fonte desses direitos. Se o consentimento dos indivíduos é a base dos direitos dos Estados, como pode um Estado manter os seus direitos, quando os nega aos seus cidadãos? Segundo Doppelt, a resposta reside no facto de a teoria de Walzer funcionar em dois níveis distintos, já que Walzer tanto identifica o Estado aos governos como à comunidade política. Segundo Doppelt, Walzer considera que os depositários do direito à autodeterminação são os governos e não os indivíduos, apesar de defender que os direitos dos Estados derivam dos indivíduos e que «na ausência de um Estado universal, os homens e as mulheres são protegidos e os seus interesses

são representados apenas pelos seus próprios governos».⁹⁰ Doppelt considera mesmo que a moralidade internacional de Walzer se baseia na presunção da legitimidade dos governos e não das comunidades. O problema do princípio da não-intervenção de Walzer reside no facto de, apesar de reconhecer que a agressão de um Estado sobre outro Estado é um crime e o fundamento moral para a guerra, não reconhecer que a agressão de um governo sobre os governados possa ter efeitos similares. Ora, também numa tirania os indivíduos têm de lutar e de se arriscar a morrer em defesa dos seus direitos.

Tal como Beitz e Doppelt, Luban considera que Walzer é incapaz de provar o carácter moral do dever de não-intervenção e, por isso, este princípio não pode sustentar a teoria da guerra justa. O direito a não ser agredido repousa sobre as pessoas e a nação, e não sobre o Estado.⁹¹ Se a legitimidade de um Estado deriva dos direitos dos indivíduos, um Estado que tiraniza os seus cidadãos não pode possuir qualquer direito. Assim, Luban considera legítima e justa uma intervenção para forçar o respeito pelos direitos básicos individuais, sejam eles os nossos ou de outras pessoas, desde que a intervenção não viole o princípio da proporcionalidade.⁹² Para Luban, uma defesa meramente académica destes direitos é moralmente insustentável. Estes direitos são válidos universalmente e sobrepõem-se ao pluralismo, defendido por Walzer. Luban considera mesmo que o pluralismo não pode ser invocado para proteger assassinos, pois a política não se pode sobrepor à moral. Aliás, Luban considera que a evocação, por parte de Walzer, do desconhecimento dos processos políticos internos pelos estrangeiros, a fim de impedir as intervenções, é «mais solipsismo do que pluralismo»,⁹³ pois nada indica que aqueles que não pertencem a uma comunidade sejam incapazes de a conhecer e/ou de a compreender. De facto, Richard Norman considera que os

⁹⁰ «in the absence of a universal state, men and women are protected and their interests represented only by their own governments», in Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, p. 61.

⁹¹ Cf. David LUBAN, «Just War and Human Rights», *Philosophy & Public Affairs* (1979/80), p. 169.

⁹² Cf. *ibid.*, p. 175.

⁹³ «more like solipsism than pluralism», in David LUBAN, «The Romance of the Nation-State», *op. cit.*, p. 395.

estrangeiros podem, em determinados casos, fazer um retrato mais fiel de uma comunidade do que os seus próprios membros, quando estes estão sujeitos ao controlo de uma tirania.⁹⁴

Luban acusa Walzer de esquecer que as tiranias conseguem ganhar apoios e silêncios coniventes, matando, torturando, prendendo e reprimindo as pessoas, ou seja, reprimindo os «direitos humanos socialmente fundamentais»⁹⁵ e fazendo com que o preço a pagar por qualquer dissensão seja demasiado elevado. Os «direitos humanos socialmente fundamentais» são aqueles «cuja satisfação é necessária ao gozo de quaisquer outros direitos»⁹⁶ e abrangem, de acordo com a concepção de Henry Shue, os direitos à segurança (incluem o direito a não ser morto ou torturado) e aos meios de subsistência (incluem o direito a água potável, ar puro, comida, roupa e abrigo).⁹⁷

No entanto, Walzer classifica estas críticas de «utilitarismo dos direitos» e considera errada a política baseada no pressuposto da maximização do bem-estar e dos direitos sociais básicos da humanidade. Se adoptarmos a obrigação de lutar a todo o custo pela democracia e pela justiça social, corremos o risco paradoxal de estarmos a impor um modelo de sociedade, a impor a terceiros os nossos valores, a obrigar-nos a combater sempre e em todo o lado, a fazer da guerra uma espécie de acto supererrogatório. O preço que alguns teriam de pagar, em termos de vidas perdidas, para garantir o bem-estar de outros seria demasiado elevado, devido à enormidade de uma tarefa sem fim.

Luban considera que o erro de Mill e de Walzer, ao defenderem o princípio de auto-ajuda, decorre do facto de assumirem que a ausência de conflito aberto e declarado entre governados e governantes, indicia a existência de consentimento tácito dos governados. A

⁹⁴ Cf. Richard NORMAN, *Ethics, Killing and War*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 154-155.

⁹⁵ «socially basic human rights», in David LUBAN, «The Romance of the Nation-State», *op. cit.*, p. 396; David LUBAN, «Just War and Human Rights», *op. cit.*, pp. 174-176.

⁹⁶ «whose satisfaction is necessary to the enjoyment of any other rights», in David LUBAN, «Just War and Human Rights», *op. cit.*, p. 174.

⁹⁷ Henry SHUE, «Foundations for a Balanced U.S. Policy on Human Rights: The Significance of Subsistence Rights», College Park, Maryland, Center for Philosophy and Public Working Paper HRFP-I, 1997, pp. 3-4; e Henry SHUE, *Basic Rights: Subsistence, Affluence, and U.S. Foreign Policy*, Princeton, Princeton University Press, in press, chap. I, cit. in *ibid.*

ideia de consentimento permite a Walzer defender a presunção da legitimidade de Estados tirânicos perante a comunidade internacional, desde que o nível de coerção exercida não seja demasiado manifesto. Walzer considera mesmo que a auto-ajuda pode funcionar como teste para avaliar o apoio popular num Estado não democrático, quer para o governo quer para os revoltosos.⁹⁸ Ora, para Luban esta posição é paradoxal, pois pressupõe que as pessoas podem desejar ou apreciar ser tiranizadas. Aliás, Luban pergunta-se como se há-de explicar o facto de as prisões, nos regimes opressivos, se encontrarem repletas, havendo consentimento. Já Wasserstrom considera Walzer ingénuo, por parecer ignorar que um Estado pode exercer o seu controlo sobre os cidadãos sem qualquer apoio popular. Aliás, um Estado repressor poderia com facilidade passar o teste da auto-ajuda, devido à eficácia com que submete o seu povo à obediência. No entanto, Walzer desvaloriza esta possibilidade, porque os soldados também são parte do povo e apenas apoiam um governo enquanto não houver oposição significativa. Mas, Wasserstrom e Doppelt acusam Walzer de defender uma concepção hobbesiana de Estado, pois a legitimidade de um Estado estaria dependente do controlo eficaz sobre os seus membros. Ora, para Doppelt, o medo não é consentimento e não pode servir como factor legitimador da soberania. Perante um Estado repressor, uma intervenção estrangeira poderia não violar os direitos políticos de autodeterminação e de soberania, e seria admissível desde que não violasse os direitos dos indivíduos.

Efectivamente, Doppelt rejeita que uma nação, pelo facto de receber ajuda externa, abdique do seu direito ou até dever de autodeterminação, que classifica como sendo o bem mais elevado da moralidade internacional.⁹⁹ O facto é que frequentemente sem essa ajuda, uma luta justa pode estar condenada ao fracasso, porque aqueles que dominam o aparelho de Estado podem ter à sua disposição meios de repressão violentos ou de influência política e económica que dificultam a resistência, mesmo quando os resistentes são representativos da

⁹⁸ Cf. Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, p. 98.

⁹⁹ Cf. Gerald DOPPELT, «Walzer's Theory of Morality in International Relations», *op. cit.*, p. 13.

maioria da população. Luban considera que o princípio de auto-ajuda nunca poderia ser invocado para retirar legitimidade às intervenções, pois este princípio sugere que

[u]m povo que se autodetermina, (...), trava as suas próprias batalhas, mesmo quando as perde. Mas então, poderíamos inferir que um povo que se autodetermina também trava as suas próprias guerras, mesmo quando as perde. Logo, a conquista de uma nação por um poder estrangeiro podia tornar-se num exemplo da sua autodeterminação. Certamente, o facto de o opressor ser estrangeiro em vez de doméstico não é um factor moralmente relevante, pois isso implicaria que as opressões se podem distinguir moralmente consoante a raça ou a nacionalidade do opressor.¹⁰⁰

Luban acusa Walzer de construir uma teoria do *jus ad bellum* baseado numa mistificação, a da unidade do Estado-Nação, à qual está subjacente uma moralidade internacional anticosmopolita, na medida em que não considera a natureza universal dos direitos humanos.¹⁰¹ Esta mistificação revela-se na teoria do contrato social, pois este subentende uma concertação de interesses que efectivamente não existe. Do mesmo modo, Doppelt considera que Walzer, ao exigir o direito dos membros de uma comunidade a viver segundo a herança cultural, esquece que esta herança é frequentemente obra de um grupo de privilegiados que a impõe ao resto da comunidade e a controla segundo os seus interesses e ambições de poder. Para além disso, não faz sentido falar no direito de viver segundo as formas de governo desenhadas pelos membros de uma comunidade, quando estas «exprime[m] tradições de iliteracia, de ignorância, de privação material despolitizante, de intimidação e de incapacidade políticas»,¹⁰² que não surgem espontânea e desinteressadamente da vida política, mas são manobradas por elites. Por exemplo, R. Norman acusa Walzer de desvalorizar o facto de as comunidades e os seus líderes muitas

¹⁰⁰ «A self-determining people, (...), fight its own battles, even if it loses them. But then one might infer that a self-determining people fight its own wars as well, even if it loses them. Thus, a nation's conquest by a foreign power would become an instance of its self-determination. Surely the fact that it is a foreign rather than a domestic oppressor is not a morally relevant factor, for that would imply that oppressions can be sorted on moral grounds according to the race or nationality of the oppressor», in David LUBAN, «Just War and Human Rights», *op. cit.*, p. 179.

¹⁰¹ Cf. David LUBAN, «The Romance of the Nation-State», *op. cit.*, p. 394.

¹⁰² «the form of government expresses traditions of illiteracy, ignorance, depoliticizing material deprivation, political intimidation and incapacity», in Gerald DOPPELT, «Statism without Foundations», *Philosophy & Public Affairs*(1979/80), p. 399.

vezes precisarem de fabricar um inimigo para fortalecer a sua identidade e perpetuar um regime ou poder, nomeadamente, quando este é tirânico. A identidade criada é, assim, «inautêntica», pois não se processa pela afirmativa, não se baseia na apreciação de um modo de vida partilhado.¹⁰³

Doppelt discorda de Walzer quando este afirma que a ideia de autonomia nacional reflecte os entendimentos morais mínimos partilhados pelas diversas comunidades, ao mesmo tempo que relega as concepções mais liberais, de defesa universal dos direitos humanos, ao estatuto de ideias partilhadas apenas pela comunidade filosófica ou pelos países ocidentais. Segundo Doppelt, as identidades individuais são mais influenciadas pelos valores e tradições da classe social, grupo político, étnico ou regional do que pelo sentimento nacional ou pelos valores morais partilhados pela comunidade no seu todo. Mesmo nos Estados-Nação, as comunidades não são entidades monolíticas e totalmente homogéneas e isso é atestado pelo facto de irromperam guerras civis. De facto, Doppelt suspeita que muitos indivíduos renunciariam à autonomia nacional e veriam com bons olhos uma intervenção estrangeira, desde que sentissem que esta os poderia favorecer ou aos seus ideais. De qualquer modo, para Doppelt, a intervenção num Estado ilegítimo, como a África do Sul antes do fim do *apartheid*, não constituiria uma agressão e os oprimidos não teriam qualquer obrigação moral ou política de defender o regime político vigente. Também não considera evidente que as intervenções militares impeçam a autodeterminação em todas as circunstâncias. Doppelt não duvida que os membros de uma comunidade possam resistir a uma invasão estrangeira, mas duvida que se possa inferir daqui que o governo se adequa às tradições culturais do povo. A oposição a uma intervenção estrangeira pode acontecer apenas devido a incompatibilidades e desconfianças face ao país ou países intervenientes, suspeição quanto às suas verdadeiras intenções ou simplesmente medo.

¹⁰³ Cf. Robert NORMAN, *op. cit.*, pp. 138-139.

Doppelt concorda com Walzer, quando defende que uma intervenção que ponha em causa a capacidade de escolha dos membros de uma comunidade só pode ser injusta. No entanto, considera estranho que Walzer rejeite de modo tão veemente as intervenções ao mesmo tempo que considera que as contra-intervenções são legítimas. Se uma facção que defende valores liberais e democráticos for ajudada por estrangeiros deve-se inferir daí que Walzer consideraria sempre a contra-intervenção justa, mesmo que ajudasse um regime tirânico, só porque permite restabelecer o equilíbrio de forças? A justiça de uma intervenção não deveria antes depender dos valores e do tipo de sociedade que se pretende implementar? Para além disso, não deixa de ser curioso que Walzer admita formas de intervenção não militares nos assuntos internos de um governo. Ainda que uma intervenção não militar possa pôr em causa os modos de vida tradicionais de uma comunidade, Walzer rejeita apenas a intervenção do tipo militar, porque põe em risco a vida dos cidadãos. Para Beitz, esta é a prova de que Walzer percebe a falência da tese da integridade comunitária, porque, para rejeitar a intervenção militar, apresenta como critério último o da integridade pessoal.

Como vimos anteriormente, o direito de viver segundo uma ordem política com a qual nos identificamos e que reconhecemos como nossa, segundo Walzer, não se confunde com o direito de participação política, pela qual o consentimento se tornaria mais patente. Mas, para Doppelt, o consentimento só pode fazer sentido quando os indivíduos podem participar na vida política de uma comunidade. Pelo contrário, para Walzer, parece ser suficiente que um Estado seja formado por instituições autónomas, concebidas pelos membros de uma comunidade, sempre que não devam o seu poder a uma intervenção militar estrangeira e sempre que as suas acções não ponham em causa, de forma muito violenta, os direitos à vida e à liberdade dos seus membros.

Para Walzer, a sua posição reflecte «a própria natureza da vida política» enquanto a dos seus críticos exprime «a tradicional antipatia filosófica perante a política»,¹⁰⁴ porque desejam forçar os direitos, mesmo contra o consentimento dos seus depositários. Segundo Walzer, esta antipatia nasce da dificuldade em aceitar que as respostas e os resultados dos processos políticos sejam aqueles que são considerados indesejáveis. Para Walzer, a justiça e a moral são do foro internacional ou transnacional, enquanto a decisão política deve ser vivida sempre a nível nacional. Assim, o limite tem de ser traçado entre a imposição militar ou burocrática e o processo de decisão política. Contudo, Luban considera estranho que Walzer negue à intervenção militar a capacidade para restabelecer o processo político, enquanto avalia a indiferença perante a repressão como um processo político, sendo que esta, em si mesma, é um mecanismo de restrição da capacidade de decisão política.

3.2. Os restantes princípios do *jus ad bellum*

Segundo a tradição da guerra justa, não basta a existência de uma causa justa para que uma guerra seja legítima. Esta tradição também considerava outros princípios ou condições, a que Walzer introduz algumas alterações. Ao todo, a teoria da guerra justa identifica seis princípios que regulam o *jus ad bellum*. Para além da causa justa, considera ainda os princípios da boa intenção, da autoridade competente, do último recurso, da probabilidade de sucesso e da justa proporcionalidade.

Assim, segundo a tradição, uma guerra para ser justa não deveria apenas ter uma causalidade apropriada, deveria também ser travada com boa intenção, de modo a evitar que a guerra fosse um mero pretexto para alcançar outros objectivos, para além das razões que a justificam. Aqui, a intenção remete-nos essencialmente para a finalidade, para o objectivo

¹⁰⁴ «the very nature of political life»; «the traditional philosophical dislike for politics», in Michael WALZER, «The Moral Standing of States», *op. cit.*, p. 228.

visado por uma acção, mais do que para os meios utilizados. Para Walzer, é a analogia permanente entre Estado e indivíduo que permite falar de intenções, de crimes de guerra ou de responsabilidade do Estado. Assim, para que se possa falar de boas intenções, uma guerra deve ser travada com a finalidade de defender a vida, a liberdade, a justiça ou de promover a própria paz, e não deve ter como finalidade a opressão dos povos ou visar fortalecer o poder de um determinado Estado. No entanto, Walzer não considera ilegítima, só por si, a decisão de fazer a guerra com vista à obtenção de benefícios para além daqueles que a justificam. Por exemplo, a intervenção dos EUA na Guerra do Golfo, pode bem ter sido motivada pelo desejo de aumentar a influência política e económica do país na região, mas para Walzer, esse facto não torna a guerra injusta.

Walzer considera utópico exigir que um Estado, tal como um indivíduo, se mova por puro desinteresse ou por motivações inteiramente altruístas. Não pretende impedir o escrutínio moral das motivações subjacentes às guerras, nem justificar os jogos de interesses ao sabor das «razões de Estado». Walzer apenas constata que a exigência de uma intenção absolutamente boa deixaria de poder discriminar a qualidade moral das guerras, porque as tornaria todas injustas. Efectivamente, Walzer interroga-se sobre a verdadeira natureza deste princípio:

[o]s teóricos da guerra justa usualmente requerem que os soldados e os seus comandantes políticos e militares tenham intenções justas, mas este é um dos traços mais difíceis e obscuros da sua teoria. Querem dizer, por exemplo, *apenas* intenções justas ou intenções justas, entre outras? Há sempre outras: os homens esperam muitas coisas do fim de uma guerra.¹⁰⁵

Assim, Walzer parece admitir um misto de intenções, pois não há vontades políticas puras. No entanto, uma guerra para ser justa não pode pretender dilatar impérios, favorecer equilíbrios políticos ou geoestratégicos, visar a aniquilação física, política ou económica do

¹⁰⁵ «Theorists of the just war usually require that soldiers and their political and military commanders have just intentions, but this is one of the most difficult and obscure features of their theory. Do they mean, for example, *only* just intentions or just intentions among others? There are always others: men hope for many things from the end of a war», in Michael WALZER, «World War II: Why Was This War Different?», *op. cit.*, pp. 10-11.

opponente. Embora Walzer considere que as intenções podem ser difíceis de avaliar, defende que estas podem ser percebidas tanto pelas declarações explícitas de intenções, como pelas acções dos Estados. É evidente que não se pode falar de boas intenções, quando um Estado promove massacres, torturas, limpezas étnicas ou deslocações forçadas de populações. Contrariamente a Walzer, Elisabeth Anscombe defende que as intenções dos Estados devem ser totalmente justas e, por esta razão, opôs-se à intervenção da Grã-Bretanha, no início da II Guerra Mundial, a favor da Polónia. Não o fez por duvidar que a defesa da Polónia fosse justa, mas por considerar que as intenções que a Grã-Bretanha propalava não eram as verdadeiras, e estas não eram boas.¹⁰⁶ Walzer opõe-se firmemente a este género de posições por as julgar potenciadoras de futuras e maiores injustiças, permitindo a impunidade das agressões.

A exigência de declaração pública por uma autoridade competente é praticamente ignorada por Walzer, apesar de estar prevista nas convenções da guerra e de estar de acordo com a sua teoria do consentimento. As convenções da guerra prevêm esta declaração porque pressupõem que um Estado necessita do consentimento popular para declarar a guerra. Por exemplo, para Kant, somente uma constituição republicana poderá garantir a paz perpétua, porque os cidadãos oporão natural resistência às guerras, uma vez que será sobre eles que recairão sempre os sofrimentos que esta acarreta.¹⁰⁷ O princípio da autoridade competente pretende também impedir que os cidadãos possam ser atacados por grupos privados ou indivíduos ou que possam ser agredidos sem estarem preparados para se defender. Talvez Walzer desvalorize este princípio, por considerar que este não permite discriminar as guerras justas das injustas, porque, afinal de contas, tal como adverte Holmes, Hitler era uma autoridade política competente.

¹⁰⁶ Cf. G.E.M. ANSCOMBE, «The Justice of the Present War Examined», in *Ethics, Religion and Politics: Collected Philosophical Papers, Volume III*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1981, pp. 74-75, cit. in Joseph Boyle, «Just War Thinking in Natural Law», in Terry Nardin (ed.), *op. cit.*, p. 46.

¹⁰⁷ Immanuel KANT, «A Paz Perpétua» in *A Paz Perpétua e outros Opúsculos*, trad. de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 2002, pp. 127-130.

Walzer aceita o princípio do último recurso, por considerar que devem ser tomadas todas as medidas para evitar as guerras, mas levanta algumas objecções e impõe limites a este princípio. O requisito do último recurso tem o mérito de obrigar os Estados a esgotarem todas as vias pacíficas e negociais que estão à sua disposição, a fim de impedir a guerra ou pelo menos fazer com que a decisão que conduz até ela não seja tomada de ânimo leve. O problema, segundo Walzer, é que, literalmente entendido, o último recurso não existe, porque é sempre possível esperar algo mais, encetar mais uma diligência, desenvolver mais umas conversações, esperar pelos efeitos de mais uma resolução da ONU, criar novas e mais duras sanções ou pura e simplesmente ir protelando o prazo da intervenção armada, de modo a tornar a guerra moralmente impossível, porque nunca poderemos saber quando atingimos o momento em que não é possível dilatar mais o prazo. Em situações de agressão grave, como na Guerra do Golfo, protelar a guerra tem o efeito perverso de favorecer aquilo que Walzer considera o pior dos males, isto é, premiar o agressor e potenciar futuras agressões. Para Walzer, a justiça de uma guerra não se transforma com a dilação de prazos:

se se admite que a guerra se justificava desde o princípio, no momento da invasão, ela torna-se justificável em todo e qualquer momento subsequente, desde que pareça oferecer um equilíbrio de custos e de benefícios mais satisfatório do que resultaria de qualquer outra escolha possível.¹⁰⁸

Walzer duvida que as sanções económicas sejam, muitas vezes, eficazes substitutos da guerra, porque, em determinadas circunstâncias, podem apenas perpetuar situações de injustiça. Para além disso, se uma guerra provoca um número potencialmente elevado de mortes, os bloqueios também o fazem, por causa da fome e das doenças. Com a agravante de o fazerem de forma indiscriminada, já que afectam essencialmente as populações civis. Por

¹⁰⁸ «si l'on admet que la guerre se justifiait dès le départ, au moment de la invasion, elle devient alors justifiable à n'importe quel moment par la suite, dès lors qu'elle semble offrir un équilibre des coûts et des bénéfices plus satisfaisant que celui qui résulterait de tout autre choix possible», in Michael WALZER, «Préface à la seconde édition», *Guerres justes et injustes*, *op. cit.*, p. 10.

exemplo, no Iraque, sob a égide de Saddam Hussein, as benesses do regime e o próprio regime permaneceram incólumes, apesar das fortes sanções.

Relativamente à actual Guerra do Iraque, Walzer contesta a posição da França, da Alemanha e da Administração Clinton que permitiram sempre que Saddam desafiasse a comunidade internacional, expulsando os inspectores. A França, ao declarar antes do despoletar da guerra que nunca daria o seu aval ao recurso à força para impor a Resolução 1441 do Conselho de Segurança da ONU, condenou ao fracasso todas as pressões diplomáticas sobre o regime de Saddam, reforçando a sua atitude desafiadora. Mas, daqui não se pode inferir que Walzer considere esta guerra justa, apenas que transigir com este tipo de regimes não é a melhor política. De facto, Walzer defendeu em «The Right Way», datado de 13 de Março de 2003, precisamente uma semana antes do início da guerra, que a resolução do problema teria de passar por pressões sobre o regime, materializadas pela presença dos inspectores, pela imposição de zonas de exclusão aérea e de sanções que não punissem a população civil. Esta guerra, para Walzer, não poderia ser classificada de intervenção humanitária, porque, apesar de o regime de Saddam ser moralmente condenável, as violações dos direitos humanos não assumiam a forma de limpeza étnica ou de deportações forçadas, já que não havia notícias de prosseguirem os ataques aos Curdos. Este conflito seria, assim, uma guerra injusta e desnecessária, o exemplo de uma guerra preventiva, falsamente apresentada e justificada como preemptiva, já que era uma guerra «antes do tempo», precipitada e que ocorreria sem que fossem esgotadas todas as vias, como, por exemplo, antes que os inspectores de armas fizessem o seu trabalho.

Outro dos princípios da teoria da guerra justa é a probabilidade de sucesso que é uma regra de natureza prudencial, que visa impedir que um Estado decida entrar numa guerra justa quando a hipótese de a vencer é reduzida ou quando os custos prováveis, em termos de vidas perdidas, excedem os benefícios esperados, ambos considerados universalmente.

Walzer considera que seria um grande risco que os líderes políticos e militares fossem totalmente alheios a este tipo de preocupações, arriscando provocar uma catástrofe. No entanto, é evidente que este princípio favorece os Estados fortes e com grande capacidade militar, porque a sua probabilidade de sucesso é maior. Assim sendo, Walzer adverte para o facto de este princípio poder ter um efeito perverso. É fundamental que este tipo de preocupações não acabe por premiar as agressões perpetradas pelas nações mais poderosas política e militarmente.

O princípio da proporcionalidade pressupõe que, para que uma guerra seja justa, os custos previstos devem ser proporcionais aos benefícios esperados, ou pelo menos não devem ser superiores. Este princípio é usado muitas vezes para postular a impossibilidade da justiça de uma guerra moderna. Para Walzer, apesar de válido e de dever nortear sempre as nossas decisões, este princípio não pode, tal como o último recurso, ser apresentado como argumento antiguerra ou pacifista, pois é impossível proceder a cálculos fiáveis de mortos expectáveis, nem quantificar ou estabelecer um preço justo para valores como a justiça, a independência política, a dignidade ou a dissuasão de agressões futuras. Para além disto, Walzer levanta a este princípio o mesmo tipo de objecções que colocou aos cálculos de utilidade, devido à sua falibilidade. Reconhece que este tipo de cálculos levanta um problema moral incontornável, porque aqueles que pagam o preço, pelo menos em termos de vidas perdidas, não são os mesmos que usufruem dos benefícios decorrentes de uma vitória ou de uma paz assegurada. Para além disso, são múltiplos os exemplos históricos que atestam a falibilidade destes cálculos, como, por exemplo, quando a Finlândia resistiu à União Soviética, em 1939-40, contra todas as probabilidades. Para Walzer, é importante também considerar que um povo tem o direito de resistir a uma agressão, desde que sinta que vale a pena lutar e que os valores essenciais, quer os individuais quer os comunitários, estão em risco. Não o fazer pode ter consequências mais nefastas para a liberdade das pessoas, para a

sua auto-estima e mesmo para a independência política da sua comunidade. Exclui, no entanto, a possibilidade de uma guerra nuclear, porque neste tipo de guerra os benefícios nunca poderiam exceder os custos.

3.2.1. A política de apaziguamento

Pelas razões já apontadas, Walzer considera que a resistência à agressão é legítima, mas como o agressor é frequentemente mais poderoso militarmente do que o agredido, resistir pode tornar-se uma tarefa inconsequente e mesmo suicida. Por isso, perante uma agressão, é sempre possível optar por duas vias opostas, que Walzer considera moralmente defensáveis. As duas vias são a da resistência e a do apaziguamento. Esta consiste em fazer cedências às exigências do agressor, que podem ir até à rendição, de modo a evitar a guerra, na esperança de que estas cedências possam refrear os ímpetos agressivos ou conquistadores dos agressores. Segundo Walzer, esta política pode ter o mérito de evitar a guerra, quando as hipóteses de sucesso são limitadas, mas na maior parte das vezes prova o fracasso dos cálculos utilitaristas, devido aos seus efeitos contraproducentes. Estes são atestados pela política adoptada pela França e pela Inglaterra aquando da invasão da Checoslováquia pela Alemanha nazi, em 1938. Estes países adoptaram uma política semelhante àquela que foi defendida por Gerald Vann em 1939, e que Walzer apelida de «princípio de Munique». Este consiste em estabelecer como obrigação primeira das nações a procura da paz, pelo que as nações devem «tentar persuadir a vítima de agressão a evitar o mal absoluto de um conflito generalizado, aceitando condições menos favoráveis do que aquelas que poderia reivindicar por justiça ... desde que a renúncia de direitos não implique ceder, para sempre, à lei da violência».¹⁰⁹ Só que, para Walzer, frequentemente este tipo de estratégia conduz ao mal

¹⁰⁹ «to try to persuade the victim of aggression to avoid the ultimate evil of a general conflict by agreeing to terms less favorable than those which it can claim in justice...provided always that such a surrender of rights

absoluto que é o «triunfo da agressão» e a rendição à «lei da violência», à «regra estabelecida pelos homens dispostos ao uso continuado da violência, dispostos a uma política de genocídio, de terrorismo e de redução à escravatura. Nestas circunstâncias, o apaziguamento significaria, simplesmente, a incapacidade para resistir ao mal no mundo».¹¹⁰

Walzer concorda que devem ser envidados todos os esforços para garantir a paz, mas considera exagerado pensar que a guerra é sempre um mal absoluto e, especialmente, que esta possa ser evitada a expensas da integridade física e moral das pessoas e das comunidades. No caso da Alemanha nazi, todos os cálculos de proporcionalidade caíram por terra, porque uma vitória nazi comportaria danos incalculáveis e incomparáveis com o número de vidas poupadas. Ou seja, para Walzer, estamos moralmente obrigados a resistir às ameaças dirigidas contra nós e os nossos aliados, de acordo com os meios ao nosso dispor. A tentação de fugir aos riscos, de protelar a resolução dos conflitos, muitas vezes não obedece a razões morais, pelo contrário, pode significar apenas cobardia e egoísmo. Walzer parece subscrever o argumento da responsabilidade perante as gerações futuras, quando afirma que «[n]ão lutar *agora* pode ser justificável ou desculpável, mas a “paz nos nossos dias” é obscena».¹¹¹

Segundo a tradição da guerra justa, a guerra deve obedecer ao princípio da proporcionalidade, que, como vimos, exige que a decisão de entrar em guerra só ocorra se os custos previstos, nomeadamente em vidas perdidas, não superarem os benefícios esperados. No entanto, como vimos no capítulo anterior, Walzer considera que os cálculos de proporcionalidade para além de serem altamente falíveis, incorrem no erro de quantificar a

would not mean in fact a surrender once and for all to the rule of violence», Gerald VANN, *Morality and War*, London, 1939, cit. in Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, p. 68; in Michael WALZER, «World War II: Why Was This War Different?», *op. cit.*, pp. 6-7.

¹¹⁰ «the rule of men committed to the continual use of violence, to a policy of genocide, terrorism, and enslavement. Then appeasement would be, quite simply, a failure to resist evil in the world», in Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, p. 69; in Michael WALZER, «World War II: Why Was This War Different?», *op. cit.*, p. 7.

¹¹¹ «Not to fight *now* may be justified or excusable, but “peace in our time” is obscene», in Michael WALZER, «World War II: Why Was This War Different?», *op. cit.*, p. 9.

justiça, a dignidade, a vida ou a liberdade. Para Walzer, a relação entre justiça e prudência é no mínimo problemática, pois é frequente que aqueles que optam por não resistir se sintam indignos por não terem sido capazes de enfrentar a injustiça. E, por isso, a sua resistência a este princípio é bem diferente da dos realistas, que, de acordo com a parcialidade nacional que defendem, admitem que um Estado empreenda uma guerra mesmo prevendo que causará mais danos do que benefícios, desde que estes incidam sobre si, aqueles sobre os opositores e desde que ambos favoreçam os seus interesses.

Assim, para Walzer, muitas vezes, uma política de resistência à agressão prova ser mais eficaz no combate à injustiça, até mesmo em situações em que a rendição não implicaria ceder a um mal absoluto. A Finlândia, em 1939, arriscava apenas uma anexação por parte da URSS, que invocava o direito de proteger Leninegrado. Mais uma vez, deparamo-nos com os critérios comunitaristas da teoria da agressão de Walzer, que considera a independência política um valor central, pois «os nossos valores comuns são confirmados e reforçados pela luta; enquanto que o apaziguamento, mesmo quando é a voz da sabedoria, diminui esses valores e empobrece-nos a todos».¹¹² Para Walzer, a política de apaziguamento ocorre porque «é o sinal de um determinado tipo de sociedade internacional, que não é fundada na defesa dos direitos, mas na adaptação ao poder. É indesmentível que há realismo nesta concepção. Mas, o exemplo finlandês sugere que há também realismo na concepção oposta».¹¹³

Podemos entender a veemente rejeição de Walzer da «lei da violência» se pensarmos tal como Jan Narveson que a violência é errada, porque «aquilo que podemos ganhar pela sua utilização é inerentemente menor do que podemos perder se dela formos vítimas. (...) Em geral, aquilo que eu tenho a perder sendo morto é maior do que qualquer coisa que eu

¹¹² «Our common values are confirmed and enhanced by the struggle; whereas appeasement, even when it is the better part of wisdom, diminishes those values and leaves us all impoverished», in Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, p. 71.

¹¹³ «It points toward a certain sort of international society, founded not on the defense of rights but on the adjustment to power. No doubt there is realism in this view. But the Finnish example suggests that there is also realism in the alternative view», in *ibid.*, p. 72.

possa ganhar matando outra pessoa».¹¹⁴ Daí que uma guerra só pode ser justificada em autodefesa, quando a própria vida está em risco, porque aí há perdas equiparáveis em confronto. Claro que se assim é, Walzer não deveria admitir os critérios comunitaristas para justificar a violação dos direitos dos inocentes nas emergências supremas. Mas, como vimos, Walzer considera que nos deparamos com uma emergência suprema apenas quando a perda da autonomia política implica a morte e a escravização dos membros dessa comunidade perante um «mal imensurável», como o nazismo. Por isso, James Turner Johnson considera que o grande problema com que se defronta actualmente a teoria da guerra justa é o de evitar as emergências supremas, tal como Walzer as concebe.¹¹⁵

3.3. A actualidade e o triunfo da teoria da guerra justa

Walzer opõe-se à concepção dominante entre os opositores da guerra contemporâneos segundo a qual a guerra moderna não pode ser justa, devido aos recursos destrutivos dos exércitos modernos e às armas de destruição massiva, que poriam em causa a própria teoria da guerra justa e todas as suas categorias fundamentais, impossibilitando toda e qualquer guerra. Walzer considera que esta concepção moderna é não só errada como perigosa.¹¹⁶ Não faz sentido admitir que no passado houve guerras justas, celebrar Aljubarrotas, e simultaneamente negar essa possibilidade na actualidade, uma vez que as razões que reconhecemos no passado também se podem manter na actualidade. Tal como no passado, as pessoas e as comunidades continuam a ter direito de autodefesa e hoje, como no passado, pode haver razões para lutar com justiça.

¹¹⁴ «*what we can gain by using it is inherently less than what we can lose by being victims of it. (...) In general, what I stand to lose by being killed is greater than anything I can gain by killing someone else*», in Jan NARVESON, «Morality and Violence: War, Revolution and Terrorism», in Tom Regan (ed.), *Matters of Life and Death*, Philadelphia, Temple University Press, 1993, p. 131.

¹¹⁵ Cf. James Turner JOHNSON, *Can Modern War Be Just?*, New Haven, Yale University Press, 1984, p. 185, cit. in Robert L. HOLMES, *On War and Morality*, op. cit., p. 169.

¹¹⁶ Cf. Michael WALZER, «Préface à la seconde édition», *Guerres justes et injustes*, op. cit., p. 7.

Para Walzer, a teoria da guerra justa, que foi adoptada como a linguagem crítica dos activistas contra a guerra do Vietname, continua a poder estabelecer os limites morais da guerra, a distinguir os actos de guerra legítimos dos que não o são, quer no que diz respeito às suas causas, quer no que diz respeito ao modo como se combate, ao tipo de armas que se podem utilizar e ao modo como podem ser usadas. Segundo Walzer, a «síndrome do Vietname» funcionou como o grande teste prático, no qual «a justiça se tornou uma necessidade militar».¹¹⁷ Cada vez mais, para as opiniões públicas das sociedades livres, a justiça das guerras não é indiferente e o modo como nelas são tratados os civis não é despreciando.¹¹⁸ Graças ao triunfo desta teoria, esta transformou-se na linguagem dos porta-vozes militares e dos políticos, e, na medida em que não considera os crimes de guerra como inevitáveis ou próprios da natureza intrínseca da guerra, é ela que nos permite responsabilizar os dirigentes políticos e os militares pelos crimes que praticam em tempos de guerra.

Segundo Walzer, as guerras sempre se revestiram de um enorme potencial de destruição, de brutalidade e de desumanidade, sempre existiram guerras que tiveram como efeito a morte intencional e indiscriminada de inocentes. Os cercos às cidades implicaram desde sempre a morte de civis. Pelo contrário, Walzer considera que, actualmente, estão reunidas as condições para que as guerras possam ser mais justas, falando mesmo de triunfo da teoria da guerra justa, devido à possibilidade das armas discriminarem os alvos civis dos militares, se a tal corresponder a vontade política, e devido ao facto de os militares e políticos cada vez mais recorrerem às categorias desta teoria para justificarem as guerras e a contenção das acções bélicas. Mesmo quando violam os seus preceitos, a preocupação em negar que o fazem já indica esse triunfo. O facto de a guerra, frequentemente, não respeitar as normas da teoria da guerra justa não anula a teoria.

¹¹⁷ Michael WALZER, «Triunfo da Teoria da Guerra Justa», in *A Guerra em Debate*, op. cit., p. 28.

¹¹⁸ Cf. *ibid.*

Walzer considera que há que combater duas posições contrárias à teoria da guerra justa na actualidade:¹¹⁹ uma, que Walzer atribui ao que designa de esquerda pós-moderna, que consiste em desvalorizar a pertinência da imunidade dos não-combatentes e de toda a problemática em torno da natureza das vítimas legítimas da violência, em nome daquilo que julga ser a ausência de objectividade das normas da teoria da guerra justa. Traduz-se na crença de que aquele que para uns é um combatente pela liberdade, para outros é um terrorista. Segundo Walzer, esta perspectiva transforma literalmente todos os homens em carne para canhão e legitima aqueles que negam a humanidade aos seus opositores. A outra perspectiva, que Walzer atribui ao pacifismo, confere valor absoluto à imunidade dos não-combatentes. Para Walzer, que admite que certas guerras podem ser justas e que estas podem ser o único meio de defesa realista de uma comunidade, o papel crítico da teoria deve ser essencialmente intrínseco à própria guerra: contrariamente àquilo que designa de esquerda pós-moderna, estabelecendo os limites do que se pode fazer mesmo aos inimigos, e contrariamente ao pacifismo, estabelecendo os limites justos para a conduta na guerra.

Pode-se constatar o triunfo da teoria da guerra justa de Walzer pela sua capacidade de avaliar as diversas guerras da contemporaneidade. Walzer considera que «[a]s teorias políticas são postas à prova por acontecimentos do mundo político»,¹²⁰ pelo que as diversas guerras podem ser entendidas como testes à teoria da guerra justa. Aliás, Walzer considera que «[o] método apropriado da moralidade prática é de carácter casuístico».¹²¹

A teoria da guerra justa walzeriana pressupõe um dualismo moral e vive de uma constante tensão entre um universalismo moral minimalista, que se reflecte na protecção dos direitos individuais e no direito à autodeterminação, e um particularismo maximalista, que se exprime na protecção da diversidade dos valores comunitários e no princípio da não-

¹¹⁹ Cf. *ibid.*, pp. 31-32.

¹²⁰ Michael WALZER, «Justiça e Injustiça na Guerra do Golfo», in *A Guerra em Debate*, *op. cit.*, p. 101.

¹²¹ «The proper method of practical morality is casuistic in character», in Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, p. xxii.

-intervenção. As próprias teorias do *jus ad bellum* e do *jus in bello* reproduzem, internamente, um dualismo moral entre critérios liberais e comunitaristas, embora no *jus ad bellum* predominem os pressupostos comunitaristas e no *jus in bello* predominem os critérios liberais, como veremos. Assim, a teoria do *jus ad bellum* obedece a critérios liberais quando pressupõe que o direito universal à vida e à liberdade política são determinantes na justificação do direito de autodefesa, das intervenções humanitárias ou do princípio da proporcionalidade. Contudo, os critérios comunitaristas são predominantes para sustentar a tese da integridade comunitária, os princípios da não-intervenção e da auto-ajuda e para justificar as outras formas de intervenção. Na determinação da justiça ou injustiça de qualquer guerra particular, Walzer recorre invariavelmente a pressupostos comunitaristas. Mesmo nas intervenções humanitárias, aqueles não são postos em causa, porque a sua legitimidade deriva do facto de o contrato social ter sido quebrado.

Walzer classifica de justas ou injustas as guerras, em obediência a critérios essencialmente comunitaristas, à excepção das intervenções humanitárias, onde estes critérios são talvez secundários. Se a II Guerra Mundial é o paradigma de uma guerra justa, por significar a luta contra um mal absoluto, que para além de pôr em causa o direito à segurança e à liberdade dos indivíduos, punha em causa a própria existência das nações, a guerra do Vietname é, segundo Walzer, o arquétipo de uma guerra injusta. De facto, a guerra do Vietname, é o exemplo da ingerência estrangeira no processo político de um país e do apoio externo a um governo totalmente ilegítimo, que não se fundava no consentimento dos governados, o que se podia aferir pela incapacidade em controlar os movimentos rebeldes.

A Guerra do Golfo foi considerada justa, devido à existência de uma agressão prévia, que punha em causa o direito à autodeterminação do povo koweitiano, porque, apesar de a resistência não ter sido forte, eram evidentes os sinais de atropelos aos direitos desse povo. Contudo, Walzer rejeita liminarmente as tentativas de influência da política interna iraquiana,

com vista à mudança de regime por parte dos EUA, que considera insustentáveis. As transformações políticas devem ser obra dos cidadãos de uma determinada sociedade, pois são estes quem suporta os seus custos e os seus riscos.¹²²

Os pressupostos comunitaristas presidem também à avaliação do conflito Israelo-Palestiniano. Segundo Walzer, entre Israel e a Palestina decorrem, actualmente, não uma, mas quatro guerras, sendo que duas são justas e outras duas são injustas. De ambos os lados da contenda, a guerra é justa quando pretende garantir a segurança, a liberdade das pessoas e a independência política do Estado, é injusta quando pretende pôr em causa a existência do outro Estado e implica a violação dos direitos dos inocentes. Israel tem o direito de impedir os ataques terroristas contra os seus civis, assim como os palestinianos têm o direito de lutar contra as punições colectivas, que causam grande sofrimento na população civil, contra a expulsão das suas terras e pela sua segurança e liberdade. Para além disso, qualquer dos lados da contenda tem direito a um Estado autónomo e à estabilidade das suas fronteiras, que lhe permita garantir a segurança dos seus membros e assegurar a autonomia das suas instituições e a liberdade de viver segundo as tradições e os entendimentos que cada povo perfilha. Contudo, o direito à autodeterminação de um dos povos não pode de modo algum traduzir-se na negação do direito equivalente do outro, «empurrando-o para o mar». Por isso, Walzer defende que Israel terá de recuar até às fronteiras de 1967 e permitir a criação de um Estado palestiniano independente, enquanto os Palestínianos têm de abdicar do regresso dos refugiados, cuja condição tem sido mantida artificialmente pelos Estados árabes vizinhos, e reconhecer o direito à existência de Israel.

¹²² Cf. Michael WALZER, «Préface à la seconde édition», *Guerres justes et injustes*, op. cit., p. 14.

3.4. A obrigação de lutar

As guerras são declaradas pelos líderes políticos, pressupondo-se a existência de apoio popular. Mas, têm ou não os cidadãos obrigação de lutar numa guerra, pela segurança do Estado, sabendo que o preço a pagar pode ser o da própria vida, e quando ainda são extremamente jovens?¹²³ Walzer identifica duas posições características da teoria do consentimento, a de Thomas Hobbes e a de Jean-Jacques Rousseau, das quais se destaca.

Segundo Hobbes, não existe obrigação de lutar pelo Estado, porque esta obrigação é contrária à lei natural, que «é um preceito ou regra geral, descoberto mediante a razão, pela qual se proíbe a um homem de fazer aquilo que seja destrutivo para a sua vida, ou elimine os meios de a conservar».¹²⁴ Para Hobbes, os direitos podem ser cedidos ou transferidos, à exceção do direito a salvar-se da morte, do dano físico ou do encarceramento, porque estas são precisamente as razões pelas quais um direito pode ser cedido ou transferido.¹²⁵ O próprio fundamento e origem do Estado reside na delegação de direitos com vista à protecção da vida dos indivíduos, a garantir a sua segurança e liberdade. O valor do Estado não é superior ao valor da vida dos indivíduos que protege. Então, como pode o Estado solicitar aos seus cidadãos que lutem e que arrisquem a vida? Para Hobbes, um Estado fá-lo para que estes «protejam a sua própria protecção», ou seja, para que, no fundo, continuem a proteger-se a si próprios, por intermédio do Estado. Assim, como lutar e arriscar a vida não são sinónimos de morrer, o soldado está obrigado a lutar enquanto puder para defender a sociedade que o protege, mas perante a morte iminente, provavelmente, escolherá a retirada ou a rendição, de modo a preservar a sua vida, isto é, reclama os seus direitos naturais. Por

¹²³ Cf. Michael WALZER, *Obligations: Essay on Disobedience, War, and Citizenship*, Cambridge, Harvard University Press, 1970, p. 80.

¹²⁴ «es un precepto o regla general, descubierto mediante la razón, por el cual a un hombre se le prohíbe hacer aquello que sea destructivo para su vida, o elimine los medios de consérvala», in Thomas HOBBS, *Leviatán: La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, Madrid, Alianza Editorial, 1992, p. 110.

¹²⁵ Cf. *ibid.*, p. 118.

isso, as convenções militares admitem que um soldado se possa render e um bom líder militar não envolve os seus soldados em situações em que a morte é mais do que certa.

Pelo contrário, segundo Rousseau, uma boa sociedade é aquela pela qual vale a pena morrer. Assim, existe obrigação plena de morrer pelo Estado, porque aquele que preserva a sua vida a expensas dos outros deve também estar pronto para dar a sua vida, se tal for necessário para a segurança de todos. Como o cidadão não pode avaliar os riscos que afectam toda a sociedade, deve aceitar a decisão dos governantes. Para Rousseau, a política pressupõe uma cidadania republicana, activa e comprometida, que é a fonte de sentido para a existência do cidadão. Por isso, a política não pode ficar à mercê de interesses pessoais egoístas, como o de autopreservação, de defesa da propriedade, da família ou da felicidade pessoal. Pelo contrato social, o cidadão deixa de ser um mero indivíduo, integra uma comunidade política moralmente baseada na vontade geral, que é superior e conflituante com as vontades individuais. Na sociedade civil, o instinto de autopreservação é substituído pela justiça e pela moralidade. A morte voluntária em benefício do Estado ocorre porque o Estado é a sua vida em comum, não porque este protege as vidas particulares. O Estado tem o direito de condenar à morte o criminoso, o traidor, o rebelde, na medida em que romperam o contrato previamente estabelecido, contrariando a vontade geral.

Walzer admite, tal como a teoria do contrato, a existência de um consentimento tácito, pelo qual aceitamos benefícios que a pertença a um Estado e a uma comunidade concedem e concordamos manter as condições que permitem esses benefícios, ou seja, obedecer às leis. Não admite um contrato meramente hipotético, sob a forma de um acordo racional entre as partes numa qualquer «posição original». Segundo Walzer, o contrato, na linha comunitarista de Burke, estabelece-se entre «os vivos, os mortos e os que ainda não nasceram».¹²⁶ É um processo social pelo qual os indivíduos erigem ou preservam uma identidade política e

¹²⁶ «the living, the dead, and those who are yet to be born», in Michael WALZER, «The Moral Standing of States», *op. cit.*, p. 211.

cultural e partilham uma vida e liberdade comuns. O contrato social, para Walzer, é um acordo pelo qual se estabelecem os bens necessários à vida comum de uma comunidade, como devem ser produzidos, distribuídos e usufruídos. Sem o contrato não poderia haver autodeterminação nem «*comunidades de carácter* historicamente estáveis, associações permanentes de homens e de mulheres especialmente obrigados entre si e com a consciência especial da sua vida em comum»,¹²⁷ com um imaginário histórico, cultural ou religioso partilhado. Assim, o consentimento, ao contrário de Hobbes, é mais do que uma delegação de poderes dos governados nos governantes, conferindo-lhes autoridade, é mais do que o fundamento do governo representativo, é também horizontal, pois é gerador de obrigação de um cidadão perante os outros. Para Walzer, não faz sentido falar de um contrato como um monólogo moral porque a responsabilidade individual é «sempre responsabilidade *perante alguém* e é sempre aprendida *com alguém*».¹²⁸ Por esta razão, Norman considera que a teoria do consentimento é incapaz de explicar a obrigação de lutar, tal como Walzer a concebe. Pois, ao contrário da teoria do contrato social, Walzer não considera que a comunidade se limite a ser um instrumento para a protecção das vidas individuais, daí que não se poderá entender a posição de Walzer sem recorrer a uma perspectiva mais comunitarista, pela qual a identidade do indivíduo é indissociável da sua identidade comunitária.¹²⁹

Apesar de Walzer aceitar que o consentimento manifesto e não hipotético é uma condição necessária da justiça política, pois «[a] forma mais extensiva de liberdade civil é (...) condição necessária da obrigação política e do governo justo»,¹³⁰ defendendo uma concepção de cidadania próxima da liberal, postula que a teoria do consentimento descreve melhor os compromissos individuais assumidos de modo explícito e público, que ocorrem

¹²⁷ Michael WALZER, *As Esferas da Justiça*, *op. cit.*, p. 73.

¹²⁸ «is always responsibility *to someone else* and it is always learned *with someone else*», in Michael WALZER, *Obligations*, *op. cit.*, p. 22.

¹²⁹ Cf. Richard NORMAN, *op. cit.*, pp. 139-141.

¹³⁰ «Civil liberty of the most extensive sort is, therefore, the necessary condition of political obligation and just government», in Michael WALZER, *Obligations*, *op. cit.*, p. xiv.

quando um indivíduo integra um grupo restrito, no qual participa activamente, do que o compromisso assumido perante grupos mais alargados como o Estado, a Igreja ou entidades como a humanidade, cuja participação é mais distante e passiva.¹³¹ Aliás, para Walzer, os grupos menos conformistas são normalmente aqueles que geram o consentimento mais forte e continuado. Walzer admite mesmo que a obrigação primeira pode não incidir na obediência às leis do Estado, mas na obediência aos compromissos estabelecidos de modo explícito, perante ideias, pessoas ou grupos. A obrigação primeira até poderá ser a de desobedecer às leis de um Estado injusto e tirânico, desde que a desobediência não coloque em risco a existência da sociedade alargada ou ponha em risco as vidas dos restantes cidadãos.¹³² Para Walzer, tal como para Rousseau ou Hegel, não se pode falar em consentimento na ausência de liberdade, pelo que o escravo não possui obrigações.

Mas, Walzer considera que a obrigação política de lutar pelo Estado tem um estatuto especial, que não se confunde com outras formas de obrigação moral, social ou política. A obrigação política de morrer pelo Estado distingue-se de outras formas de obrigação de morrer, como: primeira, a obrigação moral de morrer em vez de matar um homem inocente. Walzer não nega que esta obrigação exista, mas não considera que esta seja de natureza política; segunda, a obrigação de se comportar como um mártir e aceitar passivamente a morte sem resistência, comandada pelo Estado; terceira, a obrigação de morrer para se tornar num herói político ou religioso, para alcançar a eternidade ou a glória pessoal. Para além disso, os estrangeiros e os que se sentem estranhos, adquirem direitos negativos, estão obrigados a respeitar as leis e têm obrigações sociais que decorrem da sua residência e dos contactos que mantêm com os outros, mas isso não os obriga a partilhar os fins políticos dos restantes membros da sociedade e a morrer pelo Estado.

¹³¹ Cf. *ibid.*, pp. 10-11.

¹³² Cf. *ibid.*, pp. 16-17.

Assim, segundo Walzer, para que alguém sinta a obrigação de lutar, e até de morrer, por motivos políticos é necessário que em algum momento da sua vida tenha reconhecido valor moral aos modos de vida protegidos pelo Estado. Esta obrigação é adquirida pela socialização e pelo sentimento de pertença a uma determinada comunidade. Mas, estes processos não são suficientes para explicar a existência de obrigação, porque é sempre possível que alguém se sinta estranho na sua própria comunidade. No fundo, para Walzer, uma pessoa só pode ser obrigada a morrer pelo Estado se declarar essa obrigação. Ou seja, Walzer concorda com Rousseau quando este postula a existência de bens morais pelos quais alguém se pode sentir obrigado a morrer, mas, contrariamente a Rousseau, não aceita que essa obrigação possa ser imposta ao indivíduo.

O recrutamento militar levanta diversos problemas e reside, em parte, no facto de muitos membros de um Estado moderno pura e simplesmente nunca expressarem o seu compromisso para com a comunidade política em que se inserem. O Estado liberal, com a sua administração impessoal, governa uma sociedade de estranhos, de cidadãos não participantes e alienados das questões políticas.¹³³ Acresce a tudo isto o facto de, muitas vezes, aqueles que são chamados para o serviço militar nem sequer terem idade ou maturidade para dar o seu consentimento quanto ao exercício da cidadania. Para Walzer, o Estado moderno resolve o problema pela presunção do compromisso, sendo, assim, o grande responsável pela nacionalização da vida dos seus cidadãos. Por isso, as guerras podem ser moralmente condenáveis. A ausência de consentimento, o carácter compulsivo da guerra, e nomeadamente, o recurso a jovens, frequentemente provenientes dos meios sociais mais desfavorecidos, transforma a guerra num crime.

O problema é, contudo, mais complexo, porque se a presunção do compromisso político dos cidadãos pode ser questionável, a exigência de um acto de consentimento

¹³³ Cf. *ibid.*, pp. 113-114.

fundacional, único e irrevogável, com implicações políticas permanentes, por exemplo, ao atingir a maioria, seria, para Walzer, injusto e arbitrário. Criar-se-ia uma classe de pessoas vinculadas indefinidamente a uma opção feita na juventude, ficando dela excluída as mulheres e a maioria dos homens, que por mero acaso histórico não tivessem que ser confrontados com essa escolha. Para além disso, segundo Walzer, «o contrato deve ser desempenhado, a vida comum deve ser vivida, antes que possa gerar a obrigação definitiva. O consentimento deve ser dado ao longo do tempo»,¹³⁴ pois os compromissos voluntários assumidos são plurais, parciais e mutáveis, por vezes conflituais, sobretudo em sociedades livres e pluralistas.¹³⁵ O consentimento nasce essencialmente da participação política e da vontade de viver como um cidadão. Por tudo isto, Walzer julga que o recrutamento deve ser voluntário, e relativo a cada guerra particular, sendo que a recusa em participar nas actividades militares não deve ser permanente nem implicar perda de direitos políticos.

Assim, Walzer defende que um indivíduo não deve ser obrigado a lutar numa guerra que considera injusta ou que visa apenas o engrandecimento do Estado. Equipara o serviço militar a uma espécie de prestação de serviços ao Estado, que não tem evidentemente carácter compulsório. Assim como ninguém pode ser obrigado a candidatar-se a um cargo político, também não deve ser obrigado a lutar numa guerra. A cidadania nas sociedades livres e democráticas não tem de ser activa, e, por isso, o Estado apenas deve requerer obediência universal à lei democrática, mas não o serviço universal. Contudo, os indivíduos, mesmo os estrangeiros e aqueles que se sentem estranhos na sua própria sociedade, estão obrigados a lutar pela defesa da sociedade em que vivem, estão obrigados a protegê-la, e aos seus membros, quando esta é ameaçada de morte, devido aos laços de cooperação e de solidariedade que se geram e sem os quais ninguém seria capaz de sobreviver.

¹³⁴ «the contract must be acted out, the common life must be lived, before it can be said to generate ultimate obligation. Consent must be given over time», in *ibid.*, p. 97.

¹³⁵ Cf. *ibid.*, p. 15.

3.4.1. A objecção de consciência

Walzer reconhece que, numa sociedade democrática, as obrigações conflituais que assumimos perante grupos com interesses distintos, por exemplo, o Estado, uma Igreja ou um movimento, podem dar azo a que um indivíduo julgue que a sua obrigação de obedecer ao Estado é menor do que a obrigação de não cometer actos que considera serem injustos. Walzer considera possível que um indivíduo desobedeça ao Estado, recusando-se a integrar o serviço militar por discordar de uma guerra particular, por questões de consciência religiosa ou política, sem que a sua falta de consentimento se estenda a outros sectores da vida social e política, sem se considerar a si mesmo ou sem se comportar como um rebelde. Tal como Rawls, Walzer considera que o serviço militar obrigatório «só poderá ser justificado por exigências como a segurança nacional»¹³⁶ e a liberdade. Walzer defende que o Estado deve tolerar a objecção de consciência, porque não deve exigir que um cidadão cometa actos que contrariem a sua consciência e os compromissos mais intensos assumidos nos diversos grupos e associações a que pertence, sendo que este respeito é condição de uma sociedade pluralista e inclusiva.

Contudo, o estatuto de objector de consciência é frequentemente solicitado por grupos restritos da sociedade que invocam uma isenção para os seus membros, por exemplo, por motivos religiosos, o que suscita outro tipo de problemas como, por exemplo, o da desobediência civil. Walzer não concorda que o estatuto de objector de consciência possa ser concedido apenas a quem invoque convicções religiosas que os proíbem de matar, pois considera que a consciência moral e a capacidade de regular a acção por princípios morais não são exclusivas da pessoa ou dos grupos religiosos, pertencem também àqueles que se orientam, por exemplo, por convicções políticas ou filosóficas. A consciência não é apenas individual ou exclusiva daqueles que possuem convicções religiosas, é essencialmente social

¹³⁶ John RAWLS, *Uma Teoria da Justiça*, *op. cit.*, p. 293.

e pode «ser descrita como uma forma de conhecimento moral que partilhamos não com Deus, mas com outros homens – os nossos concidadãos».¹³⁷ Assim, Walzer compara a excepção à universalidade da lei e à laicidade da sociedade, que a objecção de consciência supõe, aos privilégios medievais concedidos às universidades.¹³⁸ Ou seja, segundo Walzer, não se pode admitir que a distribuição de um dos trabalhos mais duros, e certamente dos mais indesejados que uma sociedade pode solicitar aos seus membros, que implica risco de vida e gravíssimos perigos para a saúde, obedeça a critérios distributivos estranhos ao significado social desse bem, que é exactamente a necessidade de proteger uma sociedade, a vida e a liberdade dos seus membros.¹³⁹ Fazer depender a justiça distributiva do carácter próprio de grupos de pessoas, e não do significado social das reivindicações, é gerador de injustiça.

Mas, na perspectiva de Walzer, e na medida em que a consciência moral é um produto característico das sociedades e dos grupos sociais específicos que a compõem, o alargamento da objecção de consciência de modo a contemplar outras razões, como, por exemplo, as políticas ou filosóficas, seria também gerador de injustiça, para já não falar daqueles que se tentam furtar ao serviço militar por motivos fúteis. Estes objectores de consciência seriam, essencialmente, membros das classes média e alta, filhos das famílias socialmente mais favorecidas e com maiores probabilidades de terem desenvolvido uma consciência política. Esta diferenciação apenas acentuaria as injustiças sociais e políticas. Walzer considera obsceno que apenas os mais desfavorecidos na partilha da riqueza, paguem o preço máximo pela defesa de uma comunidade.

¹³⁷ «be described as a form of moral knowledge that we share not with God, but with other men – our fellow citizens», in Michael WALZER, *Obligations, op. cit.*, p. 131.

¹³⁸ Cf. Michael WALZER, «El Liberalismo y el Arte de la Separación», in Michael WALZER, *Guerra, Política y Moral*, Barcelona, Paidós, 2001, n. 2, p. 94.

¹³⁹ O trabalho duro é um bem negativo, na medida em que é indesejado, porque anda associado a outros bens negativos como a pobreza, a desconsideração social, a insegurança, o perigo de vida ou riscos elevados para a saúde. No caso dos veteranos do Vietname, foram prejudicados na sua formação e nas suas carreiras, em comparação com aqueles que não tiveram de lutar. No entanto, Walzer distingue o serviço militar de outras formas de trabalho duro, por este não ser considerado indigno ou desonroso e por, ao contrário dos outros serviços duros, se seleccionarem as pessoas pela positiva, ou seja, seleccionam-se aqueles que são fisicamente aptos. Ver Michael WALZER, *As Esferas da Justiça, op. cit.*, pp. 166 e 258.

Assim, dado que vivemos em sociedades não igualitárias, a objecção de consciência coloca-nos perante um situação paradoxal em que, quer a sua proibição quer a sua instituição produzem efeitos injustos. Aliás, para Walzer, os objectores de consciência encontram-se «presos entre a tolerância governamental e o ressentimento social e estão de facto isolados».¹⁴⁰ De certo modo, «o recrutamento sem direito a isenção é a resposta democrática à desigualdade social»¹⁴¹ já que Walzer reconhece alguma legitimidade no preceito rousseauiano de que todos devem partilhar o trabalho socialmente necessário. Mas, para evitar formas de coerção, e admitindo a existência de membros de uma sociedade que apenas se reconhecem nela parcial e intermitentemente, a solução mais justa seria tornar o serviço militar voluntário, terminando com o recrutamento compulsivo. Walzer reconhece que o serviço militar voluntário não resolveria o problema de classes. Contudo, tornar voluntário o serviço militar, terminando com o seu carácter compulsivo, teria a vantagem de possibilitar a discussão e a contestação pública das guerras. Teria a vantagem de conferir aos oponentes de uma guerra maior legitimidade moral para a contestação, porque terminaria com uma situação de privilégio.

Conclusão

A teoria do *jus ad bellum* estuda as razões pelas quais uma guerra pode ser justa. Nela é possível constatar o dualismo moral característico da filosofia de Walzer. A par do universalismo mínimo e reiterado que se traduz na defesa dos direitos individuais e do direito à autodeterminação, a teoria do *jus ad bellum* reflecte a sua sensibilidade comunitarista, valorizando o pluralismo e o particularismo, que se manifesta no princípio da não-intervenção e cujo respeito deve enformar as relações internacionais. Estas devem ser

¹⁴⁰ «are trapped between government toleration and social resentment and are effectively isolated», in Michael WALZER, *Obligations, op. cit.*, p. 144.

¹⁴¹ «Conscription without exemption is the democratic response to social inequality», in *ibid.*, p. 143.

reguladas e analisadas à luz do «paradigma legalista», segundo o qual existe uma analogia entre a sociedade internacional e as relações que os indivíduos mantêm entre si no seio da sociedade doméstica. Com base nesta analogia, se conclui que os direitos dos Estados derivam dos direitos dos indivíduos. Walzer reformula este paradigma nalguns pontos, admitindo, por exemplo, os ataques antecipatórios e as «normas de desacato» e reformulando os princípios do último recurso e da justa proporcionalidade.

Para Walzer, a análise de alguns casos práticos prova a capacidade explicativa e interpretativa da teoria do *jus ad bellum* e o triunfo da teoria da guerra justa na actualidade. Quanto à obrigação de lutar, os cidadãos de um Estado e os estranhos estão obrigados a defender a comunidade quando existe o risco iminente para as vidas e a liberdade dos elementos da comunidade ou quando a integridade comunitária está, definitivamente, posta em causa. Estão também obrigados a respeitar a lei, mas a obrigação de lutar não existe quando o que está em causa são guerras agressivas ou políticas expansionistas ou imperiais dos Estados.

CAPÍTULO IV

4. A TEORIA DO *JUS IN BELLO*: A IGUALDADE MORAL DOS COMBATENTES E O PRINCÍPIO DA DISCRIMINAÇÃO.

A expressão *jus in bello* exprime, segundo a tradição da teoria da guerra justa, que advém dos filósofos católicos medievais, a justiça dos meios empregues na condução das batalhas. Em vez da problemática da agressão e da autodefesa, característica do *jus ad bellum*, o *jus in bello* centra-se nas normas que devem reger a conduta na guerra, sendo que estas revelam-se nos nossos discursos e devem regular os nossos juízos morais sobre o modo de actuação dos militares.

Assim, enquanto o *jus ad bellum* tem como destinatários privilegiados os políticos, o *jus in bello* dirige-se essencialmente aos militares, que são os responsáveis pelo planeamento e execução das batalhas, entre os quais se destacam aqueles que desempenham cargos de chefia. Mas dirige-se também aos políticos, a quem cabe a tomada de decisão de recorrer a certas armas ou estratégias militares. De acordo com Walzer, «[s]e a guerra é o prolongamento da política, então a cultura militar é o prolongamento da cultura política».¹ Desta forma, as opções estratégicas e táticas envolvem escolhas morais e políticas. Por exemplo, a conduta do exército alemão na II Guerra Mundial só pode ser compreendida à luz de uma política fascista e eugenista.

Neste capítulo abordaremos uma das características centrais e mais polémicas da teoria da guerra justa walzeriana, a independência lógica das teorias do *jus ad bellum* e do *jus in bello*. No fundo, Walzer pretende garantir que uma guerra só poderá ser inteiramente justa, obedecendo, quer aos critérios do *jus ad bellum* quer do *jus in bello*. Pretende evitar com a

¹ «Si la guerre est le prolongement de la politique, il s'ensuit que la culture militaire est un prolongement de la culture politique», in Michael WALZER, «Préface à la seconde édition», *Guerres justes et injustes: argumentation morale avec exemples historiques*, Paris, Éditions Belin, 1999, p. 13.

autonomia destas teorias o recurso à «escala móbil», segundo a qual quanto maior for a justiça das causas que assistem a uma das partes em conflito maior é a sua liberdade de acção em termos militares. Da independência lógica das teorias do *jus in bello* e do *jus ad bellum* derivam os dois princípios fundamentais da teoria walzeriana, e que Walzer traduz da seguinte forma: «As regras da guerra consistem em dois grupos de interdições organizados em torno deste princípio central: o direito de matar pertence igualmente a todos os combatentes. O primeiro precisa como e quando podem matar, o segundo quem podem matar».² Ou seja, um dos princípios da teoria da guerra justa é a igualdade do estatuto moral dos combatentes, independentemente da facção pela qual combatem e da justiça que assiste a esse combate. Este princípio articula-se com os dois princípios basilares que estabelecem restrições à conduta em tempo de guerra: os princípios da proporcionalidade e da discriminação. O primeiro estabelece os modos de matar, ou seja, os limites da violência que pode ser licitamente exercida sobre os alvos militares legítimos, enquanto o segundo determina a natureza daqueles que podem ser visados numa acção militar.

Deste modo, neste capítulo, abordaremos primeiro os fundamentos da separação lógica entre as duas teorias do *jus ad bellum* e do *jus in bello*, para depois analisar a igualdade moral dos combatentes, e em seguida, os princípios da discriminação e da proporcionalidade. Walzer admite o desrespeito destes princípios somente em situações que envolvem um paradoxo moral, como nas emergências supremas. Segundo Walzer, apenas o reconhecimento destas regras pode permitir que uma acção de guerra seja legítima e possua um sentido moral, que a torne distinta de um crime. Para Walzer, a conduta na guerra não é moralmente indiferente nem pode ser explicada na sua totalidade à luz da necessidade militar. Pelo contrário, esta frequentemente põe em causa princípios essenciais do *jus in*

² «The rules of war consist of two clusters of prohibitions attached to the central principle that soldiers have an equal right to kill. The first cluster specifies when and how they can kill, the second whom they can kill», in Michael WALZER, *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*, New York, Basic Books, 2000, p. 41.

bello, pois com frequência os Estados estão dispostos a fazer o máximo de vítimas, inocentes ou não, para conseguir os seus intentos de vitória.³

4.1. A Independência das Teorias do *Jus ad Bellum* e do *Jus in Bello*

Walzer postula a autonomia das teorias do *jus ad bellum* e do *jus in bello*, ou seja, a independência das razões que assistem a um Estado para fazer a guerra e dos meios pelos quais nela se combate, o que, segundo Walzer, é bem traduzida na distinção linguística dos filósofos medievais. Para que uma guerra seja justa, tem de obedecer aos preceitos morais de ambas as teorias. No entanto, se de acordo com os parâmetros do *jus ad bellum* é possível determinar de que lado está a justiça num conflito militar, o mesmo não poderá ser feito em obediência aos critérios do *jus in bello*. A teoria da agressão não permite que ambas as partes do conflito lutem por uma causa justa, na medida em que não podem ser ambas agressoras ou agredidas. No entanto, de acordo com os critérios do *jus in bello*, é possível que ambas as partes lutem, quer de forma justa quer de forma injusta.

Deste modo, Walzer constata que a facção que luta por uma causa justa pode ultrapassar largamente as restrições que as convenções da guerra impõem. Embora não seja muito provável que ocorra o inverso, tal é admissível, nomeadamente quando o agente é um Estado democrático. Ou seja, é possível usar meios injustos numa guerra justa e combater de modo justo numa guerra injusta.⁴ Independentemente da justiça da causa, a conduta na guerra deve obedecer sempre a restrições, que a distingam de um crime, e que se exprimem sob a forma de convenções. Ora, a obediência às convenções substitui, em Walzer, a força da necessidade militar, já que as convenções nunca podem ser iludidas ou desvalorizadas face ao *jus ad bellum*.

³ Cf. Robert L. HOLMES, *On War and Morality*, Princeton, Princeton University Press, 1989, pp. 104 e 106.

⁴ Cf. Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, p. 21.

Efectivamente, as convenções militares têm «por objectivo estabelecer os deveres dos Estados beligerantes, dos comandantes militares e dos soldados, no que diz respeito à condução das hostilidades».⁵ Mas, para Walzer, apesar de terem sido acordadas ao longo do tempo, consoante as culturas e as religiões, mediante debates e negociações entre as partes em conflito, estas convenções são mais do que meras regras empíricas ou preceitos de honra ou de utilidade.⁶ Estas visam impedir que a guerra se transforme num inferno, numa guerra ilimitada. A sua força moral apoia-se na validade universal dos direitos do homem, pelo que são válidas tanto para o Estado agressor como para o agredido. Walzer não afirma que a guerra travada em estrita observância das regras e das convenções militares deixe de ser um inferno ou que este facto altere a própria natureza da guerra. De facto, reconhece que pode parecer paradoxal querer impor regras no seio do inferno, mas fazemo-lo porque a tal estamos moralmente obrigados.⁷ Ou seja, para Walzer, «[a]s regras da guerra apesar de serem, frequentemente, estranhas à nossa noção de melhor escolha possível, tornam-se obrigatórias em virtude do consentimento universal da espécie humana».⁸ Este consentimento nasce do universalismo minimalista reiterado subjacente a estas convenções.

Segundo Walzer, o problema das convenções da guerra reside no facto de frequentemente esconderem, sob o seu carácter convencional, a argumentação moral que as sustentam. Por exemplo, as convenções estabelecem que a rendição de um soldado pressupõe um acordo entre preso e carcereiro. O soldado, ao render-se, compromete-se a depor as armas e a cessar de lutar, enquanto aquele que o prende se compromete a não o matar ou maltratar. As convenções reconhecem que o soldado não está obrigado a continuar a lutar, podendo tanto aceitar a sua condição de prisioneiro, como tentar fugir. Contudo, se ao tentar fugir

⁵ «The purpose of the war convention is to establish the duties of belligerents states, of army commanders, and of individual soldiers with reference to the conduct of hostilities», in *ibid.*, p. 127.

⁶ Cf. *ibid.*, p. 227.

⁷ Cf. *ibid.*, p. 47.

⁸ «The rules of war, alien as they often are to our sense of what is best, are made obligatory by the general consent of mankind», in *ibid.*

matar o seu carcereiro, comete um crime de guerra, porque a sua rendição supõe a abdicação do direito de matar. Para Walzer, subjacente a este aparente rol de convencionalismos estão princípios éticos, os mesmos que determinam, como veremos, a igualdade moral dos combatentes e a imunidade dos não-combatentes.

A separação lógica das teorias do *jus ad bellum* e do *jus in bello* não é para Walzer um mero artifício teórico, mas sim uma questão basilar, na medida em que esta separação reflecte as tensões internas e a problemática essencial à teoria da guerra justa e que se revelam plenamente «no dilema entre ganhar e combater bem. Este constitui a versão militar do problema dos fins e dos meios, que é a questão central da ética política».⁹ Ou seja, a independência do *jus ad bellum* e do *jus in bello* é uma reedição do debate filosófico sobre a adequação dos fins e dos meios.¹⁰

De facto, se a utilização de meios imorais para atingir fins igualmente imorais não pode aspirar a constituir um problema moral, o mesmo já não se passa «quando a vitória é considerada *moralmente* importante, ou seja, somente quando o desfecho do combate é concebido em termos de justiça»¹¹ ou quando se perfila o sonho messiânico do fim da guerra. Sempre que uma guerra é considerada justa, e os seus agentes combatentes justos, multiplicam-se as tentações de violação das convenções da guerra. Mas, se é verdade que Walzer admite que a agressão cria a obrigação de resistir e que a resistência, nessas circunstâncias, é justa, não é menos verdade que considera que a resistência não é desprovida de regras e de restrições morais. É moralmente imperativo impedir, em nome da universalidade dos direitos, as violações das regras da guerra, pois «os direitos dos inocentes

⁹ «in the dilemma of winning and fighting well. This is the military form of the means/end problem, the central issue in political ethics», in *ibid.*, pp. xxii-xxiii.

¹⁰ Debateremos mais aprofundadamente esta questão, aquando da análise da doutrina do duplo efeito.

¹¹ «when winning is seen to be morally important, that is, only when the outcome of the struggle is conceived in terms of justice», in *ibid.*, p. 226.

têm a mesma força moral, tanto perante soldados justos como perante soldados injustos».¹² Walzer pretende assim impedir que, com a reivindicação da justiça da causa e a consequente necessidade de vencer, as guerras se tornem desmedidas, quer nas suas finalidades, transformando-se em cruzadas políticas ou religiosas, quer nos meios que empregam para atingir os seus fins. Visa impedir que a guerra derive numa espiral de violência e que os soldados “justos” se julguem libertos de qualquer constrangimento moral para violar o direito à vida e à liberdade dos opositores assim como os direitos das suas comunidades. Para além disso, visa gerar a obrigação de lutar de modo justo, mesmo quando uma guerra é injusta nas suas causas.

Como já referimos, a independência lógica do *jus in bello* e do *jus ad bellum* é uma das questões mais polémicas da teoria da guerra justa e um dos principais pontos de discordância de Walzer face à maior parte dos teóricos da guerra. De facto, Walzer considera que «[a] tensão existente entre as regras da guerra e a teoria da agressão, entre o *jus in bello* e o *jus ad bellum*»¹³ pode assumir essencialmente quatro formas.¹⁴ A primeira dessas formas, que é característica do utilitarismo, desvaloriza as regras da guerra, exercendo pressão sobre estas no sentido de as submeter a cálculos de utilidade, quando daí parece advir um acréscimo de felicidade para o maior número. Walzer rejeita liminarmente esta perspectiva, porque, como analisámos no capítulo II, com frequência as partes em conflito tendem a proceder a cálculos de utilidade negativa das vidas dos opositores e a negar à outra parte qualquer direito e mesmo qualquer forma de humanidade. A desvalorização das regras da guerra é comum a outras correntes consequencialistas, como o realismo, que considera que a guerra é amoral e que as convenções da guerra e os limites morais na condução da batalha são imprudentes, a marca de uma «ética estúpida», que deveria ser totalmente suprimida em nome dos

¹² «the rights of innocent people have the same moral effectiveness in the face of just as in the face of unjust soldiers», in *ibid.*, 228.

¹³ «The tension between the rules of war and the theory of aggression, between *jus in bello* and *jus ad bellum*», in *ibid.*, p. 231.

¹⁴ Cf. *ibid.*, pp. 231-232.

superiores interesses da necessidade militar e em defesa das «razões de Estado». Os realistas pensam que as restrições morais obstam à vitória, sendo que é importante vencer, porque somente a vitória assegura a recuperação dos direitos violados e uma paz duradoura. Também aqueles que propugnam pela realização de sonhos proféticos de cariz ideológico, como o marxismo, tendem a desvalorizar as regras da guerra, entendidas como uma arma ao serviço dos mais poderosos militarmente contra os mais fracos. Mas, para Walzer, a linguagem que utilizamos para nos referirmos à guerra está pejada de termos morais que revelam intencionalidade, e que possuem valor universal, de conteúdo mínimo e negativo. Termos como «traição», «agressão», «crueldade», «atrocidades», «massacres», «autodefesa» são demasiado abundantes e incisivos no seu conteúdo moral para que se possa defender a amoralidade da guerra e demasiado recorrentes em termos culturais para que se possam considerar pouco significativos. Walzer opõe-se à sobrevalorização dos interesses, sejam eles do Estado ou da revolução, porque a avaliação destes e da justiça da causa envolve sempre parcialidade, sendo que cada uma das partes se acha no direito de agir sem restrições morais, por considerar que a sua causa é justa, e tende a não reconhecer direitos equivalentes à parte oposta. Para Walzer, e contrariamente às posições realistas, numa guerra «[q]ueremos ter ambas as coisas: a dignidade moral no combate e a vitória na guerra».¹⁵

A segunda forma de relação entre regras da guerra e a teoria da agressão, mais absolutista, postula a inviolabilidade das regras da guerra, que Walzer considera levantar fortes impedimentos à autodefesa. A defesa absoluta das regras da guerra, não sendo propriamente pacifista, acaba por ter efeitos semelhantes, e, por isso, pode resultar numa impossibilidade moral da guerra, pelo facto de esta violar necessariamente regras morais intocáveis, como o direito à vida. Esta perspectiva aproxima-se das posições pacifistas, que consideram que a intenção do agente no acto de matar é irrelevante, perante a maldade de

¹⁵ «We want to have it both ways: moral decency in battle and victory in war», in *ibid.*, p. 47.

matar. Para os pacifistas, a classificação de certas mortes como «danos colaterais» é considerada apenas como marca de cinismo e as regras da guerra e a teoria da agressão mais não são do que parte de uma estratégia mais vasta da teoria da guerra justa e que tem apenas como objectivo e/ou consequência justificar a guerra em vez de a tentar eliminar. Contudo, para Walzer, estas regras não são acessórias ou cínicas, concernem àquilo que a guerra tem de mais profundo. Assim,

[a] guerra é tão terrível que nos torna cínicos quanto à possibilidade de lhe impor restrições, mas quanto maior for o seu excesso de horror maior é a nossa indignação frente a toda a ausência de restrição. O nosso cinismo testemunha a imperfeição da convenção da guerra, a nossa indignação testemunha a sua realidade e a sua força.¹⁶

Como teórico da guerra justa, Walzer admite que a guerra pode ser justa e mesmo necessária, nomeadamente quando preenche os requisitos da teoria da agressão. Apesar das divergências, Walzer partilha com os pacifistas a mesma firmeza na condenação da vitória militar alcançada por meios imorais, mesmo quando esta vitória parece nada desmerecer da justiça.

Walzer defende uma terceira forma de relacionamento entre as teorias do *jus ad bellum* e do *jus in bello*, semelhante a esta última, mas considerando que estas regras podem ser violadas em situações de emergência suprema. Walzer rejeita a velha máxima subjacente às diversas teorias consequencialistas, desde o realismo, o utilitarismo, até às mais historicistas, como o marxismo, de que «*Fiat justitia, ruat cælum!*».¹⁷ Em vez desta, Walzer propõe que a justiça deve ser sempre feita, apenas em situações em que os direitos dos indivíduos estão em risco de violação extrema, ou seja, a não ser que os céus estejam a ruir.¹⁸

Mas, para Walzer, existe ainda uma quarta perspectiva, a que defende a supremacia do *jus ad bellum*. Deixamos esta para último, porque das três perspectivas opostas à de Walzer, esta é aquela que o autor considera ser a mais difícil de rebater e face à qual Walzer

¹⁶ «War is so awful that it makes us cynical about the possibility of restraint, and then it is so much worse that it makes us indignant at the absence of restraint. Our cynicism testifies to the defectiveness of the war convention, and our indignation to its reality and strength», in *ibid.*, p. 46.

¹⁷ «*Faça-se justiça, nem que caia o céu!*», in *ibid.*, p. 230.

¹⁸ Cf. *ibid.*, p. 231.

contrapõe a sua própria teoria. Segundo Walzer, a defesa da supremacia do *jus ad bellum*, comporta o risco da «escala móbil».¹⁹ Esta pode traduzir-se na máxima «quanto mais justa for a causa, mais direitos ela confere»²⁰ e conduz àquilo que Robert Holmes designa de «princípio de necessidade justa».²¹ Segundo Holmes, é pela consideração da existência de uma necessidade justa que alguns autores da tradição da guerra justa, como William Paley²² e Francisco Suárez,²³ consideravam que aquele que luta por uma guerra justa pode recorrer justificadamente aos meios adequados para alcançar os fins justos que mobilizam a sua luta. Segundo esta escala, os direitos dos combatentes são proporcionais à justiça da causa que lhes assiste, embora tal não signifique que a existência de uma causa justa equivalha à inexistência de qualquer constrangimento moral na guerra.

Segundo Holmes, a dependência lógica destas duas divisões da guerra justa tanto é defendida por teorias utilitaristas como por não-utilitaristas. Mas, Walzer refere-se essencialmente às segundas, uma vez que considera que as primeiras resultam na anulação das regras da guerra, quando confrontadas pelos critérios de utilidade. As segundas possuem grande significado na tradição da teoria da guerra justa e são aquelas que levantam as questões mais espinhosas, na medida em que anseiam limitar o uso legítimo da violência à resistência a uma agressão. Apesar de defenderem que certos actos são maus em si mesmos, podem derivar numa maior permissividade na conduta militar quando os valores pelos quais se luta parecem ser elevados. Segundo Walzer, tal é a posição de John Rawls, quando este afirma em *Uma Teoria da Justiça* que

[m]esmo numa guerra justa há formas de violência que são estritamente inadmissíveis; e as limitações quanto aos meios a que é lícito recorrer são tanto mais fortes quanto o direito de um país de recorrer à guerra for questionável. Os actos que, se forem

¹⁹ «sliding scale», in *ibid.*, pp. 228-232.

²⁰ «the more justice, the more right», in *ibid.*, pp. 228-232 e 239-240.

²¹ «principle of just necessity», in Robert L. HOLMES, *On War and Morality*, *op. cit.*, p. 176.

²² Cf. William PALEY, *Principles of Moral and Political Philosophy*, London, J. Faulder, 1814, 2:425, cit. in *ibid.*

²³ Cf. James Brown SCOTT (ed.), *Selections from Three Works of Francisco Suárez*, especialmente *On the Three Theological Virtues: On Charity*, disputation 13: On War, sec. 7, p. 840, in *The Classics of International Law*, Oxford, Clarendon Press, 1944, cit. in Robert L. Holmes, *On War and Morality*, *op. cit.*, p. 176.

necessários, são autorizados numa guerra de legítima defesa podem ser categoricamente excluídos numa situação mais duvidosa.²⁴

Também Jeff McMahan considera que as teorias do *jus ad bellum* e do *jus in bello* não são objectivamente separáveis. Segundo McMahan, o soldado que combate por uma causa justa, está moralmente «autorizado» a empregar a violência dentro de certos limites, mas o soldado que combate por uma causa injusta, não o pode fazer em circunstância alguma, nem mesmo contra outros soldados ou combatentes: «Pois ninguém tem o direito de empregar a violência como meio para alcançar fins imorais».²⁵ Só admite como excepção a violência necessária para garantir a autodefesa pessoal do soldado, na medida em que, tal como Walzer, aceita que a participação dos soldados numa guerra é muitas vezes fruto de manipulação, coerção ou doutrinação. O soldado mantém o seu direito à integridade física, excepto quando para se salvar tiver de arriscar a vida de um inocente.

Embora Walzer reconheça que a agressão constitui o critério determinante para ajuizar da legalidade e da moralidade de uma guerra, considera que a subordinação do *jus in bello* ao *jus ad bellum* encerra um risco. Ao considerarem que «a única forma de justiça que importa é o *jus ad bellum*»,²⁶ instituindo-o como critério da boa conduta na guerra, determina-se o conseqüente desmerecimento das convenções da guerra, que se vêem assim sujeitas a uma pressão acrescida, e mesmo anuladas numa versão mais radical desta posição. Pois «quanto maior for a injustiça que poderá derivar da minha derrota, mais regras eu posso violar para evitar a derrota – apesar de certas regras serem sempre invioláveis»,²⁷ abrindo-se, assim, caminho a toda a selvajaria. Para Walzer, «[a] escala móbil estabelece uma nova categoria de

²⁴ John RAWLS, *Uma Teoria da Justiça*, trad. Carlos Pinto Correia, Lisboa, Editorial Presença, 1993, p. 292, cit. in Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, op. cit., p. 229.

²⁵ «Pues nadie tiene un derecho de utilizar la violencia como medio para alcanzar fines inmorales», in Jeff McMAHAN, «Guerra y Paz», in Peter SINGER (ed.), *Compendio de Ética*, Madrid, Alianza Editorial, 1995, p. 526.

²⁶ «The only kind of justice that matters is *jus ad bellum*», in Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, op. cit., p. 230.

²⁷ «the greater the injustice likely to result from my defeat, the more rules I can violate in order to avoid defeat – though some rules [are always inviolable]», in *ibid.*, p. 229.

ações, geralmente inadmissíveis, e de quase-direitos, sujeitos a uma erosão gradual por soldados cuja causa é justa – ou por soldados que acreditam que a sua causa é justa».²⁸

A escala móbil, para Walzer, significa, em última análise, embora reconheça que Rawls não tinha em mente tais consequências, a vitória dos cálculos utilitaristas e do princípio da proporcionalidade, sempre que pareça necessário para alcançar a vitória violar os direitos que são protegidos pelas convenções da guerra.²⁹ Segundo Walzer, fazer depender as condições da boa conduta na guerra, das condições em que a guerra é justa, equivale à depreciação daquilo que é verdadeiramente importante na guerra, equivale à subalternização da protecção dos direitos do homem e à desvalorização da imunidade dos inocentes. No fundo, trata-se, não de considerar que as convenções da guerra podem ser desrespeitadas, em nome dos cálculos utilitaristas, mas de ir fazendo cedências nestas regras em nome da justiça, nomeadamente quando os visados pela violência são membros do Estado agressor.

Assim sendo, em vez da escala móbil, Walzer defende a existência de uma linha contínua de demarcação entre a violência que é moralmente tolerável e a que é intolerável.³⁰ Doutra modo, segundo Walzer, é a própria natureza moral da guerra que se encontra em risco, pois a escala móbil supõe um mecanismo de desresponsabilização e de vitimização, pelo qual, aquele que se reclama detentor de uma causa justa imputa ao inimigo todas as culpas das suas condutas mais problemáticas moralmente, aliviando a sua consciência, dizendo-se forçado, compelido a desrespeitar os direitos humanos. Em nome da supremacia da causa justa, «os direitos dos justos são exaltados e os dos seus inimigos são desvalorizados».³¹ Segundo Walzer, nunca a justiça da causa pode permitir a morte de pessoas inocentes, mas será esta a razão, segundo Walzer, que explica por que pessoas que

²⁸ «It [the sliding scale] creates a new class of generally inadmissible acts and of quasi-rights, subject to piecemeal erosion by soldiers whose cause is just – or by soldiers who believe that their cause is just», in *ibid.*, p. 230.

²⁹ Cf. *ibid.*

³⁰ Cf. *ibid.*, p. 229.

³¹ «the rights of the righteous are enhanced, and those of their enemies devalued», in *ibid.*, p. 232.

não são desprovidas de sensibilidade moral, possam em determinadas ocasiões tolerar e mesmo ser responsáveis directas por crimes de guerra.³²

Segundo Holmes, Walzer defende uma concepção externalista da relação entre as referidas teorias. Apenas nas emergências supremas admite uma relação internalista, de subordinação do *jus in bello* ao *jus ad bellum*. No fundo, Walzer admite que é indiferente o recurso à necessidade militar, seja ela justa ou não, pois a justiça da necessidade não altera em nada os problemas que a necessidade levanta. A independência lógica destas duas teorias, defendida por Walzer, decorre do facto de a sua teoria da guerra justa se basear em direitos, não em interesses nem ideais políticos nem religiosos. Os direitos em causa são os individuais e os comunitários, embora na teoria do *jus in bello*, quer na consideração da igualdade moral dos combatentes, quer da imunidade dos não-combatentes, se destacam os valores individuais, as razões liberais perante as comunitárias. As únicas excepções são as situações de emergência suprema. Esta separação lógica só é possível porque os direitos possuem uma natureza universal, e só podem ser anulados por razões muito específicas, que trataremos mais adiante. O soldado tem tanta obrigação de zelar pela vida dos civis do “seu lado” como das comunidades inimigas e ele próprio não tem mais nem menos direitos do que os seus inimigos. Assim,

[q]uando escrevi sobre as guerras justas e injustas, referi-me a princípios mais universalistas, já que as guerras têm lugar entre sociedades e põem em jogo questões que ultrapassam as fronteiras culturais. A ideia crucial, por exemplo, da imunidade dos não-combatentes deve ser enraizada no reconhecimento mútuo de uma humanidade comum – mesmo que esta depois se exprima em linguagens diferentes.³³

Holmes, em defesa de um ponto de vista pacifista, propõe uma outra forma de relação entre as teorias do *jus ad bellum* e do *jus in bello*, admitindo entre estas uma relação inversa à

³² Cf. *ibid.*

³³ «Lorsque j’ai écrit à propos des guerres justes et injustes, je me suis référé à des principes plus universalistes car les guerres ont lieu entre sociétés et elles mettent en jeu des questions qui vont au-delà des frontières culturelles. L’idée cruciale, par exemple, de l’immunité des non-combattants doit être enracinée dans la reconnaissance mutuelle d’une humanité commune – même si cela sera ensuite exprimé dans des langages différents», in Michael WALZER, «Éloge du Pluralisme Démocratique», in *Pluralisme et démocratie*, Introduction de Joël Roman, Paris, Éditions Esprit, 1997, p. 213.

considerada na tradição da guerra justa, ou seja, uma precedência do *jus in bello* sobre o *jus ad bellum*. Para este autor, não só os fins não justificam os meios, como é necessário que os meios estejam moralmente justificados, para que seja justo perseguir os fins.³⁴ De certo modo, Holmes considera que aqueles que querem combater numa guerra justa têm primeiro que provar que podem lutar de um modo justo, para só depois poderem reivindicar a justiça das suas causas. Sem a primeira consideração, por mais nobres que fossem os fins, nunca a guerra poderia ser justa, embora pudesse estar justificada pelos critérios do *jus ad bellum*. Para este autor, como a guerra implica sempre morte e destruição, a tradição da guerra justa tem colocado mal o problema, pois é fundamental, antes de mais, que se justifique o acto de matar, pelo que a justiça da guerra não pode ser estabelecida antes nem independentemente das condições que justificam os meios e os actos que conduzem à guerra e à morte de indivíduos.³⁵ «Se os meios necessários para travar uma guerra não podem ser justificados, então a guerra não pode ser justificada e nenhuma guerra pode ser justa».³⁶

Holmes critica a separação lógica destas duas teorias, porque, na medida em que as restrições morais são distribuídas uniformemente por ambas as facções, ambas as partes são julgadas legalmente como justas, quando, em teoria, Walzer reconhece, tal como a tradição da guerra justa desde Santo Agostinho, que moralmente não pode haver dois lados justos numa guerra. Contudo, as razões de Walzer só poderão ser totalmente compreendidas, tendo em conta a igualdade moral dos combatentes e o princípio da discriminação.

³⁴ Cf. Robert L. HOLMES, *On War and Morality*, *op. cit.*, pp. 178-181.

³⁵ Cf. *ibid.*, p. 181.

³⁶ «If the means necessary to waging war cannot be justified, then war cannot be justified and no war can be just», in *ibid.*, p. 183.

4.2. A Igualdade do Estatuto Moral dos Combatentes

De facto, uma das consequências mais importantes da independência lógica das teorias do *jus ad bellum* e do *jus in bello* reside naquela que é uma das características mais marcantes da teoria da guerra justa de Walzer: a igualdade moral dos combatentes, independentemente da facção pela qual lutam e da justiça que assiste à sua causa. Os limites aplicáveis à conduta da guerra são impostos, quer aos agressores quer àqueles que se defendem de uma agressão. Assim, o estatuto moral dos soldados não pode variar consoante o lado da barricada em que se encontram.

Deste modo, Walzer transpõe a consideração da igualdade moral tradicionalmente concedida apenas aos Estados, pois cada um reclamava o direito de fazer a guerra, para o nível dos indivíduos. Walzer entende as relações internacionais como sendo protagonizadas por Estados soberanos e iguais, cuja função é a de proteger modos de vida plurais pertencentes a comunidades diversas, mas iguais em termos de direitos e de dignidade. Assim, a igualdade decorre não só do facto de o soldado ser um instrumento político de comunidades com estatuto análogo, mas também porque ele próprio é um ser humano do mesmo modo que os seus inimigos, partilha uma humanidade comum, que ressurge com toda a força quando o soldado recupera o estatuto de civil ou é feito prisioneiro ou quando se proíbem tratamentos que não afectam directamente a sua capacidade militar mas a sua natureza humana.

Para Walzer, somente esta igualdade moral permite que uma acção militar se distinga de um crime de delito comum. De facto, a questão da igualdade moral dos soldados é de tal modo importante que Walzer considera que «[s]em a igualdade do direito de matar, a guerra desapareceria enquanto actividade submetida a regras para ser substituída pelo crime e pela

punição, por conspirações perversas e pela aplicação da lei pelos militares».³⁷ A não consideração desta igualdade impedir-nos-ia de tecer qualquer juízo moral acerca da natureza da guerra e da conduta militar e transformaria qualquer guerra numa carnificina, porque, em nome da urgência e da necessidade, cada um dos lados reivindicaria o direito de desrespeitar todos os limites, porque reclamaria para si a justiça da causa e situaria o soldado inimigo num patamar de dignidade inferior. No fundo, a par do reconhecimento da igualdade moral dos soldados anda a constatação da realidade moral da guerra.

Ao soldado é concedido o direito de matar em nome do Estado, direito que não possui na vida civil. Mas, para Walzer, «[a] analogia com a vida em sociedade não é, aqui, de grande ajuda. A guerra como actividade (...) não possui qualquer equivalente numa sociedade civil estável».³⁸ De facto, o recrutamento de soldados como instrumentos políticos do Estado levanta novamente a questão do consentimento, pois o consentimento dos soldados numa guerra possui limites. Segundo Walzer, o Estado moderno trouxe consigo a nacionalização da vida dos seus cidadãos, até mesmo nas democracias, já que este tipo de regime fortalece a legitimidade do Estado.³⁹ Para Walzer, a guerra é sempre um inferno e objecto de censura moral, quando, em nome de uma obrigação legal ou de um dever patriótico, sujeita os soldados a perigos e sofrimentos não consentidos e a serem peças de um combate cujo controlo eles não possuem. Os cidadãos frequentemente vêm-se coagidos a participar numa guerra com a qual não concordam ou cujos contornos reais lhes são desconhecidos, por serem deturpados por doses massivas de propaganda. A participação numa guerra não poderá ser totalmente imposta, pois, na concepção walzeriana, nenhum Estado é capaz de controlar totalmente os seus cidadãos, na ausência de alguma dose de

³⁷ «Without the equal right to kill, war as a rule-governed activity would disappear and be replaced by crime and punishment, by evil conspiracies and military enforcement», in Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, p. 41.

³⁸ «The domestic analogy is of little help here. War as an activity (...) has no equivalent in a settled civil society», in *ibid.* p. 127.

³⁹ Cf. *ibid.*, p. 35.

consentimento. Assim, um soldado pode consentir em lutar pelo seu país, pela sua família, pela sua comunidade. Mas não deixa de ser verdade que nem sempre se pode falar de consentimento pleno e que as guerras que envolvem elevados números de combatentes não são comparáveis a torneios medievais, a uma espécie de duelo voluntário entre pares. Mais grave ainda, não raras vezes, a guerra apenas é uma luta entre «pequenos peões humanos»,⁴⁰ recrutados no seio das classes mais empobrecidas. O soldado é um mero «instrumento político» posto ao serviço dos interesses do Estado, apenas uma peça que pode ser substituída, o que permite que Walzer defina a guerra como «uma prática social na qual a força é exercida por e contra os homens, considerados enquanto membros, leais ou coagidos, de Estados, e não enquanto indivíduos que escolhem os seus próprios empreendimentos e actividades».⁴¹

Ser soldado implica, assim, uma «servidão partilhada», mesmo com aqueles que são os inimigos. Para o soldado comum, «a guerra não é sua tarefa, ele esforça-se mais em sobreviver nesta batalha e em evitar a seguinte. A maior parte das vezes, ele esconde-se, tem medo, não dispara, e reza por uma ferida ligeira, por uma viagem a casa, por um descanso prolongado».⁴² A consciência desta servidão partilhada reflecte-se nas cartas dos soldados e nas memórias de guerra, repletas de relatos nos quais os soldados reconhecem que do outro lado das «trincheiras» estão homens moralmente iguais a si, também eles vítimas e não criminosos:

o soldado inimigo, apesar da sua guerra poder ser criminosa, não é mais responsável por ela do que os outros. Armado, ele é um inimigo; mas nada o transforma em *meu* inimigo; a guerra não é em si uma relação entre pessoas mas entre entidades políticas e os homens que estas utilizam como instrumentos. Estes instrumentos humanos não são

⁴⁰ «small human pawns», John RUSKIN, *The Crown of Wild Olive: Four Lectures on Industry and War*, New York, 1874, p. 92, cit. in *ibid.*, p. 27.

⁴¹ «it is a social practice in which force is used by and against men as loyal or constrained members of states and not as individuals who choose their own enterprises and activities», in Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, p. 30.

⁴² «War is not in fact his enterprise, but rather surviving this battle, avoiding the next. Mostly, he hides, is frightened, doesn't fire, prays for a minor wound, a voyage home, a long rest», in *ibid.*, pp. 142-143.

camaradas de armas, nem membros de uma comunidade de guerreiros, ao estilo antigo; são “pobres diabos, como eu”, presos numa guerra que não decidiram.⁴³

Deste modo, Walzer considera que o Estado moderno apenas consegue que os seus soldados participem numa guerra, submetendo-se a tratamentos que não andam longe da escravatura (cujo expoente terá sido a guerra das trincheiras) durante largos períodos de tempo, por meio da responsabilização dos inimigos por todos os sofrimentos causados. A guerra moderna promove o ódio entre os combatentes e as populações das diferentes facções, de modo que os dirigentes políticos do país inimigo funcionam como uma espécie de bode expiatório de todo o mal causado, provocando a apetência por um combate feroz, cruel e no qual todas as regras e convenções da guerra são transformadas em letra morta. O soldado inimigo, pela sua proximidade, é convertido em alvo preferencial.

Por isso, para Walzer, não faz sentido defender direitos diferentes para os soldados, não faz sentido tratar os soldados como criminosos, a não ser que tenham violado as regras da guerra, cometendo alguma atrocidade. Ainda que combatam por um Estado agressor, os soldados vêem-se muitas vezes envolvidos em guerras contra a sua vontade ou desprovidos das condições que lhes permitam avaliar a justiça dessa guerra de modo consistente. Servem o Estado apenas movidos pela obediência política. No entanto, nenhum soldado tem o direito de agir como um criminoso de guerra, independentemente das razões que julga que lhe assistem, nem invocar o cumprimento de ordens dos seus superiores para violar essas regras. A invocação de uma causa justa não pode permitir violar as regras da guerra, não pode permitir, por exemplo, que se mate um soldado que se pretende render. Mas, quando o inferno a que muitos soldados são condenados, resulta na importância de resistir e de vencer para parar as agressões e prevenir agressões futuras, os soldados e as suas chefias são

⁴³ «the enemy soldier, though his war may well be criminal, is nevertheless as blameless as oneself. Armed, he is an enemy; but he isn't *my* enemy in any specific sense; the war itself isn't a relation between persons but between political entities and their human instruments. These human instruments are not comrades-in-arms in the old style, members of the fellowship of warriors; they are “poor sods, just like me,” trapped in a war they didn't make», in *ibid.*, p. 36.

tentados a usar de violência extrema e mesmo a ir aumentando a brutalidade das suas acções, numa escalada de violência que parece não ter fim.

A realidade concreta da guerra implica matar e ser morto, e este é o grande problema moral da guerra, uma vez que esta «joga» com vidas humanas. Embora Walzer defina a guerra como um inferno, não lhe atribui qualquer sentido teológico, pois não há merecimento no sofrimento e nos sacrifícios pessoais a que os soldados são submetidos. De facto, Walzer parece subscrever a concepção kantiana, segundo a qual as guerras seriam menos frequentes se a decisão de fazer a guerra carecesse do consentimento dos cidadãos. Para Walzer, Napoleão não teria podido afirmar sem qualquer pudor que se podia dar ao luxo de perder 30 mil homens por mês, caso Napoleão dependesse do consentimento dos seus soldados para os enviar para um campo de batalha.

4.3. O Princípio da Discriminação

Como vimos na introdução deste capítulo, da igualdade do direito de matar que assiste a todos os combatentes, decorrem as duas interdições fundamentais da teoria do *jus in bello* e da teoria da guerra justa: aquela que determina a natureza da vítima e a que estabelece os modos legítimos de matar. Ao princípio da discriminação cabe a árdua tarefa de identificar os alvos legítimos que um combatente pode visar. Esta tarefa é essencial para a moralidade na guerra, pois, para Walzer, mais do que saber quais são os modos pelos quais se pode ou não matar um soldado, é a capacidade de discriminar as pessoas que podem ser visadas pela violência militar que constitui a marca que distingue a guerra do assassinato e do massacre. De facto, um dos objectivos da rejeição da escala móbil é impedir que as guerras se possam confundir com morticínios. Segundo Walzer, a teoria da guerra justa aproxima-se neste aspecto dos juízos morais do homem comum que tendem a avaliar a qualidade de um acto de

agressão, particularmente quando se trata de um assassinato político, mais em função daquele que foi visado, do que daquele que perpetrou o acto.⁴⁴

Segundo a tradição da guerra justa, o princípio da discriminação atribui imunidade à violência na guerra «apenas àquelas pessoas que não são nem treinadas nem preparadas para a guerra, que não combatem ou não podem combater: as mulheres, as crianças, os padres, os velhos, os membros das tribos, das cidades ou dos Estados neutrais, os soldados feridos ou feitos prisioneiros».⁴⁵ No fundo, todos aqueles que não se envolvem directamente na guerra estão imunes à sua acção. Mas, para Walzer, é importante esclarecer qual é o fundamento moral das proibições constantes nas convenções, para que estas não sejam entendidas como meros actos de bondade revogáveis consoante os interesses particulares, como se não correspondessem a direitos efectivos. De facto, para Walzer, «[u]m acto legítimo de guerra é um acto que não viola os direitos das pessoas contra as quais se dirige».⁴⁶ Se estes direitos são os direitos à vida e à liberdade, e se estes direitos são universais, então porquê discriminar as pessoas?

A grande questão reside na identificação das razões pelas quais a distribuição do critério da imunidade não é paritária entre todas as pessoas. Segundo Walzer, a resposta não está na qualidade das pessoas, pois todos, combatentes e não-combatentes, partilham a humanidade, mas na qualidade da sua acção: «ninguém pode ser obrigado a combater ou a arriscar a sua vida, ninguém pode ser ameaçado de guerra ou ser combatido, a não ser que por qualquer acção sua tenha abandonado ou perdido os seus direitos».⁴⁷ E então, que tipo de acção pode justificar a perda dos direitos? Segundo Walzer, a perda do direito à imunidade, num soldado, é paralela à conquista dos direitos de guerra e de beligerante. Possuir o direito

⁴⁴ Cf. *ibid.*, p. 199.

⁴⁵ «only to those people who are not trained and prepared for war, who do not fight or cannot: women and children, priests, old men, the members of neutral tribes, cities, or states, wounded or captured soldiers», in *ibid.*, p. 43.

⁴⁶ «A legitimate act of war is one that does not violate the rights of the people against whom it is directed», in *ibid.*, p. 135.

⁴⁷ «no one can be forced to fight or to risk his life, no one can be threatened with war or warred against, unless through some act of his own he has surrendered or lost his rights», in *ibid.*

de guerra significa que o soldado tem o direito de matar numa acção militar. Walzer, tal como Elisabeth Anscombe, sustenta que os soldados estão «*ocupados em provocar dano*»,⁴⁸ existem para matar e são treinados para o fazer de forma eficaz. Este direito não tem paralelo na vida civil e não é propriamente um privilégio que lhes é concedido. Os soldados «são os símbolos visíveis e os agentes activos da autoridade [do Estado]»⁴⁹ e por isso mesmo são os alvos preferenciais do ataque dos soldados oponentes. O soldado tem o direito de matar, apenas, porque o Estado o utiliza como instrumento para garantir a vida e a liberdade dos seus membros. O soldado paga com a sua própria vida e a sua segurança o preço da segurança colectiva da sociedade a que pertence. A única vantagem do direito de guerra reside no facto de o soldado, desde que não viole as convenções da guerra e não cometa crimes contra inocentes, não dever ser tratado como um criminoso e ter direito a um tratamento digno, caso seja feito prisioneiro:

Matá-los seria um assassinato no sentido exacto do termo, sejam quais forem os crimes que esperamos evitar tornando-nos assassinos. A vida destes homens não é um simples material no qual podemos talhar uma estratégia dissuasiva. Mesmo como prisioneiros, ou precisamente como prisioneiros, têm direitos opostos às nossas pretensões.⁵⁰

Assim, o princípio da discriminação pressupõe uma concepção deontologista da guerra, contraposta à utilitarista. Segundo Walzer, «[a] limitação mais eficaz imposta à actividade militar é a doutrina dos direitos, e isto precisamente porque exclui todo o cálculo e estabelece critérios rigorosos e firmes»⁵¹ que implicam a proibição absoluta do ataque deliberado e intencional contra aqueles que possuem imunidade. Efectivamente, «[o] valor que nós

⁴⁸ «*engaged in harming*», in Michael WALZER, «World War II: Why Was This War Different?», *Philosophy & Public Affairs* (1971/72), p. 14.

⁴⁹ «they are the visible symbols and the active agents of its authority», Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, p. 219.

⁵⁰ «Killing them would be murder: the name is exact, no matter what crimes we hope to avoid by becoming murderers. For these men are not mere material out of whose lives we can fashion a deterrent strategy. Even as prisoners, or precisely as prisoners, they have rights against us», in *ibid.*, p. 213.

⁵¹ «It is the doctrine of rights that make the most effective limit on military activity, and it does so precisely because it rules out calculation and establishes hard and fast standards», in *ibid.*, p. 304.

atribuímos à vida humana é tal que os direitos à vida apenas são perdidos quando os homens e as mulheres se envolvem de facto na guerra ou na defesa nacional». ⁵² Walzer acrescenta:

A regra [contra a morte deliberada de civis em tempo de guerra] também pode ser defendida por causa do valor intrínseco que atribui à personalidade humana. Exige que prestemos atenção ao que os homens e as mulheres estão de facto a fazer, que olhemos para eles e os tratemos como agentes responsáveis. Assim, lutamos contra soldados, que são armados, treinados e estão empenhados em lutar connosco (estejam ou não envolvidos em combate). Mas, não combatemos civis que, sejam quais forem as suas expectativas relativamente à nossa destruição, não estão envolvidos na sua realização. ⁵³

Para Walzer, todos aqueles que nada fazem para pôr em risco a vida de outras pessoas, nada fizeram para perder os seus direitos e são, por isso, considerados *inocentes*. ⁵⁴ Assim,

o problema teórico não consiste em descrever como se adquire a imunidade, mas como a perdemos. Ela protege-nos à partida, o direito a não ser atacado caracteriza as relações humanas normais. É este o direito que perdem aqueles que carregam «efectivamente» as armas, porque constituem um perigo para os outros. Aqueles que não carregam as armas conservam-no. ⁵⁵

Embora Walzer não utilize explicitamente o conceito de «*nocente*», podemos dizer que este está subjacente a estas palavras, pois «inocente» nunca é tomado no sentido moral do termo, de ter ou não culpa, mas de não ser «nocivo», de não causar dano. Neste aspecto, Walzer é influenciado por Anscombe, para quem o conceito de inocência em contexto de guerra não pode ser entendido em termos legais, porque «aqui, o acusado não é pronunciado como culpado de acordo com um código de leis existentes, sob o qual foi julgado por um juiz

⁵² «The value we attach to human life is such that rights to life are forfeit only when particular men and women are actually engaged in war-making or national defense», in *ibid.*, p. 219.

⁵³ «The rule can also be defended because of the intrinsic value it attaches to human personality. It requires that we pay attention to what men and women are actually doing, that we regard and treat them as responsible agents. So we fight soldiers, who are armed and trained and committed to fight us (whether or not they are actually engaged in combat). But we do not fight civilians who, whatever their hopes for our destruction, are not engaged in bringing it about», in Michael WALZER, «World War II: Why Was This War Different?», *op. cit.*, p. 13.

⁵⁴ Cf. Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, n., p. 146.

⁵⁵ «the theoretical problem is not to describe how immunity is gained, but how it is lost. We are all immune to start with; our right not to be attacked is a feature of normal human relationships. That right is lost by those who bear arms “effectively” because they pose a danger to other people. It is retained by those who don’t bear arms at all», in *ibid.*, n., p. 145.

imparcial, e em virtude disso, tornado alvo de um ataque».⁵⁶ O soldado perde o seu direito à vida, porque é «*nocente*», ou seja, porque «[o]s mobilizados impõem riscos aos inocentes»,⁵⁷ na medida em que são armados e treinados para serem nocivos, danosos, para matar:

Pelo simples facto de combater, quaisquer que sejam as suas esperanças e as suas intenções pessoais, perdem o seu direito à vida e à liberdade, e isto, mesmo se, contrariamente aos Estados agressores, não tenham cometido qualquer crime: «Os soldados existem para serem mortos», como disse um dia Napoleão; é por isso que a guerra é um inferno.⁵⁸

Por esta razão, de certo modo, Walzer estabelece uma espécie de escala de alvos militares, dos mais legítimos para os mais ilegítimos, com base no critério da nocência/inocência. Os soldados em acção de combate são os mais legítimos de todos os alvos, os civis os mais ilegítimos de todos os alvos, principalmente os civis que são crianças e que em nada contribuem para o esforço de guerra. Assim, quanto maior for a sua perigosidade, a sua capacidade e preparação para matar, ou a capacidade de decisão política, maior é a legitimidade para ser atacado. Apenas a necessidade militar em emergências supremas pode, de acordo com Walzer, subverter esta regra e permitir o ataque de civis. Mas, como vimos, a necessidade militar só existe quando uma acção contribui decisivamente para a vitória e quando não há possibilidade de outra acção militar eficiente e menos custosa em termos de perda de vidas humanas, nomeadamente de inocentes.

Presumir que o soldado é uma espécie de máquina de matar, pronta a desferir os seus golpes desde que não seja ferido ou feito cativo, levanta múltiplos problemas morais. Não levantaria qualquer problema se os soldados fossem criados artificialmente, se não fossem pessoas tal como os civis. De facto, para Walzer, esta abordagem peca por funcionar como

⁵⁶ «here, the accused is not pronounced guilty under an existing code of law, under which he has been tried by an impartial judge, and therefore made the target of attack», in Elisabeth ANSCOMBE «War and Murder», in Richard A. Wasserstrom (ed.), *War and Morality*, Belmont, Wadsworth, 1970, p. 44.

⁵⁷ «Conscripts impose risks on innocent people», in Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, p. 306.

⁵⁸ «Simply by fighting, whatever their private hopes and intentions, they have lost their title to life and liberty, and they lost it even though, unlike aggressor states, they have committed no crime. “Soldiers are made to be killed,” as Napoleon once said; that is why war is hell», in *ibid.*, p. 136.

«um exemplo de legislação categorial»,⁵⁹ que desconsidera o facto de a maior parte dos soldados ser forçada a lutar, ou pelo menos desejar não ter de o fazer. Na medida em que a guerra não é uma tarefa pessoal, para Walzer, os soldados podem ser atacados por fazerem parte de uma categoria, que se prepara e treina para o combate. É isto que permite a Walzer concluir, como por exemplo Paul Ramsey, que a morte de soldados não é semelhante ao assassinato, porque não se mata um indivíduo em particular, por aquilo que ele é, mas porque se pretende incapacitá-lo para a acção em combate.⁶⁰ O soldado possui uma natureza própria, pois

não foi forçado a bater-se em consequência de um ataque directo contra a sua pessoa, o que reproduziria o crime de agressão ao nível do indivíduo. Ele pode ser atacado pessoalmente, apenas porque já é um combatente. Transformaram-no num homem perigoso (...). Esta é a razão pela qual se encontra em perigo.⁶¹

Um soldado apenas perde o direito à vida enquanto dispõe dos meios para matar, pelo que assim que depõe as armas, fica ferido ou se rende ou quando deixa de ser soldado, ficando despojado dos seus meios letais, recupera o seu direito à vida e não pode mais ser atacado. Um soldado «torna-se um estranho a mim e à nossa humanidade comum quando me tenta matar. Mas, a alienação é temporária, a humanidade é iminente».⁶² Assim, um soldado recupera a sua imunidade, logo que abandone a vida militar, ou fique incapacitado para constituir um perigo para os outros. Um soldado pode ser atacado e morto num quartel, mas não pode ser atacado em sua casa junto da sua família. Um soldado feito prisioneiro não pode ser utilizado para efectuar represálias sobre os inimigos, para, por exemplo, vingar a morte de outros soldados ou de civis. A Convenção de Genebra de 1949

⁵⁹ «is an example of class legislation», in *ibid.*, p. 138.

⁶⁰ Cf. Paul RAMSEY, *The Just War: Force and Political Responsibility*, New York, Charles Scribner's Sons, 1968, p. 502, cit. in Robert L. Holmes, *On War and Morality*, *op. cit.*, p. 195.

⁶¹ «he has not been forced to fight by a direct attack upon his person; that would repeat the crime of aggression at the level of the individual. He can be personally attacked only because he already is a fighter. He has been made into a dangerous man (...). For that reason, he finds himself endangered», in Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, p. 145.

⁶² «He alienates himself from me when he tries to kill me, and from our common humanity. But the alienation is temporary, the humanity imminent», in *ibid.*, p. 142.

declarou a imunidade dos prisioneiros, (...) dos feridos, dos doentes, dos náufragos das forças armadas e dos civis nos territórios ocupados. Esta última disposição exclui de maneira eficaz a execução de reféns, o caso paradigmático do uso de pessoas inocentes ao serviço dos nossos objectivos militares.⁶³

Os não-combatentes, porque nada fazem para perder os seus direitos, não podem ser alvos das acções militares, ainda que estas acções pudessem ser legítimas. Um soldado não pode atacar um inocente, aquele que não põe a sua vida em causa, mesmo que seja para evitar ser atacado ou para se livrar da morte. Nesse caso, a sua acção é comparável a um assassinio, especialmente, se intencional. Por isso, mesmo o Estado agressor tem o direito de penalizar, de castigar os soldados que matam os seus civis, que cometem crimes de guerra, porque os direitos dos civis são universais e aplicam-se independentemente da justiça da causa pela qual cada Estado combate.

Walzer considera que o fenómeno do «soldado nu»⁶⁴ é revelador da pertinência do princípio da discriminação e dos fundamentos mais liberais da teoria walzeriana do *jus in bello*. Este fenómeno é profusamente atestado por relatos de soldados. Quando os soldados são confrontados com soldados inimigos, inadvertida e casualmente despojados das suas fardas, por se encontrarem por exemplo a nadar, ou em actividades prosaicas que evocam os tempos de paz e a vida civil, constataam a humanidade do outro, e tornam-se frequentemente incapazes de ferir ou de matar esse soldado, ou pelo menos, mostram grande relutância em fazê-lo. As decisões dos soldados nestes momentos revelam que mantêm o seu livre arbítrio, na medida em que tomam decisões não aconselháveis do ponto de vista do dever estritamente militar. Walzer equipara estas decisões a actos supererogatórios, não porque impliquem sacrifícios morais, mas porque se abstêm, em nome dos direitos dos indivíduos, de fazer algo que é permitido.⁶⁵

⁶³ «declared prisoners immune; (...) the same for wounded, sick, and shipwrecked members of the armed forces and for civilian persons in occupied territory. This last provision bars the killing of hostages, the paradigm case of using innocent people for one's own military purposes», in *ibid.*, p. 214.

⁶⁴ Cf. *ibid.*, pp. 138-147.

⁶⁵ Cf. *ibid.*, p. 143.

4.3.1. A doutrina do duplo efeito e a «dupla intencionalidade»

O princípio da discriminação desempenha um papel central na teoria da guerra justa, na medida em que traduz o seu objectivo máximo, pois Walzer considera que «[a]s guerras justas são guerras limitadas, conduzidas segundo um conjunto de regras destinadas a eliminar, tanto quanto possível, o emprego da violência e da coacção sobre populações não-combatentes».⁶⁶ Segundo Clausewitz, as preocupações «filantrópicas» e a incapacidade de agir de acordo com a necessidade militar apenas favorecem o inimigo, pois a vantagem na guerra recai sobre a parte que usa de maior brutalidade e que consegue impor a sua vontade à outra. Walzer não contesta que muitas guerras degenerem em escaladas de violência, mas não atribui a este facto nenhuma necessidade, nenhum carácter de lei natural, pois são igualmente frequentes as guerras com níveis relativamente baixos de violência e de brutalidade.

Em função do papel central do princípio da discriminação, Walzer manifesta um especial apreço pelas batalhas em alto mar e pelas batalhas no deserto. Estas podem ser o protótipo das batalhas mais justas e nobres, na medida em que se aproximam mais do modelo de uma luta entre combatentes, dirigida contra objectivos especificamente militares. O seu cenário afasta-se dos locais onde, por inerência, existem civis, como as localidades. Para Carl Schmitt, pelo contrário, a guerra no mar aparece como uma radicalização da violência, potenciadora da violência extremada das guerras totais, pois permite fugir à alçada do direito, que está sempre ligada ao território e à soberania.⁶⁷ O mar torna-se assim o palco de uma guerra global indiferenciada em termos espaciais, em termos de recursos e em termos da natureza dos intervenientes. Mas é precisamente o facto de no mar não haver civis que torna

⁶⁶ «Les guerres justes sont des guerres limitées, menées conformément à un ensemble de règles destinées à éliminer, autant qu'il se peut, l'usage de la violence et de la contrainte à l'encontre des populations non-combattantes», in Michael WALZER, «Préface à la seconde édition», *Guerres justes et injustes*, *op. cit.*, p. 13.

⁶⁷ Ver Alexandre FRANCO de SÁ, «Sobre a Terra e sobre o Mar: Algumas Reflexões sobre a Criminalização da Guerra», *Philosophica*, 22, Lisboa, 2003, pp. 127-146.

as batalhas no mar alto tão atractivas para Walzer e tão próximas do ideal cavaleiresco da guerra. No entanto, mesmo este tipo de batalhas pode afectar civis, pelo facto de quer o mar quer o deserto serem atravessados continuamente por não-combatentes, por mercadores ou por viajantes. No decurso da história marítima muitas foram as vezes em que navios mercantes e mesmo de passageiros foram atacados, como atesta a famosa «ordem do Lacónia», na II Guerra Mundial segundo a qual a marinha alemã tinha instruções para afundar qualquer navio avistado e era impedida de prestar auxílio aos náufragos.⁶⁸

Mas, como a guerra não é um fenómeno de laboratório, não ocorre em meios artificiais, é fundamental que o princípio da discriminação, que estabelece a imunidade dos não-combatentes, seja mantido como limite praticamente absoluto da acção militar, porque a partir do momento em que deixamos de o reconhecer, facilmente caímos no desrespeito pelos direitos humanos e na destruição das culturas e das sociedades. Assim, há que estabelecer os limites da acção dos militares, de modo a proteger os direitos dos civis. Segundo Walzer,

desenhamos um círculo de direitos em torno dos civis e esperamos que os militares aceitem (alguns) riscos para salvar vidas civis. A questão não reside em saber se eles devem fazer esforços excepcionais ou serem ou não bons samaritanos. São eles que, em primeiro lugar, põem em risco a vida de civis e mesmo que eles o façam no decurso de operações militares legítimas, devem ainda assim envidar alguns esforços reais para restringirem o alcance dos danos que provocam. (...) Não se trata aqui de bondade, mas de dever (...).⁶⁹

Na medida em que, pela sua acção, os soldados colocam em risco a vida de civis, e esse risco não é recíproco, têm como principal obrigação tudo fazer para não perigar as suas vidas. Um bom chefe militar não pode enviar os seus subordinados para uma morte certa, nem submetê-los a riscos desnecessários, no sentido de não obedecerem a qualquer necessidade militar, mas não pode diminuir esses riscos, aumentando os dos civis. Walzer

⁶⁸ Cf. Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, pp. 147-151.

⁶⁹ «For we draw a circle of rights around civilians, and soldiers are supposed to accept (some) risks in order to save civilian lives. It is not a question of going out of their way or of being, or not being, good samaritans. They are the ones who endanger civilian lives in the first place, and even if they do this in the course of legitimate military operations, they must still make some positive effort to restrict the range of damage they do. (...) It is not kindness that is involved here, but duty», in *ibid.*, p. 151.

rejeita liminarmente que os militares possam recorrer ao poder de fogo que têm ao seu dispor para impedir a morte de soldados. Um bom estratega militar será, assim, aquele que consegue alcançar o máximo de objectivos militares, com o mínimo de custos em termos de vidas de soldados e especialmente de civis, mesmo que se trate de civis inimigos. Ainda que certas acções possam ser legítimas e os civis não sejam intencionalmente visados pelas acções militares, este tipo de operações apresenta uma elevada probabilidade de provocar danos colaterais, ou seja, baixas não intencionais.

Walzer considera que a proibição absoluta de matar civis inocentes, equivaleria a impedir toda e qualquer guerra que não fosse travada no mar ou no deserto. De facto, as instalações militares e as fábricas de armamento situam-se frequentemente dentro de populações, ou muito perto de casas de habitação ou de locais frequentados por civis, pelo que, para Walzer, não é possível garantir que de uma acção militar não resulte o dano não intencional de civis. Para além disso, as cidades foram alvos militares desde sempre, devido à importância simbólica e estratégica que a sua conquista representa numa guerra, e devido ao facto de nelas se poderem guardar armas ou abrigar e actuar combatentes inimigos. De facto, para Walzer, não será lícito impedir toda e qualquer acção militar numa cidade, porque apesar de os soldados deverem estar preparados para morrer, não se lhes pode retirar o direito de autodefesa dos ataques dos inimigos nem o direito de impedir ataques à população civil que têm por obrigação proteger. No entanto, os militares estão obrigados a tomar todo o «cuidado apropriado»⁷⁰ para reduzir ao máximo as perdas civis. Embora a definição que Walzer dá de «cuidados apropriados» seja bastante vaga, estes obrigam os militares a tomar precauções especiais de modo a identificar os alvos militares e a localização de armamento, nem que para isso tenham de correr riscos pessoais. Se, por exemplo, for necessária uma acção casa a casa, os soldados têm a obrigação de correr o risco de serem atacados e de

⁷⁰ «“due care”», in *ibid.*, p. 156.

morrer, para não matar um inocente. Só devem atacar uma casa, lançando, por exemplo, uma granada para o seu interior, depois de se certificarem que nela não existem não-combatentes. A necessidade militar poderá aconselhar que um soldado não tome estes cuidados, mas segundo Walzer estes tipos de riscos são inerentes à condição de soldado.

Embora levante algumas restrições a esta teoria, Walzer recorre, parcialmente, à doutrina tomista do duplo efeito (DDE), que permite legitimar determinados actos de guerra, sem pôr em causa a proibição de atacar não-combatentes. Esta teoria postula que, sempre que é previsível que um acto possa ter consequências benéficas assim como nefastas e reprováveis moralmente, esse acto não perde a sua legitimidade moral, desde que se observem determinados preceitos que já vimos no capítulo II, ou seja, desde que: primeiro, o acto seja bom em si; segundo, desde que o efeito directo e intencional desse acto seja moralmente aceitável; terceiro, desde que a intenção daquele que executa a acção seja boa, ou seja, desde que os eventuais efeitos negativos dessa acção não sejam desejados pelo agente nem sejam um meio para atingir os seus fins; quarto, desde que o efeito benéfico dessa acção supere e compense os seus efeitos negativos. Segundo Anscombe, a DDE baseia-se no princípio ético cristão que estabelece a relevância moral da «distinção entre os efeitos intencionais de uma acção voluntária e os meramente previsíveis».⁷¹ Esta doutrina pretende conciliar o deontologismo moral com a consideração das consequências de uma acção, de modo que se permite moralmente uma acção que produz más consequências, desde que a acção não seja má em si mesma e desde que os efeitos nefastos da acção não sejam deliberados. Por exemplo, sabemos que andar de avião comporta riscos, mas não podemos ser apelidados de assassinos se oferecermos a alguém uma viagem de avião e este depois cair, visto que a acção de viajar de avião não é má em si, não tivemos a intenção de matar nem contribuímos directamente para que tal ocorresse. Assim, matar pode ser moralmente

⁷¹ «The distinction between intended, and the merely foreseen, effects of a voluntary action», in Elisabeth ANSCOMBE, «War and Murder», *op. cit.*, pp. 50-51.

permissível desde que não tenha sido intencional, embora pudesse ser previsível esse desfecho, mas a tortura e o assassinio são totalmente proibidos, por serem actos maus em si mesmos. Neste sentido, a DDE pode permitir o bombardeamento de uma fábrica de armamento ou instalações militares, embora se preveja que daí possa resultar a morte de civis, mas proíbe totalmente o tipo de bombardeamento indiscriminado de uma cidade, como Dresden, Hiroxima e Nagasaqui na II Guerra Mundial, porque o agente visa directamente a morte de civis, de modo a provocar a rendição do inimigo e apressar o fim da guerra.⁷² Efectivamente, «[n]o bombardeamento de cidades, os civis são efectivamente reclamados como reféns pelo inimigo e, tal como os reféns mais convencionais, são rebaixados de agentes morais a penhores humanos mesmo antes de serem assassinados».⁷³

Esta doutrina levanta também a questão da adequação dos meios e dos fins, já que proíbe que os efeitos negativos de uma acção sejam postos ao serviço de uma qualquer finalidade boa. Mas, como vimos no capítulo II, para Walzer, a DDE comporta determinados riscos que residem essencialmente nos dois últimos requisitos. O terceiro requisito, no qual, segundo Walzer, reside toda a força argumentativa desta doutrina, pode servir para justificar acções criminosas, desde que se invoque que o resultado desta não foi previsto ou que não foi intencional. Por exemplo, permitir-nos-ia justificar o ataque a uma aldeia com napalm, desde que a intenção fosse boa, ou seja, não fosse a de matar os camponeses, mas sim de matar os guerrilheiros que aí supostamente se escondem. A morte dos civis não seria intencional, mas apenas um efeito colateral da acção. Um segundo problema da DDE, resultante do quarto requisito, reside no facto de ter subjacente o princípio da proporcionalidade e de, assim, poder justificar praticamente todo o tipo de acção desde que as consequências negativas

⁷² Cf. *ibid.*, p. 51.

⁷³ «In the bombing of cities, civilians are effectively claimed as hostages by the enemy and, like more conventional hostages, are degraded from moral agents to human pawns even before they are murdered», in Michael WALZER, «World War II: Why Was This War Different?», *op. cit.*, p. 13.

previsíveis não ultrapassem os benefícios esperados, inclusive legitimar uma acção em que seja previsível a morte de um elevado número de baixas civis.

É a consciência das limitações da DDE, que leva Brian Orend a não aceitar a independência das teorias do *jus ad bellum* e do *jus in bello*. Para este autor, um Estado só pode cumprir as exigências do princípio da proporcionalidade se a causa pela qual luta for justa. As mortes de civis nunca podem estar justificadas se estas não ocorrerem para permitir a vitória numa guerra justa, caso contrário o mal causado pelas mortes nunca seria inferior ao bem alcançado por estas mortes. Deste modo, é impossível que um Estado agressor não viole as convenções da guerra.⁷⁴

Para autores como Holmes, a DDE mais não é do que uma forma artificiosa e adaptada da noção de necessidade militar, de modo a justificar a morte de inocentes, desde que esta não seja intencional. Mas, a existência de uma má intenção, o desejo de causar o maior dano possível sem a consideração dos efeitos, ou a defesa de que qualquer acção pode ser legítima desde que seja um meio para atingir ainda que os mais nobres propósitos tem, para Walzer, um valor próximo da abjecção moral. Daí que considere que a intencionalidade da acção é fundamental. No fundo, trata-se de saber se a morte de um inocente, para Walzer como para Anscombe, é um efeito directo ou indirecto de uma acção. Com facilidade as acções bélicas surtem efeitos indirectos, que não sendo de esperar que sejam totalmente eliminados, devem ser, no entanto, acautelados. Não se pode bombardear uma aldeia ou cidade, mesmo que não houvesse a intenção de matar civis, ou pelo menos de matar em grande número, para depois lamentar esses efeitos, se nada tiver sido feito para evitar ao máximo essa possibilidade. Assim, Walzer considera que para «salvar» a DDE há que substituir esta intencionalidade simples, por uma intencionalidade dupla, pois é fundamental que nos devamos «preocupar, penso eu, com todas estas mortes não premeditadas, mas previsíveis, pois o seu número pode

⁷⁴ Cf. Brian OREND, *Michael Walzer on War and Justice*, Cardiff, University of Wales Press, 2000, p. 121.

ser considerável; e o duplo efeito, submetido apenas à regra da proporcionalidade – que é debilmente coactiva – permite tudo justificar». ⁷⁵ De facto,

[a] regra da proporcionalidade é, aqui, vulgarmente invocada: os civis mortos e feridos, eufemisticamente chamados “danos colaterais”, não deveriam ser em número desproporcional ao valor da vitória militar visada. Mas, como eu não sei como medir os valores relevantes nem como especificar a proporcionalidade, e porque não penso que alguém o saiba fazer, prefiro debruçar-me sobre a seriedade da intenção de evitar prejudicar civis, o que se pode medir através da aceitação do risco. ⁷⁶

Assim, evitando cair numa posição absolutista como o pacifismo, que em nome do valor “sagrado” da vida, considera que a guerra é sempre injusta, Walzer institui que o duplo efeito só é aceitável enquanto regulador da boa conduta militar, quando é previsível que uma acção colocará em risco a vida de inocentes, se obedecer a uma «*dupla intenção*», a intenção de agir bem, mas associada à intenção de reduzir o mais possível os danos provocados por essas acções. Embora a intenção seja subjectiva, pode ser aferida pelas acções adoptadas. Assim, não basta não ter a intenção de matar civis, é necessário fazer tudo o que está ao alcance do agente, inclusive correr riscos, para evitar essas mortes ou minimizar o impacto das suas actividades. Ou seja, uma acção militar é legítima quando «a intenção daquele que age é boa, isto é, visa o mais próximo possível o efeito aceitável; o efeito mau não é um dos seus fins, nem é um meio para atingir os seus fins, e, consciente do mal que a situação envolve, procura minimizá-lo, aceitando custos para si próprio». ⁷⁷ E acrescenta:

Não basta contentar-se em aplicar a regra da proporcionalidade e não matar mais civis do que é militarmente necessário, uma vez que esta regra também se aplica aos soldados; ninguém pode ser morto por razões insignificantes. Os civis têm mais direitos do que isso. Se salvar a vida de civis significa arriscar a vida de soldados, é preciso aceitar esse risco. ⁷⁸

⁷⁵ «we are to be worry, I think, about all those unintended but foreseeable deaths, for their number can be large; and subject only to the proportionality rule – a weak constraint – double effect provides a blanket justification», in Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, p. 153.

⁷⁶ Michael WALZER, «Depois do 11 de Setembro: Cinco Perguntas sobre o Terrorismo», in *A Guerra em Debate*, trad. Luísa Feijó, Lisboa, Edições Cotovia, 2004, p. 152.

⁷⁷ «The intention of the actor is good, that is, aims narrowly at the acceptable effect; the evil is not one of his ends, nor is it a means to his ends, and, aware of the evil involved, he seeks to minimize it, accepting costs to himself», in Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, p. 155.

⁷⁸ «Not merely to apply the proportionality rule and kill no more civilians than is military necessary – that rules applies to soldiers as well; no one can be killed for trivial purposes. Civilians have a right to something more. And if saving civilian lives means risking soldier’s lives, the risk must be accepted», in *ibid.*, p. 156.

Os ataques nucleares a Hiroxima e Nagasaki podiam obedecer a uma boa intenção, a de acelerar a vitória e diminuir assim o número de mortes, mas Walzer considera estes actos reprováveis. Rejeita qualquer concepção fatalista, que nos conduza à renúncia da moralidade na guerra. As regras de bem combater reflectem a realidade moral da guerra. Embora possa ser impossível tornar a guerra numa luta apenas entre combatentes, «[a] regra é absoluta: não podemos invocar a necessidade de salvar a própria vida face ao inimigo para justificar a violação das regras da guerra, (...) os soldados não podem dar prioridade à sua própria segurança à custa de homens e de mulheres inocentes».⁷⁹

Segundo Walzer, a decisão de um combate justo depende da vontade política e da vontade dos responsáveis militares, no sentido de dirigir os ataques a alvos puramente militares, evitando os «danos colaterais». Existem modos de garantir a identificação devida dos alvos antes de os atacar, de criar e usar armas mais precisas na selecção dos alvos militares, impedir todas as armas ou técnicas de combate que não permitem fazer a discriminação ou que se sabe de antemão que irão causar elevados danos colaterais em termos de vidas civis, como os bombardeamentos das cidades europeias na II Guerra Mundial ou da Guerra da Coreia. As Forças Aéreas da França Livre que atacaram objectivos militares na França ocupada na II Guerra Mundial, a fim de diminuir os riscos a que submetiam os seus compatriotas, adoptaram o voo a baixa altitude, bastante mais preciso no reconhecimento dos alvos, aumentando, assim, exponencialmente os riscos de eles próprios serem atacados pelas antiaéreas. Neste caso, pretendia-se evitar perdas de vidas civis de concidadãos, mas Walzer considera que o mesmo pode ser feito quando as vidas ameaçadas são inimigas, embora reconheça que neste caso existiam razões afectivas, o que torna menos provável esta disponibilidade por parte dos que têm de enviar os seus soldados para arriscar a vida, particularmente, se a guerra for longa e acarretar grandes doses de ódio. No entanto,

⁷⁹ «The rule is absolute: self-preservation in the face of the enemy is not an excuse for violations of the rules of war (...) soldiers cannot enhance their own security at the expense of innocent men and women», in *ibid.*, p. 305.

a estrutura dos direitos permanece independente da lealdade política; ela estabelece, por assim dizer, as obrigações devidas à humanidade enquanto tal, aos seres humanos enquanto pessoas e não apenas aos nossos concidadãos. Os direitos dos civis alemães – que não participavam nos combates e que não estavam envolvidos no fornecimento dos meios de combate para as forças armadas – não eram diferentes dos direitos dos seus homólogos franceses, do mesmo modo que os direitos de guerra dos soldados alemães não eram diferentes dos direitos de guerra dos soldados franceses, independentemente do que nós pensamos sobre a guerra que eles travavam.⁸⁰

Assim, as infra-estruturas militares e económicas são alvos legítimos, tais como fábricas, sistemas de comunicações e de transportes ou edifícios governamentais. O mesmo não se pode dizer dos sistemas de fornecimento de água e de electricidade, porque estes, apesar de serem essenciais aos esforços de guerra do Estado oponente, também são necessários à sobrevivência das populações civis. No entanto, J. M. Spaight defende que, em nome da necessidade militar, se devem destruir os recursos alimentares dos não-combatentes, se estes recursos se revelarem indispensáveis ao esforço de guerra do inimigo.⁸¹ Walzer considera que não só é ilegítimo fazer a guerra contra civis e pôr em causa os seus meios de subsistência, como os soldados são antes de mais seres humanos e que como tal devem ser tratados. Todas as necessidades que não são específicas à guerra e que qualquer soldado manteria na sua vida civil, como alimentar-se, vestir-se e ter acesso a cuidados médicos não deve ser interrompido.

As guerras modernas são acompanhadas do receio de que o número elevado de baixas penalize os governos e gere grandes movimentos de protesto antiguerra. Este receio faz com que os governos democráticos desenvolvam todos os esforços no sentido de diminuir o número de baixas. Se isto é meritório, porque os soldados não deixam de ser pessoas, já não é meritório que esta redução das baixas seja conquistada aumentando os riscos para os civis, tal como ocorreu durante a intervenção militar no Kosovo. Esta privilegiou os ataques aéreos,

⁸⁰ «the structure of rights stands independently of political allegiance; it establishes obligations that are owed, so to speak, to humanity itself and to particular human beings and not merely to one's fellow citizens. The rights of German civilians – who did no fighting and were not engaged in supplying the armed forces with the means of fighting – were no different from those of their French counterparts, just as the war rights of the German soldiers were no different from those of French soldiers, whatever we think of their war», in *ibid.*, p. 158.

⁸¹ Cf. J. M. Spaight, *War Rights and Land*, London, 191, p. 138, cit. in *ibid.*, p. 171.

que são mais arriscados para os civis, evitando a intervenção terrestre, que causa sempre mais baixas militares. Walzer subscreve as palavras de Albert Camus, para quem aquele que quer matar, tem de se arriscar a morrer. No fundo, o combate mais nobre é aquele em que ambas as partes possuem o mesmo tipo de armas e submetem-se ao mesmo tipo de perigos. Ou seja,

[p]odemos desaprovar o facto de matar na guerra, mesmo numa guerra justa, a partir do momento em que isso se torna demasiado fácil. O tiro aos pombos não é um combate entre combatentes. Enquanto o mundo estiver irremediavelmente dividido entre os que lançam as bombas e aqueles que as recebem, a situação torna-se moralmente problemática, mesmo que o bombardeamento se possa justificar nesta ou naquela circunstância.⁸²

Segundo Walzer, os cálculos de probabilidade e de proporcionalidade não são fiáveis, porque não é possível instituir uma regra universal para estabelecer as «proporções de riscos aceitáveis» em termos de perda de vidas civis, pois estas «variam em função da natureza do alvo, da urgência do momento, da tecnologia disponível, etc.». ⁸³ No entanto, Walzer reconhece que na medida em que o «cuidado apropriado» envolve certos «cálculos de valor relativo, de urgência, etc., há que dizer que os argumentos utilitaristas e os argumentos que envolvem direitos (relativos pelo menos aos efeitos indirectos) não são totalmente distintos». ⁸⁴ A diferença, para Walzer, reside no facto de a regra de «cuidado apropriado» exigir que, mesmo quando tudo indica que as perdas prováveis resultantes de um ataque sejam proporcionalmente pequenas em relação ao valor do alvo, ainda assim é necessário haver a intenção de reduzir ao máximo os riscos envolvidos e de arriscar preferencialmente a vida dos soldados.

⁸² «On peut désapprouver le fait de tuer à la guerre, même dans une guerre juste, dès lors que cela devient trop facile. Le tir aux pigeons n'est pas un combat entre combattants. Lorsque le monde se trouve irrémédiablement divisé entre ceux qui lancent les bombes et ceux qui les reçoivent, la situation devient moralement problématique, même si le bombardement peut se justifier dans telle ou telle circonstance», in Michael WALZER, «Préface à la seconde édition», *Guerres justes et injustes*, *op. cit.*, p. 19.

⁸³ «the degree of risk that is permissible (...) vary with the nature of the target, the urgency of the moment, the available technology, and so on», in Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, p. 156.

⁸⁴ «involve calculations of relative value, urgency, and so on, it has to be said that utilitarian arguments and rights arguments (relative at least to indirect effects) are not wholly distinct», in *ibid.*, n., p. 156.

No entanto, há que reconhecer que, para Walzer, os riscos a que os soldados podem ser submetidos possuem limites, sendo que estes se estabelecem «aproximadamente no ponto a partir do qual tomar riscos suplementares condenaria quase de certeza toda a presente iniciativa militar ou a tornaria tão custosa que faria impossível a sua repetição».⁸⁵ Estas excepções que Walzer vai estipulando podem-lhe suscitar a acusação de incoerência e de sucumbir aos critérios utilitaristas que rejeita, no entanto, parece-nos que a incapacidade para estabelecer limites rígidos decorre da natureza dos fenómenos militares e pode ser entendida à luz do carácter simultaneamente abstracto e casuístico da sua teoria da guerra justa.

4.3.2. A influência de Thomas Nagel

No que diz respeito à imunidade dos não-combatentes, Walzer é bastante influenciado por Thomas Nagel e por Elisabeth Anscombe. Como vimos, Walzer é influenciado por Anscombe,⁸⁶ que proíbe claramente a morte intencional de inocentes, porque não estando envolvidos directamente na actividade militar, nunca se pode dar o caso de a sua morte constituir o objectivo de uma acção militar. Nenhum objectivo militar pode ser alcançado pela sua morte, porque esta em nada diminui a capacidade militar do inimigo. Este princípio está de acordo com a DDE, que proíbe claramente toda a acção em que o fim seja alcançado por meios moralmente reprováveis.

Mas, como Walzer se refere principalmente a Nagel, iremos destacar a influência deste autor. Nagel é referido por Walzer na conclusão de *Just and Unjust Wars*, fazendo alusão ao seu artigo «War and Massacre», e a propósito do conflito que perpassa toda a sua obra entre utilitarismo e deontologismo. Como vimos no capítulo II, podemos estabelecer um paralelismo entre o pensamento de Walzer e de Nagel, relativamente à questão das mãos

⁸⁵ «roughly at that point where any further risk-taking would almost certainly doom the military venture or make it so costly that it could not be repeated», in *ibid.*, n., p. 157.

⁸⁶ Cf. Elisabeth ANSCOMBE, «War and Murder», *op. cit.*, pp. 42-53.

suas, nomeadamente em situações-limite, como as emergências supremas. Este confronto também se pode estender à questão da imunidade e da relação entre meios e fins, questão que é, como vimos, central à teoria da guerra justa. No fundo, o artigo de Nagel é relativo às condições em que é legítimo exercer a violência sobre terceiros. Como o artigo de Nagel data de 1972, sendo por isso anterior a *Just and Unjust Wars*, datada de 1977, poderemos dizer que Walzer é neste aspecto influenciado por Nagel. Tal como Nagel, Walzer considera que há limites para a acção, ainda que esta seja motivada por nobres propósitos, e ainda que a observação de limites possa implicar um preço altíssimo a pagar. Ambos rejeitam que a solução para o dilema moral entre a observação de restrições à acção e o preço a pagar por elas, possa ser meramente consequencialista.

A questão da relação entre fins e meios assume especial relevo quando o meio utilizado para vencer a guerra é a morte deliberada de pessoas inocentes, com vista à vitória ou ao encurtamento da guerra. Tal como Walzer, Nagel defende que certos actos, como o assassínio de pessoas inocentes ou de prisioneiros de guerra, não podem ser nunca adoptados a coberto da propalada necessidade militar. E esta proibição absoluta deve estender-se mesmo àquelas situações em que a vitória nos pareça mais do que justa e merecida, e ainda que as consequências de não cometer tais actos nos possam parecer graves. Para Nagel, em caso de conflito entre a consideração das consequências e as proibições fundamentais, tais como as relativas à «chacina de reféns e de prisioneiros ou tentativas indiscriminadas de reduzir a população civil inimiga pela fome, por epidemias de doenças infecciosas, como o antraz e a peste bubónica, ou a cremação em massa»,⁸⁷ devem vencer sempre as proibições. Este tipo de actos nunca pode ser justificado. Assim que estas regras são relaxadas, abre-se caminho para violações graves destas proibições, por motivos muitas vezes quase fúteis.

⁸⁷ «the slaughter of hostages and prisoners or indiscriminate attempts to reduce the enemy civilian population by starvation, epidemic infectious diseases like anthrax and bubonic plague, or mass incineration», in Thomas NAGEL, «War and Massacre», *Philosophy & Public Affairs* (1971/72), p. 128.

Assim, Nagel considera que a questão fundamental para a guerra justa consiste na determinação das duas principais restrições:

as restrições sobre a classe de pessoas a quem a agressão e a violência podem ser dirigidas e restrições quanto à maneira de as atacar, desde que caiam dentro dessa classe. Estas podem ser combinadas, contudo, sob o princípio de que o tratamento hostil de qualquer pessoa deve ser justificado em termos de alguma *coisa sobre essa pessoa* que torna o tratamento apropriado. A hostilidade é uma relação pessoal, e deve ser ajustada ao seu alvo. Uma consequência desta condição será a de que certas pessoas não podem ser sujeitas a tratamento hostil na guerra, já que nada nelas justifica tal tratamento.⁸⁸

Neste aspecto, podemos encontrar semelhanças entre Walzer e Nagel, pois Walzer estabelece as mesmas regras relativas à natureza dos alvos legítimos e ao modo como estes devem ser atacados, como sendo centrais à teoria do *jus in bello*. Mas Nagel defende uma perspectiva mais claramente kantiana da selecção dos alvos, o mesmo é dizer da imunidade de certas pessoas. No fundo, para Nagel, tudo se resume ao imperativo que conduz a tratar o outro como uma pessoa e um fim em si mesmo e não como um meio, ainda que a relação em causa implique o recurso à violência extrema sobre ele, como acontece na guerra.⁸⁹ Assim, é moralmente condenável que, sendo ameaçado de morte, alguém se escude noutra pessoa que apenas estava nas proximidades, e que não tinha qualquer implicação na ameaça. Ou então, se ameaçado por um soldado, ninguém pode, por exemplo, atacar a sua mulher ou o seu filho, desde que estes não constituam qualquer ameaça, mesmo que fazendo-o pudesse aumentar as probabilidades de se salvar. Uma luta limpa e justa é aquela em que a violência não se desvia dos seus próprios alvos, ou seja, daqueles que pelas suas actividades constituem uma ameaça e são eles próprios os causadores da violência à qual se pretende responder. «A luta é suja quando a nossa hostilidade ou agressividade não é dirigida ao seu objecto próprio, mas a um

⁸⁸ «restrictions on the class of persons at whom aggression or violence may be directed and restrictions on the matter of attack, given that the object falls within the class. These can be combined, however, under the principle that hostile treatment of any person must be justified in terms of something *about that person* which makes the treatment appropriate. Hostility is a personal relation, and it must be suited to its target. One consequence of this condition will be that certain persons may not be subjected to hostile treatment in war at all, since nothing about them justifies such treatment», in *ibid.*, p. 133.

⁸⁹ Cf. *ibid.*, p. 134.

alvo periférico que pode ser mais vulnerável, e através do qual se pode atacar indirectamente o objecto devido».⁹⁰ Sempre que a agressividade e a violência é dirigida contra alguém que nos ataca, dirigimo-nos directamente a ela e à ameaça que ela constitui. Contudo, se exercemos a violência sobre alguém que em si mesmo não constitui nenhuma ameaça, com o intuito de atingir outra pessoa, como por exemplo, quando populações civis são atacadas com fins políticos e militares, não os tratamos como pessoas. Ou seja, sempre que a nossa agressividade não se dirige a alguém, mas antes se exerce por meio dela ou sobre ela, não a tratamos como pessoa. De facto, nestas situações atacam-se os civis, quando os verdadeiros alvos da acção são os políticos, os militares e o seu potencial bélico, esses sim constituindo uma ameaça. Segundo Nagel, na guerra, os não-combatentes são inocentes e atacá-los é assassinio. De certo modo, podemos considerar que Walzer recorre ao mesmo tipo de argumentação quando afirma: «Tais ataques vitimam e exploram pessoas inocentes, transformando-as em meios ao serviço de um fim».⁹¹ E será por estas razões, como veremos, que Walzer considera que o terrorismo é em si mesmo uma estratégia dirigida contra as pessoas, que nega a sua humanidade, porque as reduz à dimensão de meios e não de fins.

Assim, ser inocente, para Nagel tal como para Walzer, não é antónimo de culpado, mas de *nocente*, ou seja daquele que produz algum dano. Assim, *nocentes* são todos aqueles que usam armas e são treinados para matar:

A ameaça representada por um exército e pelos seus membros não consiste meramente no facto de estes serem homens, mas no facto de estarem armados e de usarem as suas armas na perseguição de certos objectivos. Os contributos para as suas armas e logística são contribuições para esta ameaça; os contributos para a sua mera existência enquanto homens não o são. Assim, é errado dirigir um ataque contra aqueles que apenas servem as necessidades dos combatentes enquanto seres humanos, tal como camponeses e os fornecedores de alimentos, ainda que a sobrevivência enquanto ser humano seja uma condição necessária para o funcionamento eficiente como soldado.⁹²

⁹⁰ «To fight dirty is to direct one's hostility or aggression not at its proper object, but at a peripheral target which may be more vulnerable, and through which the proper object can be attacked indirectly», in *ibid.*

⁹¹ «Such attacks victimize and exploit innocent people, turning them into means to an end», in Michael WALZER, «World War II: Why Was This War Different?», *op. cit.*, p. 13.

⁹² «The threat presented by an army and its members does not consist merely in the fact that they are men, but in the fact that they are armed and are using their arms in the pursuit of certain objectives. Contributions to their

Neste grupo dos inatacáveis inserem-se também os soldados feridos ou o pessoal médico. Os primeiros apesar de poderem retomar a sua actividade, os segundos apesar de permitirem salvar soldados, que mais tarde poderão voltar a ser atacantes. Ou seja, nenhum destes grupos constitui em si, de forma efectiva e presente, qualquer ameaça. A actividade do pessoal médico é necessária a qualquer ser humano e não apenas aos soldados e deve ser respeitada enquanto tal, porque, para Nagel, «o nosso conflito com o soldado não é com a sua existência enquanto ser humano».⁹³ Tal como vimos, também Walzer, assim como Anscombe, consideram que todos aqueles que suportam e apoiam as actividades próprias da vida civil não podem ser visados por um ataque militar, apenas aqueles que apoiam directamente a máquina de guerra, naquilo que ela tem de singular.

Quanto à forma como se pode matar um soldado, Nagel distingue-se de Walzer por dar maior relevo a este tipo de proibições, que aliás é um dos pontos pelos quais Walzer será criticado por Brian Orend, como veremos na secção referente aos limites da violência exercida sobre os combatentes. Nagel proíbe todo o ataque que não se dirige contra a ameaça que o soldado representa enquanto tal, mas contra o homem. Assim, Nagel defende a proibição de armas e métodos que implicam tratamentos degradantes, como matar à fome, o envenenamento, os surtos de doenças infecciosas, as armas que visam desfigurar ou torturar os soldados, como os lança-chamas ou o napalm, pois não discriminam entre o soldado e o ser humano.⁹⁴

arms and logistics are contributions to this threat; contributions to their mere existence as men are not. It is therefore wrong to direct an attack against those who merely serve the combatants' needs as human beings, such as farmers and food suppliers, even though survival as a human being is a necessary condition of efficient functioning as a soldier», in Thomas NAGEL, «War and Massacre», *op. cit.*, p. 140.

⁹³ «our conflict with the soldier is not with his existence as a human being», in *ibid.*, p. 141.

⁹⁴ Cf. *ibid.*

4. 3.3. Algumas críticas ao princípio da discriminação

Apesar de a imunidade dos não-combatentes colher grande aceitação entre os teóricos da guerra justa, a sua defesa não é universal. Este princípio é recusado nomeadamente entre os defensores das três teorias que rivalizam com a teoria walzeriana e que vêm sendo objecto de reflexão neste trabalho, particularmente no capítulo II. No fundo, embora recorrendo a diferentes enquadramentos teóricos e normativos, tendem a contestar ou os fundamentos teóricos desta proibição, postulando por exemplo a responsabilidade colectiva, ou contestando a impossibilidade da discriminação. Voltaremos à problemática da responsabilidade colectiva no próximo capítulo.

Entre as teorias alternativas à guerra justa, o realismo considera que a guerra exige dos Estados um comportamento racional, com vista à defesa dos seus interesses e ao incremento do seu poder e influência. Toda a prudência na guerra, na medida em que favorece a perda de poder e de domínio, é entendida como potenciadora de mais violência e do perpetuamento dos conflitos. Para além disso, de acordo com a perspectiva estatista e nacionalista inerente ao realismo, os direitos dos indivíduos são subsumidos no Estado, pelo que não faz qualquer sentido discriminar os alvos. Os cidadãos são vistos como constituindo uma sólida base de apoio político e económico dos exércitos inimigos, sendo que este tipo de argumento permite, nas versões mais fortes de realismo, justificar inclusive a morte de crianças, pois são vistas como potenciais soldados e membros activos e cooperantes de uma sociedade inimiga.

Contudo, como podemos depreender das críticas de Nagel, o principal ataque ao requisito da discriminação vem da parte daqueles que defendem que em determinadas ocasiões a consideração das consequências é mais forte do que as questões de princípio. Os consequentialistas admitem como moralmente aceitável, e até necessário, matar inocentes se isso implicar salvar um número ainda maior de vítimas inocentes, ou seja, sempre que as consequências sejam benéficas, uma vez que os actos não são proibidos em si, em virtude da

sua natureza intrínseca. Para os consequencialistas, a maldade de matar explica-se pelos efeitos que esse acto surte na vítima, já que matar supõe a violação dos seus interesses, como o da preservação da vida e o usufruto de bens futuros. Assim, a maldade de matar radica na consideração do interesse moral da vítima. No entanto, como importa a maximização do interesse, são admissíveis os sacrifícios de alguns para benefício do maior número. Porém, segundo o requisito da discriminação, a maldade do acto de matar deriva essencialmente da natureza intrínseca do acto, da intenção do agente e da qualidade da vítima. Por exemplo, o terrorismo é problemático porque viola estas três condições, recorre a acções más em si, o agente usa de uma violência deliberada e dirigida contra pessoas inocentes como forma de acção política ou como forma de exercer pressão sobre grupos. Assim, a diferença entre terrorismo e acções bélicas legítimas não está nas consequências esperadas, mas na natureza intrínseca dos actos, na intenção do agente e na natureza das vítimas.

Do ponto de vista pacifista, por exemplo, autores como Robert Holmes⁹⁵ contestam a identificação que Walzer estabelece, por um lado, entre combatentes e não inocentes e, por outro lado, entre não-combatentes e inocentes. Ao contrário das posições mais realistas, consideram que à excepção dos políticos, praticamente todos os civis, independentemente do lado da barricada em que se encontram, podem ser considerados inocentes. Holmes, tal como Hugo Grócio, considera que apenas o lado que luta numa guerra justa tem a legitimidade para matar. Assim sendo, tanto os soldados como os civis que lutam justamente são considerados inocentes, enquanto que aqueles que lutam pelo lado injusto nunca matam com justiça. No entanto, mesmo aqueles que matam numa guerra justa terão sempre de matar inocentes. Ainda que admitíssemos que os líderes que tomaram a decisão de fazer uma guerra injusta não são inocentes, ainda assim, a guerra não poderia evitar matar inocentes. Mesmo entre os políticos poderia haver aqueles que não abandonaram as suas funções pensando ser mais

⁹⁵ Cf. Robert L. HOLMES, *On War and Morality*, *op. cit.*, pp. 183-213.

úteis na moderação da guerra, agindo dentro do sistema do que fora dele. Ainda que admitíssemos que aqueles que apoiam a guerra por meio das suas acções, ou através do pagamento de impostos, não são inocentes, ainda assim, não se poderia impedir a morte de inocentes. Não haveria como evitar a morte daqueles que se opõem à guerra, apesar de pagarem impostos, não haveria como evitar a morte de crianças civis, que são total e inexoravelmente inocentes, e não haveria como evitar a morte daqueles soldados que combatem numa guerra à qual se opõem, com receio de serem presos e mortos. Concluindo, para Holmes, a morte de inocentes é sempre inevitável, intencional e previsível, e adoptada com grande facilidade pelos decisores políticos e militares. Assim sendo, Holmes conclui pela ilegitimidade de toda a guerra. O erro do princípio da discriminação é admitir que é errado matar inocentes para em seguida admitir que as guerras podem, por vezes, ser justas. Para Holmes, não se pode dar o caso de actos morais serem meios ou parte de actos que são imorais. Walzer argumenta de modo semelhante ao de Holmes, como veremos quando tratarmos o problema da responsabilidade no próximo capítulo, mas para concluir que, podendo a guerra ser justificável moralmente, são injustos sempre os ataques indiscriminados.

A imunidade dos não-combatentes também é contestada por George Mavrodes, que discute os argumentos favoráveis à imunidade dos não-combatentes subjacentes às teorias de Elisabeth Anscombe e de Paul Ramsey. Mavrodes também contesta a identificação estabelecida entre não-combatentes e inocência, e combatentes e culpados.⁹⁶ Enquanto para Anscombe, a proibição de matar os não-combatentes é moralmente constringente, para Mavrodes apenas é contingente⁹⁷ e prudencial. Ou seja, a crítica de Mavrodes incide sobre o que julga ser o carácter convencional da imunidade dos não-combatentes. Esta regra apenas pode resultar de um pacto celebrado entre diversas nações em conflito, pois não obedece a

⁹⁶ Cf. George I. MAVRODES, «Conventions and the Morality of War», *Philosophy & Public Affairs* (1975), pp. 117-131.

⁹⁷ Cf. Robert K. FULLINWIDER, «War and Innocence», *Philosophy & Public Affairs* (1975), p. 91.

qualquer critério moral. Se uma guerra é injusta e os seus autores podem ser incriminados, então, moralmente, um não-combatente que apoia entusiasticamente uma guerra, e que eventualmente procede de modo a apoiá-la, por exemplo, votando favoravelmente à guerra em eleições livres, tem de ser culpado por esse crime, enquanto um soldado que é constrangido a lutar e que se opõe à guerra deve ser inocente. Como as guerras decorrem entre nações e não entre soldados, e estes lutam porque a nação a que pertencem está em guerra, então não deve haver diferença entre combatentes e não-combatentes. Assim, segundo Mavrodes o princípio da «imunidade dos não-combatentes não é uma regra moral independente, mas parte de uma convenção que estabelece uma alternativa moralmente desejável à guerra».⁹⁸ Este princípio é um instrumento prudencial e político que visa diminuir os custos das guerras em termos de vidas perdidas e de sofrimento. A divergência de Mavrodes face a autores como Anscombe, Ramsey ou Walzer decorre do facto de entender o significado de inocente como sinónimo de culpado, enquanto estes entendem o termo inocente como equivalente a *não nocente*. Como veremos, no capítulo sobre o terrorismo, também Virgínia Held⁹⁹ considera que a discriminação entre combatentes e não-combatentes não faz sentido, por ser demasiado artificial e não traduzir a realidade social e política.

Contrariamente a Mavrodes, Robert Fullinwider considera que, embora as guerras sejam travadas entre nações, faz sentido fazer a discriminação entre aqueles que são moralmente culpados e os moralmente inocentes.¹⁰⁰ Segundo o princípio da punição, devem ser castigados apenas aqueles que cometem algum crime, ou seja, aqueles que põem em risco o direito de autodefesa. Uma nação não pode aspirar a punir colectivamente o agressor, pelo que deve procurar evitar matar intencionalmente os não-combatentes. Fullinwider não nega

⁹⁸ «the immunity of noncombatants is not an independent moral rule but rather a part of a convention which sets up a morally desirable alternative to war», in George I. MAVRODES, *op. cit.*, p. 130.

⁹⁹ Virginia HELD, «Terrorism, Rights, and Political Goals», in R. G. Frey e Christopher W. Morris (eds.), *Violence, Terrorism, and Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 59-85.

¹⁰⁰ Cf. Robert K. FULLINWIDER, «War and Innocence», *Philosophy & Public Affairs* (1975), pp. 90-97.

que o princípio da discriminação tenha um fundamento convencional e prudencial, mas rejeita que esse seja o seu único fundamento.

4.4. Os Limites da Violência sobre os Combatentes

Como vimos na introdução deste capítulo, da igualdade do direito de matar que assiste a todos os combatentes decorrem duas consequências importantes, relativas aos limites quanto ao modo de matar, e às características daqueles que podem ser os destinatários de violência letal. Contudo, Walzer valoriza essencialmente os limites relativos à qualidade das vítimas. Walzer não nega a importância das regras que impõem restrições ao modo como os soldados podem ser mortos, mas considera que «a moralidade da guerra não se transformaria radicalmente se elas fossem totalmente suprimidas».¹⁰¹ Efectivamente, segundo Walzer, «a distinção crucial, na teoria como na prática da guerra, não era entre armas interditas ou aceitáveis, mas entre alvos interditos e aceitáveis».¹⁰² O facto moralmente relevante consiste em assegurar que a guerra não deixe de ser um «combate entre combatentes». Aliás, admite que um comandante militar não pode ser condenado se os seus homens morrerem no campo de batalha ou numa qualquer acção militar, a não ser que se prove que foi negligente na preparação da acção ou que submeteu os seus soldados a um risco proporcionalmente superior à importância militar da acção.

Brian Orend, assim como James Dubik,¹⁰³ consideram que, apesar de Walzer revelar simpatia pelos soldados, de se preocupar com o seu estatuto, argumentando que estes são uma espécie de subclasse de cidadãos que se submetem a uma forma de servidão, apesar de problematizar com base na teoria do consentimento a legitimidade da sua intervenção na

¹⁰¹ «and yet the morality of war would not be radically transformed were they to be abolished altogether», in Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, op. cit., p. 42.

¹⁰² «the crucial distinction in the theory and practice of war was not between prohibited and acceptable weapons but between prohibited and acceptable targets», in *ibid.*, p. 276.

¹⁰³ Cf. James M. DUBIK, «Human Rights, Command Responsibility and Walzer's Just War Theory», *Philosophy & Public Affairs* (1982), p. 366.

guerra, apesar de considerar que as suas vidas não devem ser desperdiçadas e que os seus comandantes tudo devem fazer para impedir a sua morte, apesar de defender que os soldados devem ser poupados a tratamentos indignos, especialmente dolorosos ou cruéis, nomeadamente, quando estes tratamentos não são necessários a qualquer estratégia militar, que estes não devem ser mortos nem submetidos a torturas quando feitos prisioneiros, parece considerar tal como Napoleão que estes existem para morrer, que perdem todo o direito de viver, apenas por serem soldados, sendo quase indiferente o modo como são mortos.¹⁰⁴ Walzer parece tratar os soldados como instrumentos, embora não pretenda defender a obediência cega nem acéfala perante as chefias, nem que o soldado seja desprovido de vontade.¹⁰⁵ Segundo Dubik, embora Walzer reconheça que os comandos militares possuem dois tipos de responsabilidades, perante os civis e perante os seus subordinados, parece esquecer que ambas as responsabilidades derivam da necessidade de proteger a vida humana, que também eles partilham.¹⁰⁶

De facto, Walzer parece confirmar as críticas de Orend e de Dubik, quando considera legítimo que um exército atacado com armamento proibido, por exemplo com gases tóxicos, retalie com tratamento semelhante a fim de prevenir futuros ataques, como ordenou Churchill na II Guerra Mundial, embora desde que os destinatários sejam soldados. Para além disso, Walzer nega o carácter moral às restrições sobre o armamento dirigido contra os soldados, ao contrário das que se baseiam na imunidade dos não-combatentes:

os soldados têm apenas um direito de guerra, e mais nenhum direito básico, o de serem atacados com certas armas à exclusão de outras. A regra relativa aos gases tóxicos repousa sobre uma base legal, mas não é moralmente exigível.¹⁰⁷

¹⁰⁴ Cf. Brian OREND, *Michael Walzer on War and Justice*, *op. cit.*, pp. 112 e 122-124.

¹⁰⁵ Cf. Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, p. 45.

¹⁰⁶ Cf. James M. DUBIK, *op. cit.*, p. 368.

¹⁰⁷ «For soldiers have only a war right, and no more basic right, to be attacked with certain weapons and not with others. The rule about poison gas is legally established, but it is not morally required», in Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, p. 215.

B. Orend considera que Walzer, na medida em que apela frequentemente às convenções da guerra, não deveria valorizar apenas o facto de o soldado ser um alvo militar legítimo, deveria ter em conta também as convenções da guerra que impedem o uso de armamento causador de mortes especialmente dolorosas ou que imponham danos irreversíveis para a saúde, mesmo quando o soldado é reintegrado na vida civil e deixa de constituir qualquer perigo. Tal é o caso da proibição do armamento químico, como, por exemplo, de gás asfixiante, do armamento biológico ou daquele que altera substancial e profundamente o meio ambiente, assim com as minas antipessoais e as balas de estilhaços de vidro, que são indetectáveis, e que são capazes de provocar danos gravíssimos muito tempo após o fim do conflito. Para além disso, Orend estranha que Walzer desvalorize esta questão, à excepção da proibição das armas nucleares, quando é sabido que o tipo de armamento usado pode ser determinante para o grau de destruição infligido e, conseqüentemente, ter implicações incontornáveis referentes aos limites da violência legítima, ao princípio da discriminação e para as perspectivas de uma paz duradoura.

Walzer refere-se genericamente à proibição de armas e de técnicas que supõem tratamentos indignos e desumanos, que «chocam a consciência moral da humanidade» e que podemos admitir se estende também aos soldados. Embora Walzer não seja claro quanto à tradução destes termos, Orend considera, que por influência da DDE, Walzer deverá estar a pensar naquelas armas ou métodos que possam configurar actos maus em si, e não tanto pelas conseqüências que provocam.¹⁰⁸ Porém, quando Walzer esclarece o que entende por meios que «chocam a consciência da moral humanidade», refere-se essencialmente a meios usados contra civis, como a violação, o genocídio, as limpezas étnicas, o armamento nuclear e a utilização de soldados presos ou de civis para exercer represálias ou punições colectivas. Segundo Orend, Walzer exclui

¹⁰⁸ Cf. Brian OREND, *Michael Walzer on War and Justice*, op. cit., pp. 124-125.

meios intrinsecamente corruptos (...) implicando, em si, a violação de direitos. A violação como arma de guerra é disso um claro exemplo. A violação é excluída não tanto por todo o sofrimento que provoca, nem porque é dirigida contra civis, mas porque o acto é em si uma violação de direitos (...).¹⁰⁹

Parece-nos, no entanto, que Walzer valoriza outro tipo de limitações quanto ao modo como os militares podem ser mortos. Walzer não admite que um soldado possa ser morto à fome, ou privado de cuidados médicos, porque este tipo de tratamentos é comum à vida civil e seriam, por isso, desrespeitadoras da sua humanidade. Ou seja, o soldado não deixa de ser uma pessoa, daí que qualquer actividade que não seja exclusiva da actividade militar e que seja fundamental à sobrevivência humana, não pode ser alvo de ataque. Pelo facto de a humanidade lhe ser constitutiva, qualquer soldado ferido e desarmado, apesar de não perder o seu estatuto de soldado, recupera os direitos de imunidade e o direito à vida, na medida em que deixa de ser perigoso. No entanto, enquanto decorre uma batalha, não se pode exigir que os soldados inimigos ponham a sua vida em risco para salvarem os soldados feridos, uma vez que tal facto poria em causa a vida dos primeiros.

Walzer supõe outras formas de interdições de matar, subjacentes às convenções da guerra e à observação pelos combatentes de determinadas regras de bem combater, que se traduzem numa maior nobreza no combate. O desrespeito das regras da guerra entre os combatentes, pode transformar o combate num crime. Assim, Walzer compara certas técnicas de guerrilha a assassinato, recusando-se a atribuir a esses actos o estatuto de actos de guerra, por exemplo, quando os guerrilheiros se disfarçam de civis e aproveitam esse facto para atacar os seus inimigos. De facto, a farda é um elemento distintivo do soldado, e mesmo de certos grupos de guerrilheiros, que permite inserir um indivíduo na categoria de soldado e reconhecer aqueles que não podem ser alvos legítimos de ataque. Walzer marca bem a sua rejeição por estas estratégias ao apresentar como exemplo uma emboscada a soldados

¹⁰⁹ «intrinsically corrupt means (...) being rights-violative in itself. Using rape as a tool of warfare is a clear example. Rape is ruled out not so much because of all the pain it produces, or because it is aimed at civilians, but because the act itself is right-violative», in *ibid.*, p. 124.

alemães por membros da Resistência Francesa, fingindo ser camponeses. Como vimos, Walzer considera a II Guerra Mundial como o paradigma de uma guerra justa. Para Walzer, não está em causa a justiça da luta dos resistentes franceses. O problema deste tipo de acção é que esta rompe com todas as regras da guerra, pois aquele que pretende matar e não assume o seu estatuto de combatente usa de má fé, funciona como os passageiros clandestinos na sociedade civil, pretende usufruir dos benefícios inerentes ao seu papel de combatentes, escapando-se aos riscos e aos deveres dessa função, querendo usufruir apenas dos benefícios dos dois estatutos, escapando às obrigações de ambos. O mesmo ocorre com o ataque precedido por uma simulação de rendição. A simulação, apesar de usual, é eticamente reprovável. A rendição é uma espécie de contrato mútuo em que os Estados acordam em poupar as vidas dos soldados que depõem as armas, desde que estes suspendam as suas actividades nocentes e se submetam a uma prisão temporária. Aquele que prende tem o benefício de evitar uma resistência até à morte, que implica sempre mais custos, e a garantia de que os seus soldados terão o mesmo tipo de tratamento. Quebrar este contrato equivale a cometer um crime.

4.4.1. O Princípio da Proporcionalidade

Uma das regras fundamentais sobre a forma de matar é aquela que postula a obediência ao requisito da força mínima, segundo o qual se exige que a violência usada nunca seja superior àquela que é exactamente necessária para alcançar o fim proposto. Desta forma, assistimos à condenação categórica de toda a força excessiva e da violência gratuita. De facto, o uso excessivo da força e a adopção de comportamentos contrários à ética podem destruir toda a esperança numa paz futura devido à quebra dos laços de confiança, que

levariam à agudização do conflito, tal como Kant já previa no 6.º artigo preliminar do opúsculo «A Paz Perpétua».¹¹⁰ Tal como é defendido também por Rawls,

os meios empregues não podem destruir a possibilidade da paz ou encorajar um desprezo pela vida humana que ponha em perigo a nossa própria segurança, bem como a da humanidade. A conduta da guerra deve ser limitada e orientada tendo em vista um determinado objectivo.¹¹¹

Segundo Walzer, Henry Sidgwick institui dois critérios para determinar se houve ou não força excessiva. É considerada excessiva a violência que não obedeça a qualquer critério de necessidade militar, isto é, não contribua materialmente para a vitória. O segundo critério é o da proporcionalidade, que possui uma clara inspiração utilitarista. Este segundo requisito, que é comum à teoria do *jus ad bellum*, exige que a utilidade das consequências positivas esperadas, em termos de interesses da humanidade, excedam sempre o dano provocado por uma acção, de modo que os meios utilizados se adaptem aos fins pretendidos. Como vimos, nos capítulos II, na parte relativa às críticas ao utilitarismo, e III, Walzer levanta sérias limitações a este princípio, na medida em que qualquer acção que, segundo critérios puramente militares, pareça possibilitar a vitória tem grandes probabilidades de ser considerada lícita, mesmo que envolva violações dos direitos humanos. Tal facto tornaria praticamente impossível condenar um soldado por qualquer acção cometida na guerra, desde que este invocasse a necessidade militar ou que naquele momento a acção lhe parecera a mais adequada e a mais eficaz. Este aliás é, para Walzer, um dos perigos da DDE, embora não aceitando que os resultados negativos sejam o meio para atingir boas finalidades, pode-se admitir uma acção como moralmente legítima desde que as suas consequências negativas esperadas não ultrapassem as positivas. Embora reconheça que a longo prazo, o princípio da proporcionalidade poderá garantir boas consequências, a verdade é que para Walzer os direitos dos indivíduos, nos quais radicam as regras de bem combater, não se compadecem

¹¹⁰ Immanuel KANT, «A Paz Perpétua» in *A Paz Perpétua e outros Opúsculos*, trad. de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 2002, p. 124.

¹¹¹ John RAWLS, *Uma Teoria da Justiça*, op. cit., p. 292.

com cálculos de utilidade. A imunidade dos não-combatentes é uma questão de direito e não de utilidade ou de proporcionalidade.

De qualquer forma, Walzer não deixa de reconhecer mérito à regra dupla de Sidgwick, na medida em que esta pretende evitar toda a violência gratuita e inútil. Segundo Walzer, se estas regras fossem sempre respeitadas, a história das guerras seria substancialmente diferente do que sempre foi: uma série de relatos, de parte a parte, de massacres, de crueldades vãs e desproporcionadas, perpetradas por soldados indisciplinados e ordenadas por generais fanáticos.¹¹² Tal como Sidgwick, Walzer considera que um bom general é um homem moral,¹¹³ que controla e disciplina os seus soldados, que planeia devidamente as batalhas, de modo a alcançar os seus objectivos com o mínimo de custos possíveis, não submete os seus homens a riscos mal calculados e tudo faz para evitar a morte de civis. A vantagem de «bem combater» numa guerra, de acordo com as convenções, consiste em diminuir a probabilidade de represálias e de favorecer uma paz duradoura, ao reduzir as probabilidades de ressurgimento dos combates e de guerras intermitentes. Quanto maior for o ódio instigado, maiores serão também os custos de uma guerra. Como vimos, Walzer considera que os exércitos não podem fazer tudo o que está ao seu alcance para ganhar as guerras.

4.5. A Aplicação Prática dos Princípios do *Jus in Bello*

Como vimos, para Walzer, o carácter moral da guerra revela-se no facto de a actuação dos combatentes, o planeamento e as estratégias de combate envolverem decisões por parte do agente, que atestam que o soldado não é desprovido de livre-arbítrio e pode, por isso, ser responsabilizado pelas opções que toma. Os juízos morais que podemos fazer sobre as

¹¹² Cf. Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, p. 130.

¹¹³ Cf. *ibid.*

estratégias militares materializam-se nas convenções que foram sendo elaboradas ao longo de gerações e, pelo seu carácter normativo, regem o comportamento do soldado e a nossa actividade judicativa sobre as suas decisões. O princípio da discriminação é a regra fundamental para a teoria do *jus in bello*, com base na qual se deve nortear a nossa avaliação da conduta na guerra. A violação grosseira e intencional deste princípio configura um crime de guerra e o soldado deve ser julgado por ele. No entanto, a existência desta regra, em Walzer, não implica a rejeição absoluta da morte de inocentes, que genericamente se identificam com os civis. Para Walzer, «[a] guerra coloca necessariamente a vida dos civis em perigo, o que é um outro aspecto do seu carácter infernal».¹¹⁴

Assim, Walzer institui algumas excepções ao princípio da discriminação, admitindo que, em determinadas circunstâncias, alguns civis podem ser atacados. Walzer considera que perdem o direito à imunidade aqueles que pela sua acção, pelo seu trabalho, se equiparem à categoria de combatentes, participando directamente no esforço de guerra, na medida em que é «apenas uma certa contribuição para o combate que autoriza que um civil seja atacado».¹¹⁵ Deste modo, perdem a imunidade os que fabricam os utensílios indispensáveis ao exercício da actividade *nocente* dos soldados, como os trabalhadores das fábricas de armamento. Assim, os soldados podem atacar outros soldados, as instalações militares, as fábricas de armamento, o seu material de apoio, mesmo instalações governamentais especificamente dedicadas à máquina de guerra, etc., mas não podem atacar qualquer espaço destinado à vida civil, como escolas, hospitais, igrejas, reservatórios de água, instalações hidroeléctricas. Os ataques a este tipo de instalações põem em risco as populações civis.

O caso dos civis que servem de escudos humanos voluntários pode ser explicado à luz da teoria do consentimento, na medida em que estes se colocam conscientemente numa posição de perigo e o seu estatuto passa a ser idêntico ao dos militares, num processo

¹¹⁴ «War necessarily places civilians in danger; that is another aspect of its hellishness», in *ibid.*, p. 156.

¹¹⁵ «it is (...) only some contribution to the fighting that makes a civilian liable to attack», in *ibid.*, p. 153.

semelhante ao que ocorre nos cercos das cidades, e que veremos adiante. Já quando um civil é colocado como escudo humano involuntariamente, de modo a dificultar a intervenção militar do opositor, a responsabilidade das suas mortes recai sobre aqueles que, deliberada e conscientemente, os colocam numa posição de risco iminente. De facto, a utilização destes escudos não abona a favor da grandeza moral daqueles que recorrem a este esquema. Por exemplo, a Alemanha nazi recorria frequentemente a este estratagema.

Nesta secção iremos ver como o princípio da discriminação supõe outras excepções e como este princípio é fulcral e fecundo, embora não exclusivo, na avaliação das mais variadas situações, como a guerra de guerrilha, os cercos e a dissuasão nuclear. Se o carácter universal do princípio da discriminação e a igualdade moral dos combatentes são marcas claramente liberais, devido à universalidade dos direitos, veremos que os critérios comunitaristas estão presentes na dependência da legitimidade dos combatentes no consentimento das populações que protegem, ou dizem proteger, e também na consideração da igualdade moral dos combatentes, uma vez que esta decorre da igualdade dos Estados.

4.5.1. A guerrilha

Para Walzer, a guerrilha está sujeita às mesmas regras e aos mesmos constrangimentos morais da guerra convencional, na medida em que suscita o mesmo tipo de problemas morais. O guerrilheiro também se arroga o direito de matar e, por isso, deve estar sujeito ao mesmo tipo de obrigações do soldado do exército regular. No entanto, para Walzer, a guerrilha alimenta-se simultaneamente das regras e da sua subversão. De facto, o sucesso da guerrilha como estratégia de combate, aliás como a da resistência não-violenta, depende do reconhecimento dos direitos de imunidade dos civis e é tanto maior quanto maior for o respeito que o inimigo manifesta pelos direitos dos civis. Se estes direitos não fossem reconhecidos, os guerrilheiros não teriam qualquer vantagem em se escudar entre a

população civil. No entanto, ao fazê-lo, os guerrilheiros violam as normas da guerra colocando em risco essa população, impedindo a discriminação entre combatentes e não-combatentes. «Os soldados devem sentir-se em segurança entre os civis, para que estes possam alguma vez estar protegidos da acção dos soldados».¹¹⁶ Desta forma, os guerrilheiros tornam-se co-responsáveis pelas incursões dos soldados inimigos nas habitações à procura de resistentes.

A luta de guerrilha usa com frequência a indefinição de papéis, pretendendo usufruir as vantagens dos não-combatentes e escapar às obrigações dos combatentes. Os que advogam a legitimidade deste tipo de estratégia consideram que esta indefinição de papéis é legítima, porque os exércitos são instrumentos da opressão do povo, pelo que o guerrilheiro não pensa que se dissimula entre o povo, mas sim que é o próprio povo que luta e contra o qual os soldados têm de lutar. A estratégia da guerrilha consiste em conquistar apoio popular para a sua causa, obrigando os exércitos regulares a intervir em áreas civis, para gerarem o descontentamento, fazendo com que estes apareçam como os verdadeiros responsáveis de tudo o que lhes possa ocorrer de mal.

Os guerrilheiros, tal como os soldados, retiram a sua legitimidade do facto de serem instrumentos políticos de uma comunidade, a qual protegem. Por isso, o guerrilheiro pode ter os mesmos direitos de um soldado, nomeadamente quando a sua luta tem um alargado apoio popular voluntário, o que nem sempre acontece.¹¹⁷ Sem esse apoio, os guerrilheiros não são mais do que criminosos. Efectivamente, para Walzer, «[n]o caso de uma luta de guerrilha, podemos ser levados a descrever diferentemente a natureza exacta da relação entre os rebeldes e o povo: os guerrilheiros não adquirem direitos de guerra quando cuidam do povo,

¹¹⁶ «soldiers must feel safe among civilians if civilians are ever to be safe from soldiers», in *ibid.*, p. 182.

¹¹⁷ A campanha de Che Guevara na selva boliviana é, para Walzer, o exemplo de uma campanha de guerrilha fracassada por falta de apoio popular.

mas quando o povo “cuida” dos guerrilheiros». ¹¹⁸ Para Walzer, se os guerrilheiros possuem apoio popular maioritário, lutam em nome da comunidade e são os verdadeiros dirigentes políticos dessa comunidade, ¹¹⁹ lutam com consentimento, sendo esta a base de fundação de uma comunidade política. Nestas circunstâncias, é a própria legitimidade do governo que é posta em causa. Mas, quer os guerrilheiros tenham ou não conquistado os direitos de combatentes estão sempre vinculados aos limites morais de bem combater. Se para ganhar uma guerra é fundamental a violação dos direitos dos civis e das comunidades, ultrapassa-se o limite a partir do qual estas deixam de ser legítimas. As guerras transformam-se em guerras de agressão, quando movidas por estrangeiros, transformam-se em tiranias, quando movidas por concidadãos. Walzer considera que os movimentos de guerrilha, por serem frequentemente a parte mais fraca da contenda, são também os que mais resistem a admitir as restrições à conduta na guerra.

Há, no entanto, que ressaltar que, para Walzer, não é lícito identificar luta de guerrilha com indefinição de papéis, pois é frequente que os guerrilheiros adotem uma farda e comportamentos semelhantes aos de um exército regular, em termos de disciplina de combate e de solidariedade, assim que o seu movimento cresce e ganha implantação. Walzer defende que a concessão de direitos de guerra aos combatentes está dependente do porte de «um sinal distintivo permanente visível à distância» e de «transportar as suas armas abertamente». ¹²⁰ Para Walzer, a única exceção a esta obrigação reside nos momentos de sublevação popular, quando um povo em massa se levanta para lutar contra um invasor ou uma tirania estrangeira ou quando os resistentes se envolvem em actividades de espionagem

¹¹⁸ «In the case of a guerrilla struggle, we may have to describe the appropriate relation between the rebels and the people differently: it is not when the guerrillas look after the people that they acquire war rights, but when the people “look after” the guerrillas», in *ibid.*, n., p. 186.

¹¹⁹ Cf. *ibid.*, p. 196.

¹²⁰ «a fixed distinctive sign visible at a distance», «carry their arms openly», in G. I. A. D. DRAPER, «The Status of Combatants and Question of Guerrilla War», *British Yearbook of International Law* (1971), cit. in *ibid.*, p. 182.

ou de sabotagem. A sua acção, nestes casos, é semelhante à de um espião e tal como estes não podem usufruir de qualquer direito de guerra.

Apesar da guerrilha ser tanto mais bem sucedida quanto mais o inimigo respeitar a imunidade dos não-combatentes, Walzer não relaciona a eficácia da guerra de contra-guerrilha com a suspensão destes direitos. Efectivamente, para além de razões morais, a contra-guerrilha encontra vantagens estratégicas nesta distinção. É fundamental em termos militares, separar nitidamente entre combatentes e não-combatentes, de modo a cortar o elo de ligação de apoio entre insurrectos e população civil, e protegê-la de ataques. De facto,

[o] último ponto é mais importante numa guerra de guerrilha do que numa guerra convencional, que postula a hostilidade dos «civis inimigos», enquanto que a contra-guerrilha deve procurar a sua simpatia e o seu apoio. A guerra de guerrilha é um conflito político, mesmo ideológico. (...) É isto que se quer dizer com lutar para ganhar «os corações e o espírito» do povo. E não se consegue triunfar nesta batalha, tratando o povo como um inimigo a atacar e a abater, ao lado dos guerrilheiros que vivem entre eles.¹²¹

Para Walzer, a contra-guerrilha tem limitações. Esta não é legítima quando os guerrilheiros possuem o apoio maioritário da população, pois isso implicaria lutar contra o próprio povo e a própria sociedade. O consentimento do povo e o seu direito à auto-ajuda é a base legitimadora da autodeterminação dos povos e da soberania. Numa acção de contra-guerrilha, os soldados não têm o direito de desconsiderar os direitos dos civis, mesmo sabendo que estes lhes são hostis. A hostilidade não implica pôr em risco a vida dos soldados nem criar impedimentos à sua acção e frequentemente apenas se manifesta pela passividade e pela não colaboração. Segundo Walzer, este tipo de acção não deverá ser diferente de uma

¹²¹ «the last point is more important in guerrilla than in conventional war, for in conventional war one assumes the hostility of “enemy civilians,” while in a guerrilla struggle one must seek their sympathy and support. Guerrilla war is a political, even an ideological conflict. (...) That is what is meant when it is said that the battle is for the “hearts and the minds” of the people. And one cannot triumph in such a battle by treating the people as so many enemies to be attacked and killed along with the guerrillas who live among them», in Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, pp. 186-187.

acção policial, sendo admissíveis as buscas, a confiscação de bens dos suspeitos, o recolher obrigatório, as prisões para interrogatório, desde que não envolvam a tortura.¹²²

Devido aos elevados níveis de tensão que uma luta de contra-guerrilha provoca nos soldados, suscitada em parte pela incapacidade de distinguir entre guerrilheiros e meros civis, Walzer admite que um soldado possa ser levado a cometer erros de avaliação e a cometer excessos numa operação de ataque a uma localidade, numa situação de tiroteio. Nestas circunstâncias e à luz da DDE, o soldado não deve ser responsabilizado se não tinha a intenção de matar civis, já que apenas não foi capaz de os distinguir. A responsabilidade deste facto é principalmente dos guerrilheiros e dos civis que lhes dão apoio, que não lutam de acordo com as convenções da guerra. É preciso notar que Walzer refere-se a combates declarados e não a massacres na ausência ou após o fim dos combates. De qualquer forma, o mero apoio político não transforma os civis em alvos legítimos:

Em situação de combate, estas pessoas não podem ser abatidas mal sejam avistadas, na ausência de tiroteio; as suas aldeias também não podem ser atacadas sob o mero pretexto de servirem ou de poderem vir a servir de base operacional; não podem também ser bombardeadas cegamente pela artilharia ou a aviação, mesmo após terem sido avisadas.¹²³

4.5.2. Os cercos e os bloqueios

Walzer constata que os cercos a cidades são estratégias tão antigas como as próprias guerras e a prova de que pensar que as guerras do passado eram mais justas do que as presentes não passa de uma mistificação. Ao longo da história, os cercos foram um recurso frequente, por serem menos custosos do ponto de vista militar para o atacante, sendo assim justificáveis à luz da necessidade militar. O seu desfecho oferecia um balanço claramente negativo para os civis, que morriam em maior número, porque, não combatendo e

¹²² Cf. *ibid.*, p. 187.

¹²³ «So far as combat goes, these people cannot be shot on sight, when no firefight is in progress; nor can their villages be attacked merely because they might be used as firebases or because it is expected that they will be used; nor can they be randomly bombed and shelled, even after warning has been given», in *ibid.*, p. 193.

encontrando-se desprovidos de qualquer meio de protecção, eram os primeiros a morrer e os últimos a serem alimentados, vendo-se sujeitos a «fomes colectivas». Os cercos têm como objectivo provocar a rendição absoluta e recorrem à morte e ao sofrimento dos civis como forma de pressão sobre os dirigentes políticos.

Nas cidades vivem inevitavelmente pessoas e, por isso, este tipo de acções levanta problemas graves à teoria da guerra justa, nomeadamente ao princípio da discriminação e à DDE. Ou seja, num cerco é muito difícil, senão mesmo impossível, discriminar totalmente os civis, e os cercos colocam o problema da morte intencional de inocentes. Para Walzer, os cercos não são de *per si* acções ilegítimas do ponto de vista moral, porque as cidades, como já referimos, são objectivos bélicos relevantes. No entanto, Walzer considera importante saber sobre quem recai a responsabilidade do sofrimento e da morte causada aos civis. Recai apenas sobre os atacantes, ou aqueles que se recusam a render também podem ser responsáveis pelo sofrimento a que as pessoas possam ser sujeitas? Sabemos que, para Walzer, o princípio da discriminação nunca pode ser posto em causa, pois

[u]m militar deve fazer pontaria certa a um alvo militar e *evitar* os alvos não-militares. Só pode atirar se souber exactamente a quem, só pode atacar se for possível um ataque directo. Pode arriscar mortes acidentais, mas não pode matar civis simplesmente porque os encontra entre si e os seus inimigos.¹²⁴

Por isso, para Walzer, a resposta a este problema remete-nos para a pergunta sobre como foram os civis parar ao local de batalha, o que se torna difícil no caso das localidades, pois não se dá o caso de os civis lá terem ido parar, porque esse é o seu «domicílio apropriado e permanente».¹²⁵ Segundo Walzer, há cinco possibilidades para os civis se encontrarem expostos aos combates, que variam consoante as escolhas que fizeram e o tipo de força usada contra eles:

¹²⁴ «A soldier must take careful aim *at* his military target and *away from* nonmilitary targets. He can only shoot if he has a reasonably clear shot; he can only attack if a direct attack is possible. He can risk incidental deaths, but he cannot kill civilians simply because he finds them between himself and his enemies», in *ibid.*, p. 174.

¹²⁵ «“proper and permanent abode”», in *ibid.*, p. 168.

- 1) são forçados pelos seus aparentes defensores, que devem, por isso, partilhar a responsabilidade pelas mortes resultantes, mesmo que não os matem eles próprios;
- 2) consentem em ser defendidos, e libertam, assim, da responsabilidade o comandante militar do exército que os defende;
- 3) são forçados pelos atacantes, empurrados para uma posição exposta e mortos; neste caso importa pouco saber se a sua morte é um efeito directo ou indirecto do ataque, pois, em ambas as situações, trata-se de um crime;
- 4) são atacados mas não coagidos, atacados no seu lugar «natural», entrando, então, em acção o princípio do duplo efeito, sendo o cerco pela fome moralmente inaceitável; e
- 5) os seus atacantes oferecem-lhe o direito a sair livremente, após o que a morte daqueles que ficam é justificável, directa ou indirectamente.¹²⁶

Quando as mortes de civis, como nos cercos e nas actividades de guerrilha, são mais do que certas, segundo Walzer, a questão do consentimento ganha relevância face à questão de saber se estas mortes são o efeito directo ou indirecto de uma acção.¹²⁷ Ou seja, num cerco, a questão está em saber se os combatentes ao defenderem uma localidade correspondem à vontade da maioria da população, ou se alguns combatentes, estrangeiros ou não, arrastam a população para o combate, escudando-se nela. Minorias militantes poderosas têm a capacidade de se impor a uma população contra a sua vontade. Assim, no caso de uma localidade se transformar num palco de batalha contra a vontade dos seus membros, a responsabilidade pelas mortes, mesmo não intencionais nem deliberadas, não recai apenas sobre o atacante, mas também sobre aqueles que, enquanto «agentes de coerção no interior da cidade»,¹²⁸ submetem a população a esses perigos: «O consentimento liberta os defensores da sua responsabilidade, e apenas o consentimento pode ter esse efeito».¹²⁹

Os atacantes poderão ser libertados do ónus da responsabilidade de agredir uma cidade que se recusa a aceitar uma rendição condicional, desde que permitam que todos aqueles que

¹²⁶ «1) that they are coerced by their ostensible defenders, who must then share responsibility for the resulting deaths, even though they do no killing themselves; 2) that they consent to be defended, and so clear the military commander of the defending army; 3) that they are coerced by their attackers, driven into an exposed position and killed, in which case it doesn't matter whether the killing is a direct effect or a side effect of the attack, for it is a crime either way; 4) that they are attacked but not coerced, attacked in their "natural" place, and then the principle of double effect comes into play and siege by starvation is morally unacceptable; and 5) that they are offered free exit by their attackers, after which those that remain can justifiably be killed, directly or indirectly», in *ibid.*, p. 169.

¹²⁷ Cf. *ibid.*

¹²⁸ «agents of coercion within the city», in *ibid.*, p. 163.

¹²⁹ «Consent clears the defenders, and only consent can do so», in *ibid.*

desejam abandonar a cidade o possam fazer. Aqueles que desejam permanecer, na medida em que dão o seu consentimento e assumem voluntariamente os riscos inerentes a uma acção militar, passam a ser co-responsáveis pelo que lhes possa acontecer. Nomeadamente se forem adultos saudáveis e o fizerem para dar auxílio aos combatentes, tornam-se alvos militares legítimos, e são mesmo impedidos de abandonar a cidade pelo sitiante, pois «transformam-se um pouco numa guarnição militar e, de certo modo, perderam os seus direitos civis. É mais um exemplo da coercibilidade da guerra que homens e mulheres tenham, neste caso, de abandonar as suas casas para manter a imunidade».¹³⁰ Mas, se o apoio for apenas político, os civis não se transformam em alvos legítimos.

Se aos habitantes de uma cidade não for permitido o direito de partir, a responsabilidade das suas mortes recai sobre aqueles que impedem a partida, sejam os agressores ou os defensores da cidade. No fundo, para Walzer, aquele que oferece a possibilidade de fugir liberta-se da responsabilidade da morte dos civis que pretendem ficar. Mas isso só acontece se os civis tiverem para onde ir, se lhes permitirem sair em relativa segurança, tornando-se refugiados, e se não forem impedidos de o fazer por aqueles que controlam a cidade. Do mesmo modo, os soldados que se recusam a render, passam a ser responsáveis moralmente pelo que lhes possa acontecer desde que lhes tenha sido oferecida a possibilidade de se renderem, desde que as operações militares que os vitimam sejam legítimas, tornando-se co-responsáveis pela morte de civis que a sua recusa em se render acarretar. Se os combatentes guardarem armamento fora dos quartéis ou de paióis, em casas, santuários ou locais perto de habitações, são co-responsáveis pelas mortes dos civis, pois não podem invocar desconhecê-lo que ao fazê-lo acrescentam os riscos de morte dos civis. O mesmo acontece se se esconderem nesses locais.

¹³⁰ «turns (...) into something like a garrison: they have yielded their civilians rights. It is another example of the coerciveness of war that men and women must, in this case, leave their homes to maintain their immunity», in *ibid.*, pp. 168-169.

Apesar desta repartição de responsabilidades, há diversas dificuldades que se colocam, porque pode parecer que Walzer legitima todo o tipo de acção, a partir do momento em que há um aviso prévio de ataque ou que é dada a possibilidade de abandonar a cidade. No entanto, para Walzer, esta questão da autorização para sair de uma cidade só faz sentido se a população não estiver, maioritariamente, do lado dos insurrectos. Por isso mesmo, este tipo de estratégia foi totalmente inoperante no Vietname. Para Walzer, mesmo na guerra convencional, não será lícito pensar que se consegue conquistar apoio político ou alterar regimes por meio de bombardeamentos. O consentimento é essencial, porque senão poderíamos correr o risco de uma facção em combate exigir a rendição total de uma cidade, composta por conterrâneos ou não, não lhes reconhecendo qualquer direito de resistência, e sentir-se com legitimidade para chacinar todos aqueles que não se submetessem ao seu regime de terror; mais essencial ainda quando a coerção se dirige a uma sociedade inteira, pois se é possível deslocar os membros de uma cidade, torna-se impensável condenar um povo à deportação ou à submissão. O direito de coagir não assiste quer aos invasores quer aos grupos militantes minoritários.

Walzer, em nome da defesa do particularismo moral e político, a que regressaremos no próximo capítulo, quando abordarmos a questão da responsabilidade, considera que não podemos condenar aqueles que chegam a conclusões diferentes das nossas. Rejeita todas as formas de universalismo maximalista, não admitindo que uma pessoa ou uma comunidade possam ser julgadas pelas suas opções políticas nem ser transformados em alvos militares, devido a elas. Ainda que tal fosse legítimo, sempre que populações civis são atacadas, também são atacadas crianças, que são politicamente neutras e irresponsáveis. Assim,

a hostilidade política não transforma os indivíduos em inimigos, segundo as convenções da guerra. (...) Os civis nada fizeram para serem privados do direito de viver, e esse direito deve ser respeitado, tanto quanto possível, durante os ataques

contra os combatentes irregulares com quem os aldeões se parecem e a quem eles oferecem protecção.¹³¹

Pelas mesmas razões, um país não deve ser submetido a um bloqueio, porque este tende a penalizar os civis, não respeita a imunidade dos não-combatentes, condenando os civis à fome e a surtos de doença. A doutrina da devastação estratégica que pressupõe a destruição de uma área para impedir que o exército inimigo beneficie dos seus recursos, só pode ser admitida se esta não puser em causa de modo significativo os meios de subsistência dos civis, e, para isso, os visados devem ser apenas os exércitos estrangeiros, o que será manifestamente difícil, já que não há diferenças entre aquilo que mantém vivo um civil ou um militar. No entanto, os civis «só podem ser vítimas acidentais de uma devastação estratégica».¹³² Por esta razão, Walzer classifica os ataques dos Aliados na II Guerra Mundial às cidades alemãs e japonesas de crimes e de terrorismo de guerra.

4.5.3. A dissuasão nuclear

Segundo Walzer, aquilo que torna a dissuasão nuclear uma ameaça de tipo imoral, é o facto de esta nunca permitir o princípio da discriminação. Por isso, Walzer contesta Ramsey que considera oportunas as guerras nucleares limitadas, regidas pelo princípio da proporcionalidade e dirigidas somente contra alvos militares ou económicos. Mas, para Walzer, uma guerra nuclear nunca poderá ser ganha, simplesmente porque a destruição seria geral para ambos os lados da contenda. Os eventuais danos colaterais seriam sempre gigantescos e, por isso, este tipo de guerra, ao contrário do que pensava Ramsey, violaria o

¹³¹ «political hostility does not make people enemies in the sense of the war convention. (...) They have done nothing to forfeit their right to life, and that right must be respected as best it can be in the course of attacks against the irregular fighters the villagers both resemble and harbour», in *ibid.*, p. 193.

¹³² «only the incidental victims of strategic devastation», in *ibid.*, p. 171.

princípio da proporcionalidade e a DDE, pois, tal como defende Raymond Aron, a desproporção entre o número de vítimas e os resultados obtidos seria sempre colossal.¹³³

Alguns defensores da dissuasão nuclear argumentam que esta diminui a probabilidade de um desastre geral face à dissuasão não nuclear. Segundo Ramsey, a mera ameaça de danos colaterais numa guerra nuclear limitada, esta espécie de *bluff* de ataques «cirúrgicos», funcionaria como dissuasão. De facto, este tipo de ameaça generalizada surgiu como uma tentativa de prevenir ataques deste tipo, gerando um «equilíbrio de terror», e garante a sua eficácia no pressuposto de que cada uma das partes, confrontada com o nível potencial de destruição e de terror, se absterá de tomar qualquer acção que conduza a um cataclismo.

Apesar de discordar da dissuasão nuclear, e de defender uma política de desarmamento bilateral, Walzer, que escreve em plena Guerra-fria, reconhece que confrontados com uma ameaça tão grave, perante a ameaça da destruição em massa, na qual «[a] emergência suprema se tornou uma condição permanente»,¹³⁴ esta estratégia poderá ser «moralmente defensável», pois «é bem possível que nenhum outro meio seja aplicável num mundo de Estados soberanos e desconfiados».¹³⁵

Contudo, segundo Walzer, o grande problema da dissuasão nuclear consiste na natureza das ameaças sobre as populações civis. É, por isso, em si, uma ameaça imoral, que choca, se atendermos ao requisito da discriminação, e que subentende o princípio das más intenções. Para Walzer, tal como por exemplo para McMahan, se o uso de armamento nuclear fosse entendido em termos moralmente aceitáveis, se a ameaça fosse sentida como um *bluff*, ela seria totalmente ineficaz. Para que a dissuasão seja credível tem que haver sempre o pressuposto de que as ameaças são reais e de que o risco do uso indevido e desproporcionado

¹³³ Cf. Raymond ARON, *On War*, New York, 1968, p. 138, cit. in *ibid.*, p. 277.

¹³⁴ «Supreme emergency has become a permanent condition», in Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, p. 274.

¹³⁵ «morally defensible», «there may well be no other that is practical in a world of sovereign and suspicious states», in *ibid.*; cf. Michael WALZER, «The Reform of the International System», in Oyvind Osterud (ed.), *Studies of War and Peace*, Oslo, Norwegian University Press, 1986, pp. 235-236.

deste armamento é efectivo, sob formas condenáveis pelos requisitos do *jus in bello*. Por isso, não faz sentido defender que a dissuasão não passa de uma ameaça, que, pela sua própria lógica, visa esquivar-se à acção, que ameaçar de morte não significa matar. Se uma acção é moralmente má em função da intenção do agente e da sua própria natureza, então a dissuasão é moralmente condenável.

Para Walzer, a dissuasão nuclear é tão repugnante moralmente, como seria ameaçar de morte os familiares e amigos de um potencial assassino de delito comum, ainda que não houvesse qualquer intenção de a realizar. A própria ameaça é imoral, mais ainda quando acompanhada de uma série de acções concretas que criam a possibilidade de esta se concretizar e de um Estado usar esta ameaça como arma para aterrorizar populações inteiras e alastrar o seu domínio. Atendendo ao facto de nos governos haver homens treinados e dispostos a uma obediência absoluta, a própria «determinação de matar» é em si um facto moral relevante, pois «em termos de moralidade, o facto de estar preparado é essencial».¹³⁶

Mesmo o uso deste armamento só para fins militares, violaria os requisitos da proporcionalidade, pois teria sempre efeitos secundários sobre a população civil e potenciaría o risco de uma escalada de violência. Em síntese, a dissuasão «supõe um *risco maior de resultado pior*».¹³⁷ McMahan pensa mesmo que considerando as consequências, não só a dissuasão nuclear aumenta os riscos de uma guerra em grande escala, como seria preferível submetermo-nos à dominação de um país estrangeiro do que sofrer as consequências de uma guerra nuclear. Certamente que Walzer não concorda com este tipo de asserção, semelhante ao argumento «antes comunista do que morto», muito utilizado durante a Guerra-fria no Ocidente, no que ele contém de rendição a uma agressão. Walzer considera que a resistência a uma agressão é moralmente vinculativa, contra a renúncia da dignidade pessoal e da sobrevivência das comunidades.

¹³⁶ «is the commitment to murder», «And from the perspective of morality, the readiness is all», in *ibid.*, p. 272.

¹³⁷ «supone un *mayor riesgo de resultado peor*», in Jeff McMAHAN, «Guerra y Paz», *op. cit.*, p. 534.

Para além disso, segundo a DDE, ao contrário das restantes armas que poderão ser intencionalmente dirigidas contra inocentes ou não, esta distinção não faz sentido no caso das armas nucleares, porque estas terão sempre efeitos extremamente graves entre civis. Walzer concorda com André Beaufre, quando este afirma que as armas nucleares não foram feitas para a guerra, mas para a destruição de populações inteiras.¹³⁸ Assim, «[a]s armas nucleares aniquilam a teoria da guerra justa»,¹³⁹ e particularmente a teoria do *jus in bello*. Ou seja, as armas nucleares são equivalentes ao terrorismo, pois não permitem a discriminação entre combatentes e não-combatentes. Perante este tipo de armas, a imunidade dos não-combatentes, o princípio da proporcionalidade, a doutrina do duplo efeito passam a ser letra morta e perdem qualquer sentido moral.¹⁴⁰ Para Walzer, «[a] dissuasão nuclear traça os limites exteriores desses domínios, forçando-nos a pensar nas guerras que não podem nunca ser travadas».¹⁴¹

Pelo contrário, Gregory Kavka considera excessiva esta analogia entre a dissuasão nuclear e a ameaça terrorista, porque na primeira forma de ameaça, as vítimas não sofrem efectivamente qualquer constrangimento, qualquer perda de liberdade, pois como Walzer adverte, a ameaça nuclear não altera em nada a forma como as pessoas vivem e é isso que a torna tão suportável.¹⁴² De facto, Walzer reconhece que a eficácia da dissuasão nuclear advém do facto de ser uma estratégia fácil, que não provoca vítimas, que não interfere em nada na vida dos cidadãos ameaçados, nem sequer em termos psicológicos, ao contrário do que pretendia Erich Fromm.¹⁴³

¹³⁸ Cf. artigo «Warfare, Conduct of», in *Encyclopaedia Britannica*, 15.^a ed., Chicago, 1975, *Macropaedia*, vol. 19, p. 568, cit. in Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, op. cit., p. 281.

¹³⁹ «Nuclear weapons explode the theory of just war», in *ibid.*, p. 282.

¹⁴⁰ Cf. *ibid.*, p. 283.

¹⁴¹ «Nuclear deterrence marks their outer limits, forcing us to contemplate wars that can never be fought», in *ibid.*

¹⁴² Cf. Gregory S. KAVKA, «Nuclear Hostages», in R. G. Frey e Christopher W. Morris (eds.), op. cit., pp. 276-295.

¹⁴³ Cf. Erich FROMM, «Explorations into the Unilateral Disarmament Position», in *Nuclear Weapons and the Conflict of Conscience*, John C. Bennett, New York, 1962, p. 130, cit. in Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, op. cit., p. 271.

4.6. As Emergências Supremas

A independência lógica do *jus ad bellum* e do *jus in bello* permite invalidar a tentação da escala móbil aplicada à temática da guerra, mas permite igualmente temperar os traços comunitaristas da teoria da guerra justa walzeriana com a universalidade e a neutralidade dos preceitos mais liberais. A prioridade dada à vida dos inocentes, a igualdade moral dos combatentes disso são testemunhas. No entanto, como vimos no capítulo II, e Walzer reconhece nomeadamente em *Arguing about War*, as emergências supremas obedecem a uma lógica comunitarista. Nas emergências supremas, as limitações impostas à violação das convenções da guerra podem ser relaxadas, como os princípios da proporcionalidade e da discriminação, desde que tal não implique licença para cometer violações massivas dessas convenções.

Como analisámos detalhadamente no capítulo II, Walzer designa de emergências supremas apenas aquelas situações em que estão necessariamente reunidas duas condições: a presença de um perigo iminente e simultaneamente grave. Ou seja, apenas se podem atacar inocentes numa situação «excepcional e terrífica»,¹⁴⁴ que ponha em causa a universalidade do direito à vida dos cidadãos de uma comunidade, que comporte o risco do genocídio, da redução à escravidão ou a perda da liberdade e da independência políticas de uma comunidade. Fora estas situações extremas, Walzer, como por exemplo Rawls, defende que os inocentes não podem ser visados pela violência.

Nestas condições, podemos detectar em Walzer, uma certa cedência às considerações realistas e consequencialistas, um relaxamento na exigência da adequação da bondade dos meios à bondade dos fins. Mas, estas situações são extremamente raras e a esmagadora maioria das guerras não se insere nesta categoria. Nem mesmo a mera perda da independência política ou a luta pela sua conquista podem justificar tais medidas, pois,

¹⁴⁴ «unusual and horrifying», in Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, p. 253.

segundo Walzer, «[a] guerra não é sempre um combate por valores últimos, no qual a vitória de uma das partes seria um desastre humano para a outra».¹⁴⁵ Segundo Walzer, apenas o nazismo representava

uma ameaça suprema contra tudo o que é decente nas nossas vidas, sendo uma ideologia e uma prática de dominação tão assassina, tão degradante mesmo para aqueles que lhe poderiam sobreviver, que as consequências de uma vitória final do nazismo seriam literalmente incalculáveis, incomensuravelmente detestáveis.¹⁴⁶

Mas, esta não é frequentemente a perspectiva daqueles que combatem ou que vivem em tempos de guerra. Muitas vezes a avaliação em tempos de guerra pode ser desadequada ao perigo real, porque as pessoas são motivadas pelo medo e inflamadas pelos discursos dos políticos, que procuram motivar os seus soldados para o combate. Esta avaliação distorcida pode conduzir a perigosos cálculos de utilidade.

No entanto, a ameaça nazi levanta a grande questão acerca da responsabilidade dos políticos perante a defesa da sua comunidade política e da legitimidade que estes podem ter para, perante a morte iminente ou a escravização do seu povo, desrespeitar os direitos dos inocentes que são membros de Estados que a põem em risco. Um político, como qualquer pessoa, tem legitimidade para se sacrificar, mas, segundo Walzer, não tem legitimidade para sacrificar aqueles que tem por obrigação proteger. As emergências supremas envolvem, um confronto paradoxal entre os direitos do homem e das comunidades, pois as emergências supremas põem em causa a própria moralidade, embora seja em nome da moralidade que os líderes políticos devem assumir posições heróicas, desrespeitando as normas morais.

Tal como Anscombe, Walzer distingue o direito de autodefesa do indivíduo e do Estado. Tal como Anscombe, Walzer atribui ao Estado competências que não atribui ao indivíduo, pois apenas aquele pode causar intencionalmente a morte a outros homens,

¹⁴⁵ «War is not always a struggle over ultimate values, where the victory of one side would be a human disaster for the other», in *ibid.*

¹⁴⁶ «an ultimate threat to everything decent in our lives, an ideology and a practice of domination so murderous, so degrading even to those who might survive, that the consequences of its final victory were literally beyond calculation, immeasurably awful», in *ibid.*

prerrogativa que não assiste ao indivíduo. O indivíduo, segundo a DDE, apenas pode matar em autodefesa se provar que este acto não foi intencional, não foi premeditado. Walzer, no que aliás se aproxima do realismo, reconhece somente ao Estado o direito de violar os limites da moralidade, embora apenas em situações de emergência suprema.

Assim, Walzer admite nestas situações extremas que cabe aos políticos suportar o peso do crime, embora haja que evitar os riscos da escala móbil. Walzer considera, por exemplo, que o bombardeamento das cidades dos países do Eixo pelos Aliados, apesar da causa eminentemente justa pela qual lutavam, foi um exemplo de terrorismo de guerra, pois os bombardeamentos mais mortíferos como o de Dresden, e os ataques nucleares a Hiroxima e Nagasaki, ocorreram somente quando nenhum dos Aliados estava confrontado com a iminente escravização popular e perda da independência política.

Esta condenação só pode ser compreendida à luz da desaprovação da teoria da escala móbil, pois, sendo a causa justa, facilmente tendemos a considerar justo este tipo de acção, ou pelo menos, a considerá-lo menos grave ou mesmo uma prova da exigência e da dureza da luta. Segundo Walzer, «[a] teoria que distingue os combatentes dos não-combatentes não distingue os não-combatentes aliados dos não-combatentes inimigos».¹⁴⁷ Ainda que considerássemos que muitos dos alemães ou japoneses mortos nesses ataques eram co-responsáveis pela guerra, por serem apoiantes dos regimes repressores, os ataques indiscriminados não seriam de molde a permitir discriminá-los dos inocentes, nomeadamente, os civis que são crianças. Segundo Walzer, confundir os membros de um Estado com o próprio Estado, mais não é do que prolongar a tirania nazi.¹⁴⁸

B. Orend adverte para o facto de que Walzer, apesar de postular a independência das teorias do *jus ad bellum* e do *jus in bello*, admite, por fim, uma certa ligação entre ambas, quando aceita que as emergências supremas são essencialmente experiências a que podem

¹⁴⁷ «The theory that distinguishes combatants from noncombatants does not distinguish Allied from enemy noncombatants», in *ibid.*, p. 260.

¹⁴⁸ Cf. *ibid.*, pp. 260-261.

estar submetidos Estados justos, pois um Estado justo nunca submeteria nenhum povo a uma ameaça horrífica de genocídio ou de escravização.¹⁴⁹ Segundo B. Orend, Walzer admite que a teoria do *jus ad bellum* é mais importante nos momentos de emergência suprema do que a teoria do *jus in bello*. Daí que, para Orend, a doutrina da emergência suprema de Walzer é «confusa na sua concepção e perigosa nas consequências», pois apesar de contestar a utilidade como critério, admite a consideração das consequências nas emergências supremas. Para além disso, apesar de exigir o acordo entre a bondade dos fins e dos meios, admite que quando a sobrevivência comunitária está em risco, e quando esta perda acarreta a sujeição à escravatura ou à servidão, a bondade dos fins sobrepõe-se à bondade dos meios.

Contudo, é importante recordar que esta independência lógica visa impedir que aqueles Estados que julgam lutar por uma causa justa, se arvorem a legitimidade para exceder os limites da moral para ganhar a guerra ou para diminuir a sua duração, transformando-a num inferno, aniquilando o inimigo ou submetendo-o a deportações massivas ou a tratamentos indignos. Estes estão sempre excluídos, ainda que a causa seja justa. Apenas se admite a morte de inocentes, sem recorrer a meios que «chocam a humanidade», quando uma comunidade se confronta com a necessidade imperiosa de ganhar a guerra, ou seja, se depara com a iminência de um massacre ou a perda total de liberdade. Apesar da teoria da guerra justa de Walzer pressupor uma tensão entre critérios comunitaristas e liberais, em situações extremas, que implicam conflitos insanáveis entre direitos, os primeiros vencem os segundos.

Conclusão

Walzer defende a independência da teoria do *jus in bello* face à do *jus ad bellum*. Segundo Walzer, esta é a única forma de impedir que as guerras se tornem em massacres perpetrados em nome dos valores mais elevados, como o da integridade política e territorial.

¹⁴⁹ Cf. Brian OREND, *Michael Walzer on War and Justice*, op. cit., p. 130.

Desta independência deriva a igualdade moral de todos os combatentes, independentemente da justiça da causa pela qual lutam. Contudo, apenas os combatentes que sejam representativos da vontade popular ou de um Estado possuem o direito de matar e, por isso, também somente eles podem ser mortos no decorrer de uma acção militar legítima.

Subjacente à universalidade dos direitos à vida e à liberdade e à partilha universal da humanidade, todos os homens têm direito à imunidade. Mas, alguns homens perdem esse direito, temporariamente, devido ao facto de, em nome da defesa da comunidade a que pertencem, se envolverem em actividades letais. A proibição de matar inocentes, não sendo absoluta, só pode ser justificada à luz de uma dupla intencionalidade, se a morte não for intencional nem um meio para atingir um fim, segundo a DDE, e se forem tomados todos os cuidados apropriados para a evitar. Nalgumas situações, os não-combatentes, que detêm o direito à imunidade, podem perdê-la se se envolverem directamente em actividades que auxiliam as actividades especificamente militares e se consentirem em correr riscos.

Os princípios da discriminação e da proporcionalidade determinam, respectivamente, os alvos legítimos e os modos legítimos de matar na guerra. Estas regras apenas podem ser desrespeitadas em condições muito excepcionais e extremas, como as emergências supremas. Nestas se pode constatar que, apesar das críticas de Walzer ao realismo e ao utilitarismo, há uma certa cedência aos seus critérios. Walzer defender uma dualidade moral na teoria da guerra justa, entre universalismo e particularismo morais, entre os direitos dos indivíduos e a defesa dos entendimentos partilhados gerados por uma comunidade, no fim de contas parece que os segundos se sobrepõem e se tornam mais importantes, pois admite que as comunidades podem violar os direitos dos inocentes para garantir a sua sobrevivência, enquanto os indivíduos não o podem fazer.

No entanto, há que dizer em defesa de Walzer, que este acréscimo de importância só acontece quando a perda de direitos das comunidades é acompanhada de uma perda dos

direitos dos indivíduos. As comunidades podem ter legitimidade para fazer a guerra, para conquistar ou para manter a sua soberania ou a integridade territorial, no entanto, isto só por si não lhes concede o privilégio de desrespeitar os direitos dos inocentes. É necessário também que a comunidade esteja a agir em defesa de violações massivas dos direitos dos seus membros.

CAPÍTULO V

5. A TEORIA DO *JUS POST BELLUM*: AS OCUPAÇÕES E O APURAMENTO DAS RESPONSABILIDADES.

Jus post bellum significa a justiça depois da guerra e trata «da restauração da paz, da ocupação militar e da reconstrução política».¹ Walzer consagrou a esta divisão da teoria da guerra justa uma importância marginal em *Just and Unjust Wars*, dedicando-lhe apenas o capítulo 7, relativo aos fins da guerra e à importância de ganhar. Reconhece, no entanto, que esta teoria mereceria, hoje, um tratamento mais aprofundado, devido à importância crescente que esta divisão tem revelado na teoria da guerra justa. Walzer admite que a sua teoria do *jus post bellum* é incapaz de resolver muitos dos problemas que foram suscitados pelas mais recentes intervenções militares, como no Kosovo, em Timor-Leste e no Iraque.² Aliás, em *Just and Unjust Wars*, Walzer trata as questões suscitadas pelo *jus post bellum* como se fossem inerentes ao *jus ad bellum*, referentes à quinta revisão do paradigma legalista, que é relativa aos fins da guerra. Só praticamente em obras muito recentes, como, por exemplo, na introdução de *Arguing About War* e no artigo «Just and Unjust Occupations», ambos datados de 2004, Walzer atribui autonomia a esta divisão da teoria da guerra justa.

Tal como vimos no capítulo anterior, relativamente às teorias do *jus ad bellum* e do *jus in bello*, também a teoria do *jus post bellum* é logicamente independente das anteriores. É possível, mesmo quando uma guerra é travada por razões justas ou combatida de modo justo, fazer um pós-guerra injusto, assim como o inverso. A teoria do *jus post bellum* de Walzer estabelece algumas condições que garantem a justiça no pós-guerra, entre as quais se destacam: a consideração das circunstâncias em que uma guerra pode ser dada por terminada,

¹ Michael WALZER, «Introdução», in *A Guerra em Debate*, trad. Luísa Feijó, Lisboa, Edições Cotovia, 2004, p. 16.

² *Ibid.*, p. 15.

a necessidade de restaurar os direitos e de compensar as vítimas, o apuramento das responsabilidades dos cidadãos, dos políticos e dos militares, e mesmo a possível reorganização política dos Estados vencidos.

Desta forma, trataremos neste capítulo da questão da responsabilidade, porque é no período do pós-guerra que a avaliação da moralidade das intenções e das acções é mais provável e tem mais hipóteses de ser racional e desapaixonada, desde que o Estado ou a entidade que faz este apuramento sejam justos. A responsabilidade reparte-se entre civis e militares, consoante tratemos, respectivamente, do *jus ad bellum* ou do *jus in bello*. Tanto na categoria dos civis como na dos militares, a responsabilidade, mais do que presumida, deve ser avaliada casuisticamente.

5.1. A Restauração da Paz

Um dos problemas mais graves da teoria da guerra justa consiste em avaliar as condições em que uma guerra pode ser terminada. Como vimos, Walzer considera que uma guerra justa é aquela em que é imperioso ganhar, devido à relevância dos direitos individuais e colectivos que são postos em causa. Uma guerra é injusta quando é acompanhada da violação de direitos fundamentais, da vida e da liberdade dos indivíduos e do direito à autodeterminação política das comunidades. Deste modo, pressupõe-se que um Estado que trava uma luta justa tem o direito de terminar as hostilidades apenas quando os direitos violados são restaurados, ou seja, quando recupera a soberania e a integridade territorial. E, se não será possível recuperar as vidas daqueles que morreram, um Estado tem pelo menos o direito de garantir que não haverá futuras violações dos direitos humanos dos seus cidadãos. Assim, é lícito que o Estado agredido, como forma de garantir a sua segurança futura e uma paz estável, exija como «fim legítimo a destruição ou a derrota, a desmobilização e o

desarmamento (parcial)³ das forças armadas do agressor»,⁴ embora tal critério dependa da natureza política do Estado agressor e da gravidade da agressão. Após a guerra, o Estado agredido tem também o direito de exigir compensação para as vítimas e de punir os responsáveis por crimes ocorridos durante a agressão.

A teoria da guerra justa, tradicionalmente, considera que uma guerra justa, na medida em que é sempre uma guerra limitada nos seus objectivos, que não visa a imposição de modelos de sociedade ou de bem características das cruzadas, que não obedece à ideologia do imperialismo, seja ele político ou religioso, deve pretender apenas a restauração do *statu quo ante bellum*, a situação precedente à guerra. Contudo, Walzer considera que o fim da guerra exige uma espécie de «cláusula restritiva suplementar»,⁵ pois a haver apenas a restauração da situação anterior à guerra, correríamos o risco de terminar uma guerra, permitindo que permanecessem intactas as razões que conduziram até ela. Mas, de acordo com as doutrinas da não-intervenção e da integridade territorial walzerianas e a defesa do particularismo político, uma guerra não deve prolongar-se para além do momento em que os direitos violados são reconquistados, nem valer-se do conflito para violar os direitos dos adversários, impondo uma capitulação incondicional. Nestas circunstâncias, mesmo uma guerra justa se transforma numa guerra agressiva.

No fundo, a teoria do *jus post bellum* walzeriana postula que o Estado vítima de agressão, e eventualmente vencedor, não pode agir sem justiça após o término da guerra. Tal como vimos relativamente ao *jus in bello*, também o *jus post bellum* é frequentemente submetido ao *jus ad bellum*, pelos teóricos da guerra justa. Assim, usualmente considera-se que um Estado só conquista direitos sobre o Estado derrotado, caso lute numa guerra justa.

³ Como vimos no capítulo III, assim como o recurso ao armamento por parte de um Estado, desde que não viole qualquer acordo internacional, não pode justificar uma guerra preventiva, também após o fim de um conflito armado não se pode exigir o desarmamento total de um Estado, já que este tem o direito de garantir a sua segurança e a dos seus cidadãos.

⁴ «fin légitime la destruction ou la défaite, la démobilisation et le désarmement (partiel) des forces armées de l'agresseur», in Michael WALZER, «Préface à la seconde édition», *Guerres justes et injustes: argumentation morale avec exemples historiques*, Paris, Éditions Belin, 1999, p. 13.

⁵ *Ibid.*

Contudo, ao admitir a independência do *jus post bellum* face às restantes divisões da teoria da guerra justa, Walzer pretende assegurar que o Estado vitorioso, ainda que tenha lutado por uma causa justa, não possa agir como se tivesse alcançado o direito à liberdade total de acção e adquirido direitos indiscriminados sobre a parte vencida, inclusivamente, o de punir colectivamente os membros do Estado agressor ou de desrespeitar direitos equivalentes àqueles de que foi vítima. Quem combate numa guerra justa não está isento da obrigação de lutar de modo justo e de promover a justiça no pós-guerra. Por outro lado, assim como considera admissível, mas pouco provável que uma guerra injusta nas suas causas, seja justa no modo como é combatida, também considera admissível, embora pouco provável, que uma guerra injusta possa resultar numa ocupação justa. Mas seja ou não provável, a obrigação de proceder de modo justo no pós-guerra mantém-se, independentemente da justiça da causa.

Ou seja, as guerras frequentemente terminam com a capitulação de uma das partes, mesmo daquela a que a razão assiste, por incapacidade militar e política de resistência. Desta forma, Walzer defende que a vitória do agressor, de *per si*, não torna a guerra justa, nem permite dizer que a ocupação que se segue é necessariamente justa. Do mesmo modo, se o vencedor for o agredido também está sujeito a regras de conduta, que o impedem de violar os direitos do agressor. Como vimos no capítulo III, não existe legitimidade moral para exigir a capitulação incondicional de uma nação, excepto na presença de um agressor que reúne as características do regime nazi. Desta forma, mesmo um Estado agressor mantém o direito «de continuar a existir como nação e, excepto em circunstâncias extremas, [mantém] todas as prerrogativas políticas indissociáveis da nacionalidade».⁶ Por isso, para Walzer, qualquer interferência, no pós-guerra, na organização política de um Estado, ainda que agressor, facilmente se traduziria no desrespeito pela soberania política e pela integridade territorial desse Estado, na violação da doutrina da não-intervenção. Estes riscos são acrescidos quando

⁶ «to continued national existence and, except in extreme circumstances, to the political prerogatives of nationality», in *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*, New York, Basic Books, 2000, p. 123.

o objectivo se transforma na substituição do regime, porque «exigiria uma ocupação prolongada e uma coerção massiva da população civil».⁷ Neste sentido, Walzer rejeita as tentativas de ingerência política no regime iraquiano, quer por alturas da Guerra do Golfo, quer mais recentemente na Guerra do Iraque, porque esta pretensão viola o direito à autodeterminação dos povos e a sua capacidade para erigir soluções políticas próprias. Por exemplo, Walzer considera que, na Guerra do Golfo,

mesmo se as nossas tentativas de alterar o regime iraquiano se pudessem justificar, nada poderia desculpar a estratégia cruel e hipócrita que consistia em tentar destruir a sociedade iraquiana para incitar os seus membros a envolver-se numa revolta desesperada. Mais valia marchar sobre Bagdade.⁸

Walzer considera que alterar regimes políticos, como ocorreu na Guerra da Coreia, ainda que seja para impor a democracia, é um crime sempre que não encontre correspondência na vontade política do povo. Walzer restringe, assim, as intervenções na esfera política a casos de violação extrema dos direitos humanos, devido à defesa intransigente do particularismo moral e do princípio da auto-ajuda: «as guerras limitadas regem-se pela doutrina da não-intervenção, que defende que as alterações de regime devem ser obra dos indivíduos que vivem sob as suas leis e que são também aqueles que suportam os custos da mudança e os perigos do insucesso».⁹

No entanto, Walzer tem vindo a manifestar nos últimos anos, nomeadamente em *Arguing About War*, uma maior receptividade face às ingerências na política interna dos Estados, nomeadamente em resultado de intervenções humanitárias, exactamente porque se multiplicam os casos em que os governos ultrapassam os limites a partir dos quais já não podem invocar as prerrogativas da soberania, em que já não podem invocar o consentimento

⁷ «qui exigerait une occupation prolongée et une coercition massive de la population civile», in Michael WALZER, «Préface à la seconde édition», *Guerres justes et injustes*, *op. cit.*, p. 14.

⁸ «même si notre tentative de renverser le régime irakien avait pu se justifier, rien n'aurait pu excuser cette stratégie cruelle et hypocrite consistant à détruire la société irakienne pour inciter ses membres à s'engager dans une révolte désespérée. Il aurait mieux valu marcher sur Bagdad», in *ibid.*, p. 18.

⁹ «les guerres limitées sont régies par la doctrine de la non-intervention, qui veut que les changements de régime soient l'œuvre des individus qui vivent sous ses lois et qui sont également ceux qui supportent les coûts du changement et les risques de l'échec», in *ibid.*, p. 14.

dos governados. Aliás, Walzer constata que as intervenções humanitárias têm granjeado uma importância crescente na teoria da guerra justa, importância essa que é acompanhada, nos últimos anos, de uma maior abertura das Nações Unidas no sentido de interferir e de conduzir processos que levem à reestruturação política de um Estado, tal como aconteceu na Bósnia e em Timor-Leste. De facto, segundo Walzer, «a intervenção humanitária altera radicalmente os argumentos sobre o final da guerra, pois agora a guerra é, desde o início, um esforço para alterar o regime responsável pela desumanidade».¹⁰ No fundo, as intervenções humanitárias são admissíveis, assim como as alterações de regime, quando recuperam razões semelhantes àquelas que conduziram à reconstrução do Estado alemão, após a II Guerra Mundial. Efectivamente, o comportamento criminoso do nazismo punha em causa, de modo permanente e não transitório, os direitos básicos dos indivíduos e das nações, punha em causa a própria ordem internacional, pois tratava-se de «um programa de extermínio, de exílio e de desmembramento político».¹¹ Assim, Walzer considera legítima a suspensão temporária dos direitos políticos do povo alemão e a imposição de uma ocupação com o intuito de punir e de reformar todo o Estado alemão. Este teria de ser desmantelado, porque não se podia permitir que os nazis permanecessem no poder e na direcção das estruturas políticas e militares. Mas, mesmo no caso alemão, a punição foi temporária e limitada, não pondo em causa o direito à soberania política nem à vida e à liberdade do povo alemão. Concluindo, «[a] não ser que as actividades [de um] regime constituam uma ofensa permanente à consciência da humanidade, a sua destruição não pode ser um objectivo militar legítimo».¹²

No entanto, e apesar de Walzer se manifestar contra qualquer forma de universalismo maximalista, e contra a imposição de um idealismo democrático, e apesar de considerar que tal não colide com os princípios de auto-ajuda e de autodeterminação e com a exigência de

¹⁰ Michael WALZER, «Triunfo da Teoria da Guerra Justa», *A Guerra em Debate*, *op. cit.*, pp. 37-38.

¹¹ «a program of extermination, exile, and political dismemberment», in Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, p. 116.

¹² «Unless the activities of that regime are a standing affront to the conscience of mankind, its destruction is not a legitimate military goal», in *ibid.*, p. 119.

uma intervenção política de tipo minimalista, a verdade é que Walzer declara recentemente, de forma muito clara, que o projecto político do pós-guerra é justo, sempre que conduzido de acordo com os modelos das sociedades democráticas. Ou seja,

[a] teoria política democrática, que desempenha um papel relativamente pequeno na nossa argumentação sobre o *jus ad bellum* e o *jus in bello*, fornece os princípios centrais que tornam compreensível o *jus post bellum*. Incluem a autodeterminação, a legitimidade popular, os direitos civis, e a ideia de um bem comum. Queremos que as guerras terminem com governos empossados nos Estados derrotados que são escolhidos pelo povo que governam – ou, pelo menos, reconhecidos por eles como legítimos – e que estão visivelmente comprometidos com o bem-estar desses mesmos povos (na sua totalidade).¹³

O que de algum modo nos permite concluir que apesar da independência lógica das divisões da teoria da guerra justa, apenas um Estado com tradições democráticas e com a cultura própria de um Estado de direito poderá conduzir um pós-guerra justo. Ou seja, apesar da autonomia destas divisões, em última análise, Walzer admite a superioridade do *jus ad bellum*, tal como já referimos a propósito das emergências supremas. Assim como admite que um Estado que se confronta com a emergência suprema combate justamente, e que não é provável que um Estado justo possa submeter outro a uma emergência suprema, também reconhece que não é plausível que um regime tirânico proceda alguma vez a uma guerra ou a um pós-guerra justos. Para além disso, Walzer defende, como veremos, que o Estado que empreende uma guerra injusta tem mais obrigação de custear a reconstituição do Estado ocupado. No entanto, há que recordar que esta aparente disparidade, se poderá ficar a dever ao facto de Walzer não considerar que as democracias sejam mais pacíficas do que outros tipos de regimes. A única diferença é que as democracias não se guerreiam mutuamente. Assim, apesar de as democracias, desde Atenas, poderem abalançar-se em guerras agressivas

¹³ «Democratic political theory, which plays a relatively small part in our arguments about *jus ad bellum* and *in bello*, provides the central principles of this account. They include self-determination, popular legitimacy, civil rights, and the idea of a common good. We want wars to end with governments in power in the defeated states that are chosen by the people they rule – or, at least, recognized by them as legitimate – and that are visibly committed to the welfare of those same people (all of them)», in Michael WALZER, «Just and Unjust Occupations», *Dissent*, (Winter 2004), URL = <http://www.dissentmagazine.org/menutest/articles/wi04/walzer.htm>

e injustas, são também elas quem tem melhores condições para respeitar quer os princípios do *jus in bello* quer os do *jus post bellum*.

Como referimos acima, outra das consequências do fim das hostilidades pode ser o julgamento dos criminosos de guerra, ou seja, dos políticos responsáveis por uma guerra agressiva, pelas violações dos preceitos do *jus ad bellum* ou dos soldados responsáveis pelas violações das convenções militares do *jus in bello*. No entanto, embora Walzer reconheça que o paradigma legalista impõe a punição do agressor e que só pode haver justiça na guerra quando forem julgados aqueles que cometem crimes de guerra e crimes contra a humanidade, julga que nem sempre é possível transpor estes princípios para o plano internacional. Os tribunais de guerra levantam um sério problema, quando são dirigidos pelo vencedor, porque podem suscitar processos de vingança. O ideal seria a constituição de tribunais internacionais independentes e permanentes que servissem para julgar imparcialmente as violações dos direitos humanos, independentemente da facção, o que, de algum modo, não é consentâneo com a sua desconfiança das instituições internacionais e da governação global.

Para além disso, segundo Walzer, tentar prender e punir os criminosos, nomeadamente quando estes são dirigentes políticos com elevado grau de apoio e de admiração popular, pode catalisar uma revolta de consequências imprevisíveis e ser entendido como um desrespeito para com toda a comunidade. Usar a força nestas circunstâncias, e mesmo fazer a guerra, desrespeitaria de modo mais elementar a representatividade do poder político, assim como o princípio da proporcionalidade, provocando danos elevados por um benefício menor, sem conseguir ter poder de dissuasão. Deste modo, fazer a guerra ou prolongar indefinidamente uma guerra com o intuito de julgar dirigentes políticos e tiranos só faz sentido se os seus actos presentes, e não passados, forem tais que choquem a humanidade.

5.2. Ocupações Justas e Injustas

Como vimos, para Walzer, uma guerra justa nas suas causas e combatida dentro dos limites das convenções da guerra, pode sempre dar origem a uma ocupação injusta, se à vitória militar se sucederem uma série de retaliações à população civil, ou se, com pleno desrespeito pelo direito à autodeterminação do povo do Estado derrotado, se pretender promover governos fantoches, sem o apoio popular. Pode também ocorrer que o Estado vencedor não preste qualquer auxílio à comunidade derrotada, abandonando a população à sua sorte. Segundo Walzer, será mais difícil conceber o inverso, pois as guerras injustas, como as de conquista, não costumam ser seguidas de um pós-guerra justo. Se assim não fosse não seria importante vencer um conflito e resistir à agressão. No entanto, é sempre possível que uma guerra, por exemplo preventiva, tenha como resultado a deposição de um governo tirânico, ainda que a guerra não fosse totalmente justificada. O que encontramos em Walzer não é o recurso a qualquer forma de justificação consequencialista da guerra, mas sim à defesa da independência lógica do *jus post bellum* face às restantes divisões da teoria da guerra justa. Para Walzer, a actual Guerra do Iraque foi injusta nas suas causas e precipitada, uma vez que estavam em aberto outras formas de pressão sobre o regime de Saddam, como as inspecções. Contudo, Walzer defende que, independentemente das razões que conduziram a uma guerra existe a obrigação moral, mais ainda quando a guerra não é justa, de promover um pós-guerra justo.

Assim, segundo Walzer, quando uma guerra termina pode não ser legítimo abandonar imediatamente o palco das operações, nomeadamente se a guerra estiver associada a uma intervenção humanitária. De facto, Walzer concebe que a grande questão moral do pós-guerra pode não residir no facto de ficar, mas em saber que tipo de actuação adoptar e saber quando sair. Mesmo após a deposição de um governo opressor ou o término de um genocídio, as populações que deles foram vítimas poderão necessitar de apoio para

restabelecerem as suas vidas e sobreviverem, assim como para se organizarem politicamente. A própria necessidade de intervenção humanitária atesta a existência de um elevado grau de destruição e a deposição de um governo pode traduzir-se num vazio político e legal, nomeadamente quando toda a estrutura política e social sofreu profundas alterações ou pura e simplesmente desapareceu. Mesmo quando tal não acontece, um povo não pode ser entregue à sua sorte, ou nas mãos de elites corruptas ou fanatizadas, pois este facto é potenciador de mais violência. Por exemplo, para Walzer, o grande erro dos americanos no Afeganistão, após o fim da guerra entre este país e a União Soviética, consistiu em se terem retirado logo após o fim da guerra. Para Walzer, pode-se admitir que a intervenção dos EUA foi justa, apoiando a luta de um povo contra uma ocupação estrangeira e que provavelmente não reunia apoio popular.¹⁴ Mas a retirada apressada, deixando o país abandonado no meio do caos, foi imoral e imprevidente. O país que vence uma guerra tem de ter responsabilidades para além do eventual apoio financeiro, tal como ficou bem ilustrado com a acção dos Aliados na Alemanha no fim da II Guerra Mundial.

No entanto, Walzer admite que as ocupações colocam um problema à teoria da soberania, pois a presença militar pode ter de se prolongar, mesmo com repetido uso da força, para permitir a reorganização política do Estado. Por isso, apesar de Walzer desconfiar das instituições internacionais, não consegue escapar à constatação de que seria benéfico existir uma agência internacional que zelasse pelo cumprimento deste género de responsabilidades.

Independentemente do agente das ocupações no período que se segue a uma intervenção armada ou de haver ou não direito a uma intervenção na esfera da soberania política, para Walzer, a concepção de justiça no pós-guerra deve ser sempre minimalista, uma vez que a reconstrução política do Estado deve respeitar os princípios da autodeterminação e

¹⁴ Como vimos no capítulo III, Walzer considera irrelevante se as intenções que conduziram a uma guerra foram boas, pois, em política não existem intenções puras.

da auto-ajuda. Mas, para que a autodeterminação seja uma realidade, poderá ter de haver um período mais ou menos longo, que permita o restabelecimento pleno da soberania. A duração deste período dependerá da natureza do regime de posto e do seu nível de desagregação. No final da II Guerra Mundial, foi necessário um período longo, uma vez que era necessário impedir que o regime nazi pudesse reerguer-se, já que essa era uma condição para uma paz futura. A estabilidade política e a existência de regimes democráticos são do interesse de toda a comunidade internacional, e embora Walzer admita que o Estado agressor tem mais responsabilidades em suportar os custos da reconstrução política e económica do Estado agredido, mesmo assim os benefícios da estabilidade de um país para o mundo inteiro seriam suficientes para que outros países devessem custear uma ocupação. Para Walzer, é evidente que um Estado não pode esperar colher benefícios sem custos.

Deste modo, para Walzer, uma ocupação injusta será aquela que segue um programa declarado de conquista política e territorial, de anexação ou de desrespeito pela soberania política e pelos modos de vida da comunidade ou das comunidades que compõem o Estado ocupado. Uma ocupação injusta é aquela que obedece a um programa que não pode ser declarado, que permite que os recursos do Estado ocupado revertam para um número limitado de protegidos, perpetuando ou agravando situações de injustiça social, substituindo os velhos opressores por novos opressores; ou que depaupera esses recursos ou os entrega a estrangeiros: «Uma ocupação justa custa dinheiro; não gera dinheiro».¹⁵

5.3. O Apuramento de Responsabilidades

A justiça depois da guerra exige que se encontrem os responsáveis morais, e directos, pelos crimes e pelas violações das convenções da guerra. Segundo Walzer, a teoria da guerra

¹⁵ «A just occupation costs money; it doesn't make money», in *ibid.*

justa deverá ser capaz de indicar quem são os responsáveis pelos actos cometidos durante a guerra, sejam eles meritórios ou actos criminosos. Daí que, para Walzer,

[s]e existem crimes de guerra reconhecíveis, devem existir criminosos de guerra reconhecíveis. Se existe agressão, tem de haver agressores. (...) As condições da guerra fornecem uma pletora de desculpas: medo, coerção, ignorância, mesmo loucura. Mas, a teoria da justiça deveria indicar-nos os homens e as mulheres a quem podemos, legitimamente, pedir contas, e deveria formar e controlar o julgamento que fazemos das suas desculpas (ou das que são apresentadas em seu nome).¹⁶

Como vimos, nomeadamente nos capítulos II, III e IV, para Walzer, a realidade da guerra é eminentemente moral, pois é fruto da acção deliberada e consciente dos homens, resultado de opções passíveis de ter conteúdo e sentido moral. O apuramento das responsabilidades é mais fácil no pós-guerra, uma vez que no decurso de uma guerra, pode ser dificultado por diversas circunstâncias, entre as quais o próprio contexto emocional, evitando também as condenações sumárias e colectivas, que são especialmente graves quando as vítimas são civis.

Assim, analisaremos, em seguida, a responsabilidade dos diferentes intervenientes ou espectadores dos conflitos bélicos, bem como o modo e as razões pelas quais aquela não é distribuída entre todos de modo uniforme. Segundo Walzer, esta é uma das tarefas mais nobres da teoria da guerra justa.

5.3.1. A responsabilidade dos civis

De facto, um dos problemas mais espinhosos da teoria da guerra justa consiste em determinar o grau de responsabilidade dos civis nas guerras. A responsabilidade dos civis, nomeadamente dos políticos, é relativa à decisão de fazer a guerra, embora se possa referir também ao *jus in bello*, já que a decisão de usar, por exemplo armamento nuclear, de

¹⁶ «If there are recognizable war crimes, there must be recognizable criminals. If there is such a thing as aggression, there must be aggressors. (...) The conditions of war supply a plethora of excuses: fear, coercion, ignorance, even madness. But the theory of justice should point us to the men and women from whom we can rightly demand an accounting, and it should shape and control the judgements we make of the excuses they offer (or that are offered on their behalf)», in Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, p. 287.

promover deportações em massa ou genocídios também são opções políticas para além de estratégicas.

Para Walzer, os civis pertencem na sua maioria à categoria dos inocentes, como já foi detalhadamente analisado no capítulo anterior, pelo que nos absteremos de repetir os fundamentos do princípio da imunidade dos não-combatentes. Recordamos apenas que tal se deve ao facto de estes, ao contrário dos militares, não estarem directamente envolvidos em acções que coloquem em risco os inimigos, pelo que, mesmo que suportem o esforço de guerra e lhe dêem o seu apoio, não desenvolvem nenhuma acção que possa conduzir à derrota do inimigo. Atacá-los não obedece a qualquer objectivo ou vantagem militar. Tal como Elisabeth Anscombe, Walzer considera inocentes todos aqueles que não estão envolvidos em qualquer «actividade objectivamente injusta»,¹⁷ que não combatem, que não participam no fornecimento de meios de combate aos soldados e que apenas desempenham actividades comuns às da vida civil.¹⁸ Para Walzer, a haver responsabilidade esta terá de ser material e de ser atribuída a cada pessoa e não a uma classe de pessoas.

Frequentemente os realistas, na medida em que são estatistas, defendem a doutrina da responsabilidade colectiva dos cidadãos de um Estado, porque sempre que um Estado trava uma guerra, trava-a colectivamente e não apenas alguns sectores da sociedade. Assim, se as guerras são travadas entre Estados como um todo, nenhum dos seus membros deverá estar imune aos ataques. Por exemplo, Marc Bloch defendeu esta tese, na sequência da derrota da França em 1940, porque todos os adultos estão sujeitos aos mesmos perigos e aos mesmos deveres, não sendo de admitir que aqueles que não podem combater pelas mais diversas vicissitudes, possam estar imunes. Segundo Walzer, o único mérito desta asserção é a de que pelo menos Marc Bloch parecer discriminar as crianças.

¹⁷ «an objectively unjust proceeding», in Elisabeth ANSCOMBE, «War and Murder», in Richard A. Wasserstrom (ed.), *War and Morality*, Belmont, Wadsworth, 1970, p. 45.

¹⁸ Cf. Michael WALZER, «World War II: Why Was This War Different?», *Philosophy & Public Affairs* (1971/72), p. 13.

Mas, para Walzer, os civis nunca podem ser visados por um ataque militar, sejam eles membros do Estado atacante ou do Estado atacado. Para Walzer, as pessoas não perdem os seus direitos por pertencerem a um Estado, e nada permite que sejam atacadas, ainda que apoiem o esforço de guerra desse Estado, pagando impostos ou enviando os seus filhos a combater. Walzer parece subscrever a concepção de Joseph Boyle segundo a qual o pagamento de impostos ou a não participação activa na contestação à guerra configura apenas uma cooperação de tipo formal, já que nestas circunstâncias não se pode falar de cooperação material dos cidadãos com guerras injustas.¹⁹ Assim, para Walzer, mesmo quando uma guerra é justa, os ataques não devem ser dirigidos contra os cidadãos, mas sim contra as propriedades, quer do Estado quer de particulares. É por estas razões que Walzer rejeita os ataques às cidades alemãs e japonesas na II Guerra Mundial, apesar de considerar que os Aliados combateram declaradamente numa guerra justa e contra Estados agressores.

Segundo Walzer, os civis apenas podem ser «alvos políticos e económicos, uma vez a guerra terminada; quer dizer, podem ser vítimas de uma ocupação militar, de uma reconstrução política e da exacção de pagamentos de reparação».²⁰ E isto, porque Walzer considera que «a cidadania é um destino comum, e ninguém, nem mesmo os opositores (a não ser que se tornem refugiados políticos, o que também tem os seus custos) pode escapar aos efeitos de um mau regime, de um dirigente ambicioso ou fanático ou de um nacionalismo expansionista».²¹ A compensação financeira pelos danos provocados numa guerra agressiva é justa, mas deve ser proporcional aos danos infligidos e deve recair essencialmente sobre aqueles grupos de pessoas, sobretudo a classe política dirigente, as chefias militares e as actividades económicas, que mais ganharam com a guerra, e não sobre a população em geral.

¹⁹ Cf. Joseph BOYLE, «Just War Thinking in Natural Law», in Terry Nardin, ed., *The Ethics of War and Peace: Secular and Religious Perspectives*, Princeton, Princeton University Press, 1998, p. 52.

²⁰ «political and economic targets once the war is over; that is, they are victims of military occupation, political reconstruction, and the exaction of reparative payments», in Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, pp. 296-297.

²¹ «citizenship is a common destiny, and no one, not even its opponents (unless they become political refugees, which has its costs, too) can escape the effects of a bad regime, an ambitious or fanatic leadership, or an overreaching nationalism», in *ibid.*, p. 297.

No entanto, toda a sociedade pode ser obrigada a suportar, por exemplo através dos seus impostos, a reparação dos danos causados ao país atacado, mesmo as gerações vindouras, desde que esta punição não seja de tal modo penalizante que condene toda a população à miséria, ou mais grave ainda que comprometa de modo radical e significativo as gerações futuras, sendo que estas estão obviamente isentas de responsabilidade directa. Como se verificou com as sanções draconianas impostas à Alemanha após a I Guerra Mundial, esta medida tornou-se altamente contraproducente. Mas, para Walzer, «[a] repartição de custos não é a repartição de culpabilidades»,²² pois não reconhece que a pertença a uma mesma comunidade política comporte consigo qualquer forma de «culpabilidade metafísica».²³

De facto, Walzer opõe-se a todas as formas de punição ou de responsabilização colectivas. Responsabilizar uma comunidade em bloco, pode decorrer da crença de que as guerras se travam entre comunidades, entre povos e entre economias, e não entre Estados. Mas, para Walzer, as guerras são travadas essencialmente entre Estados, sendo que o Estado é uma entidade que tem como função proteger os direitos dos indivíduos e os modos de vida que estes edificaram em conjunto. O Estado existe para servir os indivíduos e não estes para servir o Estado, que de modo nenhum é entendido como uma entidade com carga ontológica ou transcendência que permita considerar os seus membros como seres que se anulam em tal entidade. Por isso, Walzer considera que os civis que não possuem actividade política não podem ser responsabilizados pela decisão de fazer a guerra e pelas acções que nela ocorrem, pelo menos não entendidos em bloco, como classe ou grupo social, pois tal equivaleria a «[assimilar] os homens e as mulheres vulgares ao seu governo, como se o conjunto fizesse uma totalidade, a julgá-los de forma totalitária».²⁴ Assim como os crimes cometidos por um indivíduo não podem responsabilizar o grupo a que pertence, tal como prevê o direito

²² «The distribution of costs is not distribution of guilt», in *ibid.*

²³ «metaphysical culpability», in *ibid.*, p. 298.

²⁴ «It assimilates ordinary men and women to their government as if the two really made a totality, and it judges them in a totalitarian way», in *ibid.*, p. 261.

criminal, também na guerra há que saber identificar os responsáveis. Mesmo que aceitássemos a responsabilidade colectiva, ainda aí seria possível identificar diferentes graus, e mais ainda, não haveria como incluir nesse grupo os civis que são crianças. Defender a responsabilidade colectiva, pura e simplesmente, impede-nos de falar em crimes de guerra, já que a responsabilidade de todos é a responsabilidade de ninguém.

Walzer considera que o facto de não haver uma culpabilidade colectiva, é mais problemático nas sociedades democráticas, onde existe maior liberdade de acção. Se é difícil atribuir as culpas a um cidadão de um regime tirânico, em que ele próprio é vítima de repressão, já se torna mais difícil não o fazer aos membros de pleno direito de uma democracia. Segundo Walzer, a atribuição de responsabilidade nunca pode ser uniformemente distribuída, sem ter em consideração «a natureza precisa da ordem democrática, a posição particular que cada pessoa ocupa nessa ordem e o padrão das suas actividades políticas».²⁵ Como vimos acima, a responsabilidade que Walzer concebe é sempre uma responsabilidade material e não metafísica. Mesmo que a decisão de uma guerra agressiva tenha sido tomada em resultado de uma eleição, poderíamos sempre distinguir entre aqueles que votaram favoravelmente, daqueles que votaram contra e mesmo daqueles que se abstiveram. Quanto aos primeiros, seriam totalmente culpados se conhecessem todos os objectivos da guerra, se soubessem claramente que a guerra se destinava apenas a dilatar o império ou a conquistar dividendos económicos ou políticos. Os últimos poderiam ser condenados pela sua indiferença e até os segundos poderiam ser responsabilizados por não terem desenvolvido uma oposição mais forte à guerra que levasse à sua suspensão. Mas, para Walzer, nas sociedades abertas e pluralistas, será sempre impossível evitar que algumas pessoas sejam politicamente indiferentes e conseguir uma cidadania militante universal, a não ser à custa da repressão. Walzer considera que estes cidadãos «distráidos» têm um

²⁵ «the precise nature of the democratic order, the place of a particular person in that order, and the pattern of his own political activities», in *ibid.*, p. 299.

comportamento reprovável, mas não podem ser considerados culpados de uma guerra agressiva.

Para Walzer, as responsabilidades apenas poderiam ser facilmente atribuídas numa democracia perfeita,²⁶ que de facto é inexistente: «A participação política é ocasional, intermitente, limitada nos seus efeitos e mediatizada por um sistema de informações parcialmente controlado por dirigentes distantes, e que aliás permite distorções consideráveis».²⁷ Segundo Walzer, as sociedades modernas democráticas vivem de acordo com um modelo de cidadania mais liberal do que republicana, que distinguimos no capítulo I. Assim, os Estados tendem a ser máquinas burocráticas distantes dos cidadãos, governados por políticos profissionais que tratam os seus cidadãos com menoridade, ou então, que fomentam políticas de secretismo. Se em alguns casos estas podem ser necessárias por questões de segurança, na maior parte das vezes são formas de consolidar o poder da classe política. A mensagem é frequentemente a de que devido à complexidade das questões, os cidadãos comuns devem confiar as decisões importantes aos seus líderes, pelo que as informações podem ser manipuladas, ocultadas as verdadeiras razões da guerra, dissimulados os riscos inerentes. No fundo, pretende-se proteger a capacidade decisória dos políticos de qualquer forma de contestação. Por exemplo, Garry Willis adverte para o facto de que, em matéria de guerra e de paz, toda a dissensão ser frequentemente apresentada como traição ao Estado.²⁸

Mesmo numa eleição ordinária, os partidos apresentam-se ao eleitorado com intenções e programas «ocultos». Pode, por isso, acontecer que os cidadãos apoiem uma guerra, porque julgam que as suas vidas, a sua liberdade, os seus modos de vida estão em risco, por se

²⁶ Cf. *ibid.*, p. 301.

²⁷ «Political participation is occasional, intermittent, limited in its effects, and it is mediated by a system for the distribution of news which is partially controlled by those distant officials and which in any case allows considerable distortions», in *ibid.*

²⁸ Cf. Garry WILLIS, «What is a Just War?», *The New York Review of Books*, vol. 51, n.º 18, (November 18th 2004), URL = <http://www.nybooks.com/articles/17560>

considerarem incapazes de decidir se a guerra é ou não justa, por confiarem nos seus governantes, sem que se possa dizer que são motivados por razões menores ou fúteis: «Estes não são argumentos imorais, ainda que não façam honra à sociedade que os exprime».²⁹ Walzer considera que estes homens e mulheres podem ser condenados por serem coniventes com uma agressão, mas não são criminosos de guerra, se não tiveram qualquer participação material em crimes de guerra. Defendendo Walzer o pluralismo político, não pode aceitar que alguém seja condenado pelas suas opções políticas. Walzer não pretende com esta argumentação promover a desresponsabilização dos cidadãos pela natureza e pelas consequências das suas opções políticas, mas considera que seja qual for a responsabilidade dos civis, ela não pode ser punida com bombas ou com a morte.³⁰

De certo modo, podemos afirmar que Walzer defende uma concepção próxima da de Francisco de Vitoria, que admitia que a guerra pode ser subjectivamente justa para ambas as facções em combate, apesar de, tal como Santo Agostinho, considerar que uma guerra não pode ser objectivamente justa dos dois lados da barricada.³¹ Como o entendimento humano é limitado, é possível que um homem seja movido pela boa-fé e julgue combater numa guerra justa. Vitoria admite que os súbditos de um rei possam, contrariamente ao seu soberano, desconhecer as verdadeiras razões que levaram a uma guerra, pelo que não podem ser julgados do mesmo modo que este. Holmes critica o relativismo moral subjacente a esta posição, derivada daquilo que considera ser a confusão entre o sentido objectivo e o sentido subjectivo de justiça.

Segundo Walzer, o problema das sociedades modernas consiste no facto de não estimularem nos jovens a formação do espírito crítico. Mas, enquanto Nozick considera que

²⁹ «These are not immoral arguments, though they reflect badly on the society within which they are made», in Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, p. 301.

³⁰ Cf. Michael WALZER, «World War II: Why Was This War Different?», *op. cit.*, n. 29, p. 20.

³¹ Cf. James Brown SCOTT, ed., *The Spanish Origins of International Law: Francisco de Vitoria and His Law of Nations*, pt. 1, app. B, *De Jure Belli*, in *The Classics of International Law*, Oxford, Clarendon Press, 1933, pp. 31-32, cit. in Robert L. HOLMES, *On War and Morality*, Princeton, Princeton University Press, 1989, p. 151.

os jovens são responsáveis por não o fazerem, Walzer atribui este facto à educação, resultante de processos de socialização mais ou menos coercivos, pelo que não se pode exigir que uma pessoa seja totalmente indiferente ao contexto social ou político no qual se forma. Pelo contrário, Nozick entende que a não atribuição de responsabilidade mais não é do que elitismo, pelo que os jovens devem ser responsabilizados pelos erros que cometem na avaliação da justiça de uma guerra.³²

Walzer, por oposição, reserva às elites culturais uma quota-parte mais elevada de responsabilidade, já que a maioria dos argumentos que apresentamos para o cidadão vulgar, não se aplicam àquelas. Mas, mesmo as elites poder-se-ão enganar na sua avaliação e nas suas previsões, excepto quando as guerras atingem o nível da atrocidade, a partir do qual Walzer considera não ser mais possível encontrar desculpas para escapar à responsabilidade. Assim, devido à sua formação, as elites não devem esconder as suas dúvidas e têm maior responsabilidade na formação da opinião pública.

No fim de contas, não podemos concluir que Walzer pretenda desobrigar os cidadãos de sociedade democráticas, mas alertar para a dificuldade e a necessidade de estabelecer precisamente quem são os responsáveis e de reconhecer o limite a partir do qual as justificações deixam de ter validade. Se todos somos igualmente responsabilizados, a nossa acção fica liberta de qualquer restrição moral. Impedir isto é precisamente a tarefa da teoria da guerra justa. De facto, Walzer defende que «há pessoas responsáveis, mesmo quando, nas condições de uma democracia imperfeita, a estimativa moral é difícil e imprecisa»,³³ embora esta responsabilidade possa não invalidar o seu estatuto de inocentes.

Paradoxalmente, para Walzer, o grande fardo moral de uma guerra injusta, como a do Vietname, recai precisamente sobre aqueles que possuem a consciência plena do seu erro e

³² Cf. Robert NOZICK, *Anarchy, State, and Utopia*, New York, 1974, p. 100, cit. in Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, n., p. 40.

³³ «there are responsible people even when, under the conditions of imperfect democracy, moral accounting is difficult and imprecise», in Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, p. 303.

do seu carácter imoral, e que se condenam a si próprios a uma verdadeira «tortura moral». Mais do que ninguém, eles têm a obrigação de lutar por todos os meios para a impedir, para denunciar os abusos, para encetar as acções que visem alastrar essa consciência à maior parte da sociedade. Mas, Walzer condena alguns activistas que se opuseram à guerra do Vietname, por aquilo que Walzer considera ser o grande defeito da esquerda. Esta frequentemente alimenta sentimentos de superioridade moral, que, para além de pecarem por evidente arrogância, são totalmente inoperantes e infrutuosos. Pelo contrário, segundo Walzer, a tarefa mais útil a que se pode dedicar um intelectual é a de «descrever tão precisamente quanto possível a realidade moral da guerra, deve-se falar do que significa forçar as pessoas a combater, e analisar a natureza das responsabilidades democráticas».³⁴

5.3.1.1. A relevância do Tribunal de Nuremberga

Para Walzer, embora os Estados sejam soberanos e as instituições com competência jurídica para julgar as suas actividades sejam ainda deficitárias, as acções dos Estados podem ser julgadas moralmente. Ou seja, Walzer não concebe a responsabilidade colectiva, mas admite, pelo contrário, a existência de responsabilidade individual pelas acções de um Estado. E, é claro, essa responsabilidade deverá recair sobre aqueles que detêm realmente a autoridade governativa e o poder de tomar decisões. Assim, a responsabilidade deve ser proporcional à quantidade e à qualidade de informação disponível, o mesmo é dizer ao poder de que o indivíduo efectivamente dispõe. Daí que os civis que Walzer responsabiliza pelo crime de uma guerra injusta sejam essencialmente os políticos e não os cidadãos comuns. Este entendimento da responsabilidade contradiz as concepções de soberania política e de exercício do poder político tradicionais e segundo as quais os líderes políticos não podiam ser

³⁴ «one must describe as graphically as one can the moral reality of war, talk about what it means to force people to fight, analyse the nature of democratic responsibilities», in *ibid.*

considerados criminosos, mesmo quando se decidiam por guerras injustas, porque o faziam em nome dos interesses do Estado. Tal é o efeito da responsabilização colectiva.

De facto, Walzer considera que o julgamento de Nuremberga teve a peculiaridade de pôr em causa a noção de soberania tradicional, e uma concepção de lei internacional centrada nas figuras dos Estados, e estendê-la aos indivíduos.³⁵ Nuremberga gerou um facto novo, o de que os indivíduos podiam ser responsabilizados pelas suas acções em tempos de guerra, não podendo mais os líderes invocar o seu estatuto de líderes para se furtarem a julgamento.

Segundo Walzer, as acções cometidas em nome de terceiros, tal é o caso dos políticos, não libertam ninguém da responsabilidade, pelo contrário, comportam uma responsabilidade acrescida, porque frequentemente põem em risco as vidas e os interesses daqueles pelos quais se afirma lutar. A sua responsabilidade é mesmo superior à dos militares, porque ao contrário destes, que são muitas vezes recrutados involuntariamente pelo Estado, os políticos escolhem a sua carreira. Os dirigentes políticos não podem invocar o facto de tomarem decisões em prol do bem público e em representação do povo, para se eximirem ao julgamento moral das suas acções. Tal benefício impedir-nos-ia de julgar todos os activistas políticos ou mesmo os militares, que poderiam igualmente resguardar-se com o facto de lutarem por uma causa comum. Ninguém é obrigado a candidatar-se a um cargo político, pelo que deve estar preparado para assumir as responsabilidades da sua opção. O poder político, seja ele exercido no contexto de uma democracia representativa, ou desempenhado por militantes revolucionários,

é um bem a que as pessoas aspiram. Elas procuram as funções oficiais, conspiram pela autoridade e pelo poder, batem-se por posições a partir das quais possam fazer tanto o bem como o mal. Se esperam ser louvadas pelo bem que fazem, não podem escapar a ser culpadas pelo mal.³⁶

³⁵ Cf. Robert L. HOLMES, *On War and Morality*, *op. cit.*, p. 152.

³⁶ «is a good that people seek. They aspire to office, connive at control and leadership, compete for positions from which they can do evil as well as good. If they hope to be praised for the good they do, they cannot escape blame for the evil», in Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, p. 290.

A força atractiva do poder existe, mais do que pelas eventuais benesses que confere, pelo prestígio pessoal que concede e pelo poder de decisão, de influenciar o devir histórico e as vidas dos outros, segundo os interesses e os valores de cada um.

Deste modo, Walzer não tem grandes dúvidas que, sendo possível identificar uma agressão, se possa considerar os dirigentes políticos como responsáveis máximos por essa agressão, embora, em determinadas circunstâncias a responsabilidade se possa repartir por um número elevado de pessoas que compõem todo um sistema político. Tal foi, para Walzer, uma das questões mais debatidas no Julgamento de Nuremberga, no qual se distinguiram quatro actividades: «o planeamento, a preparação, a iniciativa e/ou o empreendimento de uma guerra [de agressão]»³⁷ e para as quais se pode sempre encontrar um elevado número de responsáveis. Mas, significativamente, para Walzer, o referido tribunal optou por atribuir a responsabilidade individual apenas ao círculo restrito dos colaboradores directos de Hitler.

Assim, o tribunal de Nuremberga estabeleceu e distinguiu no artº 6 da Carta de Londres, que passamos a transcrever, três tipos de crimes:

O Tribunal instituído pelo Acordo mencionado no Artigo 1 acima, para julgamento e punição dos principais criminosos de guerra dos países do Eixo Europeu, é competente para julgar e punir pessoas que, agindo no interesse dos países do Eixo Europeu tenham cometido, quer a título individual ou como membros de organizações, algum dos seguintes crimes:

Os seguintes actos, ou qualquer um deles, constituem crimes abrangidos pela jurisdição do Tribunal e pelos quais existirá responsabilização individual:

a) *Crimes contra a Paz*: nomeadamente, planeamento, preparação, desencadeamento ou prosseguimento de uma guerra de agressão, ou uma guerra em violação aos tratados internacionais, acordos ou garantias, ou participação num plano concertado ou numa conspiração para levar a cabo qualquer um dos actos anteriores;

b) *Crimes de Guerra*: nomeadamente, violações das leis ou costumes de guerra. Tais violações incluem, mas não se limitam a, assassínio, maus-tratos ou deportação para trabalhos forçados ou qualquer outro fim, da população civil do ou no território ocupado, assassínio ou maus-tratos dos prisioneiros de guerra ou de pessoas no mar, execução de reféns, pilhagem dos bens públicos ou privados, destruição sem motivo de cidades, vilas ou aldeias ou devastação não justificada por necessidade militar;

c) *Crimes contra a Humanidade*: nomeadamente, assassínio, extermínio, redução à escravatura, deportação ou outros actos desumanos cometidos contra qualquer população civil, antes ou durante a guerra; ou perseguições por motivos políticos,

³⁷ «the planning, preparation, initiation, and waging of [aggressive] war», in *ibid.*, p. 292.

raciais ou religiosos, quando estes actos ou perseguições são cometidos ou estão relacionados com qualquer crime abrangido pela competência deste Tribunal, quer violem ou não o direito interno do país onde foram perpetrados.

Dirigentes, organizadores, instigadores ou cúmplices que participaram na elaboração ou execução de um plano concertado ou conspiração para cometer qualquer um dos crimes acima mencionados são responsáveis por todos os actos realizados por quaisquer pessoas na execução desse plano.³⁸

No fundo, Walzer considera que o que foi simultaneamente levado à e contestado na barra deste tribunal foi a noção de necessidade militar e de responsabilidade individual. A partir desse momento, deixou de ser possível ignorar que as acções apresentadas como necessárias para garantir a vitória nem sempre o são e que não é lícito fazer tudo quando o fim é a vitória.

O problema da responsabilidade dos políticos suscita, no entanto, algumas questões importantes, pois, segundo Walzer, enquanto a acção de um soldado constitui inequivocamente um risco para os outros, a acção de um político e a sua responsabilidade enquanto agente de opressão é passível de opiniões tão díspares, que podem ir desde a concessão do papel de repressor à de libertador, o que torna a avaliação da sua responsabilidade mais problemática. Como vimos no capítulo II, Walzer considera que um político pode ter razões para violar certos preceitos morais, para sujar as suas mãos, quando confrontado com situações de emergência suprema, apesar de não poder fugir à responsabilidade pelos seus actos.

Para além disso, pode não ser justo esperar que uma pessoa traia o seu país, comunicando aos inimigos informações confidenciais para fazer abortar acções que considere injustas, quer pelo sofrimento que a traição pode causar, quer pelos riscos de vida que pode correr. Contudo, para Walzer, resta sempre a hipótese da demissão de funções, que considera como «o sinal mínimo da dignidade moral»,³⁹ embora as razões invocadas possam ter de se

³⁸ Ver o "Estatuto e Julgamento do Tribunal de Nuremberga: História e Análise", anexo II - Assembleia Geral das Nações Unidas - Comissão de Direito Internacional 1949 (A/CN, 4/5 de 3 de Março de 1949).

³⁹ «the minimal sign of moral decency», in Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, p. 295.

ajustar ao grau de repressão e de tolerância à dissensão que caracteriza um regime particular. Não se pode exigir a todos os homens e mulheres que sejam heróis, embora Walzer considere que tal seja possível, destacando o exemplo do Tenente das SS Kurt Gerstein, que optou por se manter em funções, envolvendo-se em actividades de sabotagem que envolviam grande risco e que envolviam um grande sofrimento, que, aliás, o conduziu ao suicídio.⁴⁰ Embora se refira a um militar, o mesmo tipo de conduta pode ser assumida por um político.

5.3.2. A responsabilidade dos militares

Do mesmo modo que a responsabilidade entre civis, Walzer também não distribui a responsabilidade dos militares de forma paritária entre as chefias e os graus inferiores. Mas, aqui a responsabilidade já não é aferida essencialmente em termos de causa justa, relativa ao *jus ad bellum*, mas aferida a partir do *jus in bello*, da forma como os combates são planeados e como são travados. A avaliação da recta conduta na guerra é igual para todas as partes em conflito, independentemente da justiça da causa. Este facto, como vimos, não é totalmente pacífico, uma vez que Walzer pode ser acusado de ser conivente com guerras injustas. Se o soldado pudesse ser responsabilizado por combater numa guerra injusta, talvez houvesse menos guerras. Mas, para Walzer, o soldado não é diferente do cidadão, pois também pode ser vítima de manipulação. É normalmente chamado a combater quando ainda é muito jovem, para se poder falar verdadeiramente de escolha e de decisão racional e provém frequentemente das classes mais desfavorecidas, daí que responsabilizar o soldado por apenas participar numa guerra, engendraria uma enorme injustiça social erigida sobre outra injustiça social. Para Walzer, o soldado deve ser responsabilizado essencialmente pelo modo como combate, pelo desrespeito da imunidade dos não-combatentes, pelo emprego de

⁴⁰ Cf. Saul FRIEDLANDER, *Kurt Gerstein: The Ambiguity of Good*, New York, 1969, cit. in *ibid*.

violência excessiva, pela prática de actos que ferem a consciência da humanidade, pelo cometimento de crimes.

B. Orend critica Walzer por este se recusar a considerar que os soldados podem ser acusados e responsabilizados por lutarem em guerras injustas, sendo responsáveis por certas violações do *jus ad bellum*. Pelo contrário, Walzer defende que os soldados enquanto cidadãos têm toda a legitimidade para se opor a uma guerra, mas enquanto soldados e depois de tomarem a decisão de combater não o devem fazer mais. Efectivamente, Walzer considera digno de mérito o soldado que se recusa a lutar numa guerra que considera injusta, no entanto, não condena aquele que nela combate, porque este pode ser motivado, por exemplo, por sentimentos patrióticos. Segundo Orend, esta posição poderá ser particularmente perigosa, uma vez que, implicitamente, Walzer estará a admitir que o sentimento patriótico do soldado pode impedi-lo de criticar a sua própria sociedade e as escolhas que ela faz, mesmo quando estas implicam cometer a injustiça sobre outras sociedades. No entanto, Orend não esclarece quem poderia ser condenado, em que circunstâncias, ou se este tipo de raciocínio não permitiria justificar as condenações colectivas, que Walzer rejeita de modo veemente.

A recusa de Walzer em responsabilizar os soldados pela mera participação numa guerra decorre da sua concepção da natureza da vida política, pois defende, tal como Francisco de Vitoria, que não se pode exigir a um Estado que apenas solicite aos seus cidadãos a participação em guerras, após estes terem sido plenamente inteirados e terem ficado convencidos de todas as razões que assistem à tomada de decisão de fazer a guerra. Tal poderia, pura e simplesmente, ser imprudente e condenar um Estado ao suicídio. Walzer não nega a importância do consentimento dos soldados para que uma guerra não seja um crime e reconhece que muitos Estados se esforçam por tentar apresentar razões justificativas para as guerras que empreendem. Mas, a verdade é que os Estados podem recorrer a diversos

estratagemas para persuadir os seus cidadãos. Muitas e variadas são as razões pelas quais alguém se pode sentir obrigado a lutar, desde o patriotismo, a fidelidade à lei, a pressão familiar e social.

No entanto, Walzer não considera que a actividade militar esteja isenta de responsabilidade, «mesmo que pensemos neles como agentes morais que agem sob coacção. Os soldados não são meros instrumentos; não têm com o exército a mesma relação que as suas armas têm com eles».⁴¹ Ou seja, Walzer considera que existe sempre uma margem de decisão, de liberdade pela qual o soldado é responsável, apesar de combater muitas vezes numa guerra que não escolheu e de se ver confrontado com a disciplina militar e com situações de risco iminente para a sua vida. Segundo Walzer, um soldado é um agente moral, não é desprovido de vontade. Esta vontade é patente em todas as decisões particulares com que um soldado se confronta, em situação de combate. Nestas decisões, o soldado torna-se responsável pelos seus actos, pois pode, por exemplo, decidir, quando confrontado com um soldado inimigo ferido, prendê-lo ou matá-lo. Pode também decidir, em situações muito precisas, não respeitar o princípio da proporcionalidade, empregando força desigual relativamente àquela de que foi vítima ou excessiva face à estritamente necessária para atingir o fim pretendido. Para além disso, os soldados devem, segundo o *jus in bello*, correr riscos de modo a não pôr em perigo a vida de inocentes, na medida em que os soldados constituem um perigo para os civis, mas muitas vezes tal não acontece.

Tal como vimos detalhadamente no capítulo anterior, a perda de imunidade decorre daquilo que os soldados fazem. O problema, para Walzer, poderá residir no facto de a esmagadora maioria dos soldados não ter escolhido este papel, daí que pode não sentir a obrigação de cumprir as exigências da disciplina militar e das convenções da guerra, entre as quais, a obrigação de correr o risco de morrer para evitar a morte de inocentes. Mas, para

⁴¹ «even if we regard them as coerced moral agents. They are not mere instruments; they do not stand to the army as their weapons do to them», in *ibid.*, p. 306.

Walzer, este é um falso problema, porque a obrigação de não matar alguém apenas para melhorar as suas condições de sobrevivência não decorre estritamente da actividade militar, pois é um direito que ninguém pode reclamar para si.

Contudo, com frequência, os soldados tentam proteger-se de todo o tipo de responsabilidade, negando a sua autonomia e capacidade decisória, invocando para tal dois tipos de desculpas, o ardor da batalha ou a disciplina militar.⁴² Walzer nega a pertinência de qualquer uma delas. Não nega que em certas condições de batalha, os soldados, movidos pelo pânico, pela urgência de agir e pela dificuldade de avaliar correctamente o contexto em que se encontram, possam cometer erros, para os quais terão atenuantes. Mas, admitir que esta é a regra corre o risco de justificar o uso excessivo de violência por parte dos soldados. Para Walzer, a guerra não transforma um soldado necessariamente num psicopata.⁴³ Nem sempre a guerra atinge níveis de violência extrema, nem sempre os soldados se vêem confrontados com situações-limite.

Para Walzer, os Estados e os exércitos têm a obrigação de promover uma cultura da responsabilidade, penalizando aqueles que violam as regras e tornando claro que as violações das regras da boa conduta na guerra não podem ser toleradas. Um exército tem a obrigação de ser disciplinado e de treinar os seus soldados para não perderem a cabeça à mais pequena contrariedade ou perigo. Segundo Walzer, um bom soldado, aquele que consegue ser eficaz em combate, é um soldado disciplinado. Assim, um exército tem todo o interesse em preparar os soldados para lhes permitir aguentar situações extremas e de grande pressão, mantendo a frieza necessária e evitando entrar em pânico. Embora se possa admitir situações em que um indivíduo soçobre, não se pode passar a mensagem de que tudo será perdoado, desde que se invoque o ardor da luta para justificar um acto criminoso.

⁴² Cf. *ibid.*, pp. 304-305.

⁴³ Cf. Richard WASSERSTROM, «The Responsibility of the Individual for War Crimes», in *Philosophy, Morality and International Affairs*, p. 62, cit. in *ibid.*, p. 307.

Walzer postula a obrigação moral do militar de desobedecer a uma ordem imoral e esta obrigação remete para a segunda desculpa, a que invoca a disciplina militar. Sem pretender diminuir o facto de todo o treino militar incitar a uma obediência cega e imediata, Walzer não considera que aqueles que cumprem ordens, embora possam ser menos responsáveis do que os comandantes, percam toda a margem de liberdade e de autonomia, que se manifesta na possibilidade de desobedecer. De facto, os soldados muitas vezes invocam o facto de desconhecerem o alcance, os objectivos das actividades em que estão integrados, ou mesmo se estas são necessárias para conquistar a vitória, o que é, segundo Walzer, frequentemente verdade. Podem até nem ser responsáveis pelas mortes de civis que eles próprios provocam, desde que essas mortes sejam à distância e estes desconheçam a natureza do alvo, o que faz com que, desde Nuremberga, a maior parte das condenações por crimes de guerra, tenham sido de chefias militares ou de pessoas que tinham conhecimento privilegiado das operações. Mas, apesar de poder não saber por que razão luta, para Walzer, o soldado interiorizou valores através da socialização e preceitos universais reiterados, que lhe permitem identificar quando comete um crime ou uma atrocidade, quando põe em causa a dignidade de uma pessoa, quando comete uma violação. Desta forma, um soldado não pode invocar a disciplina militar para proceder a matanças directas e intencionais. Nestes casos tem a obrigação moral de desobedecer.

Segundo Walzer, um militar não se pode escudar sempre na disciplina militar, porque este não possui apenas obrigações para com os seus superiores. Walzer considera que um militar possui responsabilidades hierárquicas: *para cima*, já que responde perante os seus superiores hierárquicos, e os que ocupam os lugares cimeiros da hierarquia respondem perante o povo que têm a função de proteger; e *para baixo*, perante aqueles que comandam directamente, devendo zelar pela vida dos seus subordinados, não os condenando a riscos

desnecessários,⁴⁴ sem que possam ser responsabilizados pela morte dos seus soldados, a não ser que tenham sido totalmente negligentes. Contudo, os militares têm também uma responsabilidade de tipo não hierárquico, *para fora*: para com os civis.⁴⁵ Este tipo de responsabilidade frequentemente entra em conflito com a responsabilidade anterior, uma vez que os militares, para aumentar a eficácia da guerra ou diminuir o risco de morte para os seus soldados, tendem a aumentar o risco para os civis. Este foi o argumento do Presidente Harry S. Truman para lançar as bombas em Hiroxima e Nagasaki. Segundo Walzer, a solução consiste em evitar situar os civis na base da hierarquia militar, que compara a um exercício de tirania. Os civis inimigos não podem pertencer a essa hierarquia, não são protegidos por ela nem têm qualquer forma de a controlar. Há que evitar reduzir os direitos dos inimigos aos nossos interesses e para tal é preciso sublinhar os riscos inerentes à condição de militar.

Contudo, o grande risco pode residir naquilo que Walzer apela de «responsabilidade de comando», o facto de certos oficiais permitirem uma escalada de violência e o desrespeito pelas regras da guerra, como por exemplo, a proibição de matar um soldado desarmado, ferido ou que pretende render-se, de modo a estimular os soldados, inculcando-lhes confiança e combatividade. Neste caso, a situação será absolutamente inaceitável. Um soldado que mata outro que se rendeu ou que se pretende render, que mata deliberadamente um civil não pode invocar o calor da luta como atenuante, excepto em circunstâncias muito particulares. Mas, confrontados com ordens superiores, a responsabilidade recai quase por inteiro naqueles que desempenham cargos de comando, embora o soldado não fique isento dela.

Tal como o exercício de cargos políticos, o exercício de posições de comando não é obrigatório. Para além disso, aqueles que ocupam estes cargos adquirem prestígio social e poder, pelo que, tal como os políticos, se podem ser louvados pelas decisões acertadas que tomam, também devem ser penalizados pelos erros que cometem. Para além disso, as taxas

⁴⁴ Cf. Michael WALZER, «Dois Tipos de Responsabilidade Militar», in *A Guerra em Debate*, *op. cit.*, pp. 42-43.

⁴⁵ Cf. *ibid.*, p. 44.

de mortalidade na guerra são proporcionalmente inferiores à medida que se sobe na hierarquia militar. Assim, também a responsabilidade deve aumentar acompanhando a subida na hierarquia militar, porque esta se traduz em maior quantidade de informação qualificada disponível, em capacidade crescente para dar ordens de combate e determinar ou influenciar as actividades militares e o seu planeamento.

As chefias militares são as últimas responsáveis pela segurança dos seus soldados, por criar as condições para que estes não violem as convenções da guerra e usem de força mínima e proporcional, por assegurar todas as condições e todo o «cuidado apropriado» para que os inocentes não sejam visados nas suas actividades militares e reduzir a quantidade de baixas civis. Os comandantes estão obrigados a tudo fazer para evitar crimes de guerra, embora Walzer não subscreva um tipo de responsabilidade incondicional e automática, que considera de tipo utilitarista, na medida em que valoriza apenas as consequências. Fazer de tudo não garante o sucesso da acção. Exige-se sim que um comandante militar tome «todas as medidas apropriadas» para evitar os crimes, mas a avaliação dos seus actos só pode ser feita caso a caso e não pode ser subsumida a qualquer lei geral. Mas, enquanto que a presunção da responsabilidade de um comandante é aceitável, no caso de um soldado tal como dos civis, é fundamental provar o seu envolvimento voluntário nos crimes e a sua consciência deles.

Walzer ressalva, no entanto, que a liberdade do militar para desobedecer pode ser maior ou menor. Se a disciplina militar for muito severa, associada, por exemplo, a um regime ditatorial, a desobediência pode ser problemática, pois esta pode implicar a morte de quem desobedece. Walzer refere o caso de um soldado alemão na II Guerra Mundial que se terá recusado a participar num fuzilamento e que acabou fuzilado ali mesmo. Num caso extremo como este, e porque Walzer não considera que a moral possa ser tão exigente que imponha

que nos comportemos como heróis e mártires, não se pode falar de responsabilidade quando o soldado obedece a ordens superiores. Mas, para Walzer, casos como este não são comuns.

Para Walzer, o exemplo da desobediência de soldados americanos no Massacre da aldeia vietnamita de My Lai, atesta os limites deste segundo tipo de justificação. Confrontados com a ordem para fuzilar os habitantes da aldeia, não podiam ignorar as suas vítimas nem a sua natureza de civis. Em My Lai, alguns soldados desrespeitaram a ordem do oficial da companhia. Neste caso, segundo as palavras do juiz do processo, que condenou o responsável pela companhia, o Tenente Calley, pela autoria de um massacre, «nessas circunstâncias, um homem na posse do seu juízo e de inteligência mediana compreenderia o carácter ilegal».⁴⁶ Walzer acrescenta:

O sentido e a compreensão *morais* ordinários interditam o género de matança que teve lugar em My Lai. Um dos soldados presentes lembra-se de ter pensado que aquele massacre era «todo ele ao estilo nazi». Esse julgamento é rigorosamente exacto, e nada na moral convencional permite pô-lo em dúvida.⁴⁷

Segundo Walzer, é possível desobedecer, de modo criativo, simulando má interpretação das ordens, sendo este tipo de estratégia mais fácil quando a desobediência não implica risco de morte. A desobediência pode ser difícil na medida em que o soldado quebra os laços que o ligam à organização e os laços de solidariedade para com os companheiros de armas, aumentando os riscos a que todos estão submetidos. Mas, para Walzer, o sentimento de comunhão com os outros não pode servir de desculpa para participar num massacre.

Richard Wasserstrom e Donald Peppers⁴⁸ avaliaram as consequências da instituição da responsabilidade individual pelo Tribunal de Nuremberga, para a recusa em combater na

⁴⁶ «a man of ordinary sense and understanding would, under the circumstances, know to be unlawful», cit. na análise de Kurt BAIER ao julgamento de Calley, «Guilt and Responsibility», *Individual and Collective Responsibility: The Massacre at My Lai*, Peter French (ed.), Cambridge, 1972, p. 42, cit. in Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, op. cit., p. 313.

⁴⁷ «Ordinary moral sense and understanding rule out killings like those at My Lai. One of the soldiers there remembers thinking to himself that the slaughter was “just like a Nazi-type thing”. That judgement is precisely right, and there is nothing in our conventional morality that renders it doubtful», in Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, op. cit., p. 313.

⁴⁸ Cf. Donald A. PEPPERS, «War Crimes and Induction: A Case for Selective Nonconscientious Objection», *Philosophy & Public Affairs* (Winter 1974), pp. 129-166.

guerra do Vietname. Este facto talvez tenha contribuído para que muitos políticos e militares de regimes democráticos tenham ficado mais susceptíveis a se recusarem a obedecer a certas ordens. Permitiu também reconhecer que o soldado pode depor as suas armas e recusar-se a lutar, quando, por exemplo, é confrontado com ordens como as que conduziram ao massacre de My Lai. No fundo, Nuremberga pôs em causa uma certa noção de impunidade. Devido à igualdade moral dos soldados e ao direito universal à imunidade dos não-combatentes, o Estado agressor tem o direito de penalizar, de castigar os soldados que matam os seus civis e que cometem crimes de guerra.

As situações de emergência suprema, como vimos com detalhe nos capítulos II e IV, são as únicas em que, para Walzer, os comandos militares e os políticos têm legitimidade para não observar as regras da guerra, provocando a morte a inocentes:

Seguramente que queremos, em tais momentos, ser conduzidos por homens e mulheres que estão prontos a fazer aquilo que deve ser feito – aquilo que é *necessário*; pois é apenas nesses momentos que a necessidade, no verdadeiro sentido do termo, entra na teoria da guerra.⁴⁹

Assim, estas situações encerram um paradoxo moral, pois, Walzer, tal como Nagel no seu notável artigo «War and Massacre», considera que os políticos e os comandantes militares podem sujar as suas mãos, ou seja, cometer a injustiça de matar inocentes, embora o façam em nome da própria justiça.

Walzer considera que os soldados não devem ser penalizados pelos crimes cometidos em condições de emergência suprema, mas também não devem ser louvados pelo que fizeram. Porque a sua acção não é meritória nem digna de louvor, embora possa ser desculpável, não deve constar dos livros de História como um acto heróico do qual se podem orgulhar as gerações futuras. Tal facto transmitiria a mensagem de que é permitido e louvável violar as regras da guerra, desde que as consequências sejam benéficas. Tal foi o

⁴⁹ «Surely we want to be led at such a time by men and women ready to do what has to be done – what is *necessary*; for it is only here that necessity, in its true sense, comes into the theory of war», in Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, p. 323.

caso da «desonra de Arthur Harris», responsável pela campanha de bombardeamento das cidades alemãs da II Guerra Mundial, que nunca foi agraciado com qualquer medalha,⁵⁰ facto com o qual Walzer está plenamente de acordo.

Conclusão

Só muito recentemente Walzer dá algum relevo e reconhece alguma autonomia à teoria do *jus post bellum*, certamente impulsionado pela crescente importância que o período do pós-guerra tem vindo a ter, nomeadamente depois da guerra da Bósnia. Com esta teoria fica completo o quadro das três divisões da teoria da guerra justa, com a particularidade de Walzer as considerar autónomas.

Walzer estuda essencialmente no *jus post bellum* as condições que permitem terminar uma guerra de forma justa, e o tipo de acção justa que os Estados vencedores podem ter face aos Estados vencidos. Dela estão excluídas as formas de vingança colectiva ou de violação de direitos. O Estado vencedor, desde que tenha lutado numa guerra de autodefesa, pode exigir compensações financeiras, e em situações mais graves promover o desarmamento parcial do inimigo ou condicionar o tipo e a quantidade de armas que este poderá ter e mesmo interferir temporariamente na reorganização política do Estado vencido.

Tanto para vencedores como para vencidos, é fundamental que aqueles que cometeram crimes no âmbito das teorias do *jus ad bellum* e *jus in bello* sejam julgados e condenados. No entanto, as responsabilidades devem ser repartidas consoante os indivíduos e a sua intervenção mais ou menos directa na guerra e aquilo que com ela ganharam. A responsabilidade entre os civis é essencialmente distribuída entre os políticos profissionais e os intelectuais devido ao poder efectivo dos primeiros e à formação dos segundos, embora tal não implique uma desresponsabilização total dos restantes membros da sociedade. Entre os

⁵⁰ Cf. *ibid.*, pp. 323-325.

militares, a responsabilidade é tanto maior quanto mais elevado for o seu posto na hierarquia militar, sem que com isto se possa considerar que o soldado está isento de responsabilidades. A responsabilidade nunca pode ser atribuída *a priori*, pois resulta da acção e não da natureza dos indivíduos ou dos grupos a que pertencem.

A teoria do *jus post bellum* de Walzer estabelece alguns princípios que devem nortear o pós-guerra, embora de modo muito incipiente, pois estabelece as condições justas em que a guerra deve ser terminada, a necessidade de estabelecer o apuramento de responsabilidades, fazendo a discriminação entre líderes políticos e população civil em geral, a necessidade de não empreender campanhas de punição dos derrotados e de respeitar sempre os direitos humanos.⁵¹ Contudo, Walzer não estabelece, ao contrário de Kant, «os princípios gerais que devem guiar a reforma institucional global com vista à redução da incidência e da destrutibilidade da guerra em si, da guerra enquanto tal, a longo prazo».⁵²

⁵¹ Para uma análise mais sistemática dos princípios do *jus post bellum*, ver Brian OREND, *Michael Walzer on War and Justice*, Cardiff, University of Wales Press, 2000, p. 151; e Brian OREND «*Jus Post Bellum*», *Journal of Social Philosophy*, vol. 31, n.º 1, (Spring 2000), pp. 117-137.

⁵² «those general principles that ought to guide global institutional reform with regard to reducing the incidence and destructiveness of war itself, of war as such, over the long term», in Brian OREND «*Jus Post Bellum*», *op. cit.*, p. 118.

CAPÍTULO VI

6. O TERRORISMO: O PROBLEMA DA INTENCIONALIDADE E DA IMUNIDADE.

Segundo Walzer, a chave para a compreensão do problema moral e do carácter distintivo do terrorismo enquanto estratégia que recorre à violência como arma política, não reside no conhecimento da sua causa, mas na natureza dos destinatários dessa violência e da intencionalidade da acção. Para Walzer, o terrorismo é essencialmente um tipo de «estratégia civil», caracterizada pela morte intencional de civis, que tanto pode ser usada numa guerra convencional como de guerrilha. Sendo assim, explicar o terrorismo recorrendo apenas às razões que assistem, ou não, àqueles que utilizam este tipo de estratégia, corresponde a subtrair-lhe o seu carácter distintivo. Walzer admite que as razões que sustentam o terrorismo tanto podem ser justas como injustas, tal como noutras formas de combate político armado. Admite também que o terrorismo pode ser impulsionado por um forte sentimento de injustiça, pela tentativa de lutar pela liberdade, contra a tirania. Mas, o que Walzer contesta é que o terrorismo seja entendido como uma resposta justa, natural, universal e mesmo necessária.

Para Walzer, o recurso ao terrorismo é uma decisão estratégica e como qualquer outra decisão deste tipo deve ser submetida a um escrutínio moral e deve sê-lo independentemente da consideração das razões que eventualmente a justificam, tal como analisámos no capítulo IV, a propósito da separação lógica do *jus ad bellum* e do *jus in bello*. Como vimos, para que uma guerra seja justa não basta determinar a justiça das causas, é fundamental também avaliar a justiça dos meios de combater. Ora, o que torna o terrorismo moralmente problemático e condenável, é o facto de ser uma «estratégia civil», que viola consciente e

deliberadamente todas as regras de bem combater, nomeadamente o princípio da discriminação, gerando o terror no seio das populações civis, com objectivos políticos. É importante frisar que quando Walzer condena o terrorismo, não pretende retirar aos grupos políticos e às comunidades o direito de recorrer à luta armada quando confrontados com uma agressão, o que aliás seria uma incoerência com o resto da sua teoria. Quando falamos em terrorismo, falamos sempre de formas de violência indiscriminada especialmente dirigidas contra civis, o que põe em causa um dos princípios básicos da teoria da guerra justa, a imunidade dos não-combatentes.

Assim, este capítulo faria, talvez, mais sentido imediatamente após o capítulo sobre o *jus in bello* ou até integrado nesse capítulo. No entanto, pensamos que este tema merece um tratamento mais destacado, porque Walzer é considerado por muitos como o filósofo que apresenta a análise moral mais consistente do terrorismo.¹ Merece também maior destaque, porque apesar de o terrorismo não colocar questões de fundo radicalmente novas, conquistou recentemente importância acrescida e uma escala globalizada inusitada. A isto não será alheio o facto de a maior parte dos escritos de Walzer sobre a luta armada versarem, desde o 11 de Setembro, essencialmente o terrorismo. A isto não será também estranho, o facto de, ao contrário dos restantes temas da teoria da guerra justa, não encontrarmos em *Just and Unjust Wars* a fonte preferencial de análise do pensamento de Walzer sobre o terrorismo, mas sim em artigos mais recentes, em que o autor esclarece e aprofunda a sua posição, sem a alterar naquilo que é a sua substância, mas desenvolvendo outros conceitos, nomeadamente o de «cultura da apologia e da desculpa».

¹ Cf. Ariel MERARI, «Du terrorisme comme stratégie d'insurrection», in Gérard Chaliand e Arnaud Blin (eds.), *Histoire du terrorisme: de l'Antiquité à Al Qaida*, Paris, Bayard, 2004, p. 36.

6.1. A Natureza do Terrorismo

Muitas das discussões em torno da legitimidade do terrorismo deparam-se logo com uma barreira semântica, já que podem ser atribuídos a terrorismo múltiplos significados, que condicionam toda a argumentação posterior e a avaliação da justiça deste tipo de estratégia. Para Walzer, o terrorismo não é apenas mais uma forma de violência armada, não pode ser comparado a todos os actos de guerra convencional, nem pode ser comparado com actos de guerrilha dirigida contra combatentes, instalações militares ou interesses económicos. Assim, é crucial, antes de mais, definir claramente o significado que este termo tem para Walzer. De facto, Walzer não identifica um, mas vários terrorismos, apesar de todos eles terem um tronco comum.

Walzer identifica três formas de terrorismo: o terrorismo praticado por movimentos de libertação nacional ou revolucionário, o terrorismo de Estado e o terrorismo de guerra.² Na primeira forma de terrorismo, este configura uma estratégia que se caracteriza por tentar

[a]terrorizar sistematicamente populações inteiras (...). O objectivo é destruir o moral de uma nação ou de uma classe, minar a sua solidariedade; o seu método é o assassinato arbitrário de vítimas inocentes. O ataque cego é a característica essencial da actividade terrorista.³

O seu grande objectivo é político, pois estas mortes aleatórias visam «forçar a mão dos seus dirigentes políticos».⁴ O terrorismo de Estado dá-se quando um Estado recorre ao terror contra o seu próprio povo, massacrando, torturando, impondo deportações massivas ou limpezas étnicas para evitar qualquer forma de rebelião. O terrorismo de guerra consiste em ataques intencionais e indiscriminados contra populações civis, com vista a forçar e a antecipar a rendição incondicional do Estado inimigo, como foi o caso dos bombardeamentos

² Cf. Michael WALZER, «Depois do 11 de Setembro: Cinco Perguntas sobre o Terrorismo», in *A Guerra em Debate*, trad. Luísa Feijó, Lisboa, Edições Cotovia, 2004, pp. 145-156.

³ «The systematic terrorizing of whole populations (...). Its purpose is to destroy the morale of a nation or a class, to undercut its solidarity; its method is the random murder of innocent people. Randomness is the crucial feature of terrorist activity», in Michael WALZER, *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*, New York, Basic Books, 2000, p. 197.

⁴ Michael WALZER, «Depois do 11 de Setembro: Cinco Perguntas sobre o Terrorismo», *op. cit.*, p. 145.

de cidades do Eixo durante a II Guerra Mundial. Em tempo de guerra, o terrorismo é usado como uma forma de «aproximação indirecta», de modo a evitar o combate com o exército inimigo, nomeadamente quando este é mais poderoso. O terrorismo é, assim, uma forma de fazer e de continuar a guerra por meios políticos.⁵

Para Walzer, aquilo que une estas três formas de terrorismo é o desacato da imunidade dos não-combatentes, pelo que a chave para a compreensão e para a condenação do terrorismo está no facto de este violar todos os preceitos da boa conduta na guerra. O desrespeito pelo princípio da discriminação não é um elemento secundário na análise do terrorismo, porque dele está dependente o próprio objectivo da estratégia de terror. Tanto mais que o cerne da argumentação pró-terrorismo consiste exactamente em negar às vítimas o estatuto de inocente. O terror advém do facto de as pessoas serem seleccionadas aleatoriamente, apenas por pertencerem a uma classe ou um grupo. Assim, qualquer pessoa pode ser visada pela violência terrorista, independentemente das suas responsabilidades directas ou indirectas num conflito armado ou num combate político, independentemente de ser criança ou mesmo estrangeiro, e este facto é fundamental para gerar o sentimento de terror. O sucesso estratégico do terrorismo é aferido e depende da sua capacidade de gerar a

vulnerabilidade geral: matam-se estas pessoas para aterrorizar aquelas. Um número relativamente pequeno de vítimas mortas equivale a um número muito grande de reféns vivos e assustados.

É este, pois, o mal específico do terrorismo – não só a morte de pessoas inocentes como também a intrusão do medo na vida quotidiana, a violação dos objectivos privados, a insegurança dos espaços públicos, a infinita coerção da precaução.⁶

O objectivo é fazer com que as pessoas aterrorizadas pressionem os seus governos a alterarem as suas políticas, de modo a poderem conquistar ou reconquistar a sua segurança. Não se pode falar de danos colaterais numa acção terrorista, porque as mortes são sempre intencionais e desejadas. Assim, Walzer, tal como Thomas Nagel, considera que um dos problemas morais mais significativos do terrorismo consiste no facto de as vítimas da

⁵ Cf. Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, p. 198.

⁶ Michael WALZER, «Terrorismo: Uma Crítica das Desculpas», in *A Guerra em Debate*, *op. cit.*, p. 69.

violência serem tratadas como meios para um fim e não como um fim em si mesmas, pois nada na sua acção nos permite afirmar que constituem um risco directo para a vida de outros.

Walzer não está só na condenação do terrorismo, embora outros o façam por razões distintas. Os pacifistas, como por exemplo Robert Holmes, condenam com veemência o terrorismo, mas não consideram que este seja pior do que outras formas de violência, nomeadamente a praticada na guerra, devido à sua recusa absoluta da violência. Matar é um mal em si, e não interessa saber se as mortes foram ou não intencionais. No fundo, a valorização da intencionalidade da acção, associada com os princípios da doutrina do duplo efeito (DDE), é o cerne da discordância de Walzer com os pacifistas, uma vez que como vimos, os fundamentos da oposição de Walzer ao terrorismo, bem como os fundamentos da sua teoria do *jus in bello* são marcadamente deontologistas e universalistas. Tal como os pacifistas, considera que o terrorismo comete actos que são maus em si, sendo a proibição de atacar inocentes praticamente absoluta.

No entanto, tal como R. G. Frey e Christopher Morris advertem, não se pode inferir deste tipo de fundamentos contra o terrorismo, que este esteja justificado à luz de uma análise consequencialista.⁷ As teorias consequencialistas poderão mesmo condenar o terrorismo, nomeadamente as perspectivas mais universalistas, porque este pode potenciar uma resistência mais agressiva, porque é provável que o terrorismo contribua para a maximização dos custos de uma determinada luta, na medida em que são admissíveis outras formas de resistência que envolvem menos sofrimento total. O terrorismo pode suscitar reacções violentas e mesmo ter efeitos contraproducentes, na medida em que pode servir para legitimar o sistema contra o qual combate, assim como para justificar a repressão política. De facto, tal como Walzer, Thomas Schelling considera que o terrorismo internacional não prima pela eficácia. Schelling estabelece mesmo um paralelismo entre as acções terroristas e

⁷ Cf. R. G. FREY e Christopher W. MORRIS, «Violence, Terrorism and Justice», in R. G. Frey e Christopher W. Morris (eds.), *Violence, Terrorism, and Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 1-17.

as acções violentas com vista à extorsão na sociedade civil.⁸ Ambas são de execução fácil, mas raramente os perpetradores destas acções conseguem usufruir dos resultados das suas intervenções, o que, segundo este autor, explica que este tipo de actos de extorsão seja tão pouco comum.

Para as teorias consequencialistas mais universalistas, o terrorismo pode ser condenável porque, na medida em que há que considerar a utilidade para todos os seres sencientes, também se devem considerar os interesses das vítimas. Assim, o terrorismo beneficia muitas vezes um número limitado de pessoas, provocando danos num conjunto mais vasto. No fundo, em termos puramente consequencialistas, o raciocínio poderá assumir a seguinte forma: «No conflito Árabe-Israelista, por exemplo, podemos remover o sofrimento de um dos lados sem, deste modo, causar sofrimentos adicionais ao outro lado? Há *alguma* forma de rectificar uma injustiça naquele conflito sem produzir outra?»⁹

De certo modo, podemos dizer que, para Walzer, o terrorismo é a demonstração da falência das teorias rivais da guerra justa. O terrorismo é um exemplo dos perigos de um amoralismo realista extremo, de uma concepção clausewitziana da necessidade de vencer a todo o custo, sendo para tal necessária a destruição total do inimigo, num crescendo contínuo de violência, seja ele em nome dos interesses dos Estados ou de ideais políticos ou religiosos. Podemos constatá-lo nas palavras de Walzer: «Na guerra, o terrorismo está ligado à exigência de rendição incondicional e, de modo similar, tende a descartar qualquer forma de compromisso».¹⁰ Para além disso, o terrorismo parece atestar os riscos que Walzer identifica no utilitarismo, principalmente em *Arguing About War*: a de frequentemente, em situação de conflito, se desvalorizar até ao absurdo do nada a vida e os direitos dos inimigos, negando a

⁸ Cf. Thomas C. SCHELLING, «What Purposes Can “International Terrorism” Serve?», in R. G. Frey e Christopher W. Morris (eds.), *op. cit.*, pp. 18-32.

⁹ Cf. R. G. FREY e Christopher W. MORRIS, «Violence, Terrorism and Justice», in R. G. Frey e Christopher W. Morris (eds.), *op. cit.*, p. 5.

¹⁰ «In war, terrorism is associated with the demand for unconditional surrender and, in similar fashion, tends to rule out any sort of compromise settlement», in Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, p. 203.

sua humanidade, e de este facto se reflectir evidentemente no tipo de cálculos de utilidade que se podem efectuar, o que já em *Just and Unjust Wars* o levava a afirmar que: «as campanhas terroristas contemporâneas são sobretudo dirigidas contra pessoas cuja existência nacional foi radicalmente desprezada: os protestantes da Irlanda do Norte ou os judeus de Israel, etc.». ¹¹

Nesta afirmação podemos também verificar que Walzer considera que o terrorismo, para além de pôr em causa o minimalismo universal do direito à vida e à liberdade, que se traduz na defesa da imunidade dos não-combatentes, põe também em causa os seus ideais comunitaristas, pois, ao dirigir-se contra populações inteiras, coloca em causa o seu próprio direito à existência. Para aqueles que poderiam retorquir que estas mesmas comunidades atacadas também podem estar a violar o direito à autodeterminação das comunidades de que são originários os terroristas, é fundamental não esquecer que Walzer considera que a justiça da causa pela qual se luta é independente da consideração da justiça inerente à forma de bem combater e que, embora possamos fazer certas coisas para defender os nossos direitos não o devemos fazer, quando isso implica o desrespeito pelos direitos dos inimigos. As regras da guerra justa são abstractas e imparciais, pelo que se dirigem a todos os intervenientes em conflitos armados e não apenas a alguns, consoante as nossas simpatias. Para além disso, Walzer considera que pelo facto de uma campanha terrorista pressupor uma profunda desvalorização dos direitos dos inimigos «[é] (...) que é tão improvável que as populações submetidas a um ataque [terrorista] acreditem que é possível um compromisso com os seus inimigos». ¹² O terrorismo potencia assim a agudização e a perpetuação do conflito.

No entanto, Virginia Held critica o facto de Walzer, como outros autores, incluírem na definição de terrorismo, a presunção da sua injustificação. Walzer considera que todo o acto

¹¹ «contemporary terrorist campaigns are most often focused on people whose national existence has been radically devalued: the Protestants of Northern Ireland, the Jews of Israel, and so on», in *ibid.*

¹² «That is why the people under attack are so unlikely to believe that compromise is possible with their enemies», in *ibid.*

terrorista é sempre injusto. Segundo V. Held, a definição de terrorismo não deveria conter já a sua condenação. De facto, Held considera que o terrorismo pode ser moralmente justificado. Contesta a diferenciação entre combatentes e não-combatentes, que é central em Walzer, e que está na base da condenação do terrorismo. A autora considera que esta distinção não é totalmente desprovida de sentido, porque é mais fácil compreender que os soldados sejam vítimas de ataque. No entanto, esta distinção não é plenamente coerente e ajustada à realidade, porque omite, por exemplo, que a maior parte dos soldados em países subdesenvolvidos são crianças. Para além disso, considera que aqueles que condenam o terrorismo, em nome do valor da vida dos inocentes, facilmente mostram vontade em aceitar o sacrifício de inocentes de outras sociedades, e parecem dar mais valor à vida daqueles que vivem confortavelmente, por oposição aos miseráveis vítimas de arbitrariedades sociais, económicas e políticas. Para além disto, Virginia Held considera que a definição de Walzer, assim como de C. A. J. Coady,¹³ de que o terrorismo é o ataque intencional a inocentes é limitada, porque deste modo exclui outras formas de ataque bombista contra combatentes e que segundo a autora também serão ataques terroristas, já que também produzem terror. Mas, para Walzer este último tipo de actividades é essencialmente característico da guerrilha e não do terrorismo. De facto, Walzer insurge-se contra estas “leituras” da natureza do terrorismo, não só por considerar que são inexactas e que falham a sua natureza, mas também porque mais não são do que formas de “limpar”, de legitimar ataques intencionais contra pessoas inocentes, de desvalorizar a humanidade de cada um, de considerar “normais” os massacres, desde que realizados pelas pessoas “certas”. Ainda que fossem oprimidos, não podemos impedir-nos de os criticar, não são intocáveis. No fundo, este tipo de definições põe em causa a própria vantagem da teoria da guerra justa, a de identificar claramente os limites morais da violência exercida sobre terceiros.

¹³ Cf. C. A. J. COADY, «The Morality of Terrorism», *Philosophy* 60 (January 1985), p. 52, cit. in Virginia HELD, «Terrorism, Rights, and Political Goals», in R. G. Frey e Christopher W. Morris (eds.), *op. cit.*, pp. 59-85.

Ainda, de acordo com esta autora, não é correcto concluir que o terrorismo raramente tenha eficácia, porque no seu entender a história está repleta de exemplos contrários. Nem sequer se pode concluir que a violência terrorista é menos eficaz que a violência perpetrada pelo Estado sobre os seus cidadãos ou durante a guerra, uma vez que a história também ilustra profusamente situações de fracasso destas estratégias.

Segundo Virginia Held, a abordagem correcta do terrorismo deve ser feita quer em termos dos objectivos políticos que este se propõe alcançar, quer tendo em conta a violação dos direitos. Assim, deve ser avaliado tanto em termos consequencialistas como em termos deontologistas. Ou seja, quando se pretende medir a eficácia do terrorismo, para calcular o balanço de benefícios e de malefícios dos actos terroristas, é fundamental estimar a violação equitativa de direitos. Considera que os direitos não devem ser apreciados apenas em termos positivos, exigindo a fruição equitativa dos direitos, devem também ser consideradas as violações desses direitos. Assim, num raciocínio semelhante ao do «utilitarismo dos direitos», que Walzer condena, o terrorismo pode justificar-se naquelas situações em que

[d]ependendo da severidade e da extensão das violações dos direitos numa dada situação, pode bem ser menos injustificável moralmente uma transição, envolvendo uma partilha das violações dos direitos, do que a aceitação continuada das existentes violações de direitos, se esta e apenas esta partilha puder conduzir a uma situação em que os direitos são mais adequadamente respeitados.¹⁴

6.1.1. Terrorismo, assassínio político e imunidade

Segundo Walzer, faz parte das convicções morais mínimas e universais, julgar e avaliar moralmente uma acção em função do seu destinatário, nomeadamente quando se trata de um assassínio político. Assim, a grande questão reside em saber qual é a fronteira entre o terrorismo e o assassinato político e, segundo Walzer, esta fronteira estabelece-se, tal como

¹⁴ «Depending on the severity and extent of the rights violations in an existing situation, a transition involving a sharing of rights violations, if this and only this can be expected to lead to a situation in which rights are more adequately respected, may well be less morally unjustifiable than continued acceptance of ongoing rights violations», in Virginia HELD, *op. cit.*, p. 81.

no princípio da discriminação, na natureza do destinatário. Tal como vimos no capítulo IV, a propósito da argumentação a favor da imunidade dos não-combatentes, as pessoas devem ser visadas por aquilo que fazem, nomeadamente por se envolverem em actividades que causem dano a outros e não por aquilo que elas são, como se ser membro de um grupo social, de uma comunidade ou de um Estado supusesse carregar uma espécie de culpabilidade metafísica colectiva, semelhante à preconizada pelo pecado original.¹⁵ Segundo Walzer, existe uma substancial «diferença moral entre visar ou não visar – ou, mais exactamente, entre visar pessoas particulares por coisas que elas fizeram, ou fazem, e visar grupos inteiros de pessoas, indiscriminadamente, por aquilo que elas são».¹⁶ Assim, «[u]ma bomba colocada na esquina de uma rua, escondida numa estação de autocarro, lançada para o interior de um café ou de um *pub* – é uma forma de matar sem alvo, a não ser que as vítimas partilhem algo que elas não podem evitar, uma identidade colectiva».¹⁷

Tal como aquilo que alguém faz é fundamental para a distinção entre combatentes e não-combatentes, também entre os civis é fundamental distinguir entre aqueles que pela sua acção presente ou passada podem ser tidos como oponentes políticos e os cidadãos comuns, que não têm praticamente nenhum poder de decisão. Estes «são inocentes politicamente, como os civis o são militarmente».¹⁸ Com frequência, são considerados alvos legítimos os políticos, os funcionários governamentais e, alguns grupos consideram lícito atacar todos aqueles que são considerados apoiantes de regimes opressores, como proprietários e membros da Igreja. Mas, para Walzer, deve haver um esforço no sentido de identificar os verdadeiros agentes da opressão, caso estejamos perante um Estado efectivamente opressor, pois o problema de adoptar este tipo de critério reside no facto de que «a variedade de

¹⁵ Cf. Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, p. 200.

¹⁶ «moral difference between aiming and not aiming – or, more accurately, between aiming at particular people because of things they have done or are doing, and aiming at whole groups of people, indiscriminately, because of who they are», in *ibid.*

¹⁷ «A bomb planted on a streetcorner, hidden in a bus station, thrown into a café or pub – this is aimless killing, except that the victims are likely to share what they cannot avoid, a collective identity», in *ibid.*

¹⁸ «They are innocent politically as civilians are innocent militarily», in *ibid.*

actividades apoiadas e retribuídas pelo Estado moderno é extraordinariamente vasta, e parece excessivo e extravagante pensar que todas essas actividades são susceptíveis de ser punidas com o assassinato».¹⁹

Assim, para Walzer, é fundamental estabelecer uma distinção entre os agentes políticos e os cidadãos comuns, que o terrorismo actual não faz, mas que está subjacente às próprias convenções da guerra. Tal como os militares estão limitados a ter como alvos apenas aqueles que pela sua acção constituem um risco, também aqueles que cometem assassinatos políticos, deveriam abster-se de visar vítimas inocentes. Ou seja, o terrorismo é a violação sistemática e deliberada quer do código político, quer do código militar:

Os nomes e as funções dos mortos não podem ser conhecidos antecipadamente; são mortos apenas para transmitir uma mensagem de medo aos seus semelhantes. Qual é o conteúdo dessa mensagem? A meu ver pode ser qualquer um; mas, na prática, o terrorismo, porque é dirigido contra populações ou classes inteiras, tende a comunicar as mais extremas e brutais intenções – acima de tudo, a repressão tirânica, a deportação ou assassinato em massa das populações atacadas.²⁰

Desta forma, para Walzer, o terrorismo é essencialmente uma tirania, pois tal como Aristóteles defendia, um dos principais objectivos de um tirano é o de «amesquinhar o carácter dos governados».²¹ Contudo, segundo Walzer, o terrorismo, como estratégia que se dirige a uma população civil indiscriminadamente, surge apenas após a II Guerra Mundial, quando passou a ser usada no contexto da guerra convencional, com os bombardeamentos massivos de cidades e com os bombardeamentos nucleares de Hiroxima e Nagasaki.

Walzer rejeita o ataque nuclear a Hiroxima por não respeitar nenhum dos requisitos da teoria do *jus in bello* nem ter sido uma acção necessária para alcançar a vitória. A guerra estava, então, já praticamente ganha e, por isso, segundo Walzer, este é o exemplo máximo

¹⁹ «the variety of activities sponsored and paid for by the modern state is extraordinary, and it seems intemperate and extravagant to make all such activities into occasions for assassination», in *ibid.*, p. 202.

²⁰ «The names and occupations of the dead are not known in advance; they are killed simply to deliver a message of fear to others like themselves. What is the content of that message? I suppose it could be anything at all; but in practice terrorism, because it is directed against entire peoples or classes, tends to communicate the most extreme and brutal intentions – above all, the tyrannical repression, removal, or mass murder of the population under attack», in *ibid.*, p. 203.

²¹ ARISTÓTELES, *Política*, trad. António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes, prefácio e revisão científica de Raul M. Rosado Fernandes, Lisboa, VEGA, 1998, p. 421.

daquilo que classifica de terrorismo de guerra, que culmina a política aliada de bombardeamento indiscriminado de cidades inimigas, tida como retaliatória dos *blitz* da aviação alemã, e que tinha como objectivo a destruição do moral das populações civis e levantar o moral da fustigada população inglesa. Se numa primeira fase da guerra, em que tudo parecia perdido para os ingleses, estes ataques podiam transmitir a sensação de que algo estava a ser feito e que havia alguma espécie de justiça nesta forma de resposta, a verdade é que este tipo de acção só atingiu proporções gigantescas, exactamente quando os alemães se encontravam enfraquecidos e quando os aliados tinham conseguido inverter a situação claramente desfavorável com que tinham iniciado a guerra. Os ataques indiscriminados a cidades resultavam, em parte, da dificuldade em sobrevoar baixo, para evitar as antiaéreas, e da ausência de instrumentos de visão nocturna que permitissem ataques cirúrgicos. Para Walzer, estes ataques marcam o momento da alteração qualitativa do terrorismo, porque «[o]s tiranos ensinaram o seu método aos militares e os militares ensinaram-no aos revolucionários modernos».²²

De facto, segundo Walzer, o terrorismo moderno, seja ele conotado com a extrema-esquerda, seja com movimentos ultra-nacionalistas, tem pouco a ver com o terrorismo praticado no séc. XIX ou nos princípios do séc. XX, por exemplo, por grupos como o IRA ou o grupo judaico Stern,²³ que segundo Walzer obedeciam às convenções da guerra, nomeadamente ao requisito da discriminação, pois promoviam assassinatos de personalidades políticas ou militares de regimes que consideravam opressores, em vez de assassinatos indiscriminados. Os terroristas após a II Guerra Mundial visam civis inocentes, quer em termos políticos quer em termos militares.

Em *Just and Unjust Wars*, Walzer apresenta alguns exemplos do «código de honra» revolucionário a que obedeciam certos grupos que escolhiam a via das armas como forma de

²² «Tyrants taught the method to soldiers, and soldiers to modern revolutionaries», in Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, p. 198.

²³ Cf. *ibid.*, pp. 197-198.

combate político, pretendendo com isto provar que as preocupações morais com o princípio da discriminação e o respeito de um código de honra não são incompatíveis com estas formas de combate político. Para Walzer, não é lícito considerar que o respeito pelos limites da acção violenta é incompatível com a luta armada praticada por grupos motivados ideologicamente, nem que as considerações morais apenas favorecem os interesses dos grandes exércitos. Numa guerra de guerrilha, os próprios guerrilheiros muitas vezes respeitam a imunidade, porque as mortes indiscriminadas podem virar-se contra si próprios, provocando o ódio das populações. Walzer ilustra esta sua posição com diversos casos históricos, nomeadamente, aquele que é descrito por Camus em *Les Justes*: o revolucionário russo que fora incumbido de matar o Grão-duque Sergei, devido à sua proximidade com o Czar e ao seu envolvimento na repressão dos grupos revolucionários, abortou a primeira tentativa de atentado ao verificar que o Grão-duque vinha acompanhado por duas crianças na carruagem. Na peça, Camus coloca na boca de um revolucionário as seguintes palavras: «Mesmo na destruição, há uma maneira justa e uma maneira injusta de agir e há limites».²⁴ Outro exemplo, é o de um activista do IRA, que sendo incumbido de fazer deflagrar uma bomba numa central eléctrica de Coventry, em 1938-39, enganou-se no caminho, provocando acidentalmente uma explosão que matou cinco transeuntes. O facto de o IRA ter pedido desculpa pelas mortes e de nunca as ter apresentado como uma vitória, prova que estes obedeciam ao requisito moral da discriminação.

6.1.2. Terrorismo e totalitarismo

O pluralismo e o particularismo são inerentes à actividade política, pelo que um político pode ser percebido como repressor para uns e como um libertador para outros. Por isso, para Walzer, o argumento típico daqueles que justificam o terrorismo, afirmando que os terroristas

²⁴ «Même dans la destruction, il y a une juste et une injuste manière d’agir, et il y a des limites», Albert CAMUS, *Les Justes*, Paris, Gallimard, 1950, p. 84, cit. in *ibid.*, p. 199.

de uns são os heróis de outros, deveria ser invertido. Ou seja, é exactamente porque existem estas diferenças, porque as causas justas de uns parecem injustas aos olhos de outros, que não se pode considerar legítimo matar alguém pelo simples facto de pensar de modo diferente do nosso. Com facilidade adoptaríamos uma posição realista, negando a própria moralidade da guerra, e potenciando uma escalada de violência sem limites.

Para Walzer, um assassino político, aquele que mata um político e os seus cúmplices, não pode reivindicar o estatuto de combatente, mesmo que a sua causa nos mereça respeito e nós compreendamos as razões pelas quais luta. Não merece esse estatuto, pura e simplesmente porque os riscos que corre são distintos dos riscos de um combatente. Para Walzer, este tipo de homem pode ser merecedor do nosso respeito moral, mesmo que com ele não partilhemos os ideais, mas o mesmo não se estende ao terrorista. Walzer não pretende defender a política de assassinatos políticos, mas reconhece que estes militantes políticos podem-se mover por ideais, considerando que as suas vítimas são alvos legítimos, decorrente daquilo que eles consideram ser a sua acção criminosa perante o povo e por os considerarem obstáculos para a realização universal da revolução. No entanto, equipara a mentalidade do militante político à versão revolucionária da justiça entregue às mãos de milícias:

os seus executantes são geralmente bandidos, e por vezes loucos, disfarçados de políticos. E, no entanto, os «assassinatos justos» são possíveis e os homens e as mulheres que visam esta forma de matar e que renunciam a todas as outras formas de acção devem-se distinguir daqueles que matam ao acaso – não, necessariamente, como justiceiros, porque podemos discordar se o são, mas como revolucionários dotados de sentido de honra.²⁵

Por isso, os terroristas sejam eles membros de um grupo político radical, que luta pela expansão universal do seu idealismo político e social, sejam eles membros de Estados opressores ou oprimidos, em qualquer dos casos, não são merecedores do apreço que se pode

²⁵ «its agents are usually gangsters, and sometimes madmen, in political dress. And yet “just assassinations” are possible, and men and women who aim at that kind of killing and renounce every other kind need to be marked off from those who kill at random – not as doers of justice, necessarily, for one can disagree about that, but as revolutionaries with honor», in Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, p. 203.

conceder àqueles que recorrem à luta armada, mas que não matam indiscriminadamente.

Assim, segundo Walzer, o terrorismo

ultrapassa os limites morais para além dos quais nenhuma limitação parece possível, pois entre as categorias dos civis ou dos cidadãos, não há qualquer grupo mais restrito para o qual a imunidade pudesse ser reclamada (à excepção das crianças; mas, não penso que as crianças possam ser consideradas “imunes” se os seus pais são atacados e mortos). De qualquer modo, os terroristas não fazem tal reivindicação; eles matam qualquer um.²⁶

De facto, e como vimos nos capítulos anteriores, para Walzer

a melhor forma de descrever um crime de guerra é, talvez, dizer simplesmente que já não há nenhum limite em qualquer destas situações: matar pessoas com toda a brutalidade imaginável, e matar qualquer tipo de pessoas, uma massa de gente, sem distinção de idade, de sexo ou de condição moral.²⁷

Desta forma, para Walzer, «[n]as suas manifestações modernas, o terror é a forma totalitária da guerra e da política. Arruína a convenção da guerra e o código político»,²⁸ traz consigo o germe do racismo e da intolerância perante todos aqueles que pensam de modo diferente. O terrorismo é muitas vezes posto ao serviço dos projectos totalitários construtores do novo homem e da nova sociedade, pelo que se apresenta como um exercício de extermínio e de repressão dos opositores, de todos aqueles que se opõem ao sonho messiânico, que se opõem ao desejo de alterar e de acelerar o curso da história. Assim, o terrorismo denota uma concepção despótica da política e um profundo desprezo pela vida das vítimas. Walzer considera que, ao contrário daquilo que prefere apelidar de assassinato político, o terrorismo prefigura o genocídio, quando visa a destruição de populações inteiras,²⁹ configurando um crime, pois «[o] massacre de civis é uma afronta à humanidade».³⁰

²⁶ «It breaks across moral limits beyond which no further limitation seems possible, for within the categories of civilian and citizen, there isn't any smaller group for which immunity might be claimed (except children; but I don't think children can be called "immune" if their parents are attacked and killed). Terrorists anyway make no such claim; they kill anybody», in *ibid.*

²⁷ «Then, perhaps, the best way to describe the crime of war is simply to say that there are no limits at either of these points: people are killed with every conceivable brutality, and all sorts of people, without distinction of age or sex or moral condition, are killed», in *ibid.*, p. 22.

²⁸ «In its modern manifestations, terror is the totalitarian form of war and politics. It shatters the war convention and the political code», in *ibid.*, p. 203.

²⁹ Cf. *ibid.*, p. 201.

³⁰ «The killing of civilians is an affront to humanity», in *ibid.*, p. 219.

Walzer rejeita totalmente o argumento muitas vezes utilizado por terroristas de que «o cidadão “considera-se identificado com o seu Estado”»,³¹ pelo que pode ser visado pela violência. De facto, para Walzer, apesar de defender que as identidades pessoais e sociais são indissociáveis da pertença a uma comunidade histórica e política concreta, considera que essa «identificação não é de modo algum total; não anula os direitos pessoais».³² Para Walzer, o cidadão comum deve gozar sempre de imunidade, mesmo quando apoia o seu governo e a guerra. Teremos sempre muita dificuldade em atribuir a responsabilidade pelos actos e as decisões de um governo, quando estamos perante uma ditadura, mas mesmo numa democracia, e supondo que uma guerra foi sufragada, mesmo aí não há o direito de matar indiscriminadamente. Os cidadãos podem ser chamados a votar, mas tal não implica que possam decidir efectivamente, que os políticos ajam em conformidade com os seus desejos. De qualquer forma, uma acção indiscriminada nunca poderia diferenciar entre os que votaram ou não a favor de uma posição que se revelou desastrosa, ou entre crianças e adultos. Não há forma de um ataque indiscriminado identificar as pessoas «certas».³³ De certo modo a violação e o assassínio, na medida em que se dirigem directamente a alguém, são preferíveis ao terrorismo. Por isso, Walzer considera que o terrorismo é uma prática totalitária, que assimila os cidadãos ao seu governo.³⁴

Para Walzer, considerar lícito condenar alguém, persegui-lo, e claro está matá-lo, apenas em virtude das suas opções políticas não pode ser admissível. Tal é o oposto da tolerância e do pluralismo político que é um dos pontos centrais da filosofia walzeriana, quer quanto aos modos de organização política de uma sociedade, quer em termos de modelos de vida a serem perseguidos.

³¹ «the private citizen “is held to be identified with the state”», in *ibid.*, n., p. 219.

³² «The identification is by no means total; it does not obliterate personal rights», in *ibid.*

³³ Cf. *ibid.*, p. 260.

³⁴ Cf. *ibid.*, pp. 260-261.

6.2. A Cultura da Apologia e da Desculpa

Como vimos no capítulo II, Walzer, em «Political Action: The Problem of Dirty Hands», distingue duas lógicas, a da justificação, que remete para as finalidades de uma acção, e a da desculpa, que pressupõe a admissão de uma falta, de que as mãos tiveram de ser sujas. Segundo Walzer, as nossas sociedades, pela incapacidade teórica de justificarem o terrorismo, especializam-se na produção de desculpas do terrorismo dos grupos revolucionários e de libertação nacional, que Walzer tenta dilucidar e anular e que se traduzem numa cultura que despreza de modo veemente:

Quando a Bulgária comunista se intitulou “democracia popular”, só os parvos se deixaram enganar. O mesmo acontece com o terrorismo. Nos anos 60, quando um membro da FLN pôs uma bomba num café em que adolescentes se encontravam para namorar e dançar, e se auto-intitulou “combatente da liberdade”, só os parvos se deixaram enganar. Naquele tempo havia muitos parvos e foi nessa altura – nos anos 60 e 70 – que nasceu a cultura da desculpa e da justificação.³⁵

Segundo Walzer, apesar do facto de o terrorismo pôr em causa toda a convenção da guerra e todos os códigos políticos, «o terrorismo tem sido defendido, não só pelos próprios terroristas, mas também por apologistas teóricos que escrevem em seu favor»,³⁶ mas para Walzer, estes fazem-no em nome de um realismo político, muitas vezes acentuado por ideologias de extrema-esquerda, pois, no fundo, mais não fazem do que defender «versões variadas da tese da necessidade militar».³⁷ Afirma Walzer:

Penso que é errado atribuir qualquer espécie de honra a tal sorte de violência ou tentar justificá-la (não é errado, obviamente, tentar entendê-la). Os assassinos apolíticos e os incendiários não pedem, afinal de contas, para serem justificados. Não estão a reivindicar uma “liberdade” e seria puro masoquismo para qualquer de nós – as suas potenciais vítimas – fazer tal reivindicação em seu nome. No entanto, tal reivindicação foi feita.³⁸

³⁵ Michael WALZER, «Depois do 11 de Setembro: Cinco Perguntas sobre o Terrorismo», *op. cit.*, p. 146.

³⁶ «terrorism has been defended, not only by the terrorists themselves, but also by philosophical apologists writing on their behalf», in Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, p. 203.

³⁷ «one or another version of argument from military necessity», in *ibid.*, pp. 203-204.

³⁸ «I think it is wrong to attach any honor to such violence or to attempt to justify it (it is not wrong, obviously, to try to understand it). Apolitical murderers and arsonists do not, after all, ask to be justified. They are not claiming a “liberty” and it would be sheer masochism for any of us – their possible victims – to make the claim on their behalf. Nevertheless, the claim has been made», in Michael WALZER, *Obligations: Essay on Disobedience, War, and Citizenship*, Cambridge, Harvard University Press, 1970, p. 65.

Defendem, tal como os realistas, que a guerra é amoral, e partindo da aceitação da inevitabilidade dos efeitos brutais da guerra e do facto de esta ser necessariamente um inferno, fazem uma acérrima defesa da ausência de limites morais para a conduta na luta política. Walzer cita o italiano Franco Solinas, a propósito da campanha terrorista da FLN da Argélia:

Durante séculos tentaram provar que a guerra é justa, como os duelos, mas isso não é verdade e, por isso, qualquer método usado para combater a guerra é bom... Não é uma questão de ética ou de equidade. É a própria guerra que devemos atacar e as condições que conduzem até ela.³⁹

Só que este tipo de argumento, adverte Walzer, é exactamente o mesmo que conduziu ao lançamento das bombas atómicas sobre Hiroxima e Nagasaki. Para os apologistas do terrorismo, o realismo denota-se também numa parcialidade, que se traduz por considerar que as guerras injustas são as dos outros, as nossas são sempre justas e tendencialmente ilimitadas. Esta forma de pensar ocorre quando estão em jogo os interesses dos Estados ou os interesses de uma revolução popular. Assim, para um revolucionário, as guerras são sempre justas e não devem conhecer limites quando têm como objectivo lutar contra a opressão. As guerras dos opressores são sempre injustas, as que visam a libertação dos oprimidos só podem ser justas.

Ao contrário da moralidade da emergência suprema, que pode obedecer simultaneamente a uma lógica da justificação e da desculpa, como vimos no capítulo II, para Walzer, a apologia do terrorismo adopta essencialmente a lógica da desculpa, já que o terrorismo não é defensável racionalmente. Walzer identifica vários tipos de desculpas que são dominantes na nossa sociedade, que caracteriza como sendo uma cultura política de desculpas. No entanto, reconhece que esta cultura tem o mérito de, ao apresentar desculpas, reconhecer implicitamente que o terrorismo é injusto e um mal e de se abster, assim, de

³⁹ «For centuries they've tried to prove that war is fair play, like duels, but war isn't and therefore any method used to fight it is good... It's not a question of ethics or fair play. What we must attack is war itself and the situation that lead to it», Franco SOLINAS, *The Battle of Algiers*, edited and translated by PierNico Solinas, New York, 1973, pp. 195-196, cit. in Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, op. cit., p. 204.

defender manifestamente o terrorismo. Mas, a esta impossibilidade de defesa pública corresponde muitas vezes um apoio directo e deliberado das acções terroristas, muitas vezes em nome daquilo que Walzer considera um deslocado relativismo cultural e moral.

As desculpas apresentadas são essencialmente quatro, às quais Walzer nega qualquer fundamento histórico ou moral. A desculpa mais frequente é a do último recurso. De acordo com esta desculpa, o terrorismo surge após terem sido esgotadas todas as formas de combate político e mesmo militar. Walzer coloca dois grandes tipos de objecções a este argumento. Por um lado, repete as considerações que apresentou a propósito das acções militares convencionais: é praticamente impossível identificar quando se esgotaram todas as vias alternativas, porque só se poderia falar em último recurso quando todas as soluções possíveis estivessem esgotadas, sendo que estas são, em teoria, infinitas. E, para Walzer, a política é essencialmente uma «arte da repetição». De facto, Walzer considera que o terrorismo é normalmente o primeiro recurso, quer para os terroristas, que costumam ser muito jovens, quer para as organizações, quer para os próprios governos. Pode não o ser em termos temporais, mas é-o certamente em termos ideológicos. O último recurso é apresentado frequentemente como a tábua de salvação para povos oprimidos, mas segundo Walzer o terrorismo é em si a marca da opressão, pois é frequentemente utilizado pelos tiranos para justificar atrocidades e o desrespeito pela inocência.

Walzer rejeita que as razões que conduzem ao terrorismo sejam apenas económicas, ou apenas políticas, ou culturais ou religiosas. A tendência para sobrevalorizar as explicações económicas para o terrorismo, decorre da influência ideológica da teoria marxista, que segundo Walzer, tende a desvalorizar o papel da religião. Mas, o terrorismo nasce da necessidade dos movimentos nacionalistas e religiosos de encontrar um inimigo, um demónio ou bode expiatório, que se está disposto a matar e do qual se pretende a eliminação da comunidade ou do Estado que o protege. Por exemplo, para Walzer, o terrorismo islâmico

declara como inimigo o infiel e tem um objectivo político e religioso: devolver o domínio das terras do Islão aos Muçulmanos. Assim, a declaração de um inimigo permite desde logo postular que não há inocentes entre os adversários, podendo partir desde o primeiro momento para a sua eliminação, que aliás é considerada necessária. Como vimos, a estratégia de justificação do terrorismo baseia-se antes de mais na negação da inocência das vítimas.

Walzer admite a hipótese do terrorismo como resposta a um genocídio ou a uma campanha de aniquilação política de uma comunidade, semelhante às emergências supremas. Contudo, não reconhece, em artigos recentes como «Five Questions about Terrorism» ou «Excusing Terror: The Politics of Ideological Apology», ambos datados de 2002, nenhuma situação em que o terrorismo ande associado a estes factores. Assim, o terrorismo não é o último recurso ou resultado do desespero, mas sim uma estratégia ao serviço da eficácia política.

O segundo argumento, o da falta de alternativa, postula que o terrorismo é a única arma ao serviço das débeis comunidades oprimidas que, objectivamente, não têm outra forma de lutar contra o opressor mais poderoso e muitas vezes brutal. Contrariamente à objecção anterior, não se trata de ter esgotado todas as possibilidades, mas de constatar que apenas esta é suficientemente enérgica. Este facto poderia sustentar a propalada afirmação de que «o que um homem considera terrorista, outro homem considera um combatente pela liberdade». Contudo, Walzer verifica que a imunidade de um Estado ao terrorismo, assim como à guerrilha ou à resistência não violenta, é proporcional ao seu grau de brutalidade.⁴⁰ Quanto mais brutal for um Estado, mais inexpressivas são estas manifestações.

A terceira desculpa remete para o facto de o terrorismo nascer da luta contra a opressão e o imperialismo. Walzer concorda que o terrorismo nasce da debilidade, mas de uma debilidade que brota da incapacidade de mobilizar a população, pela qual afirmam lutar, para

⁴⁰ Cf. Michael WALZER, «Terrorismo: Uma Crítica das Desculpas», *op. cit.*, pp. 72-73.

outras formas de luta política, nomeadamente em sociedades democráticas. Segundo Walzer, se o terrorismo nascesse da opressão e nomeadamente das condições materiais de vida miseráveis e das desigualdades profundas que o mundo rico e desenvolvido impõe aos pobres, então os terroristas teriam de ser provenientes, essencialmente, de África e da América Latina. Gandhi organizou um movimento de libertação nacional não-violento e eficaz, sendo originário de um país pobre e membro de um poderoso império. No fundo, esta desculpa segue uma lógica puramente consequencialista, pretendendo, pela admissão da dignidade dos fins, justificar os meios e, por isso, provocar negociações com os terroristas. Para Walzer, não há qualquer dado histórico que permita concluir que esta estratégia de morte aleatória conseguiu alguma vez conquistar a independência para um povo. Mas, ainda que o tivesse, para que este tipo de argumento fosse válido havia que provar que tal fim nunca poderia ser alcançado por outros meios.

Contudo, Annette Baier, contrariamente a Walzer, considera que os terroristas não visam «destruir o moral de uma nação ou classe». Compara a racionalidade dos terroristas à de manifestantes violentos, que pretendem utilizar a violência como estratégia publicitária das causas que defendem,⁴¹ caso contrário estes teriam sido pouco eficientes. Assim, para esta autora, a recusa em negociar com os terroristas não faz qualquer sentido, porque a história está repleta de exemplos em que tal se verificou, ou seja, em que a estratégia deu os seus frutos.

A quarta desculpa, muito divulgada, afirma que o terrorismo é o recurso universal. «Toda a política é (verdadeiramente) terrorismo»,⁴² pois, de acordo com a concepção hobbesiana, a política para ser eficaz necessita de suscitar o medo. No fundo, argumenta-se em defesa de um terrorismo com recurso à existência de outras formas, desculpa-se o terrorismo praticado por grupos militantes com o terrorismo de Estado, ou vice-versa. De

⁴¹ Cf. Annette C. BAIER, «Violent demonstrators», in R. G. Frey e Christopher W. Morris (eds.), *op. cit.*, pp. 33-58.

⁴² Cf. Michael WALZER, «Terrorismo: Uma Crítica das Desculpas», *op. cit.*, p. 74.

acordo com esta desculpa, as guerras convencionais matam mais do que os ataques terroristas e, por isso, esta preocupação com a inocência não passa de cinismo que apenas favorece as potências imperialistas. O terrorista apenas tem a coragem de assumir aquilo que todos fazem. Walzer contesta este argumento do seguinte modo: os Estados e os movimentos legítimos não precisam de coagir e de atemorizar os seus membros, nem os movimentos com forte implantação social precisam de hostilizar adversários. Para além disso, Walzer nega com veemência que se anule a importância da intencionalidade da acção, entre a morte não intencionada ou premeditada e o assassinio premeditado, cujo sucesso é medido em termos de número de mortes. A não atribuição de importância à intencionalidade da acção serve apenas o propósito de considerar como assassinios todas as mortes, mesmo as acidentais, para assim tentar justificar as mortes deliberadas.

Deste modo, o terrorismo viola a DDE, sendo que os efeitos nocivos das acções desencadeadas não só são previsíveis como são desejados. As mortes provocadas não são acidentais, não são danos colaterais, são assassinatos deliberados e intencionais. Mesmo que visem alcançar um bem maior, fazem-no por meios conscientemente maléficos. Ao contrário da «dupla intenção» defendida por Walzer, aqui não se pretende minimizar os prejuízos sobre a população civil, mas sim maximizá-los, porque esta maximização é parte integrante da estratégia de terror. Não só a acção é intencional, como é acompanhada de um «esforço»⁴³ efectivo e planeado, acompanhado de uma série de diligências para provocar o máximo de danos e de mortes possível.

Segundo Walzer, o terrorismo não é uma inevitabilidade, pois ao longo da história muitas foram as vezes em que esta opção foi rejeitada, em que venceram os partidários de formas de luta que não implicassem a morte indiscriminada de inocentes. Para Walzer, este

⁴³ Cf. Michael BRATMAN, *Intention, Plans, and Practical Reasoning*, Cambridge, Harvard University Press, 1987, cit. in Pedro GALVÃO, «Duplo Efeito: O Problema da Proximidade», in José L. Falguera *et al.* (ed.) *Palabras y Pensamientos: Una Mirada Analítica*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 2003, pp. 435-439.

quarto argumento comporta um cinismo que se traduz em injustiça para as vítimas.⁴⁴ Para Walzer, o terrorismo é praticado usualmente por um grupo limitado de pessoas, que promovem as suas actividades na clandestinidade, mesmo à revelia do Estado ou de movimentos a que pertencem. Segundo Walzer, o terrorismo é uma decisão sectária e não democrática, muitas vezes tomada à volta de uma mesa, e que pode resultar na morte daqueles que a ela se opõem.

Esta quarta desculpa também se pode revestir de outra forma, aquela em que, tendo em conta que o terrorista é um lutador contra a opressão, este não faz mais que não lhe tenha sido previamente imposto e remetem a responsabilidade do fim das hostilidades para o opressor, a única parte que terá possibilidade de o fazer. No fundo, a culpa é sempre atribuível às vítimas do terrorismo:

É evidente que os ataques de 11 de Setembro são iníquos; devem ser condenados mas – um “mas” muito grande – ao fim e ao cabo, nós merecemos. Estava-se mesmo a ver que tinha de acontecer. (...) Mesmo que as políticas americanas no Médio Oriente e no Leste da Ásia fossem erradas em muitos aspectos, não desculpam os ataques terroristas; nem sequer os tornam moralmente compreensíveis. O assassinato de gente inocente não é desculpável.⁴⁵

Segundo Walzer, a apologia do terrorismo resulta no mundo ocidental de uma culpa interiorizada por pertencer ao mundo dos ricos e, supostamente, dos opressores. Esta é a carga que a esquerda, inclusive a dos EUA, transporta nos ombros e que a impede de sentir qualquer tipo de solidariedade ou afecção perante as mortes ocorridas no dito mundo civilizado. Este sentimento de culpa traduz-se num forte anti-americanismo, pelo facto de os EUA surgirem como os representantes máximos da opressão dos ricos.

Assim, recorre-se ao argumento de que o terrorismo é a arma dos fracos e dos oprimidos e que foi recorrentemente usado como arma para a autodeterminação dos povos, para garantir a libertação de regimes opressores. Segundo Walzer, este tipo de argumentação radica em Maquiavel, que defende a amoralidade da acção com vista à formação dos Estados,

⁴⁴ Cf. Michael WALZER, «Terrorismo: Uma Crítica das Desculpas», *op. cit.*, p. 75.

⁴⁵ Michael WALZER, «Depois do 11 de Setembro: Cinco Perguntas sobre o Terrorismo», *op. cit.*, p. 150.

embora ele se refira essencialmente à morte de indivíduos pertencentes às elites dirigentes.⁴⁶ Mas, Walzer considera falacioso este tipo de argumentos, tal como todos aqueles que rejeitam a natureza moral da guerra, e que analisámos detalhadamente no capítulo II. Considera que os autores deste tipo de argumentos desconhecem e desrespeitam a história, e «sofrem de uma amnésia patológica, que lhes permite apagar todas as distinções morais, assim como a memória dos homens e das mulheres que penaram para as elaborar».⁴⁷ Walzer não considera que o terrorismo seja a arma *dos* fracos, mas sim uma arma *contra* os fracos, pois dirige-se contra aqueles membros da maioria que se encontram mais desprotegidos, que são mais vulneráveis, mais fáceis de atacar.

O terrorismo também é uma estratégia para escapar a um embate directo com a polícia, o exército ou o próprio Estado, mas a razão principal pela qual o terrorista ataca os inocentes é porque pretende pôr em causa o compromisso do Estado com a segurança das pessoas, que é um compromisso central, e fá-lo porque sabe que o Estado não pode garantir a cem por cento a segurança dos seus cidadãos.⁴⁸ «O Estado é vulnerável neste ponto, se em mais nenhum: as maiorias são feitas de homens e os homens são fáceis de se matar».⁴⁹

Contudo, para Walzer, de acordo com a universalidade e a abstracção da sua teoria da guerra justa, não faz qualquer sentido distinguir entre o terrorismo perpetrado pelo opressor e pelo oprimido, uma vez que a mensagem é sempre a mesma:

a negação da noção de pessoa humana e de humanidade dos grupos entre os quais encontra as suas vítimas. Que importa se um grupo dominado for substituído por outro? Imagine-se uma revolta de escravos, cujos protagonistas sonham apenas com escravizar, por seu turno, os filhos dos senhores. O sonho é compreensível, mas o fervoroso desejo desses filhos de que a revolta seja reprimida também é compreensível. Em nenhum dos casos a compreensão serve de desculpa – pelo menos não depois de uma política de liberdade universal se ter tornado possível. E a compreensão da

⁴⁶ Cf. Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, n. 12, p. 346.

⁴⁷ «they suffer from a malign forgetfulness, erasing all moral distinctions along with the men and women who painfully worked them out», in *ibid.*, p. 204.

⁴⁸ Cf. Michael WALZER, *Obligations*, *op. cit.*, p. 64.

⁴⁹ «The state is vulnerable at this point, if at no other: majorities are made of men and men are easy to kill», in *ibid.*

opressão também não desculpa o terrorismo dos oprimidos, quando percebemos o sentido de “libertação”.⁵⁰

O problema para Walzer está em saber que tipo de valores defendem os terroristas, se lutam efectivamente contra a opressão e como libertadores, ou se apenas pretendem substituir, mudar o rosto ou a forma da opressão. Walzer considera que o seu currículo de terroristas nada augura de bom. Aliás, Walzer pensa que muitos daqueles que apoiam o terrorismo são ofuscados pela imagem romântica do lutador contra a opressão. Caem na perigosa tentação de atribuir aos terroristas as suas próprias ideias, o que para Walzer facilmente nos conduzirá ao desastre, nomeadamente após o 11 de Setembro. Este facto leva Walzer a ironizar com o delírio ideológico dos defensores desta tese: «(que outra coisa poderiam os terroristas ter em mente senão aquilo que os esquerdistas ocidentais sempre advogaram?)»⁵¹ No fundo, intervém aqui o mesmo minimalismo moral, tão claramente explicado por Walzer em *Thick and Thin*, que nos conduz a erguer as bandeiras e a marchar ao lado daqueles que clamam por justiça, pela liberdade e contra a opressão, ainda que, se pudéssemos debater com eles o conteúdo maximalista dos termos que empregam, facilmente encontraríamos motivos para discordar.

Walzer, que se assume como um homem de esquerda, critica a esquerda pela incapacidade generalizada de ver, à excepção de muito poucos autores, nos talibãs e no movimento da Al-Qaeda um movimento com propósitos fascistas.⁵² No fundo, como a guerra santa contra os infiéis não corresponde aos quadros mentais da esquerda, esta é incapaz de conceber que outros possam ser motivados por ela. Para Walzer, o conteúdo maximalista transmitido pelo terrorismo é claramente oposto e inconciliável com os ideais das sociedades democráticas, livres e pluralistas. Aqueles que defendem estes valores deveriam recusar declaradamente o terrorismo.

⁵⁰ Michael WALZER, «Terrorismo: Uma Crítica das Desculpas», *op. cit.*, p. 76.

⁵¹ Michael WALZER, «Depois do 11 de Setembro: Cinco Perguntas sobre o Terrorismo», *op. cit.*, p. 150.

⁵² Cf. Michael WALZER, «Can There be a Decent Left?», *Dissent*, vol. 49, n° 2 (Spring 2002), URL = <http://www.dissentmagazine.org/mentest/archives/2002/sp02/decent.shtml>

Walzer não nega que a vida e a liberdade sejam as razões pelas quais é justo lutar e que em nome desses valores, o recurso à violência é muitas vezes legítimo. Afirma mesmo que «[p]oderíamos argumentar que tais ataques [terroristas] são as consequências inevitáveis da opressão, e de certa forma, penso que isso é verdade. O ódio, o medo e o desejo de dominação são marcas psicológicas tanto dos oprimidos como dos opressores».⁵³ Mas, ao contrário do que os terroristas e os defensores dos seus métodos preconizam, o terrorismo não é meramente reactivo, antes decorre de uma acção livre, consciente e autónoma, o que faz do terrorista um agente moral, cuja acção, seja ela motivada pela ideologia ou por qualquer outra razão, é moralmente interpelável e passível de julgamento moral. «A primeira coisa a compreender é que o terrorismo é uma opção: é uma estratégia política seleccionada entre um leque de opções».⁵⁴ O que estas quatro formas de desculpas pretendem fazer é esvaziar de sentido a apreciação moral destes actos, como se eles fossem fruto da necessidade ou correspondessem a alguma lei natural. Para Walzer, «o argumento de que os oprimidos têm razão para fazer seja o que for, tem como seu corolário prático o argumento de que eles não podem ser criticados pelo que quer que seja».⁵⁵ Mas, segundo Walzer, a função de um intelectual e de um crítico social é exactamente a de contrariar este dogmatismo, pois «[q]uando novas mistificações substituem as velhas, a opressão não tem fim».⁵⁶

Ou seja, Walzer nega que actos descontrolados e cegos possam ser a marca de uma verdadeira luta contra a opressão. Pelo contrário, valoriza o espírito disciplinado que tal luta exige e o facto de que «[o] revolucionário revela a sua liberdade do mesmo modo que a conquista, afrontando directamente os inimigos e interditando todo o ataque contra outros

⁵³ «One can argue that such attacks are the inevitable products of oppression, and in a sense, I suppose, that is right. Hatred, fear, and the lust for domination are the psychological marks of oppressed and oppressor alike», in Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, p. 205.

⁵⁴ Michael WALZER, «Depois do 11 de Setembro: Cinco Perguntas sobre o Terrorismo», *op. cit.*, p. 146.

⁵⁵ «The argument that the oppressed are right whatever they do has as its practical corollary the argument that they cannot be criticized whatever they do», in Michael WALZER, *Obligations*, *op. cit.*, p. 71.

⁵⁶ «When new mystifications replace the old, there is no end to oppression», in *ibid.*, p. 72.

alvos»,⁵⁷ ou seja, fazendo a discriminação entre inocentes e não inocentes, respeitando os códigos morais. Walzer recusa-se a situar estes códigos no exterior da luta contra a opressão, das suas actividades ou dos seus propósitos, como se se tratasse de algo a que eles não têm de se submeter. Segundo Walzer, é errado tentar dissociar a moralidade do espírito revolucionário, porque um combatente, seja ele um soldado, um guerrilheiro ou um revolucionário, apanhados por uma situação de coerção extrema, «afirmam mais a sua liberdade quando respeitam a lei moral». ⁵⁸ Os terroristas, se desejam atacar as capacidades ofensivas do inimigo ou de regimes opressores, se querem afectar a base de apoio da máquina de guerra ou opositora do oponente, devem atacar os recursos económicos e as instalações militares, desde que não interfiram em actividades necessárias à sobrevivência da população civil.

Como vimos, para Walzer, é errado atribuir à opressão a causa do terrorismo, pelo contrário, o terrorismo é ele mesmo um elemento da opressão. Os Estados tiranos orquestram estratégias de terror para dominar, para subjugar opositores, recorrendo a políticas discriminadas de morte a par de campanhas de violência indiscriminada, que Walzer apelida de melodrama terrorista.⁵⁹ Não é de supor que este tipo de estratégia não seja eficaz para os movimentos de libertação. Aliás, para Walzer, é impossível saber se é a opressão a causa do terrorismo ou o inverso, pois ambos são idênticos nos métodos e nos objectivos, imitam-se, inflamam-se mutuamente e encontram no outro a fonte para as suas desculpas:

O objectivo dos terroristas é governar, e o assassínio é o seu método. Têm a sua própria polícia interna, esquadrões de morte, desaparecimentos. Começam por matar ou intimidar aqueles camaradas que os impedem de avançar, e fazem o mesmo, se puderem, entre as pessoas que alegam representar. Se os terroristas tiverem sucesso, governam de forma tirânica e o seu povo terá de suportar, sem o consentir, as custas da dominação terrorista.⁶⁰

⁵⁷ «The revolutionary reveals his freedom in the same way as he earns it, by directly confronting his enemies and refraining from attacks on anyone else», in Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, p. 205.

⁵⁸ «most clearly assert their freedom when they obey the moral law», in *ibid.*, p. 206.

⁵⁹ Michael WALZER, «Terrorismo: Uma Crítica das Desculpas», *op. cit.*, p. 82.

⁶⁰ *ibid.*

6.2.1. O combate ao terrorismo

Segundo Walzer, a única forma de combater a opressão não está na rendição ao terrorismo, mas em impedir que, quer o Estado opressor, quer os movimentos de libertação que recorrem ao terrorismo, se alimentem do medo e do sentimento de terror infligido às pessoas, e isso só pode ser feito com um combate contra os agentes da tirania e contra as estratégias de dominação política.

Walzer defende políticas enérgicas de combate ao terrorismo, que podem implicar mesmo alguma forma de repressão e de retaliação, visando a protecção das vidas de inocentes, e que envolvem essencialmente acções de prevenção, como acções da polícia e dos serviços secretos, para destruir as células terroristas, desde que se identifiquem claramente os autores dos atentados. Walzer admite também que «uma sucessão de ataques terroristas poderia justificar uma guerra se nenhum outro meio parecesse susceptível de lhe pôr fim».⁶¹

«[É] pouco provável que uma resistência puramente defensiva seja alguma vez suficiente»,⁶² já que «[a] tecnologia do terror é simples; as armas são produzidas com rapidez e fáceis de utilizar. É impossível proteger as pessoas contra ataques indiscriminados».⁶³ O terrorismo é, por isso, equivalente ao recurso ao armamento nuclear. Aliás, para Walzer, não será crível esperar condenar em tribunal os terroristas, por dificuldade em coligir provas, e pelo risco de mais atentados, enquanto as células terroristas estiverem activas.

Loren Lomasky vai mais longe, considerando que os terroristas devem ser reprimidos na medida em que põem em causa a própria ordem da sociedade civil. Devido à sua defesa da violência indiscriminada contra civis, colocam em causa as categorias políticas pelas quais se

⁶¹ «a long series of terrorist raids might justify a war, if no other means seemed likely to end the series», in Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, *op. cit.*, p. 218.

⁶² Michael WALZER, «Terrorismo: Uma Crítica das Desculpas», *op. cit.*, p. 77.

⁶³ *ibid.*, pp. 77-78.

rege a sociedade.⁶⁴ Por sua vez, Jan Narveson considera que os terroristas, ao porem em causa os princípios básicos da sociedade, regressam ao estado de natureza, pelo que de algum modo se colocam a si mesmos na situação de não serem protegidos pelas leis da sociedade civil.⁶⁵

Mas, para Walzer, estas formas de repressão não podem de modo algum adoptar nem as estratégias terroristas nem o tipo de desculpas usadas pelos terroristas para violar o princípio da discriminação. Ou seja, as formas de repressão devem visar apenas os próprios terroristas e os seus colaboradores directos, mantendo todos os outros a imunidade, mesmo aqueles que lhes dão apoio, desde que esse apoio não seja directo. Tal como os civis, numa guerra convencional, têm o direito a que seja prestado todo o cuidado devido à sua protecção. Para Walzer, «[a] recusa em transformar pessoas vulgares em alvos, seja qual for a sua nacionalidade ou até as suas opções políticas, é a única maneira de dizer não ao terrorismo».⁶⁶ E acrescenta:

É importante negar a premissa desta questão: que o terrorismo é uma política que depende do apoio das massas. Na realidade, é sempre a política de uma elite, cujos membros são dedicados e fanáticos e estão sempre mais do que dispostos a sofrer – ou a ver outros sofrer – as devastações de uma campanha antiterrorista. Mais: os terroristas agradecem o contra-terrorismo: este torna mais plausíveis as suas desculpas e, seja qual for o número de mortos e feridos, seja qual for o número de pessoas aterrorizadas, traz-lhes indubitavelmente o pequeno número de recrutas que são necessários para sustentar as actividades terroristas.⁶⁷

Como é pouco provável que se possa distinguir entre o braço militar e o político de uma rede terrorista, é possível atacá-los, porque estes, tal como os militares, não possuem imunidade, por maior que seja o seu posto dentro da organização. Outra forma de lutar contra o terrorismo será a acção diplomática no sentido de isolar internacionalmente os Estados que apoiam o terrorismo, sem que tal implique fazer-lhes a guerra, embora esta possa ser legítima

⁶⁴ Cf. Loren E. LOMASKY, «The Political Significance of Terrorism», in R. G. Frey e Christopher W. Morris (eds.), *op. cit.*, pp. 86-115.

⁶⁵ Jan NARVESON, «Terrorism and Morality», in R. G. Frey e Christopher W. Morris (eds.), *op. cit.*, pp. 116-169.

⁶⁶ Michael WALZER, «Terrorismo: Uma Crítica das Desculpas», *op. cit.*, p. 78.

⁶⁷ *ibid.*, p. 79.

como forma de represália, quando há Estados que permitem que sejam lançados ataques a partir do seu território. No entanto, Walzer prefere as sanções económicas e políticas, mas que não ponham em causa nem a vida nem o fornecimento de bens essenciais às populações civis. Segundo Walzer, os terroristas necessitam de um «ambiente amigável» cultural, política e intelectualmente para se desenvolver e, por isso, caberá à sociedade civil combater a cultura da apologia e da desculpa, fazendo ressaltar o que há de melhor nas culturas de onde provêm os terroristas. O que não se pode é alimentar o terrorismo, fazer algo que se pareça com apaziguamento, permitindo que estes reclamem que conseguiram os seus intentos, que «forçaram a nossa mão».

Para Walzer, a única forma de combater o terrorismo deve ser pela disciplina e pelo respeito pela legalidade, porque os terroristas servem-se da opressão como desculpa. O combate à opressão não deve no entanto ser motivado pelo combate ao terrorismo, uma vez que este apenas se serve da opressão como desculpa. Devemos combater a opressão por outras razões que não esta. De facto, Walzer considera que há que evitar duas posições, igualmente erradas: a da esquerda, que legitima o terrorismo como consequência directa da luta contra a opressão, e a da direita, que legitima a opressão em nome da luta contra o terrorismo. Na mesma linha, Alan Ryan distingue entre Terror Vermelho e Terror Branco, que segundo ele caracteriza, respectivamente, o terror praticado em nome da justiça e o terror praticado em nome da ordem.⁶⁸

Aliás, Walzer duvida que os terroristas vejam com bom olhos qualquer política efectiva para combater a injustiça, pois isso revelaria quanto a sua acção é desnecessária. Para Walzer, os terroristas revêem-se mais numa política de «quanto pior melhor». Não é crível que uma campanha terrorista decresça à medida que vai vendo as suas reivindicações satisfeitas, pelo contrário apenas aumentará, pois

⁶⁸ Cf. Alan RYAN, «State and Private; Red and White», in R. G. Frey e Christopher W. Morris (eds.), *op. cit.*, pp. 230-255.

aquilo que procuram não é uma solução para o problema mas, sim, o poder para impor a sua própria solução. Nenhum fim decente para o conflito na Irlanda, por exemplo, ou no Líbano, ou no Médio Oriente em geral, poderá parecer-se com uma vitória do terrorismo – quanto mais não seja porque cada um dos diferentes grupos de terroristas está comprometido, devido à própria estratégia adoptada, com um fim “indecente”.⁶⁹

6.2.1. O terrorista e o *self* dividido

Segundo Walzer, o terrorista é um fanático, e parece-nos legítimo analisar este facto à luz da sua concepção de eu (*self*) dividido. Esta ligação permite-nos compreender por que razão Walzer considera que o terrorismo é incompatível com a tolerância e o pluralismo democráticos e compreender o sentido das suas críticas a Sartre.

Como vimos no capítulo I, as sociedades pluralistas, pela sua complexidade, pela diferenciação de papéis que promovem e possibilitam, pela multiplicidade de valores e de concepções de bem que abrigam, são responsáveis pela formação de eus (*selves*) divididos, que são simultaneamente o produto e a condição necessária das sociedades pluralistas. Um eu (*self*) dividido é aquele que, força dos múltiplos papéis que desempenha, das variadas associações a que pertence e com que interage, faz com que todas estas múltiplas identidades coexistam num mesmo indivíduo, sem que qualquer uma delas se sobreponha às outras. Os eus (*selves*) divididos tendem a ser tolerantes perante a diferença.

Pelo contrário, um indivíduo fanático é aquele em quem se sobrepõe uma das identidades, reprimindo todas as outras, que considera inferiores. Considera menores e paroquiais os eus que o ligam à família, à religião, à classe social, aos interesses e aos sentimentos pessoais. A instância crítica do seu eu (*self*), desapaixonada, fria, racional, objectiva, permite-lhe captar a estrutura profunda do mundo social com mais acuidade, coloca os valores universais acima dos seus interesses, controla o eu inferior e reprime todos os sentimentos e as “pieguices” dos seus impulsos pessoais. Assim, declara Walzer, junta-se

⁶⁹ Michael WALZER, «Terrorismo: Uma Crítica das Desculpas», *op. cit.*, p. 81.

incondicionalmente ao movimento dos oprimidos, em luta por um mundo sem opressão. Para isso, tende a reprimir a sua condição pequeno-burguesa, aqueles sentimentos que lhe permitem sentir compaixão pelo inimigo, constrangimentos perante matar inocentes, quando se impõe lutar pelos elevados valores da justiça, da liberdade ou da revolução. Walzer considera Sartre como o exemplo do homem que, assumindo que um intelectual deve ser um crítico social, paradoxalmente, ao comprometer-se com o movimento nacionalista argelino, se tornou incapaz de o criticar minimamente, para não trair os seus ideais.

Para Walzer, o terrorista tende a reprimir todos aqueles que identifica com as identidades que considera inferiores. Por isso, Walzer, citando para o efeito Leão Trotsky, considera que o terrorismo, nomeadamente aquele que é motivado por ideais políticos, partilha com os burocratas a mesma desconfiança das pessoas: «A burocracia não possui qualquer confiança nas massas e esforça-se por se substituir às massas», e «[o] terrorismo funciona do mesmo modo; pretende fazer as massas felizes, sem pedir a sua participação».⁷⁰ Já que estas não sabem lutar pela liberdade, há que indicar-lhes o caminho, nem que para isso se tenha de matar umas quantas.

Walzer pensa que nomeadamente o crítico marxista facilmente substitui «a arma do criticismo» pelo «criticismo das armas».⁷¹ No fundo, um futuro liberto de opressão e de exploração justifica toda a acção violenta. A sua identidade superior coincide com a instância crítica do eu (*self*), que se afirma de posse de valores universais, que se subtrai ela mesma a qualquer análise crítica. Torna-se incapaz de aceitar a diferença, a ponto de matar aqueles que não partilham o mesmo eu (*self*), pelo que Walzer considera que o marxismo transforma em reféns os trabalhadores, que considera subjugados na sua falsa consciência, aqueles que é

⁷⁰ «Bureaucratism has no confidence in the masses and endeavors to substitute itself for the masses»; «Terrorism [functions] in the same manner; it wants to make the masses happy without asking their participation», in Irving HOWE, ed., *The Basic Writings of Trotsky*, New York, 1963, p. 296, cit. in Michael WALZER, *Obligations, op. cit.*, p. 58.

⁷¹ Cf. Michael WALZER, *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge, Harvard University Press, 1993, p. 57.

suposto libertar. Ao contrário do arquitecto que quer construir a obra perfeita, mas que não sonha que após ele mais nada se possa construir, o eu (*self*) não dividido considera que descobriu o modelo explicativo da realidade que anula todos os outros, mesmo os futuros.

O eu fanatizado não se coaduna com uma sociedade pluralista e tolerante, com uma concepção de cidadania mais liberal e anti-ideológica. Walzer advoga uma cidadania de tipo socialista democrática, mais próxima da liberal, e que contrasta com a cidadania de tipo marxista, mais próxima de uma cidadania republicana. Este tipo de cidadania implica maior disciplina, maior distanciamento perante a vida privada, maior empenhamento com a colectividade, uma espécie de «virtude republicana», em que a vida política domina todas as esferas da existência, mas que, por isso mesmo, Walzer considera ser mais consentânea com comunidades relativamente pequenas. Segundo Walzer, a cidadania liberal é muitas vezes entendida como uma espécie de resposta americana ao marxismo, pois uma cidadania plural tende a esbater e a enfraquecer a consciência de classe.⁷² Para além disso, o marxismo, que, para Walzer, é frequentemente o ideário de alguns grupos terroristas que obedecem a um programa político, considera que a liberdade e a igualdade liberais não passam de uma ilusão e de uma mistificação. Mas, segundo Walzer, para que haja democracia, ninguém se pode arvorar o direito de representar os outros, se este direito não lhe for delegado. Senão correríamos o risco de os activistas, que se representam a si mesmos, colocarem os restantes membros da comunidade como reféns da sua militância e privados de representatividade efectiva, já que não possuem qualquer forma de influenciar ou de condicionar a acção política. Mesmo os não participantes têm direitos e podem ter um papel na sociedade e não podem ser considerados socialmente descartáveis. A representatividade, para Walzer, é importante, mesmo numa sociedade socialista, sem a qual mais não é do que uma tirania.

⁷² Cf. Michael WALZER, *Obligations, op. cit.*, p. 223.

6.3. As obrigações das minorias oprimidas

Embora o terrorismo não seja sempre uma arma a que recorrem aqueles que dizem lutar em nome de minorias, nem as minorias, mesmo as oprimidas, recorrem sempre ao terrorismo, a verdade é que o terrorismo de grupos militantes utiliza o combate contra a opressão dos grupos dominantes como a sua bandeira. Deste modo, trataremos neste capítulo a questão da obrigação das minorias oprimidas em obedecer à lei, objecto de estudo em *Obligations*, porque a propósito dela Walzer analisa o papel e os limites da acção legítima do activista político na luta pelos direitos destas minorias, o que nos permitirá enquadrar melhor, teoricamente, a rejeição do terrorismo feita pelo autor.

Assim, segundo Walzer, num Estado, a defesa do domínio da maioria pressupõe «uma teoria da igualdade que estipula que cada homem deveria possuir e ser-lhe dada força política igual à de qualquer outro homem».⁷³ Mas, não se pode considerar como válida esta regra quando o poder não é efectivamente distribuído por todos os indivíduos, havendo grupos de pessoas que se sentem ou são efectivamente oprimidos, não podendo ser considerados iguais, ou quando uma minoria não reconhece a integridade política do Estado. O terrorismo político ou programático, aquele que ocorre por razões políticas e ideológicas, ocorre muitas vezes ligado a movimentos secessionistas, pretendendo minar a unidade política do Estado. Assim, em termos walzerianos, as minorias podem estar sujeitas a duas formas de opressão: quando não lhes é reconhecido qualquer direito, ou quando lhes são atribuídos direitos em teoria, mas que na prática não têm qualquer expressão, por serem diluídos nos da maioria.

A reacção à opressão pode tomar diversas formas, entre as quais a desobediência civil ou respostas violentas que podem ser direccionado contra os opressores, em nome dos oprimidos. Para Walzer, este tipo de reacção raramente ocorre a título pessoal, porque a opressão é essencialmente uma experiência colectiva, vivida no seio de um grupo:

⁷³ «a theory of equality stipulating that every man ought to have and must be provided with the same political force as every other man», in *ibid.*, p. 46.

O seu sofrimento é partilhado, e reconhecem-se uns aos outros de um modo especial. Possuem um entendimento comum – de modo nenhum fundado na admiração mútua – mas que mais ninguém fora do círculo da opressão pode partilhar, e a que ninguém, no interior do círculo, pode escapar.⁷⁴

A identidade colectiva enclausura o grupo, e dela podem escapar apenas os indivíduos. Walzer cita Sartre, quando este afirmou que o que faz o Judeu é o anti-semita, pois o oprimido é enclausurado numa identidade pelo opressor e de certo modo é obrigado a atribuir-se e a escolher essa identidade. Para Walzer, alguns indivíduos optam pela negação dessa identidade, mas fazem-no à custa da assimilação e de uma certa dose de traição. No entanto, no seio do grupo oprimido, alguns indivíduos reclamam a si o esforço de lutar politicamente contra a opressão. Mas, para Walzer, quando optam por lutar de modo violento, devem sujeitar-se às limitações do uso da violência armada, nomeadamente, reconhecendo os dois princípios fundamentais da teoria do *jus in bello*: a igualdade moral dos combatentes, e mais importante, o princípio da discriminação.

Para além disso, para Walzer, o activismo político levanta outro problema: o da representatividade, pois estes activistas agem em nome de um grupo que não tem os meios para os nomear nem para os destituir do papel de representantes, podendo ficar reféns do que Walzer designa de elite de carrascos. O problema reside no facto de que «[o]s homens que actuam por nós e em nosso nome são frequentemente assassinos, ou parecem transformar-se em assassinos muito rapidamente e com muita facilidade».⁷⁵

A dificuldade da representatividade não parece ser sentida pela esquerda, que, segundo Walzer, admite uma espécie de representatividade virtual, pela qual alguém pode chamar a si o papel de actor em nome de terceiros, nomeadamente quando estes estão impossibilitados de agir. Mas, segundo Walzer, o activista político só tem legitimidade para agir, se corresponder

⁷⁴ «Their suffering is shared, and they come to know one another in a special way. They have an understanding among themselves – by no means founded on mutual admiration – which no one outside the circle of oppression can readily share and which no one inside the circle can easily escape», in *ibid.*, p. 51.

⁷⁵ «The men who act for us and in our name are often killers, or seem to become killers too quickly and too easily», in Michael WALZER, «Political Action: The Problem of Dirty Hands», *Philosophy & Public Affairs* (1972/73), p. 164.

ao sentimento geral da população, não se pode escudar na necessidade de despertar a consciência dos oprimidos, de os educar para a acção e militância política, de se comportar como os burocratas de Trotsky. Para Walzer, o revolucionário não tem o direito de funcionar como mais uma elite política, que reproduz os instrumentos de dominação sobre o povo e o mesmo desinteresse pela sua consciência e as suas necessidades reais e imediatas, pressupondo que pode agir, conspirar, contra a vontade e com o desconhecimento deste.

A representatividade, para Walzer, é fulcral como legitimadora da acção política. Somente o líder político que é representativo da vontade popular maioritária tem legitimidade para agir como um líder efectivo. Assim, a ideologia por si só não é legitimadora da acção política. Segundo Walzer, um activista político que não é reconhecido pela minoria pela qual luta, tem apenas obrigações para consigo mesmo e para com o grupo limitado daqueles que com ele militam, luta apenas por si mesmo, pelos seus ideais.

O militante revolucionário segue normalmente a estratégia das acções radicais contra o Estado ou a maioria que o apoia, esperando provocar da parte destes uma reacção repressiva. O objectivo é provocar a reacção dos oprimidos, de modo a que estes despertem a sua consciência e acorram a juntar-se à sua luta. O problema deste tipo de acção consiste no facto de poder provocar uma série de actos violentos que põem em causa a própria segurança daqueles que em primeiro lugar tentam proteger. No fundo, segundo Walzer, o activista considera preferível sacrificar o presente, em nome de um futuro ideal. Assim, os activistas políticos obedecem à máxima «quanto pior, melhor», que deveria ser antes lida da seguinte forma: «quanto pior para a massa dos oprimidos, melhor para os activistas».⁷⁶ Este tipo de acção será tanto mais contestável, quanto mais democrático for o contexto onde se desenvolve, no qual há maiores oportunidades de contestação e de «actividade organizacional

⁷⁶ «the worse for the mass of the oppressed, the better for the activists», in Michael WALZER, *Obligations, op. cit.*, p. 57.

e agitadora».⁷⁷ Mesmo quando há opressão, Walzer considera ser mais eficaz um tipo de acção directa mais próxima da desobediência civil.

Assim, segundo Walzer, nomeadamente num Estado democrático, a acção em nome dos oprimidos deve respeitar a consciência dos oprimidos, em vez de tentar impor aquela que os activistas políticos julgam ser a mais correcta, e deve procurar melhorar as condições económicas e políticas de existência dos oprimidos, tentar promover e não diminuir os níveis de participação política das minorias, aproveitando para tal as potencialidades das regras do sistema democrático. Assim,

seja quem for que deseje realmente iniciar uma política de libertação deve explorar a hipocrisia democrática da maioria, aproveitando todas as hipóteses que a lei permite para gerar agitação pública e acções em larga escala, violando a lei, sempre que necessário, apenas para aumentar as suas possibilidades.⁷⁸

E acrescenta:

Enquanto os activistas puderem apelar a outros homens, em nome dos oprimidos, e encontrarem canais de comunicação para o fazer, incorrem em obrigações no seio da comunidade política que torna possível o apelo. Isto é o que significa (...) agir dentro do sistema democrático: que há obrigação de respeitar a liberdade geral para agir e as vidas de todos os possíveis actores. Não significa, contudo, que existe obrigação de obedecer a todas as leis, ou de pagar todos os impostos, ou mesmo de defender o Estado. Pois estas são obrigações de cidadãos livres e iguais (...).⁷⁹

O problema é que, para Walzer, este tipo de procedimento, que considera o correcto e ideal, gera certas tensões. Porque ao assumir esta forma de contestação, apesar de o activista pretender denunciar e explorar a hipocrisia do sistema, compromete-se com ele, podendo gerar a obrigação. Para Walzer, a obrigação de respeitar o sistema democrático deve ser essencialmente vivida pelo activista político e não por aqueles que não têm actividade

⁷⁷ «organizational and agitational activity», in *ibid.*

⁷⁸ «that anyone who really hopes to initiate a liberating politics must exploit the democratic hypocrisy of the majority, conniving at every chance the laws allow for public agitation and largescale action and breaking the law, whenever necessary, only to increase the chances», in *ibid.*, p. 59.

⁷⁹ «So long as activists on behalf of the oppressed appeal in fact to other men and find channels available to do so, they incur obligations within the political community that makes the appeal possible. This is what it means (...) to act within a democratic system: that one is bound to respect the general freedom to act and the lives of all possible actors. It does not mean, however, that one is bound to obey every law, to pay every tax, or ever to defend the state. For these are the obligations of free and equal citizens», in *ibid.*, p. 69.

política, pois a obrigação, para Walzer, nasce da acção e das escolhas conscientes feitas pelo indivíduo.

No entanto, é claro que nem sempre a opressão ocorre num contexto democrático, o que talvez torne a questão mais simples. Contudo, independentemente do contexto da repressão, para Walzer, a questão de fundo continua a ser a mesma. Ou seja, poderemos adoptar uma espécie de escala móbil, que nos permita, tal como para o recurso à violência armada numa guerra, ser tanto mais livres de constrangimentos morais na nossa acção, quanto maior for a repressão de que somos vítimas? Poderemos afirmar o seguinte? Que:

a opressão torna um homem livre e que quanto mais radical for a opressão, mais radical é a liberdade. Pelo que os escravos possuem o direito de matar os seus senhores, os povos a submeter os seus tiranos. Têm a total liberdade para se libertarem das restrições habituais, porque toda a violência exercida contra senhores e tiranos pode certamente ser chamada de defensiva.⁸⁰

Será que, sendo vítima de uma injustiça, e como tal tendo direito à defesa da integridade física e moral, é permitido atacar indiscriminadamente qualquer pessoa, mesmo aquelas que não são as autoras directas da injustiça de que sou vítima nem para tal contribuem indirectamente? Posso, reduzindo alguém à mera situação de meio, utilizá-la para atingir os meus fins? Segundo Walzer, a resposta a todas estas questões é «não». Os oprimidos, pelo facto de o serem, não possuem o direito de fazer tudo o que querem, pois o “estatuto” de vítima de opressão não legitima moralmente ninguém para se transformar num opressor ou num verdugo. Pensar o contrário é, para Walzer, semelhante a uma «histeria moral».⁸¹ Contudo, o uso da violência é um meio legítimo para responder à violação de direitos, nomeadamente da vida e da liberdade, porque todos têm o direito à protecção, e se o Estado é o próprio instrumento da agressão, então os indivíduos têm o direito de se proteger contra aqueles que são os seus algozes. Contudo, Walzer defende que a violência defensiva

⁸⁰ «oppression makes men free, and the more radical the oppression the more radical the freedom. Thus slaves have a right to kill their master, subject peoples their tyrants. They are set loose from the normal restraints of social life, because any violence they commit against masters and tyrants can plausibly be called defensive», in *ibid.*, p. 62.

⁸¹ «moral hysteria», in *ibid.*, p. 66.

deve ser intermitente e direccionada contra os autores da violação dos direitos e restringir-se a todas as restantes limitações para a acção militar, como os princípios da discriminação e da proporcionalidade ou a DDE. Se assim não for, a violência é ilegítima. Assim, em vez de campanhas terroristas, de violência indiscriminada, Walzer considera, que, nomeadamente fora de contextos democráticos, pode ser legítima uma forma de violência defensiva, mas selectiva e orientada. Neste caso, pode admitir-se que alguns tomem a seu cargo a protecção dos oprimidos, desde que estes aceitem e lhes reconheçam esse papel. Contudo, para Walzer, «a autodefesa e a defesa mútua também são princípios limitativos. Aplicam-se dentro do contexto imediato da violência, e não mais geralmente. Não libertam as pessoas para se envolverem em formas de violência preventiva ou preemptiva».⁸²

Segundo Garry Willis, para Walzer, «[o]s terroristas não podem reclamar o direito à autodeterminação; mas, um movimento popular pode».⁸³ Assim, o terrorismo, com vista, por exemplo, à secessão ou qualquer outra forma de libertação, pode ser teoricamente admissível, mas apenas em situações em que as minorias oprimidas fossem totalmente segregadas ou brutalizadas, no que seria semelhante às emergências supremas. Ou seja, só quando o céu estiver para desabar se podem desrespeitar as regras morais. Mas Walzer considera que o terrorismo nunca andou associado ao risco de extinção de uma comunidade ou à subjugação, à escravidão actual e não hipotética.

6.4. Camus versus Sartre

Depois de termos abordado a incompatibilidade do eu (*self*) dividido, fruto e condição de possibilidade das sociedades pluralistas, com o eu fanatizado do terrorista, pensamos que

⁸² «self-defense and mutual defense are also limiting principles. They apply within the immediate context of violence and not more generally. They do not set people free to engage in preventive or pre-emptive violence», in *ibid.*, p. 64.

⁸³ «Terrorists cannot claim a right to self-determination; a popular movement can», in Garry WILLIS, «What is a Just War?», *The New York Review of Books*, vol. 51, n.º 18, (November 18th 2004), URL = <http://www.nybooks.com/articles/17560>

a crítica de Walzer ao terrorismo não ficaria completa sem analisarmos a admiração de Walzer por Albert Camus e a críticas que dedica a Jean-Paul Sartre. Camus e Sartre, sendo intelectuais com interesses filosóficos e políticos semelhantes, podem ser assim assinalados como exemplos vivos do que Walzer considera ser o papel ajustado do crítico social e o posicionamento justo e injusto do intelectual face ao terrorismo. Assim, Walzer, nomeadamente em *The Company of Critics*, e fazendo referência ao seu posicionamento face à guerra da Argélia, apresenta Camus como um modelo exemplar de crítico de esquerda, pelo qual Walzer não esconde a sua profunda admiração. A valorização do comportamento ético de Camus pode ser contraposta às críticas que dirige a Jean-Paul Sartre sobre a mesma questão, que, em grande parte esteve na origem da ruptura de Camus com Sartre e Simone de Beauvoir: o terrorismo e a guerra da Argélia. Aliás, não foi apenas Camus que entrou em rota de colisão com Sartre⁸⁴ e Beauvoir. Para Merleau-Ponty, a filosofia como exigência de sentido exclui a contemplação imparcial e, por isso, distancia-se de Sartre que acusa de ser um «homem sério»⁸⁵ que pauta a sua actividade política por verdades universais, inscritas numa visão da histórica finalista, e que rejeita a contingência do devir histórico. Sartre devolve-lhe as acusações de nunca se ter conseguido libertar da herança cultural da burguesia.

Como vimos no capítulo I, Walzer considera que o verdadeiro crítico social é aquele que não se afirma como um crítico exterior e superior à sociedade. Será por isso que, segundo Brian Barry,⁸⁶ Walzer analisa em *The Company of Critics* intelectuais de esquerda, que, de acordo com Walzer, serão os que melhor poderão contribuir para a transformação social. Ora, Walzer considera que este papel só pode ser conseguido se o crítico não se

⁸⁴ A propósito das razões de Sartre para a ruptura com Maurice Merleau-Ponty, ver Jean-Paul SARTRE, *Situations, IV*, Paris, Gallimard, 1964, pp. 189-287; e Teresa CASTANHEIRA, «Fenomenologia e Compromisso em *Elogio da Filosofia* de M. Merleau-Ponty», *Phainomenon*, Colibri / Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, n.º 4, Outono de 2002), pp. 37-50.

⁸⁵ Cf. Maurice MERLEAU-PONTY, *Elogio da Filosofia*, trad. António Braz Teixeira, Lisboa, Guimarães Editores, 1993.

⁸⁶ Cf. Brian BARRY, «Social Criticism and Political Philosophy», *Philosophy & Public Affairs* (1990), pp. 360-373.

distanciar da sociedade em que vive, fazendo a melhor interpretação dos entendimentos partilhados de uma comunidade, detectando, por exemplo, os desvios entre os significados sociais dos bens e a sua distribuição. O crítico social não se deve prender nem apoiar o poder, mas também não se deve submeter a qualquer disciplina partidária. Walzer tece duras críticas a Jean-Paul Sartre, pelo facto de, tendo sido o criador de um sistema crítico, não ter estado à altura desse sistema nas suas opções de vida. Por isso, segundo B. Barry, Walzer denota especial simpatia e apreço por Ignazio Silone, Albert Camus e George Orwell, autores que foram precisamente capazes de romper com a ortodoxia marxista. De facto, para B. Barry, «[a] tendência geral da escrita de Walzer é (...) a de denegrir a teoria, exaltando a “sensatez moral” como uma alternativa. (...) [U]ma grande teoria não é necessariamente uma boa teoria e uma má teoria pode ser a garantia de uma moralidade obtusa».⁸⁷

Walzer, talvez antevendo algumas críticas que poderão ser dirigidas a ele próprio relativamente a Israel e aos EUA, o que pode explicar a sua indisfarçada admiração por Camus, considera que este foi acusado de privilegiar e de defender o ponto de vista da sua própria comunidade, a francesa, ao analisar a guerra da Argélia com aparente imparcialidade e universalismo, não distinguindo entre opressores e oprimidos. Foi, por isso, acusado de trair os seus próprios princípios, de defender a justiça apenas enquanto exercício retórico, incapaz de os transpor para o domínio da acção, de ser um crítico social preso aos seus condicionalismos de francês nascido na Argélia, incapaz de se afastar de uma condição colonialista, de cortar o cordão umbilical com a sua própria sociedade, de ser um crítico social imanente. Segundo Walzer, o que os críticos de Camus pretendiam é que este, tal como eles, manifestasse o mesmo tipo de desprendimento, desprezasse pública e genuinamente todos os franceses, que os considerasse a todos culpados e a si mesmo culpado de opressão. Este tipo de reacção é para Walzer típica da esquerda ocidental, esta espécie de

⁸⁷ «The general tendency of Walzer’s writing is, however, to denigrate theory, crying up “moral sensitivity” as an alternative. (...) a grand theory is not necessarily a good theory, and a bad theory may actually guarantee moral obtuseness», in *ibid.*, p. 363.

culpa resultante da crítica social, da necessidade de se libertar dos condicionalismos sociais e de se identificar com os ideais e os interesses das classes desfavorecidas.

Walzer pensa que este tipo de mecanismo mental, associado à ilusão de que todos os que enfrentam os poderes constituídos são agentes do universalismo histórico revolucionário,⁸⁸ transformou a esquerda em apologista do terrorismo, mesmo contra os seus conterrâneos. Assim, quer Sartre quer Beauvoir, ao considerarem todos os franceses assassinos, revelavam uma extraordinária indiferença perante a morte dos franceses vítimas de terrorismo, e mesmo dos argelinos, a não que estes fossem mortos por franceses, quando se verificava o processo inverso. Walzer critica Sartre porque este defende uma forma de parcialidade distinta daquela que Walzer preconiza. Walzer considera natural que um homem em situação extrema, em que tem de escolher entre morrer ou matar alguém, escolha o seu lado ou o dos seus, mas Sartre, tal como Simone de Beauvoir que afirmava sentir desprezo pelas pessoas com quem tinha de se cruzar diariamente, defende uma parcialidade que implica a ruptura e o desdém pela vida dos seus conterrâneos: «Tenho de tomar parte na luta, para não a humanizar».⁸⁹

Walzer é especialmente crítico de Sartre e da sua posição face ao terrorismo, por exemplo praticado pela FLN na Argélia. Sartre via no terrorismo uma forma de libertação contra a exploração, uma libertação contra a escravatura. Um dos argumentos, forte e recorrentemente atacado por Walzer em muitos dos seus textos sobre o tema, é o que Sartre incluiu no prefácio de *Les damnés de la terre* de Franz Fanon. O argumento é o seguinte: «Matar um europeu é matar dois coelhos de um só golpe: permite destruir um opressor e o homem que ele oprime ao mesmo tempo: resta, de facto, um homem morto e um homem

⁸⁸ Cf. Michael WALZER, «Nation and Universe», in Grethe B. Peterson (ed.), *The Tanner Lecture on Human Values*, Salt Lake City, Utah University Press, 1990, p. 553.

⁸⁹ «I have to take part in the struggle, not to humanize it», Jean-Paul SARTRE, cit. in Michael Walzer, «Moral Judgment in Time of War», in Richard A. Wasserstrom (ed.), *War and Morality*, Belmont, Wadsworth, 1970, p. 61.

livre».⁹⁰ Walzer interroga-se sobre a legitimidade deste tipo de juízo, por ser totalmente incapaz de discriminar entre os europeus, de encontrar os verdadeiros responsáveis pela opressão. Por outro lado, a haver libertação ela só seria na melhor das hipóteses indirecta. Para Walzer, a carnificina, nomeadamente de pessoas inocentes nunca é edificante nem pode ser uma experiência libertadora de carácter existencialista. Em *Just and Unjust Wars*,⁹¹ Walzer contesta que um acto violento possa garantir de alguma forma a libertação psicológica do escravo, alcançada apenas à custa da morte do senhor. Por outro lado, Walzer não compreende como pode a morte de um homem, ou de uma criança, que não seja um agente real de opressão, contribuir para a libertação do oprimido, uma vez que os factores da opressão ficam incólumes. De qualquer forma, a morte indiscriminada de pessoas indefesas, a forma brutal como são mortas, dificilmente se enquadrariam num qualquer «encontro existencialista entre senhores e escravos».⁹² Segundo Walzer, mesmo os oprimidos têm obrigações, entre elas a de não matar pessoas inocentes, pois, para Walzer, a dignidade e o respeito de si não se podem construir em cima da morte e do sofrimento de inocentes.

Segundo Walzer, Camus não pode ser acusado de falta de solidariedade, a questão é que este privilegiou a solidariedade para com a sua comunidade, uma vez que Walzer considera ser mais difícil o distanciamento perante a comunidade do que perante as classes sociais. Segundo Walzer, Camus era perfeitamente capaz de se distanciar das classes superiores, mantendo para com elas uma atitude de afastamento crítico, mas não foi capaz de igual distanciamento face à sua nacionalidade.⁹³ Permaneceu sempre um francês argelino. O crítico walzeriano não inventa nem descobre os valores com os quais avalia o mundo em que vive, pelo que a moralidade apenas é universal nos seus aspectos negativos e mínimos, sendo

⁹⁰ «Tuer un Européen, c'est faire d'une pierre deux coups: c'est détruire un oppresseur et l'homme qu'il oppresse en même temps : il reste, en effet, un homme mort et un homme libre», Jean-Paul SARTRE, in Franz Fannon, *Les Damnés de la terre*, cit. in Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, op. cit., p. 204.

⁹¹ Cf. Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, op. cit., pp. 204-206.

⁹² «an existentialist encounter between masters and slaves», in *ibid.*, p. 205.

⁹³ Cf. Michael WALZER, *La Critique Sociale au XXème siècle: Solitude et Solidarité*, Paris, Éditions Métailié, 1996, p. 158.

sempre fruto do particularismo cultural. Para Walzer, o universalismo de Camus era um universalismo reiterado e não abstracto. Para Walzer,

[a] solidão perfeita, como o heroísmo existencial, é uma ideia romântica, e ela está muito ligada a uma outra ideia romântica: a oposição absoluta da arte, da filosofia, e do valor moral, por um lado, e a vida comum, as preocupações terra à terra e a «sociedade burguesa», doutro lado. Como se os princípios do crítico lhe tombassem do céu! Nos maus momentos são precisamente os princípios da vida comum que têm necessidade de ser afirmados.⁹⁴

Walzer pensa, assim, que Camus manteve intacta a sua capacidade crítica, não alinhou cegamente com a França, nem foi conivente com as arbitrariedades das autoridades francesas. Defendia uma solução política distinta daquela que a esquerda francesa defendia, a da secessão. Defendia em vez disso a criação de uma federação política, tese que, segundo Walzer, a esquerda foi progressivamente abandonando por lhe parecer irrealizável, definitivamente posto em causa quer pela campanha terrorista da FLN quer pelas acções do Estado francês. Camus terá apenas cometido o crime de se recusar a escolher «a interpretação *totalitária* do mundo»,⁹⁵ que o levaria, a partir de um ponto de vista supostamente universal e equidistante a todas as sociedades, a pôr-se contra o seu próprio povo, a tornar-se indiferente ao seu sofrimento, a negar a si próprio a mesma parcialidade que teria que permitir e aplaudir ao povo argelino. Não aceitava que a justiça se pudesse fazer contra e às custas de outros, neste caso, o seu próprio povo. A parcialidade que Walzer defende não colide nem anula o universalismo moral que caracteriza a sua teoria da guerra justa, nem com a objectividade das regras da guerra. Segundo Walzer, esta parcialidade é semelhante à dos pais perante os seus filhos.⁹⁶ No fundo, como o próprio Camus afirmou para justificar a sua recusa em assinar os manifestos pró-FLN: «É por isso que me pareceu simultaneamente indecente e

⁹⁴ «La solitude parfaite, comme le héroïsme existentiel, est une idée romantique, et elle est très liée à une autre idée romantique : l'opposition absolue entre l'art, la philosophie, et la valeur morale, d'une part, et la vie ordinaire, les préoccupations terre à terre, la «société bourgeoise», d'une part. Comme si les principes du critique lui tombaient du ciel! Dans les mauvais moments, ce sont justement les principes de la vie ordinaire qui ont besoin d'être affirmés», in *ibid.*, p. 159.

⁹⁵ «l'interprétation *totalitaire* du monde» in Albert CAMUS, *Carnets*, Paris, Gallimard, 1964, p. 224, cit. in *ibid.*, p. 162.

⁹⁶ Cf. Michael WALZER, entrevista de Amy Otchet, «Michael Walzer: A User's Guide to Democracy», *UNESCO Courier*, URL = http://www.unesco.org/courier/2000_01/uk/dires/txt1.htm

nefasto gritar contra as torturas ao lado daqueles que digeriram muito bem [...] a mutilação de crianças europeias».⁹⁷

A interpretação walzeriana de Camus não é consensual. B. Barry não concorda com Walzer quando este defende que Camus pretendia ser um pensador parcial e particularista. Para Barry, se é verdade que o sentimento de identidade é universal e pode ser positivo, a identidade pode gerar também fenómenos perigosos de egoísmo das nações e das comunidades. Embora admita que o crítico social que se apresenta como um dos “nossos” possa ser mais eficaz, nada prova que aquele que está de fora não seja um crítico melhor. Segundo Barry, Camus identificava-se com a sua sociedade e cultura, mas sentiria que aquele tipo de parcialidade de que Walzer falava seria uma espécie de fracasso pessoal. Para B. Barry, a teoria walzeriana do crítico social e do seu papel defronta-se com uma dificuldade acrescida quando se depara com duas interpretações opostas produzidas pela mesma sociedade, sendo aí praticamente impossível determinar qual é a melhor.

Conclusão

Para Walzer, o terrorismo não pode ser desculpado como uma reacção contra a opressão, pois ele próprio é uma forma de opressão. O terrorismo é o uso da violência como arma política, mas direccionada contra inocentes, que só é possível quando estamos perante um desprezo profundo perante as vítimas, recusando-lhes a humanidade.

O terrorismo é sempre uma forma ilegítima de violência, pois trata as pessoas como meios para exercer pressão política sobre os dirigentes políticos. O terrorismo não é, para Walzer, uma estratégia exclusiva de grupos revolucionários e/ou que lutam pela libertação

⁹⁷ «C'est pourquoi il m'a paru à la fois indécent et nuisible de crier contre les tortures en même temps que ceux qui ont très bien digéré [...] la mutilation d'enfants européens», Albert CAMUS, «Avant-Propos», *Actuelles III: Chronique algérienne 1939-1958*, Paris, Gallimard, 1958, p. 17, cit. in Michael WALZER, *La Critique Sociale au XXème siècle*, op. cit., p. 162.

nacional. O terrorismo também pode ser uma estratégia utilizada pelo Estado, contra os seus próprios cidadãos, ou uma estratégia de guerra, usada contra populações civis de outros Estados ou facções. Em qualquer dos casos é injustificável. Mas, Walzer verifica que estas formas de terrorismo são avaliadas de formas diferentes pela extrema-esquerda e pela extrema-direita. Os primeiros desdobram-se em ladainhas apologéticas da primeira forma de terrorismo, os segundos das outras duas formas de terrorismo. Este facto leva Walzer a teorizar acerca daquilo que apelida de cultura da apologia e da desculpa, que é essencialmente protagonizada pela esquerda ocidental.

A concepção de eu dividido permite compreender a incompatibilidade do terrorismo com os ideais da democracia e do pluralismo, assim como explicar o funcionamento da mente fanatizada do terrorista. A representatividade política é fundamental para explicar o processo político, pelo que Walzer defende que os terroristas são normalmente uma elite que “sequestra” politicamente as comunidades que não consegue mobilizar.

As descrições e a avaliação dos posicionamentos apologéticos de Jean-Paul Sartre e de Simone de Beauvoir e da atitude crítica de Albert Camus perante o terrorismo, permitem avaliar e diferenciar aquilo que Walzer considera ser duas respostas tipo e compreender o papel que atribui aos intelectuais face ao repto terrorista. Critica os primeiros por, devido ao universalismo abstracto do seu compromisso ideológico, alinharem pelo terrorismo contra os seus conterrâneos inocentes. Elogia o último, pelo facto de conservar intacta a sua capacidade crítica, de pensador que não se situa acima e para além dos outros homens, que concilia o universalismo com a defesa da sua identidade particular.

CONCLUSÃO

Walzer apresenta-nos aquela que é talvez a teoria moral mais consistente e sistemática sobre a guerra e o terrorismo na actualidade. Certamente que, não sendo Walzer o iniciador deste tipo de temáticas, poderíamos tentar encontrar as suas influências, as suas fontes. Teríamos que recuar pelo menos até Tucídides e, mais exactamente, aos primórdios do pensamento cristão medieval que, fruto da valorização da intencionalidade da acção e da distinção entre efeitos intencionais e meramente previsíveis da acção, deram início à tradição da guerra justa. No entanto, decidimos que este tipo de análise comparativa entre Walzer e a tradição do direito natural católico e até mesmo a comparação com o marxismo não seriam o objecto desta dissertação, porque nos parecia uma empresa que de *per si* justificaria uma dissertação e porque as inquietações pessoais nos conduziam para uma abordagem mais temática e prática, em busca de guias de pensamento que permitissem encontrar instrumentos conceptuais consistentes num mar de dúvidas e de perplexidades em que os recentes acontecimentos históricos, nomeadamente após o 11 de Setembro, nos lançaram. A nossa atenção centrou-se, por isso, na abordagem das razões que permitem discernir as guerras justas das injustas, no estudo das restrições que a justiça impõe aos modos de combater, na elucidação das condições justas em que uma guerra pode ser dada por terminada e estabelecidos os tratados de paz e, nomeadamente, dos limites justos da violência exercida sobre terceiros, que ganha especial relevância no princípio da discriminação e na crítica ao terrorismo.

No entanto, ao longo de toda a dissertação fomos pontualmente estabelecendo ligações com essa tradição, nomeadamente com São Tomás de Aquino, a propósito da influência e das críticas à doutrina do duplo efeito (DDE). Vimos também que Walzer é influenciado por Santo Agostinho, ao defender a impossibilidade de a guerra ser justa para ambas as facções e a irrevogabilidade da culpa dos soldados e dos líderes políticos quando sujam as suas mãos.

Estabelecemos ainda alguns paralelismos com Francisco de Vitoria, já que Walzer também parece diferenciar critérios objectivos de critérios subjectivos de avaliação da justiça na guerra, ao admitir que uma guerra pode ser julgada e sentida por ambas as partes como justa, apesar de não o poder ser objectivamente. Para além disso, Vitoria também influencia Walzer quando distingue a responsabilidade na guerra do cidadão comum e a dos líderes políticos, ou quando considera que a responsabilidade dos soldados não pode ser aferida pela simples participação numa guerra porque, por razões prudenciais, os Estados não revelam aos seus cidadãos todas as razões que conduziram à guerra nem toda a verdade sobre a forma como esta decorre.

Fomos delineando também algumas críticas de Walzer ao marxismo, decorrente da sua desconfiança face a todos os modelos abstractos de tendência universalista. Para além disso, Walzer discorda profundamente do marxismo por este depreciar as regras da guerra, que considera falsamente objectivas e uma arma ao serviço dos poderosos, e mais ainda por desvalorizar a imunidade dos não-combatentes, um dos princípios basilares da teoria da guerra justa. Walzer atribui à teoria marxista uma responsabilidade capital na «cultura da apologia e da desculpa», que decorre da desvalorização da inocência e da sustentação da representatividade virtual, que Walzer contesta e que vimos a propósito das obrigações das minorias oprimidas. Fizemos, contudo, a opção de cotejar o pensamento de Walzer essencialmente com o realismo político, o utilitarismo e o pacifismo, por configurarem os grandes modelos transversais à história do pensamento moral sobre a guerra e porque o marxismo pode ser entendido como uma forma de realismo e de consequencialismo, na medida em que sobrevaloriza tudo o que parece poder contribuir positivamente para o processo revolucionário.

Universalismo e pluralismo

Só muito recentemente encontramos nos textos da autoria de Walzer, nomeadamente em *Thick and Thin*, um paralelismo entre a teoria da guerra justa e outras temáticas da sua filosofia, como a teoria da justiça, a metodologia interpretativa, o pluralismo político, a política nacionalista ou o criticismo social. De facto, pensamos não ser possível compreender a sua teoria da guerra justa, as suas implicações e os seus pontos mais questionáveis, sem fazer a articulação com o dualismo moral entre universalismo e particularismo, com a tensão entre pressupostos liberais e comunitaristas que caracterizam a sua teoria da justiça.

De facto, pensamos, e prová-lo é um dos objectivos centrais deste trabalho, que a moralidade da guerra em Walzer há-de reflectir o mesmo dualismo universalismo/particularismo que Walzer reconhece ser «uma característica interna importante de toda a moralidade»¹ pelo que, ao contrário de Brian Orend, não consideramos que o particularismo seja uma característica exterior à justiça da guerra. Para Orend, a teoria da guerra justa de Walzer reflecte essencialmente um universalismo moral minimalista que se traduz na defesa de direitos universais à vida e à liberdade para os indivíduos e à autodeterminação política para as comunidades. Pensamos, pelo contrário, que a teoria da agressão e, especialmente, a tese da integridade territorial e o princípio da não-intervenção, que são parte integrante da teoria da guerra justa de Walzer, só podem ser entendidos no pressuposto de que a justiça e o bem são irredutivelmente plurais, que em última análise toda a comunidade tem o direito e a obrigação de encontrar por si as soluções políticas para os seus próprios problemas e que nenhuma comunidade tem o direito de impor a outras os seus modelos políticos e sociais.

¹ «This dualism is (...) an internal feature of every morality», in Michael WALZER, *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2002, p. 4.

A valorização do pluralismo e do particularismo permite compreender por que razão os direitos, sendo universais, não podem ser defendidos indiferentemente por qualquer Estado, já que um indivíduo tem o direito de viver de acordo com os modos de vida aos quais reconhece valor. Só assim se pode entender que Walzer sustente a sua teoria da guerra justa numa concepção de justiça internacional na qual os Estados são os verdadeiros protagonistas da vida política e no paradigma do Estado-Nação, pois, para Walzer, apenas a soberania associada à homogeneidade política permite assegurar a uma comunidade e aos seus membros a vivência de acordo com os padrões morais e políticos delineados em comum.

Assim, em Walzer, podemos encontrar uma claríssima rejeição da imposição de modelos políticos ou morais, de ideais abstractos e universais. De facto, o universalismo moral walzeriano distingue-se de outras concepções universalistas, tais como as concepções religiosa, liberal ou utilitarista, que acusa de adoptarem uma neutralidade cultural, um ponto de vista abstracto a partir do qual observam a sociedade, criando princípios que são anteriores às sociedades e que pressupõem um eu pré-social. Por isso, segundo Walzer, o melhor método da filosofia política não deve ser o da descoberta, como pretendem as teorias que defendem a revelação religiosa ou a contemplação filosófica, nem da invenção numa qualquer «posição original» dos princípios que hão-de regular a cooperação social numa sociedade bem ordenada, como concebia Rawls, mas sim obedecer a um método interpretativo. O método da filosofia moral e política não deve ser formal, mas hermenêutico e intersubjectivo, no sentido de descobrir a melhor interpretação para as práticas sociais reiteradas nas diversas culturas. Este tipo de método é o único capaz de respeitar o facto de o mundo da moral não poder ser superior à vida. Para Walzer, numa linha claramente comunitarista, as escolhas morais e as normatividades não podem ser independentes das concepções de bem geradas no seio de sociedades concretas, nem descontextualizadas social, histórica e culturalmente, pois se assim fosse nada diriam às pessoas nem poderiam ser

vividas por elas. Segundo Walzer, não é necessário inventar normas nem princípios de justiça, porque o mundo em que os homens habitam é necessária e constitutivamente um mundo dotado de sentido moral, fruto de entendimentos partilhados pelos membros de uma comunidade, ao longo de gerações. Os princípios da justiça dos pensadores liberais encontram forte eco nas sociedades democráticas ocidentais, mas, para Walzer, isso apenas prova que eles não foram inventados, mas sim o resultado de um processo hermenêutico, que conduziu à sua elucidação.

O universalismo moral defendido por Walzer deve ser entendido em termos mínimos, resulta das características reiteradas das moralidades particulares, uma vez que a humanidade partilhada gera experiências semelhantes, como a da opressão. O minimalismo moral de Walzer tem um cariz naturalista e não abstracto, permite estabelecer a ponte com o direito natural católico, embora Rawls também admita a mesma origem para os direitos humanos, por exemplo, em «Fifty years after Hiroshima».² Mas, o minimalismo moral de Walzer tem também um forte cariz social e cultural, porque apesar de se distinguir de uma moralidade maximalista, forte, característica da justiça distributiva, não lhe é oposta, já que se repete, renova e materializa nos entendimentos partilhados das diversas comunidades, esses sempre particulares e plurais. Para Walzer, a moral é tão plural quanto a diversidade histórica e cultural, a justiça e a opressão não podem ser descontextualizadas, e, por isso, rejeita os princípios da justiça liberais, o idealismo democrático ou o idealismo marxista. A uniformidade moral e política apenas pode ser conquistada pela repressão, finda a qual ressurgirão as idiosincrasias culturais e os sentimentos particularistas ou nacionalistas.

Segundo Walzer, os direitos universais e mínimos, de conteúdo essencialmente negativo, assumem na guerra a forma do direito a não ser morto, torturado, escravizado, de não ser impedido de viver segundo os significados sociais construídos pela sua comunidade.

² Cf. John RAWLS, «Fifty years after Hiroshima», in John Rawls, *Collected Papers*, S. Freeman (ed.), Cambridge, Harvard University Press, 1999, p. 566.

Contudo, como vimos, regular a teoria da guerra justa por uma concepção minimalista de justiça que se traduz essencialmente sob a forma de proibições e de vocabulário mínimo comum, de termos como «traição», «massacre» e mesmo «injustiça» ou «humilhação», pode ser problemático, como adverte B. Orend, porque o significado destes termos é certamente variável consoante as culturas. Embora Walzer considere que o minimalismo moral deve funcionar como regulador do pluralismo, a verdade é que estes critérios podem ser de tal forma vagos e encerrar um relativismo de tal forma insuperável que B. Orend interroga-se se estas regras não terão sido inventadas por Walzer e se não careceremos de regras mais precisas e mais críticas face à guerra como as de Rawls e de Kant.

A tese da integridade territorial e o princípio da não-intervenção

O dualismo insanável entre o universalismo dos direitos e o particularismo dos modos de vida manifesta-se no facto de a filosofia de Walzer ser, segundo Jöel Roman, uma espécie de terceira via entre o liberalismo e o comunitarismo. Este dualismo manifesta-se também na sua concepção de Estado, simultaneamente liberal e comunitarista. Liberal, porque o Estado é o protector dos direitos dos indivíduos, sendo que estes são universais e irredutíveis aos interesses dos Estados ou às conveniências políticas ou religiosas. O Estado liberal tem a vantagem de favorecer o pluralismo interno, a liberdade política e de associação, facto que, para Walzer, não deve ser desprezado. Comunitarista, porque o direito à autodeterminação mais não é do que a reiteração do valor que os indivíduos dão à sua liberdade política, e esta só faz verdadeiramente sentido no seio das suas comunidades históricas, religiosas e culturais, na medida em que Walzer rejeita um eu desinteressado e anterior à sua sociedade. De facto, Brian Barry chama a atenção para o facto de Walzer ser relativista em termos da sociedade internacional, mas defensor do liberalismo a nível da sociedade doméstica. A este

nível, Walzer defende as instituições liberais, mas considera que nos devemos abster de as considerar justas e válidas universalmente.

Walzer defende o direito universal à autodeterminação, mas reclama-o essencialmente para as comunidades políticas homogêneas e territorialmente concentradas, na medida em que concebe o Estado como a associação de uma comunidade política a um território, cujos direitos são um prolongamento do direito à autonomia dos seus membros e cuja legitimidade deriva do seu consentimento em ser governados. Walzer defende que cada nação tem o direito a um Estado e faz disto uma condição para a paz. Esta identidade entre o Estado e a nação é de tal modo significativa, que Walzer considera que apenas tem obrigação de lutar pelo Estado aquele que dele é membro efectivo e que confere valor moral aos modos de vida protegidos pelo Estado. Mas, como vimos, Walzer é acusado por Will Kymlicka de proceder a uma diferenciação indevida, porque não corresponde à realidade política e cultural, entre sociedades de imigrantes e Estados-Nação e de não reconhecer verdadeiramente os direitos das minorias, porque, apesar de defender que os direitos dos indivíduos só se realizam verdadeiramente quando podem viver segundo a sua identidade cultural, apenas concede direitos culturais às comunidades que são territorialmente concentradas. No entanto, B. Barry, apesar de considerar que a teoria de Kymlicka respeita mais os direitos das minorias, considera que a teoria de Walzer não é radicalmente distinta da de Kymlicka, já que esta apenas transpõe os direitos do Estado-Nação para o das nacionalidades sub-estatais.³

Assim, a vertente comunitarista e relativista da justiça walzeriana manifesta-se na guerra justa essencialmente por meio do princípio da não-intervenção, que é a face negativa do direito à autodeterminação política, da tese da integridade territorial e da doutrina das emergências supremas, que é a sua expressão máxima. O princípio da não-intervenção baseia-se no pressuposto de que a força não se pode sobrepor aos consensos gerados pelo

³ Cf. Brian BARRY, *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Cambridge, Polity Press, 2001, p. 138.

processo político no interior de uma comunidade. Para Walzer, toda a forma de socialização comporta coerção e esta não pode ser razão para uma intervenção militar, exceptuando quando esta coerção ultrapassa o nível do massacre e da tortura pontual, para passar a comportar o genocídio, a escravização ou a deportação forçada.

No fundo, o princípio da não-intervenção pretende evitar os paternalismos políticos e culturais, a imposição de pontos de vista universais, a coerção do modelo único de justiça ou de bem, a tentação da uniformidade cultural e política. Para Walzer, as guerras que visam a dominação mundial, que obedecem a um espírito de missão política ou religiosa, que visam a aniquilação do inimigo ou a sua capitulação incondicional, são rejeitadas porque põem em causa o particularismo político. Mesmo um Estado agressor mantém o seu direito à soberania e à integridade territorial. Apenas admite a guerra total contra um mal como o nazismo, porque este põe em causa a existência das próprias nações e a tolerância internacional.

Para Walzer, a protecção da soberania é um dos pressupostos centrais da sua filosofia, pelo que mesmo as normas de desacato apenas a põem em causa de modo mais aparente do que real, pois visam «proteger a autonomia comunitária». No fundo, pretendem legitimar as reivindicações de restituição da soberania a um povo inserido num Estado multinacional, restringir a intervenção estrangeira a favor de grupos que tenham largo apoio popular no caso de uma guerra civil e favorecer as intervenções humanitárias quando um Estado desobedece à sua obrigação primeira, a de proteger a vida e a liberdade dos seus cidadãos, sem a qual não pode haver presunção de consentimento. Mas, se Walzer considera que os estrangeiros não conseguem avaliar devidamente os laços que unem um governo ao seu povo e defende o direito dos povos de fazer as suas revoluções, não deixa de ser problemático que institua a possibilidade de intervir numa guerra civil.

Segundo Walzer, os Estados devem estar libertos de influências e mesmo da crítica externa, já que aqueles que não pertencem a uma sociedade carecem de parâmetros que

permitam julgá-la e devem presumir sempre a ligação entre governados e governantes. É por esta razão que Walzer valoriza o criticismo social imanente, apesar de muitos dos seus comentadores considerarem que o crítico imanente pode ser apenas o reproduzidor das verdades instituídas, o que é particularmente perigoso quando as comunidades não respeitam os direitos humanos. O crítico exterior não tem necessariamente de ser menos clarividente nem menos honesto intelectualmente do que o crítico imanente. Por exemplo, segundo Gerald Doppelt, Walzer esquece que os modos de vida concertados por uma sociedade não são elaborados democraticamente, mas sim obra de um grupo de privilegiados, que desejam perpetuar o seu domínio e as formas de repressão socialmente instituídas.

Devido à defesa do paradigma do Estado-Nação e da tese da integridade territorial, Walzer tem sido fortemente criticado por a sua filosofia política e a sua teoria da guerra justa serem o reflexo dos defeitos do actual sistema internacional e de serem incapazes verdadeiramente de contribuir para a sua reforma. Como vimos, muitos destes críticos defendem que a paz só poderá ser alcançada quando prescindirmos de justificar a guerra e dermos passos para a criação de um mundo em que as fronteiras deixem de fazer sentido. Mas Walzer considera que não há qualquer necessidade nem vantagem em transcender a soberania a nível do Estado, nem é possível iludir ou destruir os sentimentos de identidade comunitária ou nacionalista. Para Walzer, nos nossos dias é pura ilusão imaginar um mundo sem Estados, até porque a soberania permanece um bem estimável para a maior parte dos povos. A imposição de uma governação global mais não seria do que uma forma de tirania global, pelo que Walzer não defende um Estado mundial. Tal como Kant, que prefere a federação de Estados livres,⁴ considera que um Estado de tipo mundial seria opressor. Assim, para Walzer, a reforma do sistema internacional com que nos devemos preocupar é aquela que permita, não transcender o Estado, mas promover o respeito pelos direitos humanos a par

⁴ Cf. Immanuel KANT, «A Paz Perpétua», in *A Paz Perpétua e outros Opúsculos*, trad. de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 2002, p. 133.

do respeito pelos particularismos. De facto, Walzer faz depender a paz da progressiva devolução da soberania às nações e da cooperação internacional. Segundo Walzer, o problema da paz não reside na soberania, mas na falta de controlo da actividade dos líderes políticos e militares. Por isso, Walzer considera que apenas a tolerância a nível internacional e o entendimento dos direitos na sua concepção mínima podem resolver os conflitos. No entanto, Walzer reconhece que tal pode não ser linear, pois as reivindicações territoriais que andam associadas à conquista da autonomia política podem ser geradoras de tensões e de conflitos. Por isso, parece-nos acertada a advertência de David Watt para o facto de Walzer defender a progressiva devolução da soberania, mas de não ser muito explícito quanto a esse processo, nem valorizar devidamente que a reivindicação da soberania anda muitas vezes associada a movimentos nacionalistas e a regimes iliberais tendencialmente opressores de outras nações e de outras comunidades.⁵ Para além disso, Walzer não parece estabelecer convenientemente os critérios para impedir ou aferir comportamentos iliberais das diversas comunidades.

Como vimos, Walzer, apesar de defender a determinados níveis o papel das instituições internacionais como reguladoras das relações interestaduais e de manifestar apreço por projectos como a UE ou de defender o papel dos tribunais internacionais para julgar crimes de guerra, como Nuremberga, não acredita na necessidade nem na exequibilidade de um Estado mundial, de uma governação global. Esta não faz sentido, na medida em que não podemos reivindicar instituições comuns, uma história, uma língua, uma cultura, uma identidade, uma religião comum. Para Walzer, as instituições internacionais tal como existem hoje, nomeadamente a ONU, são deficitárias e no fundo o seu poder mais não é do que o prolongamento do poder dos Estados que as integram, na medida em que o Conselho de

⁵ Cf. David WATT, Comentário ao artigo de Michael Walzer, «The Reform of the International System», in Oyvind Osterud (ed.), *Studies of War and Peace*, Oslo, Norwegian University Press, 1986, p. 241.

Segurança da ONU funciona como uma oligarquia. A ONU não possui meios próprios para agir, e quando age fá-lo por meio dos Estados que a compõem.

Walzer é muitas vezes acusado de, ao defender o ideal do Estado-Nação e a integridade territorial, fazer uma teoria da guerra justa à medida das necessidades do Estado de Israel, já que sendo judeu-americano, é membro de uma comunidade com características históricas, religiosas e culturais muito particulares. Apesar de esta poder ser uma das suas motivações até porque, como o próprio admite, em política não há intenções puras, não será correcto pensar que Walzer é incapaz de ser crítico, quer das políticas americanas quer das israelitas. De facto, Walzer escreve a sua obra mais marcante em termos de teoria da guerra justa, *Just and Unjust Wars*, como reacção à intervenção americana no Vietname, sempre se manifestou contra a tentativa de interferir na política interna do Iraque e mais recentemente opôs-se à guerra do Iraque. Relativamente a Israel, Walzer manifestou-se contra o ataque de Israel a Khibye em 1968, assim como condenou a reacção israelita à Primeira Intifada, por esta, ao contrário da Segunda Intifada, não envolver campanhas terroristas, acusando Israel de não ter percebido o forte apoio popular desta resistência, ou defendendo que Israel deve recuar até às suas fronteiras de 1967.

Parecem-nos mais pertinentes as críticas de diversos autores, como por exemplo Charles Beitz, de que Walzer, ao sustentar um sistema internacional dominado por Estados-Nação, assume uma perspectiva isolacionista e anticosmopolita, ignorando os fenómenos de globalização, a crescente interdependência política e económica dos Estados e desvalorizando a importância crescente dos organismos e de estruturas internacionais. David Watt considera que Walzer é demasiado optimista face ao sistema estatal, esquecendo que este está a ser posto em causa de diversas formas, inclusivamente pelos movimentos fundamentalistas islâmicos, que visam a criação da grande comunidade política islâmica, a

umma, e que é superadora da divisão em Estados.⁶ Contudo, Walzer não rejeita as influências políticas externas, mas contesta que a ingerência externa possa ser imposta pela via militar.

Pertinentes são também as críticas, por exemplo, de Richard Wasserstrom, Gerald Doppelt, Charles Beitz e David Luban de que a tese da integridade territorial tem consequências semelhantes ao realismo, na medida em que os indivíduos seriam menos importantes do que a sua comunidade ou Estado, pois equivale a reconhecer direitos às comunidades e aos Estados mesmo quando estes não respeitam os direitos dos seus membros, que teoricamente são os depositários desses direitos. Beitz considera que o consentimento dos cidadãos não pode ser o fundamento para o princípio da não-intervenção, porque este consentimento não pode ser presumido, quando um governo necessita de coagir violentamente os seus cidadãos. No fundo, a integridade comunitária sobrepõe-se aos direitos dos indivíduos, os critérios comunitaristas vencem os liberais, desde que a segurança do Estado e os modos de vida comuns estejam em risco, como atestam as emergências supremas. Estas críticas põem em causa o pendor particularista e comunitarista da teoria da guerra justa de Walzer e são mais de pendor liberal e universalista, já que visam acentuar os direitos dos indivíduos e a justiça das instituições. Para Beitz, a pergunta mais importante a colocar ao sistema internacional não é a de saber se um Estado é ou não capaz de se governar a si mesmo, mas saber se as suas instituições são ou não justas.

No entanto, apesar de todos os riscos de tolerância para com regimes opressivos, pensamos que Walzer tem razão quando considera que a guerra apenas pode ser feita em nome dos direitos mínimos e nunca em nome da democracia e da justiça social, de um «utilitarismo dos direitos», da maximização do bem-estar e dos direitos sociais básicos da humanidade, porque isso conduziria à situação paradoxal de nos vermos obrigados a uma luta contínua e sem tréguas em nome desses valores, que terminaria apenas, e a um custo

⁶ Cf. *ibid.*, p. 242.

elevadíssimo, quando se tivesse imposto um modelo de sociedade a todo o planeta. De facto, isto não seria muito diferente dos projectos que promovem a *jihad* contra os infiéis. Segundo Walzer, a justiça e a moral são do foro internacional, enquanto a decisão política é sempre nacional.

Contudo, isto não invalida que Walzer possa ser acusado de premiar as sociedades mais repressivas, aquelas que consigam criar os meios de controlo mais eficazes. Tal como Rousseau, pensamos que o mais forte pode conseguir transformar o seu poder num direito e a obediência num dever, e aí a filosofia de Walzer torna-se incapaz de contestar essa sociedade. Para Walzer, a legitimidade para intervir apenas ocorre quando os governos põem em causa os direitos universais e mínimos à vida e à liberdade. No fundo, Walzer considera que os seus críticos manifestam antipatia pelo processo político e principalmente dificuldade em aceitar que este dê resultados que não são desejados. Mas, consideramos que Walzer peca por vezes por uma tolerância excessiva, por fazer depender a justiça das comunidades, o que conduz ao paradoxo de defender uns valores para a sociedade doméstica, para em seguida fazer uma espécie de *epoché* destes valores quando se trata de julgar outras sociedades.

Pensamos que Rawls apresenta uma visão mais consistente do sistema internacional, porque apesar de não retirar protagonismo aos Estados, transpõe para o plano internacional o mesmo procedimento de invenção dos princípios da justiça, no qual representantes das nações, sendo partes racionais e desinteressadas estabeleceriam os princípios de regulação das relações internacionais. Enquanto Walzer defende que a tolerância entre os Estados deve ser alargada, considerando que não pode haver um critério universal de avaliação dos regimes políticos a não ser mínimo, Rawls é mais preciso do que Walzer na imposição de limites de tolerância, apesar de admitir, tal como Walzer, que não se pode exigir que todos os Estados sejam liberais, admitindo até que sociedades hierárquicas também possam ser bem ordenadas. Enquanto, para Walzer, os limites à tolerância coincidem com a violação massiva

dos direitos mínimos, nunca assumindo como critério a justiça das instituições, para Rawls, uma sociedade só pode ser tolerada se as suas instituições sociais e políticas forem bem ordenadas, ou seja, se forem sociedades pacíficas e não expansionistas, se respeitarem os direitos humanos e se o seu sistema legal garantir alguns preceitos de legitimidade.⁷ A tolerância máxima de Walzer, pode conduzir a situações paradoxais para a sua teoria da guerra justa, porque apesar de condenar a agressão, pode ser tolerante para com sociedades que escolhem a via da agressão. Segundo Rawls, as sociedades que não respeitam estes preceitos são classificadas como fora-da-lei e não devem ser toleradas.

Concordamos com Orend, quando este afirma que Walzer é mais favorável do que Rawls à guerra, já que Walzer considera extremamente grave que os agressores fiquem impunes. Assim, segundo Orend, Walzer não estabelece, tal como Kant, «os princípios gerais que deveriam guiar a reforma institucional global com vista à redução da incidência e a destrutibilidade da guerra em si, da guerra enquanto tal, a longo prazo».⁸ Rawls pretende limitar o recurso à guerra de tal modo que este se torne quase impossível. Tal como Walzer, Rawls reconhece o direito à soberania e considera que todos os povos devem ser tratados como iguais, livres e independentes. Rejeita o direito à guerra e apenas reconhece o direito de autodefesa, sendo que este direito e a causa justa regulam as restrições à conduta na guerra. Os povos têm também o dever de não-intervenção, mas este é suspenso perante sociedades que não respeitam os direitos humanos. De facto, Rawls não defende uma posição radicalmente diferente da de Walzer, apenas é mais restritiva. A diferença crucial reside na maior atenção dada às instituições internas de um Estado e às condições em que um Estado

⁷ Cf. John RAWLS, «The Law of Peoples», in *Collected Papers*, S. Freeman (ed.), Cambridge, Harvard University Press, 1999, pp. 529-564.

⁸ «those general principles that ought to guide global institutional reform with regard to reducing the incidence and destructiveness of war itself, of war as such, over the long term», in Brian OREND «*Jus Post Bellum*», *Journal of Social Philosophy*, vol. 31, n.º 1, (Spring 2000), p. 118.

pode reivindicar a soberania. Para além disso, ao fazer depender o *jus in bello* do *jus ad bellum*, Rawls admite o que Walzer designa por «escala móbil».⁹

Pensamos que a imprecisão de Walzer na determinação dos limites para a tolerância na sociedade internacional explica o facto de este ir abrindo “brechas” na sua tese da não-intervenção e na teoria da soberania, revelando-se, nomeadamente em *Arguing About War*, progressivamente mais receptivo às intervenções humanitárias e dando uma importância crescente à reestruturação democrática de regimes políticos, quando as actividades desse regime são uma afronta à «consciência moral da humanidade», como vimos a propósito das ocupações justas no capítulo V.

A moralidade na guerra

A teoria da guerra justa evidencia muitos dos principais debates da filosofia moral entre comunitarismo e liberalismo, comunitarismo e cosmopolitismo ou entre deontologismo e consequencialismo. Apesar de Walzer ser defensor do particularismo, destaca-se nas críticas às perspectivas da guerra justa mais particularistas e consequencialistas, como o realismo político e o utilitarismo, inserindo-se na tradição da guerra justa, mais universalista e deontologista. Mas consideramos que a teoria da guerra justa de Walzer encerra uma tensão universalismo/particularismo, na medida em que os juízos de Walzer sobre o *jus ad bellum* se baseiam essencialmente na defesa dos compromissos estabelecidos no seio de comunidades particulares, em nome dos quais considera haver a obrigação de lutar, obrigação essa que tem a sua manifestação exponencial na doutrina das emergências supremas, enquanto que a defesa universal dos direitos do homem possui uma marca mais liberal e universalizante já que, segundo B. Barry, em Walzer estes direitos derivam da natureza humana e não da condição de cidadão ou das tradições culturais. Esta vertente universalista traduz-se na

⁹ Cf. John RAWLS, «The Law of Peoples», *op. cit.*, p. 540.

proibição da morte intencional de inocentes, entendida quer como o direito dos inocentes a não serem mortos, na medida em que não são nocentes, quer em termos de obrigação de não os matar e de tudo fazer para evitar as suas mortes.

A teoria da guerra justa parte do pressuposto de que a guerra pode ser moral. Assim, para Walzer, a questão central é a de saber quais as condições em que a violência pode ser legítima e se esta se pode basear apenas em critérios de necessidade, de utilidade ou de interesse. Como vimos, grande parte da argumentação de Walzer visa rejeitar a necessidade militar como forma de justificar actos cruéis. Embora a vitória na guerra seja importante, até porque a maior parte das guerras põem em jogo a vida e a liberdade das pessoas, a vitória não pode ser alcançada de qualquer modo, nem se pode assumir que todas as guerras têm de alcançar níveis de violência excessiva. Por isso, Walzer contesta quer as concepções realistas quer as pacifistas, por estas considerarem que a lógica da guerra é a lógica da brutalidade e da violência, e que esta se pauta pela ausência de limites morais. Enquanto a oposição dos realistas à moralidade da guerra decorre do facto de considerarem que a imposição destes limites seria uma insanidade contrária aos interesses vitais dos Estados, à natureza da guerra e à existência de um estado natural de guerra entre os Estados, já o pacifismo considera que toda a violência é má e não deve ser usada para resistir, punir ou prevenir a violência.¹⁰

No entanto, defendemos que a doutrina das emergências supremas pode ser entendida como uma forma de realismo fraco, uma vez que Walzer admite que em circunstâncias extremas, que envolvem risco iminente e efectivo de destruição de uma comunidade, associada à morte e à escravização dos seus membros, os Estados podem e devem ficar libertos da obrigação de respeitar as restrições morais da guerra. Apenas nestas situações se pode falar verdadeiramente de necessidade militar. No entanto, existe uma diferença teórica essencial face ao realismo, pois aqui não importam os interesses dos Estados nem a

¹⁰ Cf. Jan NAVERSON, «Pacifism: A Philosophical Analysis», «Pacifism: A Philosophical Analysis», in Richard A. Wasserstrom (ed.), *War and Morality*, Belmont, Wadsworth, 1970, p. 63.

sobrevivência do Estado por si só, mas sim a defesa dos direitos. Daí que, para Walzer, as emergências supremas envolvam um paradoxo moral, porque há que ultrapassar as regras morais para evitar o massacre de uma população, e porque os líderes políticos têm de ser parciais, sujar as mãos, aceitando o ónus moral das suas transgressões, e matar inocentes de outros Estados para evitar a morte de inocentes. Apesar de a doutrina das emergências supremas ser de tal forma restritiva que Walzer apenas identifica como emergência suprema a situação vivida pelo Reino Unido nos primeiros anos da II Guerra Mundial, ainda assim esta doutrina pode ser moralmente problemática. A doutrina da emergência suprema obedece a uma lógica comunitarista porque, para Walzer, ao contrário do Estado, cuja orgânica pode ser alterada, a comunidade enquanto depositária das concepções de bem, da identidade cultural, religiosa e política não pode ser anulada. Assim, Walzer reconhece às comunidades direitos de autodefesa que não reconhece aos indivíduos, o que de algum modo pode conduzir à tentação de os Estados “decretarem” uma emergência suprema para justificar as suas acções, tanto mais que, como adverte Holmes, Walzer não estabelece critérios rigorosos para impedir as apreciações subjectivas de risco. Para além disso, o próprio Walzer admite a impossibilidade de fazer previsões e cálculos rigorosos em matéria de guerra, não deixando, por isso, de ser problemático que introduza esta possibilidade.

A oposição de Walzer face à moralidade utilitarista reside no facto de rejeitar que a bondade de uma acção possa ser apenas determinada pela sua capacidade em maximizar a felicidade e evitar o sofrimento para o maior número ou que a qualidade do destinatário de uma acção seja irrelevante, até porque essa característica está subjacente ao princípio da imunidade dos não-combatentes. O utilitarismo não coloca as questões em termos da inviolabilidade de direitos e, por isso, pode admitir o sacrifício de algumas pessoas se o resultado for a felicidade ou a diminuição do sofrimento para a maior parte. Para além disso, Walzer rejeita que a liberdade, a vida e a justiça possam ser mensuráveis.

De facto, Walzer admite que o grande problema que se coloca à moralidade na guerra é o da conciliação, por um lado, entre os direitos humanos e, por outro lado, a utilidade ou a necessidade suprema. Neste conflito, a utilidade e a necessidade devem ser sempre limitadas e controladas pelos direitos, tanto mais que em tempo de guerra tendemos a fazer cálculos de utilidade negativa das vidas dos nossos adversários. Mas, quando o conflito é entre a sobrevivência colectiva e os direitos humanos, este problema agudiza-se, porque nele está em jogo a conciliação final entre preceitos liberais e comunitaristas, entre universalismo moral e pluralismo político. Nas emergências supremas vencem os preceitos comunitaristas, embora, paradoxalmente, a violação de direitos ocorra em defesa dos direitos. Na doutrina das emergências supremas, Walzer cede de algum modo às considerações consequencialistas, aceitando o utilitarismo e a necessidade das situações extremas, contraposto à normalidade dos direitos.¹¹ Não será por acaso que James Turner Johnson considera que o problema central da guerra justa consiste em evitar as emergências supremas.

As razões da rejeição da não-violência prendem-se com o facto de esta recusar toda a forma de violência, ainda que com o objectivo de se opor ou resistir à violência. Desta forma, a não-violência pode conduzir ao martírio, à impossibilidade da autodefesa, porque coloca a vida dos inocentes à mercê da consciência moral dos agressores. Para Walzer, a resistência a uma agressão não é apenas um direito, é uma obrigação moral dos indivíduos e das comunidades, em nome da defesa dos direitos violados. Ora, para Walzer, se a “desistência” subjacente ao pacifismo, pode ser legítima em termos pessoais, é totalmente ilegítima quando conduz ao sacrifício de inocentes. Para além disso, para Walzer, os pacifistas, ao não aceitarem que uma guerra possa ser justa, escamoteiam a natureza moral da guerra, a diferença entre agressor e agredido e a relevância da imunidade dos não-combatentes.

¹¹ Cf. Michael WALZER, «Ética de Urgência», in *A Guerra em Debate*, trad. Luísa Feijó, Lisboa, Edições Cotovia, 2004, p. 58.

Ao contrário dos pacifistas, Walzer não desvaloriza a intencionalidade da acção quando dela resulta a morte de inocentes e considera que o projecto abolicionista é excessivamente optimista e pode conduzir a guerras ilimitadas, em busca do sonho messiânico do fim da guerra. Para Walzer, o melhor contributo para a paz reside no estabelecimento dos limites justos para a guerra e para a conduta dos militares.

A autonomia das três divisões da teoria da guerra justa e a imunidade dos não-combatentes

Como vimos anteriormente, admitimos que muitos dos problemas da teoria da guerra justa de Walzer nascem da sua sensibilidade comunitarista, que se manifesta na doutrina das emergências supremas e na necessidade de ir abrindo excepções ao princípio da não-intervenção. Pelo contrário, pensamos que os principais méritos da teoria da guerra justa de Walzer residem na sua teoria do *jus in bello* e particularmente na consideração da imunidade dos não-combatentes. Os problemas que o enfoque comunitarista e particularista levantam à teoria do *jus ad bellum* são de algum modo matizados e controlados pelo universalismo dos direitos reflectidos no *jus in bello*. De facto, a independência lógica destas teorias reedita o dualismo entre particularismo e universalismo que nunca pode ser anulado, e, no fundo, as emergências supremas são momentos de conflito insanável entre os dois. De algum modo, como referimos, prevalecem os critérios comunitaristas, mas como o que está em causa nas emergências supremas é o risco de morte e de escravização de um povo, não podemos dizer que os direitos dos indivíduos estejam totalmente ausentes.

Pensamos que com a autonomia das teorias do *jus ad bellum*, do *jus in bello* e do *jus post bellum*, Walzer transpõe para a teoria da guerra justa a mesma «arte da separação»¹² do

¹² Cf. Michael WALZER, «El Liberalismo y el Arte de la Separación: la Justicia en las Instituciones», in *Guerra, Política y Moral*, Barcelona, Paidós, 2001, pp. 93-114.

liberalismo, que para Walzer não garante apenas uma liberdade formal, mas é a arte de estabelecer muros, fronteiras, com vista à preservação das esferas sociais, e uma teoria que visa impedir os abusos do poder político.¹³ O objectivo essencial de Walzer é impedir o recurso à «escala móbil» e ao critério de necessidade justa, ou seja, que os combatentes pensem ter tantos mais direitos quanto maior for a justiça da sua causa, inclusive matar indiscriminadamente, conduzindo deste modo à dissolução das regras na guerra e no pós-guerra, uma vez que, sempre que uma guerra é considerada justa e é moralmente importante ganhar, aumentam as tentações de tudo fazer para conseguir a vitória. A separação lógica destas teorias traduz para Walzer a problemática moral essencial à teoria da guerra justa, o dilema entre ganhar e combater bem, ou seja, a problemática da adequação dos fins e dos meios. No fundo, Walzer pretende criar barreiras à volta dos direitos, fronteiras que impeçam a sua violação e esse parece-nos um dos aspectos mais meritórios da teoria da guerra justa de Walzer. Esta autonomia é de tal modo importante que dela derivam os dois princípios fundamentais da teoria walzeriana, a igualdade moral dos combatentes e a imunidade dos não-combatentes. Segundo Walzer, os direitos dos inocentes não podem nunca ser anulados, mesmo perante a nobreza dos fins, causas justas ou combatentes justos. As convenções militares têm um carácter universalista e são válidas quer para o agressor quer para o agredido, uma vez que estas regras possuem um carácter normativo e não apenas prudencial, sendo expressão do universalismo minimalista reiterado.

No entanto, os defensores da escala móbil pretendem, essencialmente, impedir que se possa exercer a violência numa guerra injusta. Segundo estes autores, Walzer tem o demérito de não impedir o prosseguimento de guerras injustas, porque não responsabiliza os soldados por nelas combaterem. Mas, a objecção de Walzer à escala móbil reside no facto de esta instituir quase-direitos, podendo justificar todo o tipo de violência, o recurso aos cálculos

¹³ Cf. Brian BARRY, *Culture and Equality*, *op. cit.*, p. 137.

utilitaristas e ao critério da necessidade, por soldados que se julgam justos. E isto é tanto mais provável quanto esta escala supõe um mecanismo de desresponsabilização e de vitimização que conduz à subversão das regras da guerra.

Ao defender a igualdade moral dos combatentes, Walzer transpõe a consideração da igualdade dos Estados para o nível dos indivíduos, mas esta igualdade deriva também da humanidade partilhada por todos os combatentes. O soldado é um instrumento político do Estado e, por isso, é-lhe concedida a prerrogativa de matar em nome do Estado. Como os Estados e os homens são iguais em dignidade, também o soldado o deve ser, caso contrário poderiam ser tratados como criminosos de delito comum, mesmo que não cometessem qualquer acção efectivamente criminosa e reconhecida como tal pela Carta de Londres.

Segundo Walzer, o princípio da discriminação estabelece a inocência como critério para discernir entre alvos legítimos e ilegítimos, sem que inocência tenha o sentido de não-culpabilidade, mas sim de não-nocência, ou seja, de uma actividade que não causa dano. Assim, a perda de imunidade do soldado é transitória, dura apenas enquanto durar a sua capacidade nocente, para ser recuperada assim que abandonar a categoria de combatente ou estiver impedido de prosseguir a sua actividade nociva. Apesar de Walzer ser menos kantiano do que Thomas Nagel na justificação da imunidade, pois este considera que a justiça do combate exige tratar os outros homens como fins em si mesmos e não como meios, o princípio da discriminação pressupõe claramente uma concepção deontologista da moralidade da guerra. Este princípio visa defender os direitos dos indivíduos e subordina a perda destes direitos à qualidade da acção do indivíduo e não à sua qualidade enquanto pessoa ou identidade comunitária, o que em si constituiria uma tirania e seria sintoma de totalitarismo.

Mas, para Walzer, a proibição de matar inocentes não é absoluta, porque tal corresponderia a impedir qualquer guerra, mesmo em legítima defesa. Assim, poderão existir

danos colaterais, desde que estes obedeçam aos requisitos da DDE, associada a uma intencionalidade dupla, que reúne a intenção de não causar dano intencionalmente aos não-combatentes e a intenção de tudo fazer para evitar essas mortes, ainda que tal implique aceitar que os soldados corram riscos acrescidos. Tal como Camus, Walzer considera que quem quer matar, tem de aceitar o risco de morrer. Esta é a forma de Walzer impedir que a DDE, pela ligação ao princípio da proporcionalidade, tenha os mesmos efeitos da necessidade militar e permita justificar a morte de inocentes, desde que não sejam intencionais. A intencionalidade da acção é uma das questões centrais da teoria da guerra justa de Walzer, e se a questão das boas intenções é praticamente irrelevante em termos de *jus ad bellum*, o mesmo não se pode dizer em termos de *jus in bello*, assumindo um papel central na DDE, constituindo uma das chaves para a condenação do terrorismo.

Brian Orend apresenta algumas críticas pertinentes à independência das teorias do *jus ad bellum* e do *jus in bello*, já que, se a DDE exige que o efeito benéfico de uma acção supere e compense os efeitos negativos, um Estado injusto nunca pode travar uma guerra de modo justo. Para além disso, Orend considera que a doutrina das emergências supremas mais não é do que a admissão da supremacia do *jus ad bellum*, pois Walzer admite que um Estado justo nunca ameaçaria outro de genocídio ou escravização, ou seja, nunca colocaria outro Estado sob uma emergência suprema.

Brian Orend e James Dubik criticam Walzer por este desvalorizar o modo como os soldados são mortos, considerando que estes existem para matar e ser mortos. Segundo Orend, Walzer deveria ter em atenção que algum armamento proibido pelas convenções da guerra provoca danos para o resto da vida, muito depois de o soldado abandonar a vida militar e que muito armamento, como o armamento químico e biológico, afecta indirectamente a população civil. Contudo, parece-nos que Walzer não é totalmente indiferente ao modo como os militares podem ser mortos, porque não admite que um soldado

possa ser privado de cuidados e de tratamentos comuns à vida civil, como ser privado de alimentos e de cuidados médicos, devido à sua natureza humana. Walzer condena também a morte à traição, que ocorre quando um combatente não assume o seu estatuto, para matar outro combatente.

A autonomia da teoria do *jus post bellum* tem como principal objectivo impedir que o Estado vitorioso, ainda que a sua causa tenha sido justa, julgue ter legitimidade para empreender um pós-guerra injusto, violando os direitos de soberania política, de integridade territorial e punindo colectivamente os cidadãos do Estado agressor. Para além disso, visa impedir que um Estado que promoveu uma guerra agressiva pense estar liberto da obrigação de proceder a um pós-guerra justo. Embora Walzer não tenha dado sempre importância a esta teoria, a verdade é que se uma guerra justa é aquela que pretende a paz, não pode ser indiferente à justiça da guerra saber quando acabar a guerra para permitir a paz. Um dos efeitos mais curiosos da recente atenção de Walzer à teoria do *jus post bellum*, nomeadamente em *Arguing About War*, é o facto de se manifestar mais receptivo às ingerências na política interna dos Estados no pós-guerra ou em resultado de intervenções humanitárias. De facto, nestas condições, defende a alteração de regime e sempre no sentido da teoria política da democracia. Esta questão é problemática, pois Walzer defende a autonomia do *jus post bellum*, mas tudo indica que nunca um Estado opressor e sem tradições democráticas estará em condições de promover um pós-guerra justo. Para além disso, como as ocupações põem em causa a soberania e a integridade territorial do Estado, nomeadamente quando está em causa a sua reorganização política, Walzer defende que este papel deve ser desempenhado por instituições internacionais, o que não é muito consentâneo com as suas tendências anticospolitas.

A responsabilidade dos civis e dos militares

Para Walzer, a guerra é uma actividade humana sujeita a escrutínio moral, porque os seus agentes são livres, e a consciência disto traduz-se no facto de os discursos sobre a guerra, produzidos por todas as culturas e em todas as épocas, estarem repletos de termos com significado moral universal profundo, apesar de mínimo. Como Walzer contesta a proposta realista da necessidade militar e rejeita a responsabilidade colectiva, a capacidade de discriminar as responsabilidades quer dos civis quer dos militares é uma das tarefas mais nobres da teoria da guerra justa, já que esta é condição de possibilidade da própria moralidade da guerra.

Walzer rejeita a responsabilidade colectiva dos cidadãos pelas decisões do seu Estado em matéria de guerra, sendo que esta rejeição é bem indicativa da concepção walzeriana de cidadania liberal, associada a uma concepção liberal do Estado. Embora a pertença a uma comunidade e a importância de viver segundo os entendimentos partilhados que esta gera seja um dos pilares da sua filosofia política e moral, Walzer não atribui qualquer valor metafísico ou meta-histórico às comunidades, nem considera que estas sejam superiores aos indivíduos ou que a pertença seja uma compulsão identitária que conduza à anulação do indivíduo na comunidade, numa categoria ou classe e, muito menos, à culpabilidade colectiva.

Walzer defende uma cidadania socialista democrática, próxima da liberal, com elevados níveis de participação política, nomeadamente por meio da vida associativa. Esta participação teria de ser sempre livre e intermitente, porque não poderia comportar qualquer forma de coacção. Podemos pensar que quanto mais a cidadania se aproximasse deste modelo, maior seria a responsabilidade dos cidadãos. Mas, Walzer considera que a cidadania liberal é a que melhor reflecte as sociedades civis ocidentais contemporâneas, pois esta é essencialmente passiva. Assim, os cidadãos são mantidos na ignorância e submetidos a doses

massivas de propaganda, que explora os seus medos e o seu patriotismo, e, por isso, não podem ser responsabilizados do mesmo modo que os líderes políticos pela decisão de fazer a guerra, ou do que os soldados pelas acções que assumem directamente no campo de batalha.

Para Walzer, o grande defeito da cidadania republicana é o de pressupor que os cidadãos formam um corpo homogéneo, activo e politicamente comprometido, pelo que corre o risco de transformar a política numa espécie de religião cívica, que só pode ser alcançada à custa da coacção e da imposição de condutas, nomeadamente nas suas versões mais ideologizadas. Assim, a recusa da responsabilidade colectiva é uma forma de afirmação da liberdade e do pluralismo políticos e uma forma de evitar a condenação daqueles que não correspondem a certos modelos de virtude política. Segundo Walzer, nenhum dos lados da barricada pode reclamar uma virtude moral e cívica impecável, nem esse deve ser o objectivo primeiro da sociedade.

Walzer tem sido frequentemente acusado de promover a irresponsabilidade dos cidadãos, mas parece-nos crucial a sua chamada de atenção para o facto de que a culpabilização em massa dos membros de uma sociedade acarreta uma concepção tirânica e intolerante da política, que facilmente conduz a formas de racismo social e facilita a prática de crimes contra a humanidade. De facto, Walzer defende que a atribuição da responsabilidade não deve variar consoante a natureza da pessoa, mas consoante a natureza da sua acção, a qualidade e profundidade da sua capacidade decisória, pelo que os líderes políticos e as elites políticas e culturais detêm a maior parte da responsabilidade. Assim, parece-nos ajustada a distinção de Joseph Boyle entre cooperação formal e cooperação material dos cidadãos em guerras injustas. De facto, a maior parte dos cidadãos apenas coopera formalmente, daí que, segundo Walzer, não podem ser mortos, mas apenas ficar sujeitos ao pagamento de impostos, ou submeter-se à ocupação militar ou à reconstrução política. Pensamos que Walzer tem o mérito de condenar a responsabilidade virtual e de

evidenciar que a responsabilidade colectiva é verdadeiramente desresponsabilizante, porque onde todos são responsáveis é impossível identificar culpados e se todos são à partida responsáveis, então a acção fica livre de constrangimentos morais.

Do mesmo modo, embora Walzer considere que os soldados são agentes morais e, por isso, responsáveis pelos seus actos, não os responsabiliza pelo mero facto de participar numa guerra, mas sim pelas violações das regras da guerra que estes cometem. Para Walzer, a solução para a guerra reside no controlo das suas actividades e na imposição de limites morais à conduta dos combatentes, pois a incapacidade de discernir actos legítimos de guerra de actos ilegítimos permite justificar a escalada de violência e os crimes, nomeadamente sobre as populações civis. Walzer desvaloriza os argumentos habituais do ardor da batalha ou a disciplina militar para justificar as violações destas regras. Mas, para Walzer, os soldados, tal como os civis, não podem ser julgados colectivamente pelo mero facto de participarem numa guerra, ainda que injusta, porque a participação numa guerra é fruto muitas vezes de propaganda ou de sentimentos patrióticos, sem conhecimento total das razões da guerra e das actividades nela desenvolvidas.

Segundo Orend, se um soldado pudesse ser responsabilizado pelas guerras injustas em que participa, existiriam menos guerras. De facto, parece um pouco estranho que, sendo Walzer um defensor das regras objectivas da teoria da guerra justa, considere que esta nem sempre é capaz de cumprir a sua função de avaliar quando uma guerra é ou não justa. Contudo, Orend também não apresenta critérios objectivos que nos permitam identificar os combatentes justos, até porque subjectivamente todos pensarão que lutam por causas justas e é apenas por isso que surgem os conflitos.

O terrorismo

Walzer é talvez, de todos os autores contemporâneos, aquele que aborda o terrorismo, do ponto de vista moral, de forma mais consistente e sustentada, tanto mais que o problema do terrorismo começa logo com a sua definição. Por isso, não deixa de ser importante assinalar que na recente Conferência sobre Democracia, Terrorismo e Segurança, que decorreu em Madrid aquando do primeiro aniversário do massacre do 11 de Março, se tenha adoptado a seguinte definição de terrorismo: «Constitui terrorismo todo o acto que obedeça à intenção de causar a morte ou danos corporais em civis não combatentes, com o objectivo de intimidar uma população ou obrigar um governo ou uma organização internacional a realizar ou a abster-se de realizar um acto».¹⁴ De facto, esta definição é em tudo semelhante à de Walzer, desde a natureza dos destinatários ao objectivo da violência. A principal diferença reside na relevância dada às organizações internacionais, que Walzer não contempla.

Finalizamos esta dissertação com a teoria de Walzer sobre o terrorismo, porque pensamos que este é o exemplo paradigmático da violação das regras que limitam moralmente o recurso à violência armada, pondo em causa, simultaneamente, os fundamentos universalistas e particularistas da teoria da guerra justa. De facto, o terrorismo, nas suas três vertentes, o terrorismo dos movimentos de libertação nacional ou revolucionários, o terrorismo de Estado e o terrorismo de guerra, é essencialmente «uma estratégia civil» que tem como objectivo aterrorizar as populações civis de modo sistemático, com fins políticos, para influenciar as decisões dos governantes ou controlar os governados. O terrorismo é uma violação do universalismo minimalista do direito à vida e à liberdade e da imunidade dos não-combatentes. Este facto é de tal forma constitutivo do terrorismo, que a argumentação dos seus defensores incide principalmente na denegação do estatuto de inocentes às suas vítimas. Embora a imunidade dos não-combatentes seja frequentemente

¹⁴ Jornal *Expresso*, Caderno «Economia e Internacional», edição n.º 1689, de 12 de Março de 2005, p. 23.

contestada com base na impossibilidade real do princípio da discriminação e no pressuposto da responsabilidade colectiva, Walzer considera que estes são apenas subterfúgios para sossegar as consciências daqueles que não hesitam em atacar intencionalmente e violar os direitos para satisfazer as suas quimeras políticas, ou desde que os autores dos ataques lhes pareçam ser combatentes justos. O terrorismo, para Walzer, mais não é do que «a forma totalitária da guerra e da política».

O terrorismo põe também em causa os ideais comunitaristas pois, embora muitas vezes se escude no direito à autodeterminação dos povos, escolhe as suas vítimas pelo simples facto de estas serem membros de uma comunidade e, muitas vezes, põe em causa o próprio direito à existência das nações. Por isso mesmo, confrontámos a concepção walzeriana de eu (*self*) dividido, que é produto das sociedades justas, diferenciadas e pluralistas, e condição de possibilidade do pluralismo e da tolerância, imprescindíveis para a construção da paz, com a sua concepção de eu cristalizado, intolerante, que se considera superior à crítica. Este último seria mais adequado ao terrorista e ao activista político, que lutam em nome da ortodoxia ideológica, nacionalista ou religiosa e que não hesitam em impor a sua visão do mundo.

Demos especial relevo às fortes críticas de Walzer à «cultura da apologia e da desculpa», que coloca algumas pessoas, porque são ditas oprimidas, e, logo, combatentes justos, a coberto de toda a crítica, esquecendo que muitas vezes os activistas políticos se arvoram uma representatividade que efectivamente não têm. Mas ainda que a tivessem, Walzer considera que a violência, mesmo a exercida em autodefesa, só pode ser dirigida directamente contra os reais causadores da violação de direitos. Segundo Walzer, o terrorismo não é a arma dos fracos e dos oprimidos, mas sim a arma contra os fracos, e significa ela mesma opressão. Walzer contesta o facto de os apologistas apresentarem o terrorismo como uma resposta natural, universal e necessária, já que afirmam que o terrorista nada faz que não lhe tenha sido feito anteriormente. No fundo, para Walzer, trata-se de

justificar uma forma de terrorismo com outra forma de terrorismo; a direita justifica o terrorismo de Estado por causa do terrorismo de libertação nacional e a esquerda faz exactamente o inverso.

Concordamos com Walzer, quando este se recusa a considerar o terrorismo como um fenómeno mais reactivo do que activo, como se a culpa do terrorismo fosse essencialmente das vítimas, que são assim reduzidas à dimensão de meios e de objectos. Para além disso, pensamos que Walzer tem razão quando considera que a apologia do terrorismo é muitas vezes suscitada pela ligação afectiva, que estuda em *Thick and Thin*, para com aqueles que se apresentam como lutadores contra a opressão, que impede que questionemos se os seus valores são coincidentes com os nossos e se a acção é efectivamente justa. Segundo Walzer, a esquerda vive na ilusão de que aqueles que confrontam os poderes instituídos são necessariamente defensores dos seus ideais revolucionários.

Finalmente, confrontamos Camus e Sartre, porque Walzer apresenta estes dois filósofos como arquétipos das atitudes que os intelectuais podem assumir perante verdades universais e abstractas, modelos finais desenraizados que se impõem às pessoas e às comunidades concretas. Walzer admira Camus, considerando-o como o exemplo do crítico interno que não rejeita a parcialidade, que não se opõe à sua própria sociedade e que é defensor de um universalismo não abstracto. Pelo contrário, Sartre é o protótipo do crítico social que procura libertar-se dos condicionalismos sociais particulares, afirmando uma verdade universal, que se subtrai à crítica, e que segundo Walzer é a razão pela qual Sartre erradamente apoiou o terrorismo, contra os seus próprios compatriotas. No fundo, o confronto entre estes autores espelha o dualismo entre universalismo e particularismo moral da filosofia walzeriana.

BIBLIOGRAFIA:

FONTES:

a) Livros:

WALZER, Michael, *Arguing about War*, New Haven, Yale University Press, 2004. [trad. port.: *A Guerra em Debate*, trad. Luísa Feijó, Lisboa, Edições Cotovia, 2004.]

–, *Citizenship in a Changing Society*, [Conferência Proferida nos IV Encontros Internacionais de Sintra SEDES] Lisboa, Fundação Luso-Americana para o Desenvolvimento, 1996.

–, *Guerra, Política y Moral*, Barcelona, Paidós, 2001.

–, *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge, Harvard University Press, 1993.

–, *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*, 3ª ed., New York, Basic Books, 2000. (1.ª pub. 1977; 2.ª pub. 1992) [trad. fr.: *Guerres justes et injustes: argumentation morale avec exemples historiques*, Paris, Éditions Belin, 1999.]

–, *Obligations: Essays on Disobedience, War, and Citizenship*, Cambridge, Harvard University Press, 1970.

–, *On Toleration*, New Haven and London, Yale University Press, 1997.

–, *Pluralisme et démocratie*, Introduction de Joël Roman, Paris, Éditions Esprit, 1997.

–, *Regicide and Revolution: Speeches and Revolution at the Trial of Louis XVI*, Cambridge, Cambridge University Press, 1974. [trad. fr.: *Régicide et révolution: le procès de Louis XVI*, Paris, Éditions Payot, 1989.]

–, *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality*, New York, Basic Books, 1983. [trad. port.: *As Esferas da Justiça: Em Defesa do Pluralismo e da Igualdade*, trad. Nuno Valadas, Lisboa, Editorial Presença, 1999.]

–, *The Company of Critics: Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century*, New York, Basic Books, 1988. [trad. fr.: *La critique sociale au XXème siècle: solitude et solidarité*, Paris, Éditions Métailié, 1996.]

–, *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics*, Cambridge, Harvard University Press, 1965. [trad. fr.: *La révolution des saints: éthique protestante et radicalisme politique*, Paris, Éditions Belin, 1987.]

–, *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1994.

– (ed.), *Toward a Global Civil Society*, vol. I, Oxford, Berghahn Books, 1995.

–, *What it Means to be an American*, New York, Marsilio Publishers, 1996.

WALZER, Michael e MILLER, David (eds.), *Pluralism, Justice and Equality*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

b) Artigos:

WALZER, Michael, «All God's Children Got Values», *Dissent* (Spring 2005), URL = <http://www.dissentmagazine.org/>

–, «An Interview with Michael Walzer», entrevista por Mikael Carleheden e René Gabriëls, *Theory, Culture and Society*, Sage, Londres, Thousand Oaks and New Delhi, vol. 14 (1), 1997, pp. 113-130. [trad. esp.: «Entrevista con Michael Walzer», in Michael Walzer, *Guerra, Política y Moral*, Barcelona, Paidós, 2001, pp. 1-29.]

–, «Can There be a Decent Left?», *Dissent*, vol. 49, n.º 2 (Spring 2002), URL = <http://www.dissentmagazine.org/menu/test/archives/2002/sp02/decent.shtml>

- , «Exclusion, Injustice and the Democratic State», *Dissent* (Winter 1993). [trad. esp.: «Exclusión, Injusticia y Estado Democrático», in Michael Walzer, *Guerra, Política y Moral*, Barcelona, Paidós, 2001, pp. 131-152.]
- , «Excusing Terror: The Politics of Ideological Apology», *The American Prospect*, vol. 12, n.º 18 (October 22nd 2001), URL = <http://www.prospect.org/authors/walzer-m.html>
- , «Five Questions about Terrorism», *Dissent*, vol. 49, n.º 1 (Winter 2002), URL = <http://www.dissentmagazine.org/menutest/archives/2002/wi02/walzer.shtml>
- «Just and Unjust Occupations», *Dissent*, (Winter 2004), URL = <http://www.dissentmagazine.org/menutest/articles/wi04/walzer.htm>
- , «Justice and Injustice in the Gulf War», in Jean Bethke Elshtain *et al.*, David E. DeCosse (ed.), *But Was It Just? Reflections on the Morality of the Persian Gulf War*, New York, Doubleday, 1992, pp. 1-17.
- , «Is There an American Empire?», *Dissent*, (Fall 2003) URL = <http://www.dissentmagazine.org/>
- , «Las Emergencias y las Excusas al Terrorismo», *Claves de Razón Práctica*, n.º 143, pp. 10-20. [trad. esp. dos cap. 4 e 5 de *Arguing About War*]
- , «Liberalism and the Art of Separation», *Political Theory* (August 1984). [trad. esp.: «El Liberalismo y el Arte de la Separación: la Justicia en las Instituciones», in Michael WALZER, *Guerra, Política y Moral*, Barcelona, Paidós, 2001, pp. 93-114.]
- , «Michael Walzer: A User's Guide to Democracy», entrevista por Amy Otchet, *UNESCO Courier*, URL = http://www.unesco.org/courier/2000_01/uk/dires/txt1.htm
- , «Michael Walzer Replies», *Dissent*, (Winter 2004) URL = http://www.dissentmagazine.org/menutest/archives/2004/wi04/walzer_reply.htm
- , «Moral Judgment in Time of War», in Richard Wasserstrom (ed.), *War and Morality*, Belmont, Wadsworth, 1970, pp. 54-62.

- , «Nation and Universe», in Grethe B. Peterson (ed.), *The Tanner Lecture on Human Values*, Salt Lake City, Utah University Press, 1990, pp. 507-556.
- , «Nation-States and Immigrant Societies», in Will Kymlicka e Magda Opalski (eds.), *Can Liberal Pluralism be Exported?: Western Political Theory and Ethnic Relations in Eastern Europe*, Oxford, Oxford University Press, 2001, pp. 150-153.
- , «Pluralism: A Political Perspective», in Will Kymlicka (ed.), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford, Oxford University Press, 1999, pp. 139-154.
- , «Political Action: The Problem of Dirty Hands», *Philosophy & Public Affairs* (1972/73), pp. 160-180.
- , «Politics and Morality in Kosovo», *Dissent*, n.º 3 (Summer 1999). [trad. esp.: «Política y Moral en Kosovo», in Michael Walzer, *Guerra, Política y Moral*, Barcelona, Paidós, 2001, pp. 87-92.]
- , «Response to Kukathas», in Ian Shapiro e Will Kymlicka (eds.), *Nomos*, vol. XXXIX, New York, New York University Press, 1997, pp. 105-111.
- , «The Argument about Humanitarian Intervention», *Dissent*, vol. 49, n.º 1 (Winter 2002), URL= http://www.dissentmagazine.org/menutest/archives/2002/wi02/walzer_hum.shtml
- , «The Communitarian Critique of Liberalism», in Will Kymlicka, *Political Theory*, 18/1, (1990), pp. 6-23. [trad. fr.: «La critique communautarienne du libéralisme», in *Pluralisme et démocratie*, Introduction de Joël Roman, Paris, Éditions Esprit, 1997, pp. 53-82.]
- , «The Concept of Civil Society», in Michael Walzer (ed.), *Toward a Global Civil Society*, vol. I, Oxford, Berghahn Books, 1995, pp. 7-27.
- , «The Four Wars of Israel/Palestine», *Dissent*, vol. 49 (Winter 2002), pp. 26-33, URL = <http://www.dissentmagazine.org/menutest/archives/2002/fa02/fourwars.htm>

- , «The Moral Standing of States: A Response to Four Critics», *Philosophy & Public Affairs*, vol. 9, n.º 3 (Spring 1980), pp. 209-229.
- , «The New Tribalism», *Dissent* (Spring 1992), pp. 164-171.
- , «The Reform of the International System», in Oyvind Osterud (ed.), *Studies of War and Peace*, Oslo, Norwegian University Press, 1986, pp. 227-250.
- , «The Right Way», *The New York Review of Books*, vol. 50, n.º 4 (March 13th 2003), URL = <http://www.nybooks.com/contents/20030313>
- , «Untitled», contribuição para o simpósio de Verão sobre o 50.º aniversário do bombardeamento de Hiroxima, *Dissent* (1995), pp. 330-331.
- , «War and Peace in the Jewish Tradition», in Terry Nardin (ed.), *The Ethics of War and Peace: Religious and Secular Perspectives*, Princeton, Princeton University Press, 1996, pp. 95-112.
- , «“What Rights for Illiberal Communities?», in Daniel A. Bell e Avner de-Shalit (eds.), *Forms of Justice: Critical Perspectives on David Miller’s Political Philosophy*, s/l, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2003, pp. 123-134.
- , «Willing to be Surprised», *Dissent*, (Summer 2004), URL = <http://www.dissentmagazine.org/menutest/archives/2004/>
- , «World War II: Why Was This War Different?», *Philosophy & Public Affairs* (1971/72), pp. 3-21.

BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA:

a) Legislação:

– «Estatuto e Julgamento do Tribunal de Nuremberga: História e Análise», anexo II - Assembleia Geral das Nações Unidas - Comissão de Direito Internacional 1949 (A/CN, 4/5 de 3 de Março de 1949).

REISMAN, W. Michael e ANTONIOU, Chris T. (eds.), *The Laws of War: A Comprehensive Collection of Primary Documents on International Laws Governing Armed Conflict*, New York, Vintage Books, 1994.

b) Livros:

AGRA ROMERO, Maria Xosé, *et al.*, *En torno a la Justicia*, A Coruña, Eris, 1999.

– *John Rawls: El Sentido de Justicia en una Sociedad Democrática*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1985.

ANSCOMBE, G.E.M., *Intention*, Oxford, Basil Blackwell, 1963.

AREAL da SILVA, Rui A. M., *Michael Walzer: Pluralismo, Igualdade Complexa e Cidadania*, Braga, Universidade do Minho, 2002.

ARENDT, Hanna, *Da Violência*, trad. Maria Claudia Drummond Trindade, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1985. (1.^a pub. 1969)

ARISTÓTELES, *Política*, trad. António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes, prefácio e revisão científica de Raul M. Rosado Fernandes, Lisboa, VEGA, 1998.

ARON, Raymond, *Penser la guerre, Clausewitz: L'âge européen*, Paris, Éditions Gallimard, 1976.

BARRY, Brian, *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Cambridge, Polity Press, 2001.

–, *La Teoría Liberal de la Justicia: Examen Crítico de las Principales Doctrinas de “Teoría de Justicia” de John Rawls*, C. México, Fondo de Cultura Económica, 1993, pp. 28-89.

BEITZ, Charles, *Political Theory and International Relations*, Princeton, Princeton University Press, 1979.

BEITZ, Charles *et al.* (eds.), *International Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 1985.

CHALIAND, Gérard e BLIN, Arnaud (eds.), *Histoire du terrorisme: de l'Antiquité à Al Qaida*, Paris, Bayard, 2004.

CHOMSKY, Noam, *O Novo Humanismo Militar: Lições do Kosovo*, trad. Jorge Almeida e Pinto, Porto, Campo das Letras, 2001.

CIMBALA, Stephen J., *The Politics of Warfare: The Great Powers in the Twentieth Century*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1997.

CLAUSEWITZ, Carl von, *Da Guerra*, trad. Maria Teresa Ramos, São Paulo, Martins Fontes, 1996. (1.^a pub. 1832)

DAVID, Dominique, *Securité: l'après-New York*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 2002.

DERATHÉ, Robert, *Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Librairie Philosophique, Vrin, 1979.

DÍAZ del CORRAL, Eulogio, *Historia del Pensamiento Pacifista y Noviolento Contemporáneo*, Barcelona, Hogar del Libro, 1987.

ELSHTAIN, Jean Bethke, *Just War against Terror: The Burden of American Power in a Violent World*, New York, Basic Books, 2003.

– (ed.), *Just War Theory*, Oxford, Basil Blackwell, 1992.

ELSHTAIN, Jean Bethke *et al.*, David E. DeCosse (ed.), *But was it Just? Reflections on the Morality of the Persian Gulf War*, New York, Doubleday, 1992.

ENGELS, Friedrich, *Le rôle de la violence dans l'histoire*, Paris, Éditions Sociales, 1946. (1.^a pub. 1896)

ERASMO, *A Guerra e a Queixa da Paz*, Lisboa, Edições 70, 1999. (1.^a pub. 1517)

FREY, R. G. e MORRIS, Christopher W. (eds.), *Violence, Terrorism, and Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

GALLIE, Walter Bryce, *Understanding War*, London, Routledge, 1991.

GARCÍA CANEIRO, José, *La Racionalidad de la Guerra: Borrador para una Crítica de la Razón Bélica*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.

GIL, Fernando, TUNHAS, Paulo e COHN, Danièle, *Impasses seguido de Coisas Vistas, Coisas Ouvidas*, Mem Martins, Publicações Europa-América, 2003.

GLOSSOP, Ronald J., *Confronting War: An Examination of Humanity's Most Pressing Problem*, London, McFarland & Company, Inc., 2001.

GROTIUS, Hugo, *Le Droit de la Guerre et de la Paix*, Caen, Centre de Philosophie Politique et Juridique de l'Université de Caen, 1984. (1.^a pub. 1625)

HOBBS, Thomas, *Leviatán: La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, Madrid, Alianza Editorial, 1992. (1.^a pub. 1651)

HOLMES, Robert L., *On War and Morality*, Princeton, Princeton University Press, 1989.

HOLSTI, Kalevi J., *Peace and War: Armed Conflicts and International Order, 1648-1989*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

HUNYADI, Mark, *L'art de l'exclusion : une critique de Michael Walzer*, Paris, Éditions du CERF, 1999.

JENKINS, Brian Michael, *International Terrorism: a New Kind of Warfare; Terrorism in the 1980s; Some Reflections on Recent Trends in Terrorism; Recent Trends in Palestinian Terrorism*, Santa Monica, The Rand Corporation, s/d.

KANT, Immanuel, *A Paz Perpétua e outros Opúsculos*, trad. Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 2002.

–, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, trad. Paulo Quintela, Lisboa, Edições 70, 1988. (1.^a pub. 1785)

–, *Pour la Paix Perpétuelle: Projet Philosophique*, «Introduction» de Jöel Lefebvre [avec un choix de textes sur la paix et la guerre d’Erasmus à Freud], Presses Universitaires de Lyon, 1985.

KEOHANE, Robert (ed.), *Neorealism and its Critics*, New York, Columbia University Press, 1986.

KYMLICKA, Will, *La citoyenneté multiculturelle: une théorie libérale du droit des minorités*, Paris, Éditions La Découverte, 2001.

– *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Clarendon Press, 1989.

KYMLICKA, Will e OPALSKI, Magda (ed.), *Can Liberal Pluralism be Exported?: Western Political Theory and Ethnic Relations in Eastern Europe*, Oxford, Oxford University Press, 2001, pp. vii-xvii, 1-97, pp. 347-408.

LAQUEUR, Walter, *The New Terrorism: Fanaticism and the Arms of Mass Destruction*, New York, Oxford University Press, 1999.

LÉVY, Bernard-Henri, *Réflexions sur la guerre, le mal et la fin de l’histoire* [précédé de *Les damnés de la guerre*], Paris, Bernard Grasset, 2001.

MAQUIAVEL, Nicolau, *O Príncipe*, trad. Fernanda Pinto Rodrigues, 2.^a ed., Mem Martins, Publicações Europa-América, 1976. (1.^a pub. 1532)

MERLEAU-PONTY, Maurice, *Elogio da Filosofia*, trad. António Braz Teixeira, Lisboa, Guimarães Editores, 1993. (1.^a pub. 1953)

MILL, John STUART, *On Liberty*, Harmondsworth, Penguin, 1988. (1.^a pub. 1859)

–, *Utilitarismo*, Introdução, tradução e notas de Pedro Galvão, Porto, Porto Editora, 2005. (1.^a pub. 1861)

MULHALL, Stephen e SWIFT, Adam, *El Individuo frente a la Comunidad: El Debate entre Liberales y Comunitaristas*, Madrid, Ediciones Temas de Hoy, 1996.

NARDIN, Terry (ed.), *The Ethics of War and Peace: Religious and Secular Perspectives*, Princeton, Princeton University Press, 1998.

–, *Lei, Moralidade e as Relações entre os Estados*, trad. Elcio Gomes de Cerqueira, Rio de Janeiro, Editora Forense-Universitária, 1987.

NARDIN, Terry e MAPEL, David R. (eds.), *Traditions of International Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

NORMAN, Richard, *Ethics, Killing and War*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

OREND, Brian, *Michael Walzer on War and Justice*, Cardiff, University of Wales Press, 2001.

OSTERUD, Oyvind (ed.), *Studies of War and Peace*, Oslo, Norwegian University Press, 1986.

PETERSON, Grethe B. (ed.), *The Tanner Lecture on Human Values*, Salt Lake City, Utah University Press, 1990.

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

RAMSBOTHAM, Oliver e WOODHOUSE, Tom, *Humanitarian Intervention in Contemporary Conflict*, Cambridge, Polity Press, 1996.

RAWLS, John, *A Lei dos Povos*, trad. Luís Castro Gomes, Coimbra, Quarteto Editora, 2000.

–, *Collected Papers*, S. Freeman (ed.), Cambridge, Harvard University Press, 1999, pp. 388-572.

–, *Justicia como Equidad: Materiales para una Teoría de la Justicia*, Madrid, Editorial Tecnos, 1986.

–, *Uma Teoria da Justiça*, trad. Carlos Pinto Correia, Lisboa, Editorial Presença, 1993.

RAWLS, John, SEN, Amartya, *et al.*, *Libertad, Igualdad y Derecho: Las Conferencias Tanner sobre Filosofía Moral*, Barcelona, Editorial Planeta- De Agostini, 1994.

REGAN, Richard, *Just War: Principles and Cases*, Washington, DC, The Catholic University of America Press, 1996.

SARTRE, Jean-Paul, *Situations, IV*, Paris, Gallimard, 1964, pp. 189-287.

SINGER, Peter, *Ética Práctica*, trad. Álvaro Augusto Fernandes, Lisboa, Gradiva, 1993.

WALTZ, Kenneth Neal, *Man, the State and War: A Theoretical Analysis*, New York, Columbia University Press, 2001.

WASSERSTROM, Richard (ed.), *War and Morality*, Belmont, Wadsworth, 1970.

c) Artigos

ALONSO, José Antonio Dacal, «La Justicia y la Igualdad en Michael Walzer», *Hemeroteca Virtual ANUIES*, Maio - Agosto 1999, URL =

http://www.hemerodigital.unam.mx/ANUIES/lasalle/logos/80/sec_6.htm

ANSCOMBE, Elisabeth, «War and Murder», in Richard Wasserstrom (ed.), *War and Morality*, Belmont, Wadsworth, 1970.

BAIER, Annette C., «Violent demonstrators», in R. G. Frey e Christopher W. Morris (eds.), *Violence, Terrorism, and Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 33-58.

BARRY, Brian, «Spherical Justice and Global Injustice» in Michael Walzer and David Miller (eds.), *Pluralism, Justice and Equality*, Oxford, Oxford University Press, 2003, pp. 67-80.

–, «Social Criticism and Political Philosophy», *Philosophy & Public Affairs* (1990), pp. 360-373.

BASS, Gary J., «*Jus Post Bellum*», *Philosophy & Public Affairs*, 32 (4), pp. 384-412, (October 2004), URL = <http://www.blackwell-synergy.com/doi/full/10.1111/j.1088-4963.2004.00019.x>

BEITZ, Charles, «Cosmopolitan Ideals and National Sentiment», *The Journal of Philosophy* (1983), pp. 591-600.

–, «Nonintervention and Communal Integrity», *Philosophy & Public Affairs* (1979/80), pp. 385-391.

BOYLE, Joseph, «Just War Thinking in Natural Law», in Terry Nardin (ed.), *The Ethics of War and Peace: Secular and Religious Perspectives*, Princeton, Princeton University Press, 1998, pp. 40-53.

BRANDT, R. B., «Utilitarianism and the Rules of War», *Philosophy & Public Affairs* (1971/72), pp. 145-165.

BUCHANAN, Allen, «Secession and Nationalism», in Robert E. Goodin e Philip Pettit (eds.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Oxford, Blackwell Publishing, 1996, pp. 586-596.

BUCHANAN, Allen e KEOHANE, Robert O., «The Preventive Use of Force: A Cosmopolitan Institutional Perspective», comunicação proferida nos Encontros da Arrábida, patrocinados pela Fundação Oriente e subordinados ao tema *Towards Cosmopolitan Citizenship*, em 12-13 Outubro de 2003.

BUCKLE, Stephen, «El Derecho Natural», in Peter Singer (ed.), *Compendio de Ética*, Madrid, Alanza Editorial, 1995, pp. 235-252.

CASTANHEIRA, Teresa, «Fenomenologia e Compromisso em *Elogio da Filosofia* de M. Merleau-Ponty», *Phainomenon*, Colibri / Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, n.º 4, Outono de 2002), pp. 37-50.

CHILDRESS, James F., «Just-War Theories: The Bases, Interpretations, Priorities, and Functions of their Criteria», *Theological Studies*, 39 (1978), pp. 427-445.

COADY, C. A. J., «Dirty Hands», in Robert E. Goodin e Philip Pettit (eds.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Oxford, Blackwell Publishing, 1996, pp. 422-430.

–, «War and Terrorism», in R. G. Frey e Christopher Heath Wellman (eds.), *A Companion to Applied Ethics*, Oxford, Blackwell Publishing, 2003, pp. 254-266.

COSTE, René, «De la guerre juste à la juste défense», *Études*, (Octobre 1995), pp. 321-331.

DOPPELT, Gerald, «Statism without Foundations», *Philosophy & Public Affairs* (1979/80), pp. 398-403.

–, «Walzer's Theory of Morality in International Relations», *Philosophy & Public Affairs* (1978/79), pp. 3-26.

DUBIK, James, «Human Rights, Command Responsibility and Walzer's Just War Theory», *Philosophy & Public Affairs* (1982), pp. 354-371.

FLANNERY, Tim, «The Secret of Methuselah Grove», *The New York Review of Books*, vol. 50, n.º 4 (March 13th 2003), URL = <http://www.nybooks.com/articles/16113>

FRANCO de SÁ, Alexandre, «Sobre a Terra e sobre o Mar: Algumas Reflexões sobre a Criminalização da Guerra», *Philosophica*, 22, Lisboa, 2003, pp. 127-146.

FREY, R. G., «The Doctrine of Double Effect», in R. G. Frey e Christopher Heath Wellman (eds.), *A Companion to Applied Ethics*, Oxford, Blackwell Publishing, 2003, pp. 464-474.

FREY, R. G. e MORRIS, Christopher W., «Violence, Terrorism and Justice», in R. G. Frey e Christopher W. Morris (eds.), *Violence, Terrorism, and Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 1-17.

FULLINWIDER, Robert K., «War and Innocence», *Philosophy & Public Affairs* (1975), pp. 90-97.

GALVÃO, Pedro, «Duplo Efeito: O Problema da Proximidade», in José L. Falguera *et al.* (ed.) *Palabras y Pensamientos: Una Mirada Analítica*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 2003, pp. 419-440.

GRASA, Rafael, «Introducción», in Michael WALZER, *Guerra, Política y Moral*, Barcelona, Paidós, 2001, pp. ix-xlii.

HABERMAS, Jürgen, «La Idea Kantiana de la Paz Perpetua desde la Distancia Histórica de 200 Años», in Jürgen HABERMAS, *La Inclusión del Otro: Estudios de Teoría Política*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 147-188.

HANSER, Matthew, «Why are Killing and Letting Die Wrong?», *Philosophy & Public Affairs* (Summer 1995), pp. 175-201.

HARE, R. M., «Rules of War and Moral Reasoning», *Philosophy & Public Affairs* (1971/72), pp. 166-181.

HELD, Virginia, «Terrorism, Rights, and Political Goals», in R. G. Frey e Christopher W. Morris (eds.), *Violence, Terrorism, and Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 59-85.

HOBBSAWN, Eric, «Ethnicity, Migration, and the Validity of the Nation-State», in Michael WALZER (ed.), *Toward a Global Civil Society*, vol. I, Oxford, Berghahn Books, 1995, pp. 235-240.

KAVKA, Gregory S., «Nuclear Hostages», in R. G. Frey e Christopher W. Morris (eds.), *Violence, Terrorism, and Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 276-295.

KOONTZ, Theodore J., «Christian Nonviolence: An Interpretation», in Terry Nardin, *The Ethics of War and Peace: Secular and Religious Perspectives*, Princeton, Princeton University Press, 1998, pp. 169-196.

LEVINSON, Sanford, «Responsibility for the Crimes of War», *Philosophy & Public Affairs* (1972-73), pp. 244-273.

LICHTENBERG, Judith, «The Ethics of Retaliation», *Philosophy and Public Policy Quarterly*, vol. 21, n.º 4, (Fall 2001), URL = http://ethics.sandiego.edu/Applied/Military/Articles/Lichtenberg_Retaliation.pdf

LOMASKY, Loren E., «The Political Significance of Terrorism», in R. G. Frey e Christopher W. Morris (eds.), *Violence, Terrorism, and Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 86-115.

LUBAN, David, «Just War and Human Rights», *Philosophy & Public Affairs* (1979/80), pp. 160-181.

–, «The Romance of the Nation-State», *Philosophy & Public Affairs* (1979/80), pp. 392-397.

MAPEL, David R., «Realism, War and Peace», in Terry Nardin, *The Ethics of War and Peace: Secular and Religious Perspectives*, Princeton, Princeton University Press, 1998, pp. 54-77.

MARGALIT, Avishai, «The Wrong War», *The New York Review of Books*, vol. 50, n.º 4 (March 13th 2003), URL = <http://www.nybooks.com/articles/16111>

MAVRODES, George I., «Conventions and the Morality of War», *Philosophy & Public Affairs* (1975), pp. 117-131.

McMAHAN, Jeff, «Guerra y Paz», in Peter Singer (ed.), *Compendio de Ética*, Madrid, Alianza Editorial, 1995, pp. 521-535.

–, «Realism, Morality and War», in Terry Nardin (ed.), *The Ethics of War and Peace: Secular and Religious Perspectives*, Princeton, Princeton University Press, 1998, pp. 78-92.

NAGEL, Thomas, «Moral Conflict and Political Legitimacy», *Philosophy & Public Affairs* (Spring 1995), pp. 83-107.

–, «Personal Rights and Public Space», *Philosophy & Public Affairs* (Summer 1987), pp. 215-240.

–, «War and Massacre», *Philosophy & Public Affairs* (1971/72), pp. 123-144.

NARVESON, Jan, «Morality and Violence: War, Revolution and Terrorism», in Tom Regan (ed.), *Matters of Life and Death*, Philadelphia, Temple University Press, 1993, pp. 121-159.

–, «Pacifism: A Philosophical Analysis», in Richard A. Wasserstrom (ed.), *War and Morality*, Belmont, Wadsworth, 1970, pp. 63-77.

–, «Terrorism and Morality», in R. G. Frey e Christopher W. Morris (eds.), *Violence, Terrorism, and Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 116-169.

OREND, Brian, «Crisis in Kosovo: A Just Use of Force?», *Politics* (September 1999), pp. 125-130.

–, «Jus Post Bellum», *Journal of Social Philosophy*, vol. 31, n.º 1, (Spring 2000), pp. 117-137.

–, «War», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2002 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2002/entries/war/>

OSTERUD, Oyvind, Comentário ao artigo de Michael Walzer, «The Reform of the International System», in Oyvind Osterud (ed.), *Studies of War and Peace*, Oslo, Norwegian University Press, 1986, pp. 245-250.

OTSUKA, Michael, «Killing the Innocent in Self-Defense», *Philosophy & Public Affairs*, (Winter 1994), pp. 74-94.

–, «Skepticism about Saving the Greater Number», *Philosophy & Public Affairs*, 32 (4), pp. 413-426 (October 2004), URL = <http://www.blackwell-synergy.com/doi/full/10.1111/j.1088-4963.2004.00020.x>

PAULSON, Stanley L., «Classical Legal Positivism at Nuremberg», *Philosophy & Public Affairs* (Winter 1975), pp. 132-158.

PEPPERS, Donald A., «War Crimes and Induction: A Case for Selective Nonconscientious Objection», *Philosophy & Public Affairs* (Winter 1974), pp. 129-166.

PETTIT, Philip, «El Consecuencialismo», in Peter Singer, (ed.), *Compendio de Ética*, Madrid, Alianza Editorial, 1995, pp. 323- 336.

PINTO, Louis, «La croisade antiterroriste du professeur Walzer», *Le Monde Diplomatique*, Maio 2002, p. 36, URL = <http://www.monde-diplomatique.fr/2002/05/PINTO/16440>

RACHELS, James, «El Subjectivismo», in Peter Singer (ed.), *Compendio de Ética*, Madrid, Alianza Editorial, 1995, pp. 581-592.

RAWLS, John, (1993) «The Law of Peoples», in John RAWLS, *Collected Papers*, S. Freeman (ed.), Cambridge, Harvard University Press, 1999, pp. 529-564.

–, Untitled, *Dissent*, (Summer 1995), simpósio sobre o bombardeamento de Hiroxima.

–, «Fifty years after Hiroshima», (1995) in John Rawls, *Collected Papers*, S. Freeman (ed.), Cambridge, Harvard University Press, 1999, pp. 565-572.

RICH, Frank, «On “Fixed Ideas” Since September 11», *The New York Review of Books*, vol. 50, n.º 4 (March 13th 2003), URL = <http://www.nybooks.com/articles/16119>

ROCHA, Acílio S. ESTANQUEIRO, «Filosofia e Ideia de Europa: Cosmopolitismo e Paz no “Iluminismo”», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 58 (2002), pp. 223-254.

ROMAN, Joël, «Le pluralisme de Michael Walzer», in *Pluralisme et démocratie*, Paris, Éditions Esprit, 1997, pp. 7-28.

RYAN, Alan, «State and Private; Red and White», in R. G. Frey e Christopher W. Morris (eds.), *Violence, Terrorism, and Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 230-255.

SHELLING, Thomas C., «What Purposes Can “International Terrorism” Serve?», in R. G. Frey e Christopher W. Morris (eds.), *Violence, Terrorism, and Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 18-32.

SHUE, Henry, «Not Contributing to Terrorism», *Ethics Review & Comments*, (September 2001) URL = <http://ethics.sandiego.edu/Resources/PhilForum/Terrorism/Shue.html>

SMITH, Michael, «El Realismo», in Peter Singer (ed.), *Compendio de Ética*, Madrid, Alianza Editorial, 1995, pp. 539- 553.

TURNER, Suzan, «Recension on Michael Walzer's *On Toleration*», *Ethica*, vol. 10, n.º 2 (1998), pp. 99-132.

VALLESPÍN, Fernando, «El Neocontratualismo: John Rawls» in AAVV *Historia de la Ética*, Victoria Camps (ed.), vol. 3, La Ética Contemporánea, Barcelona, Crítica, 2000, pp. 582-605.

WALTZ, Kenneth N., «Anarchic Orders and Balances of Power», in Robert O. Keohane (ed.), *Neorealism and its Critics*, New York, Columbia University Press, 1986, pp. 98-130.

–, «Reflections on *Theory of International Politics: A Response to my Critics*», in Robert O. Keohane (ed.), *Neorealism and its Critics*, New York, Columbia University Press, 1986, pp. 322-345.

WASSERMAN, David, «Justifying Self-Defense», *Philosophy & Public Affairs* (1987), pp. 356-378.

–, «The Relevance of Nuremberg», *Philosophy & Public Affairs* (Fall 1971), pp. 22-46.

WATT, David, Comentário ao artigo de Michael Walzer, «The Reform of the International System», in Oyvind Osterud (ed.), *Studies of War and Peace*, Oslo, Norwegian University Press, 1986, pp. 240-245.

WEINSTOCK, Daniel, «La Problématique Multiculturaliste», in Alain RENAUT (ed.), *Histoire de la Philosophie Politique : Les Philosophes Politiques Contemporaines (Depuis 1945)*, tome V, Paris, Calmann-Lévy, 1999, pp. 427-461.

WILLIS, Garry, «What is a Just War?», *The New York Review of Books*, vol. 51, n.º 18, (November 18th 2004), URL = <http://www.nybooks.com/articles/17560>