

UNIVERSIDAD DE NAVARRA
FACULTAD ECLESIAÍSTICA DE FILOSOFÍA

LUIS MIGUEL LARCHER CASTELA DOS SANTOS CRUZ

DIREITOS HUMANOS DOS POVOS
O Direito de Ingerência Humanitária
na reflexão de João Paulo II

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la
Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra

PAMPLONA
2006

Ad normam Statutorum Facultatis Philosophiae Universitatis Navarrensis
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 25 mensis octobris anni 2005

Prof. Dr. Carolus SORIA SAIZ

Prof. Dr. Henricus MOROS

Coram tribunali, die 27 mensis maii anni 2005, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis
D. Eduardus FLANDES

CUADERNOS DE FILOSOFÍA
Excerpta e Dissertationibus in Philosophia

Vol. XVI, n. 6

APRESENTAÇÃO

De acordo com a opinião de vários biógrafos¹ que têm escrito sobre a vida do Papa João Paulo II, até numa retrospectiva dos já 26 anos de pontificado, o eixo da pregação do Papa parte da *Gaudium et Spes*, dentro da concepção de um dinamismo descendente que vem da revelação divina para compreender o homem. Ele fundamenta as suas reflexões, a respeito dos direitos humanos, em três pilares que afirmam a verdade sobre o homem: na dignidade do homem enquanto homem, no homem criado à imagem e semelhança de Deus e no homem inserido no mistério de Cristo.

Em relação aos seus predecessores existe um importante reposicionamento no que se refere seja à ênfase que dá seja à proposta que faz de uma nova abordagem dos direitos humanos. A sustentação empírica mantém-se dentro do essencial da doutrina, na linha do pensamento contemporâneo da Igreja, inclusive com o recurso frequente a textos e argumentos dos pontífices que o precederam. Mas é no quadro teológico que se encontra a sua maior originalidade e a força e alento que imprime à compreensão do mistério da fé e do sentido da vida do homem. Por isso, tanto é notória a sintonia com o Concílio Vaticano II e com Paulo VI, como, por outro lado, o é a nova abordagem e apresentação que faz dos seus ensinamentos, que alguns definem² como um antropocentrismo teologal construído em clave cristológica, a que alia uma intuição inata e um exercício brilhante de leitura dos sinais dos tempos sobre a evolução da humanidade e os problemas com que se confronta na actualidade.

1. Cf. SZULC, T., João Paulo II, *Ed. Notícias*, Lisboa 1996; LECLERC, G., *João Paulo II*, Hugin, Lisboa 1998; LECOMTE, B., *O Papa que venceu o comunismo*, Ed. Asa, Lisboa 1993; WEIGEL, G., *Testemunho de Esperança*, Bertrand Editora, Lisboa 2000.

2. Cf. BIFFI, Card., «Il magistero dei Papi», *Seminarium*, 23 (1983), pp. 346-369; TESTA, B., «L'Educazione alla pace nel magistero di Giovanni Paolo II», *Communio*, 116 (1991), pp. 93-104.

Nas suas encíclicas, João Paulo II faz uma ligação profunda entre o homem e Deus. Daí ser natural a consideração que faz de que a origem última dos direitos do homem é o próprio Deus, os direitos da pessoa humana procedem do próprio Deus e são-nos revelados em Cristo, conjuntamente com a identidade de pessoa. Por isso, diz «respeito à dignidade humana, à dignidade de cada homem, mulher e criança, à dignidade que possui todo o ser humano, não porque lhe tenha sido adjudicada pelos outros homens, mas porque a recebeu de Deus». E daí «a manifestação do homem na plena dignidade da sua natureza não pode ter lugar sem a referência, não apenas conceptual mas também existencial, a Deus».

Negar a dimensão transcendente da pessoa é estabelecer as bases que permitirão a violação da sua dignidade. Para o Papa o verdadeiro reconhecimento dos direitos humanos só se dá plenamente a partir do reconhecimento dessa dimensão. «Esses direitos só serão de facto reconhecidos se se reconhecer a dimensão transcendente do homem criado à imagem e semelhança de Deus, chamado a ser seu filho e irmão dos outros homens, destinado a uma vida eterna. Negar essa transcendência é reduzir o homem à condição de instrumento de domínio, cuja sorte está sujeita ao egoísmo e à ambição de outros homens, ou à onnipotência do Estado totalitário, erigido como valor supremo»³.

Portanto, no pensamento de João Paulo II, os direitos humanos só se entendem a partir dessa dignidade, elevada à sua plena compreensão em Jesus Cristo. A partir da dignidade constrói-se o resto do edifício dos direitos. «É nesta noção de dignidade da pessoa que se apoia o fundamento das diferentes categorias de direitos do homem, tanto dos direitos *civis e políticos* como dos direitos *económicos, sociais e culturais*, para usar a terminologia dos Pactos internacionais actualmente em vigor»⁴.

Mas a pessoa humana deve ser entendida na sua totalidade, não cercada de algum dos seus dinamismos fundamentais como, por exemplo, a sua dimensão espiritual. «O conjunto dos direitos do homem corresponde à substância da dignidade do ser humano, disse o Papa nas Nações Unidas em 1979, entendido integralmente, e não reduzido a uma única dimensão; refere-se à satisfação das necessidades essenciais do homem, ao exercício das suas liberdades, às suas relações com outras pessoas; mas refere-se também, sempre e onde quer que seja, ao homem, à sua plena dimensão humana»⁵. Além de mais, trata-se do homem concreto. E ele insiste sempre

3. JOÃO PAULO II, «Homilia durante a missa para jovens – Belo Horizonte (Brasil)», *Observador Romano*, 2 de Julho de 1980.

4. JOÃO PAULO II, «Mensagem aos Presidentes do Tribunal e da Comissão Europeia dos Direitos do Homem», *Observador Romano*, 30 de Outubro de 1979

5. JOÃO PAULO II, «Discurso na ONU», *Observador Romano*, 3 de Outubro de 1979.

neste ponto. «Não se trata do homem abstracto, mas real, do homem concreto, histórico. Trata-se de cada homem, porque cada um foi compreendido no mistério da Redenção e com cada um uniu-se Cristo, para sempre, por meio desse ministério»⁶.

O interesse pela pessoa humana levou o Papa a reiterar o seu apreço pelo valor dos esforços que a comunidade internacional tem desenvolvido nas últimas décadas a favor da tutela e da defesa dos direitos humanos. Sobretudo através da ONU. Por isso, por diversas vezes manifestou o seu apreço pela Declaração Universal dos Direitos Humanos, que apelidou de «pedra miliar colocada no longo e difícil caminho do género humano»⁷: «...Só se pode recordar aqui, com estima e profunda esperança para o futuro, o magnífico esforço desenvolvido para dar vida à Organização das Nações Unidas, um esforço que tende a definir e estabelecer os direitos objectivos e invioláveis do homem, obrigando-se reciprocamente os Estados membros a uma rigorosa observância desses direitos. Este empenho foi aceite e ratificado por quase todos os Estados do nosso tempo, e isso deveria constituir uma garantia para que os direitos do homem cheguem a ser, em todo o mundo, princípio fundamental do esforço para o bem do homem»⁸.

No entanto, João Paulo II tem consciência de que uma coisa é o que está escrito e outra a sua aplicação na realidade concreta dos Estados. «Não podemos deixar de reconhecer que o mundo em que vivemos hoje oferece demasiados exemplos de situações de injustiça e opressão. A pessoa vê-se obrigada a comprovar divergências, aparentemente crescentes, entre significativas declarações das Nações Unidas e o aumento, às vezes maciço, de violações dos direitos humanos em todos os sectores da sociedade e do mundo»⁹. Para isso, exorta que se «viva o espírito da Declaração e que o documento não acabe sendo letra morta, como muitas vezes acontece. A Igreja bem sabe que a letra pode matar, enquanto só o espírito dá vida»¹⁰.

É sobre esta exigência que se apoiam os direitos das nações, que não são senão os direitos humanos considerados a este nível específico da vida comunitária e que exprimem as exigências vitais da particularidade. A reflexão sobre estes direitos certamente que não é fácil, reconheceu o Papa na ONU em 1995, mas não é uma tarefa impossível. Por isso, conjunta-

6. JOÃO PAULO II, *Redemptor hominis*, 13.

7. JOÃO PAULO II, «Discurso na ONU», o.c.

8. *Ibidem*.

9. JOÃO PAULO II, «Carta ao Secretário-Geral das Nações Unidas, por ocasião do XXX aniversário da Declaração Universal dos Direitos Humanos», *Observador Romano*, 3 de Dezembro de 1978.

10. JOÃO PAULO II, *Redemptor hominis*, 17, Rei dos Livros, Lisboa 1978.

mente com alguns critérios gerais que deveriam conduzir essa reflexão, João Paulo II apresentou uma proposta concreta aos representantes dos Estados na ONU: «a Declaração Universal dos Direitos do Homem, adoptada em 1948, tratou de maneira eloquente os direitos das pessoas, no entanto não há um acordo internacional análogo que aborde de maneira adequada os direitos das nações. Trata-se de uma situação que deve ser considerada atentamente, pelas questões urgentes que envolve sobre a justiça e a liberdade no mundo contemporâneo»¹¹.

O ponto de partida para a minha investigação e reflexão é este discurso, feito pelo Papa João Paulo II na Assembleia-Geral da ONU, em 1995. Onde propôs que a Comunidade Internacional assumisse a emergência e a bondade do princípio da *Ingerência Humanitária*, para resolver os casos de violação dos direitos humanos e afirmar o direito à identidade específica das minorias e à autodeterminação dos povos com uma identidade e cultura próprias.

Isso, como era previsível, está a suscitar na Comunidade Internacional e entre os pensadores, um aceso debate sobre o conceito de soberania nacional e sobre os critérios que legitimariam a intervenção militar e humanista. Pode-se até dizer que, actualmente, há uma fractura clara entre os pró e contra a ingerência humanitária, apesar da ONU, através das intervenções dos últimos dois secretários-gerais, defender o imperativo da intervenção, sob a sua tutela e mandato, em favor da protecção dos direitos humanos das vítimas da agressão.

Sendo assim, com este trabalho, vamos procurar entender o conteúdo e a exequibilidade da proposta feita por João Paulo II, da ONU assumir a bondade e a emergência do princípio da *Ingerência Humanitária* seja como norma legal do ordenamento jurídico internacional seja como princípio moral que obrigue a Comunidade Internacional a intervir em qualquer caso de violação dos direitos humanos dos povos.

Esta proposta iniciou um processo, ainda não concluído, de reflexão na Comunidade Internacional tanto sobre a definição do conceito de ingerência humanitária e seu conteúdo como sobre o conceito hodierno de soberania nacional e os critérios que legitimarão este tipo de intervenção militar e humanista.

Por isso, ao longo do trabalho analisamos o conteúdo do discurso do Papa, para saber como ele define o conceito, o que propõe e como sustenta a sua tese. Como o discurso não se esgota em si mesmo, procurou-se a linha condutora da sua reflexão sobre este tema nos seus discursos e nas fontes onde se terá inspirado.

11. JOÃO PAULO II, «Discurso na Quinquagésima Assembleia-Geral das Nações Unidas», *Observador Romano*, 6 de Outubro de 1995.

Seguindo o percurso deste discurso do Papa, começamos por enquadrar a questão da ingerência humanitária no conceito mais vasto dos direitos humanos dos povos. Daí partindo para a analogia com os direitos humanos das pessoas e os seus pressupostos e chegando à conclusão que este tipo de direitos não só existe como há condições para ser expresso formalmente através de uma Declaração Universal.

Depois passamos para o estudo do conceito e conteúdos da ingerência humanitária, abordando a configuração que João Paulo II propõe e a doutrina e prática já existentes sobre a ingerência humanitária. Sustentando a necessidade da sociedade contemporânea de redefinir três grandes conceitos como o do novo direito internacional, a globalização e a guerra

Por último, e por ser o ponto de discórdia em confronto internacional, abordamos o conceito contemporâneo de soberania e os limites propostos para a legitimação e enquadramento da intervenção militar e humanitária no princípio da ingerência humanitária, que serão: tipificar as violações, esgotar intervenção diplomática, decidir o tipo de intervenção, estabelecer o controle internacional e empregar meios proporcionais.

ÍNDICE DA TESE

INTRODUÇÃO	5
I. DIREITOS HUMANOS DOS POVOS: A QUESTÃO	13
1. DIREITOS HUMANOS DOS POVOS	20
2. A PROCURA DA LIBERDADE	30
3. UNIVERSALIDADE DOS DIREITOS HUMANOS	39
4. DIREITOS DOS POVOS	45
5. CONDIÇÕES PARA UMA DECLARAÇÃO	56
5.1. Superação das Diferenças	58
5.2. Cultura da Solidariedade	63
5.3 . Família das Nações	66
6. DIREITOS DE TERCEIRA GERAÇÃO	68
6.1. Força Jurídica	72
II INGERÊNCIA HUMANITÁRIA	75
1. PERSPECTIVA HISTÓRICA	83
2. A SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA	97
2.1. O Novo Direito Internacional	103
2.2. Perspectiva Norte-Americana	109
3. GLOBALIZAÇÃO E GUERRA	113
3.1. A reinterpretação da Guerra	118
3.2. Os Novos Desafios	120
4. INGERÊNCIA HUMANITÁRIA	126
III SOBERANIA E CRITÉRIOS PARA A INGERÊNCIA HUMANITÁRIA	138
1. O CONCEITO DE SOBERANIA	144
2. A SOBERANIA MODERNA	147

3. SOBERANIA PÓS-MODERNA	161
4. SOBERANIA E DIREITOS HUMANOS	186
5. A SOBERANIA E OS CRITÉRIOS PARA A INGERÊNCIA HUMANITÁRIA	196
CONCLUSÃO	209
BIBLIOGRAFIA	229

BIBLIOGRAFIA DA TESE

BIBLIOGRAFIA ESPECÍFICA DE JOÃO PAULO II

Cardeal Karol Wojtyła.

Amore e Responsabilità, Editrice Marietti, Milano 1969.

Desceu do Céu, homilias para o Natal, Edições Loyola, São Paulo 1985.

1978

Carta Encíclica *Redemptor Hominis*, Rei dos Livros, Lisboa 1978.

1979

Discurso ao Corpo Diplomático (12/1), «Paz e progresso para todo o mundo»¹.

Discurso aos Jornalistas Europeus (13/1), «Os direitos da criança».

Discurso ao Corpo Diplomático no México (26/1), «O entendimento entre os povos».

Discurso aos jornalistas no México (31/1), «Servir a verdade».

Discurso em Nassau (31/1), «Fraternidade cristã».

Homília em Montecassino (18/5), «Ensinamentos de uma guerra».

Homília a Bispos Europeus (20/6), «A Evangelização da Europa».

Angelus (2/9), «Rainha da Paz».

Homília em Drogheda (29/9), «A Paz, único caminho para a justiça».

Discurso aos Jornalistas na ONU (2/10), «Instrumentos de Paz».

Discurso na ONU (2/10).

Discurso no Bairro de Harlem – Nova Iorque (2/10), «A todos os negros da América».

Angelus (28/10), «Respeito pelo homem para conseguir a paz».

1. Todos as homilias, discursos e mensagens são tiradas de L'Osservatore Romano. Entre aspas coloco a data em que foram proferidas.

1980

- Homilia (1/1), «A Paz descanse sobre a verdade».
- Discurso ao Corpo Diplomático (14/1), «O mundo, hoje».
- Discurso ao Tribunal da Sacra Rota (4/2), «A verdade, força da Paz, através da justiça».
- Discurso à Unesco (2/6).
- Discurso na NATO (7/2), «Promover a Paz com a verdade».
- Saudação ao Presidente da R. P. do Congo (5/5), «Progresso integral do homem».
- Homilia em Uagadugu – Alto Volta (10/5), «Os problemas do Sahel».
- Discurso na UNESCO (2/6), «O homem e a cultura».
- Homilia a jovens em Belo Horizonte (1/7), «Não vos deixeis instrumentalizar».
- Discurso à UCI da Imprensa (25/9), «A sociedade de comunicação».
- Homilia a trabalhadores na Maguncia (16/11), «A justiça social desde a justiça de Deus».
- Discurso às delegações para a paz da Argentina e Chile (12/12), «Apostar pela Paz».
- Discurso ao Presidente da Jugoslávia (19/12), «Diálogo aberto e leal».

1981

- Carta Encíclica *Familiaris Consortio*, Rei dos Livros, Lisboa 1981.
- Homilia (1/1), «A plenitude dos tempos».
- Discurso ao Corpo Diplomático (12/1), «Conceito de homem, fundamento da cultura».
- Mensagem pela Rádio Vértis – Manila (21/2), «A todos os povos da Ásia».
- Discurso em Hiroshima (25/2), «Recordar o passado para prevenir o futuro».
- Discurso na Universidade das Nações Unidas – Hiroshima (25/2), «Tecnologia e Paz».
- Angelus (30/8), «Trabalhar pela Paz».
- Angelus (13/12), «O trabalho e a Paz».

1982

- Homilia (1/1), «A Paz depende da vontade dos homens».
- Discurso à União Mundial Democrata-Cristã (18/2), «O fenómeno do terrorismo».
- Mensagem à ONU (7/6), «O diálogo necessário para manter a Paz».
- Angelus (13/6), «A Igreja pela Paz».
- Mensagem à OIT (15/6), «Chamada à solidariedade no trabalho humano».
- Carta aos Bispos de El Salvador (6/8), «Urgente chamada à Paz».
- Discurso a um grupo de Prémios Nobel da Paz (10/12), «A Paz».

1983

Homilia (1/1), «A plenitude do bem».

Discurso aos Bispos da América Central (2/3), «Os pastores da Igreja».

Homilia aos docentes na Universidade de Leão – Nicarágua (4/3), «Os mestres cristãos».

Homilia no Metro Centro – San Salvador (6/3), «Renunciar à violência».

Mensagem para o Dia Mundial das CS (25/3), «A promoção da Paz».

Discurso a Cientistas e Jornalistas – Viena (12/9), «A cultura ao serviço do homem».

Discurso comemorativo (8/10), «As figuras de Pio XII e João XXIII».

Mensagem para Dia Mundial (12/10), «A fome e a pobreza no mundo».

Discurso a grupo de Libaneses (13/10), «Esperança para as dores do Líbano».

Discurso à Pontifícia Academia das Ciências (12/11), «A ciência ao serviço da Paz».

1984

Carta Apostólica *Salvifici Doloris*, Rei dos Livros, Lisboa 1984.

Carta Apostólica *Les Grands Mystères*, Rei dos Livros, Lisboa 1984.

Homilia (1/1), «A Paz de Cristo».

Discurso ao Corpo Diplomático (14/1), «Caminhos para a Paz».

Discurso aos Jornalistas (27/1), «A missão de informar».

Discursos aos Bispos de El Salvador (24/2), «Para lutar pela Paz».

Homilia em Edmonton (17/9), «Desenvolvimento dos povos».

1985

Carta aos *Jovens e às Jovens do mundo*, Rei dos Livros, Lisboa 1985.

Discurso em Ayacucho (3/2), «Da violência à Paz».

Discurso a Bispos da Colômbia (9/3), «A tarefa da evangelização».

Discurso a Deputados Libaneses (29/3), «Não perder a esperança da Paz».

Discurso no Tribunal Internacional de Justiça (13/5), «Uma Ordem Internacional Nova».

Homilia em Yprés – Bélgica (17/5), «Sobre a Guerra e a Paz».

Mensagem à ONU (14/10), «Construir uma civilização da Paz».

1986

Carta Encíclica *Dominum et Vivificantem*, Rei dos Livros, Lisboa 1986.

Homilia (1/1), «Ano Internacional da Paz».

Homilia no parque Shvaji – Bombaim (9/2), «Família e Paz Social».

Homilia em Bogotá – Colômbia (2/7), «Convite à Paz».

Homilia em Cali – Colômbia (4/7), «A família, ao serviço da Vida e da Civilização do Amor».

Homilia em Barranquilla – Colômbia (7/7), «Reconciliação nacional na Justiça».

Angelus (28/9), «A Paz, obra de todos».

Saudação em Assis (27/10), «Significado da Jornada pela Paz».

Discurso em Assis (27/10), «Armas para a Paz».

Homilia em Singapura (20/11), «A Igreja, mensageira da verdadeira Paz».

Homilia em Wellington – Nova Zelândia (23/11), «A Paz do coração, coração da paz».

Homilia em Christchurch – Nova Zelândia (24/11), «A justiça, caminho para a Paz».

1987

Carta Encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*, Rei dos Livros, Lisboa 1987.

Esta é a minha fé, Catequese das 4^a feiras – 1^o vol., Edições Paulistas, Lisboa 1987.

Mensagem para o Dia Mundial das CS (24/1), «Justiça, Paz e meios de comunicação».

Homilia na Catedral de Spira (6/5), «O contributo para a mudança».

1988

Creio em Deus Pai Todo-Poderoso, Catequese das 4^a feiras – 2^o vol., Edições Paulistas, Lisboa 1988.

Discursos aos Bispos do Peru – Lima (15/5), «Exigências da Nova Evangelização».

Mensagem à ONU (31/5), «No caminho da Paz».

Discurso aos Bispos da Nicarágua (22/8), «A favor da unidade na fé e da reconciliação nacional».

Discurso no Parlamento Europeu (11/10), «O futuro do Continente Europeu».

Discurso aos Bispos de El Salvador (21/10), «O povo tem direito a uma Paz estável e duradoura».

1989

Carta Encíclica *Centesimus Annus*, Rei dos Livros, Lisboa 1989.

Creio em Deus Criador do Céu e da Terra, Catequese das 4^a feiras – 3^o vol., Edições Paulistas, Lisboa 1989.

Homilia (1/1), «Paz, justiça e solidariedade em 1989».

Discurso aos Bispos da Região Árabe (3/2), «Transmitir a fé em circunstâncias difíceis».

Carta Apostólica (26/8), «Cinquenta anos desde a II Guerra Mundial».

Discurso à CE Polaca (26/8), «Nunca mais a guerra!».

Discurso a Mikhail Gorbachev (1/12).

Discurso à Cúria Romana (22/12), «Que Deus possa habitar na casa do homem».

1990

- Carta aos *Religiosos e Religiosas da América Latina*, Rei dos Livros, Lisboa 1990.
Homilia (1/1), «Favorecer a vida, não destruí-la».
Discurso ao Conselho Económico da África Ocidental – Vagadugu (29/1), «A pobreza profunda de que padece a África».
Discurso a diplomatas latinoamericanos (9/7), «Artífices da concórdia internacional».
Discurso ao Corpo Diplomático em Dar as Salam – Tanzânia (1/9), «Solidariedade ante as tragédias da sida e os refugiados».
Angelus (18/11), «Pedir pela Paz no Médio Oriente».
Discurso ao Pontifício Conselho Cor Unum (19/11), «A Economia não deve ser insensível ante os mais pobres».

1991

- Carta Encíclica *Missão de Cristo Redentor*, Rei dos Livros, Lisboa 1991.
Creio em Deus Salvador, Catequese das 4^a feiras – 4^o vol., Edições Paulistas, Lisboa 1991.
Creio em Jesus Cristo, Revelador da Trindade, Catequese das 4^a feiras – 5^o vol., Edições Paulistas, Lisboa 1991.
Homilia (1/1), «A filiação divina, vocação suprema do homem».
Discurso aos Bispos do Médio Oriente (4/3), «Despertar o sentido da justiça».
Carta à ONU (21/3), «Carta a Pérez de Cuéllar a favor da Paz».
Carta aos Bispos Europeus (31/5), «Relações com os Ortodoxos na nova Europa».
Angelus (22/9), «A paz na Jugoslávia».
Discurso à Cúria Romana (23/12), «Urgência da Nova Evangelização».

1992

- Homilia (1/1), «Caminhar pelos caminhos da fidelidade e da comunhão».
Discurso ao Corpo Diplomático (11/1), «Enganos e esperanças dos povos da Terra».
Discurso a Capelães Militares (6/2), «Educar nos valores humanos e espirituais».
Discurso a Juristas (9/5), «O direito ao serviço da Paz».
Discurso aos Bispos do Ruanda (16/5), «Construtores de Paz e bons samaritanos».
Discurso aos Bispos Suíços (11/7), «A nova evangelização, contribuição da Igreja à Europa».
Discurso aos Bispos do Sudão (2/10), «Procurar a Paz através do diálogo».
Discurso à CE da Croácia (9/10), «Solidariedade internacional e Dom de si».
Discurso ao Corpo Diplomático – São Domingos (11/10), «Os problemas políticos da América Latina».
Mensagem aos Bispos da Bosnia-Herzegovina (12/11), «A guerra impede a visita ad limina».
Discurso na FAO (6/12).

Discurso a Bispos Alemães (19/12), «É farisaico apelar à consciência desvinculada da verdade moral».

1993

Discurso à Comunidade Muçulmana Europeia (10/1), «A autêntica crença religiosa, fonte de Paz».

Homilia – Assis (10/1), «Derrubar as barreiras do ódio».

Discurso ao Corpo Diplomático (16/1), «Direito Humanitário».

Discurso à Comunidade Muçulmana – Benin (4/2), «Cristãos e Muçulmanos, pela Paz».

Mensagem ao Secretário-geral da ONU (1/3), «Chamamento a favor da Paz na Bosnia-Herzegovina».

Entrevista «La Stampa» (2/11).

Discurso à Conferência sobre Segurança e Cooperação Europeia (30/11), «Europa não deve aceitar com resignação a guerra».

1994

Carta Apostólica *Às Portas do Terceiro Milénio*, Rei dos Livros, Lisboa 1994.

Atravessar o limiar da Esperança, editado por Vittorio Messori, Planeta, Lisboa 1994.

Homilia (23/1), «Os nacionalismos são os novos muros que separam a Europa».

Carta aos Chefes de Estado (9/3), «O documento do Cairo, uma dolorosa surpresa».

Homilia (12/3), «O «*ministerium pacis inter arma*»».

Discurso à Conferência Mundial sobre Religião e Paz (3/11), «Combater em nome da religião é uma contradição».

1995

Carta Apostólica *A Luz do Oriente*, Rei dos Livros, Lisboa 1995.

Carta Encíclica *O Evangelho da Vida*, Rei dos Livros, Lisboa 1995.

Carta Encíclica *Apelo à Unidade dos Cristãos*, Rei dos Livros, Lisboa 1995.

Exortação Apostólica *A Igreja em África*, Rei dos Livros, Lisboa 1995.

A Igreja e a Verdade, Edição Livros do Brasil, Lisboa 1995.

Discurso ao Corpo Diplomático (9/1), «A Santa Sé é a voz que a consciência humana espera».

Mensagem para a Quaresma (1/3), «A alfabetização ajuda a amadurecer a inteligência».

Discurso a Bispos brasileiros (21/3), «É através dos leigos que o temporal se impregna de Cristo».

Mensagem (8/5), «50º aniversário do final da Segunda Guerra Mundial na Europa».

Texto comum (29/6), «Declaração comum do Papa João Paulo II e do Patriarca ecuménico Bartolomeu I».
 Angelus (27/8), «A qualidade da política mede-se pelos seus valores».
 Discurso na Quinquagésima Assembleia-Geral das Nações Unidas (6/10).
 Discurso a Capelães Militares (19/10), «A ingerência humanitária não é contrária ao espírito de Paz».

1996

Carta Apostólica *Operosam Diem*, Rei dos Livros, Lisboa 1996.
Queridos jovens, Edições Temas de Actualidade, Lisboa 1996.

1998

Carta Encíclica *A Fé e a Razão*, Rei dos Livros, Lisboa 1998.

2000

Mensagem para o Dia Mundial da Paz (1/1).

DOCUMENTOS DA SANTA SÉ E PAPAS

BENTO XV, *Aos povos beligerantes e aos seus chefes*, 28 de Julho de 1915.
 PIO XII, *Mensagem para o Natal*, 1948.
 PAULO VI, *Concílio Vaticano II, Homília na 9ª Sessão Solene*, 7 de Dezembro de 1965.
 CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Gaudium et spes*.
 Comissão Teológica Internacional (1983), *Les chrétiens d'aujourd'hui devant la dignité et les droits de la personne humaine*.
 Pontifícia Comissão «Justiça e Paz» (27/12/86), *Ao serviço da comunidade humana: uma consideração ética da dívida internacional*.
 Declaração final do Sínodo Especial para a Europa (14/12/91), *Para que sejamos testemunhas de Cristo que nos libertou*.
 Mensagem do Sínodo Africano (8/5/94), *A Igreja em África e a sua missão evangelizadora*.

BIBLIOGRAFIA GERAL

AA.VV., *Basic Documents on Human Rights*, Clarendon Press, Oxford 1993.
 — *I diritti dell'uomo e la pace nel pensiero do F. De Vitoria e B. De Las Casas*, PUST, Massimo, Milano 1988.

- ACCATTOLI, L., *Quando o Papa pede perdão*, Paulinas, Lisboa 1997.
- AGOSTINHO, *Confissões*, Livraria Apostolado da Imprensa, Porto 1981.
- *De Civitate Dei*, Città Nuova, Roma 1982.
- AGUIRRE, M., «Investigación para la Paz: un cambio de Paradigma», in: *Para uma Cultura da Paz*, Quarteto Editora, Coimbra 2001.
- *Quem rompe a unidade europeia desta guerra*, Homepage, 2002.
- ALBUQUERQUE MELLO, C., *Curso de Direito Internacional Público*, Vol. 1, Ed. Renovar, Rio de Janeiro 2000.
- ALMEIDA-DINIZ, A., *Novos paradigmas em Direito Internacional*, SA Fabris, Porto Alegre 1995.
- AMARAL, C., «Modelos de Ordem: Os Direitos do Homem e o Futuro do Sistema Estatal da Organização Política», *Revista Portuguesa de Filosofia, Filosofia Social e Política na Era da Globalização*, Tomo LIX, Fasc. I, Faculdade de Filosofia de Braga da UCP.
- ANNAN, K., «Discurso na Comissão dos Direitos do Homem das Nações Unidas», *Jornal Público*, 7 de Abril de 2004.
- *The Economist*, 18 de Setembro de 1999.
- ARÉCHAGA, J., *El Derecho Internacional Contemporáneo*, Ed. Tecnos, Madrid 1980.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, Città Nuova, Roma, 1981.
- *De anima*, Città Nuova, Roma, 1983.
- ARON, R., *República Imperial – Os Estados Unidos no Mundo do Pós-Guerra*, Zahar Editores, Rio de Janeiro 1975.
- ARRIGHI, G. e SILVER, B., *Caos e Governabilidade no Moderno Sistema Mundial*, Ed. Contraponto e UFRJ, Rio de Janeiro 1999.
- BARACHO, J., «Teoria Geral da Soberania», *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Univ. Fed. Minas Gerais, 63 (Julho 1986) e 64 (Janeiro 1987).
- BEDJAOUI, M., *Para uma nova ordem internacional*, Ed. Presença, Lisboa 1979.
- BETETA, P., *Al filo del Tercer Milenio. Entrevista con Juan Pablo II*, EDICEP, Valencia 1996.
- BEUCHOT, M., *Filosofia y derechos humanos*, Siglo XXI, Madrid 1993.
- BIFFI, B., «I diritti umani da Leone XIII a Giovanni Paolo II», in: *I diritti umani, dottrina e prassi*, Paoline Editrice, Roma 1982.
- BIFFI, Card., «Il magistero dei Papi», *Seminarium*, 23 (1983).
- BOBBIO, N., *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1990.
- *Teoria Geral da Política*, Ed. Campus, Rio de Janeiro 2000.
- BOBBIO, N., MATTEUCCI, N. e PASQUINO, G., *Dicionário de Política*, Ed. Universidade de Brasília, Brasília 1986.
- BOUTROS BOUTROS-GHALI, «Agenda para a paz» e «Suplemento à agenda para a paz», in: *Estratégia: Legado político do Ocidente*, Vol VIII, Instituto Português da Conjuntura Estratégica, Lisboa 1995.
- BROWNLIE, I., *Princípios de Direito Internacional Público*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 1997.
- BRZEZINSKI, J., *Entre duas Eras*, Ed. Artenova, Rio de Janeiro 1971.
- CARRO, V., *La «communitas orbis» y las rutas del derecho internacional según Francisco de Vitoria*, Santander 1962.
- CASSESE, A., *I diritti umani nel mondo contemporaneo*, Laterza, Bari 1988.
- CASTAÑEDA, J., *A carta de direitos e deveres económicos do ponto de vista do direito internacional*, Casa do Livro Eldorado, Rio de Janeiro 1987.

- CASTELLS, M., *A era da informação: economia, sociedade e cultura*, vol. 3, Ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro 1999.
- «Para o Estado-Rede: globalização económica e instituições políticas na era da informação», in: *Sociedade e Estado em transformação*, Ed. Unesp, São Paulo 1999.
- CEP (Conferência Episcopal Portuguesa), *A Palavra do Papa, Antologia de Textos*, CEP, Lisboa 1982.
- CHAUVIRÉ, R., *Jean Bodin. Auteur de la République*, Ed. Slatkine Reprints, Genebre 1969.
- CHELLANEY, B., *International Herald Tribune*, 30 de Setembro de 1999.
- CHEVALIER, JJ., *As grandes obras políticas de Maquiavel a nossos dias*, Ed. Agir, Rio de Janeiro 1957.
- *História do pensamento político*, Vol.1, Ed. Zahar, Rio de Janeiro 1982.
- CHIAVACCI, E., «L'ONU e gli stati sovrani», *Rivista di Teologia Morale*, 26 (1994).
- COHEN, B., *A Questão do Imperialismo*, Zahar Editores, Rio de Janeiro 1976.
- CPGJ (Conselho de Presidência do Grande Jubileu do Ano 2000), *Comentário Teológico-Pastoral à carta apostólica de João Paulo II «Tertio Millenio Adveniente»*, CEP-Rei dos Livros, Lisboa 1996.
- CUNHA, J. e PEREIRA, MA., *Manual de Direito Internacional Público*, Ed. Almedina, Coimbra 2000.
- DARC, A., «Guerra Assimétrica», *Estudos Estratégicos*, Abril de 2002.
- DE VITORIA, F., *Relección De Indis*, BAC, Madrid, 1960.
- *Relectio De potestate civili*, BAC, Madrid, 1960.
- DREIFUSS, R., «Corporações estratégicas e Estados nacionais: os protagonistas do grande jogo», in *Visões da Crise*, Ed. Contraponto, Rio de Janeiro 1998.
- DUPAS, G., *Economia global e exclusão social*, Ed. Paz e Terra, São Paulo 1999.
- ESTRADA, I., «De Vestefália ao projecto pós-nacional», in: *Para uma Cultura da Paz*, Quarteto Editora, Coimbra 2001.
- FABRO, C., «L'emergerza dello esse tomistico sull'atto aristotelico», in *L'atto aristotelico e le sue ermeneutiche*, Herder, Roma 1990.
- FILIBECK, G. (Coord.), *Les droits de l'homme dans l'enseignement de l'Église: de Jean XXIII à Jean-Paul II*, LEV, Città del Vaticano 1992.
- FROSSARD, A., *Giovanni Paolo II – non abbiate paura*, 4ª Ed., Rusconi, Milano 1983.
- FUKUYAMA, F., *The End of History and the Last Man*, Free Press, New York 1992.
- GADDIS, J., *A Grand Strategy of Trasformation*, Foreign Affairs, Novembro/Dezembro 2002.
- GALEAZZI, G., «La pedagogia della pace. Da Pio XII a Giovanni Paolo II», *Rivista di Teologia Morale*, 107 (1995) .
- GALTUNG, J., *Menschenrechte-anders gesehen*, Frankfurt 1994.
- *Journal of World-Systems Research*, VI, 3, Fall/Winter.
- GIDDENS, A., *O Estado-Nação e a Violência*, Ed. Edusp, São Paulo 2001.
- GONÇALVES PEREIRA, A., *Curso de direito internacional público*, Ed. Ática, Lisboa 1964 .
- GRIECO, G., «Giovanni Paolo II, apostolo dei diritti dell'uomo», *Seminarium*, 23 (1983).
- GRIFFIN, J., «Moral Law, Positive Law», in: *Ética e o futuro da democracia*, Ed. Colibri/SPF, Lisboa 1998.

- HANDLE, P., *Soberania Global – Adonde lleva el Mundialismo*, Ed. Ciudad Argentina, Buenos Aires 1999.
- HARAKAS, S., «Peace in a Nuclear Context», *The Greek Orthodox Theological Review*, 38 (1993).
- HARDT, M. e NEGRI, A., *Império*, Ed. Record, Rio de Janeiro 2001.
- HERNANDEZ, R., *Derechos humanos en Francisco de Vitoria*, Salamanca, 1984.
- HUBER, W. e REUTER, H., *Etica della pace*, Queriniana, Brescia 1993.
- «Fondare la comunità dei popoli», in: *Etiche della mondialità*, Cittadella Editrice, Assisi 1996.
- HUNTINGTON, S., *O choque de civilizações e reconstrução da ordem mundial*, Ed. Objetiva, São Paulo 1997.
- IGNATIEFF, M., «The American Empire: The Burden», *New York Magazine*, 5 de Janeiro de 2003.
- ILLANES, J., *Iglesia en la historia, Estudios sobre el pensamiento de Juan Pablo II*, EDICEP, Valencia 1997.
- JAVIER, F. e ESTEBAN, P., *Occidentalización, fin de la Guerra Fría y relaciones internacionales*, Alianza Editorial, Madrid 1997.
- JOBLIN, J., *Paul VI et la modernité dans l'Église. Actes du colloque*, EfdR, Roma 1984.
- JOHNSTONE, B., «Abandoning the just war theory? The development of B. Haring's thought on peace, 1954-1990», *Studia Moralia*, 2 (1995).
- JOWITT, K., «Rage, Hubris, and Regime Change», *Policy Review* (2003).
- JUVENAL, *Satirae*, Città Nuova Editrice, Roma 1981.
- KALDOR, M., *New and old wars-organized violence in a global era*, Polity Press, 1999.
- KENNEDY, P., «A Manutenção do Poder Americano», in: *A Era do Terror – O Mundo depois do 11 de Setembro*, Ed. Campos, Rio de Janeiro 2002.
- KNIGHT, C., «Hegemony and Militarized Globalism», in: *For a roundtable discussion at the Center for International Relations*, Boston University, Boston 2003.
- «Bush Administration Policy Toward Europe: Continuity and change», *Cambridge, MA: Commonwealth Institute*, Janeiro 2002.
- KOSELLECK, R., *Crítica e Crise*, Eduerj-Contraponto, Rio de Janeiro 1999.
- KRISTOL e KAGAN, «Toward a Neo-Reaganite Foreign Policy», Julho/Agosto 1996.
- LAS CASAS, *Historia de las Indias*, BAE, Madrid 1957.
- *Apologética historia*, BAE, Madrid 1958.
- LEANDER, A., *Condicional Legitimacy, Reinterpreted Monopolies: Globalisation and the envolving State Monopoly on Legitimate Violence*, Homepage, 2002.
- LECLERC, G., *João Paulo II*, Ed. Hugin, Lisboa 1998.
- LECOMTE, B., *O Papa que venceu o comunismo*, Ed. Asa, Lisboa 1993.
- LEUZZI, L. (Coord.), *Etica e Poetica in Karol Wojtyła*, Società Editrice Internazionale, Torino 1997.
- LIAISON COMMITTEE OF DEVELOPMENT NGOS TO THE EUROPEAN UNIONS, *Report of the European Conference: Conflict, Development and Military Intervention: the Role, Position and Experience of Ngos*, Bruxelles, (8 e 9 de Abril), 1994.
- LIPSCHUTZ, R., *The Clash of Governmentalities: The Fall of the UN Republic and America's Reach for Imperium*, Cap. IV, University of Sussex, 2002.

- LOBATO, A., «El Obispo Garcés y la Bula ‘Sublimis Deus’», in: *Los dominicos y el Nuevo Mundo*, Deimos, Madrid 1988.
- «Los derechos del hombre, expresión contemporánea de la ley natural», in: *Actualité de la philosophie*, Nouvelle Editions Latines, Paris 1989.
- «Experiencia radical de la libertad», *Asprenas*, 25 (1977).
- «El principio de libertad», *Doctor Communis*, 30 (1977).
- «La aportación de los Dominicos en el s. XVI a la defensa y promoción del hombre», *Angelicum*, 1993.
- «Presencia e influjo de Santo Tomás de Aquino en la evangelización de América», *Doctor Communis*, 1993.
- LOPEZ TRUJILLO, Card, «La verità della famiglia», in: *Sanctus Thomas de Aquino, Doctor hodiernae humanitatis*, LEV, Vaticano 1995.
- LORENZETTI, L., «Il potere politico mondiale», *Revista di Teologia Morale*, 97 (1993).
- MANDELA, N., «Discurso na Assembleia da OUA», *Jornal Público*, 18 de Junho de 1998.
- MANN, M., *Um mapa da questão nacional*, Ed. Contraponto, Rio de Janeiro 1996.
- MARITAIN, J., *Christianisme et démocratie*, oeuvres complètes, Mélanges, Fribourg 1989.
- MARTIN, HP. e SCHUMANN, H., *A Armadilha da Globalização*, Ed. Globo, São Paulo 1999.
- MARTINS, C., *Em defesa de uma Ética Universal*, Fase I, Faculdade de Filosofia de Braga-UCP, Braga 2003.
- MARRA, B., «Simboli della pace e superamento dell'ingerenza», *Rivista di Teologia Morale*, 101 (1994).
- MATTAI, G., «Dalla guerra all'ingerenza umanitaria. Rassegna di recenti documenti», *Asprenas. Rivista di Teologia*, 2 (1995).
- MELLO, C., *Direito Internacional Económico*, Ed. Renovar, Rio de Janeiro 1999.
- «Direito de Ingerência», in: *O direito internacional no terceiro milénio*, Univ. São Paulo, São Paulo 1998.
- *Curso de Direito Internacional Público*, Vol. 1, Ed. Renovar, Rio de Janeiro 1999.
- MERLE, M., *La crise du Golfe et le nouvel ordre international*, Economica, Paris 1995.
- *Bilan des relations internationales contemporaines*, Economica, Paris 1995.
- MIGUENS, F., *Fe y Cultura en la Enseñanza de Juan Pablo II*, Ediciones Palabra, Madrid 1994.
- MIRANDA, J., *Manual de Direito Constitucional*, Coimbra Editora, Coimbra 1988.
- MOREIRA, A. (Coord.), *Estratégia: Legado Político do Ocidente*, Vol. VIII, Instituto Português da Conjuntura Estratégica, Lisboa, 1995.
- MUGUERZA, J., *El fundamento de los derechos humanos*, Debate, Madrid 1989.
- NAIRN, T., *Open Democracy*, Homepage, 2003.
- PETITI, L., «Défense social et Convention européenne des Droits de l'Homme », in : *Protection des Droits de l'Homme : Dimension européenne*, KG, Koln 1988.
- PIANA, G., «I diritti dell'uomo nel magistero di Giovanni Paolo II», in: *De dignitate hominis*, Mélanges, Fribourg, 1987.
- PAPISCA, A. e MASCIA, M., *Le relazioni internazionali nell'era dell'interdipendenza e dei diritti umani*, Cedam, Padova 1991.

- PAPISCA, A., «L'impegno per la promozione e la tutela dei diritti umani: fonti normative, contenuti e strumenti», in: *Pace e diritti umani. Riflessioni e documenti per una proposta educativa*, Gregoriana, Padova 1989.
- PECES-BARBA, G., *Teoria dei diritti fondamentali*, Ave, Roma 1996.
- PEREIRA, A., *Os Impérios nucleares e seus reféns: relações internacionais contemporâneas*, Ed. Graal, Rio de Janeiro 1982.
- PINHEIRO GUIMARÃES, S., *Quinhentos Anos de Periferia*, Ed. Universidade/UFRGS/Contraponto, Porto Alegre/Rio de Janeiro 2000.
- PINTO DE OLIVEIRA, C., *La dimensione mondiale dell'etica*, Edb, Bologna 1985.
- PITTA e CUNHA, P., *Integração Europeia*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa 1993.
- PIZZORNI, R., *Storia delle dottrine politiche*, U. S. Tommaso d'Aquino, Roma 1989.
- PUREZA, J., *O Património comum da humanidade: rumo a um direito internacional de solidariedade?*, Ed. Afrontamento, Porto 1998.
- (Coord.), *Para uma Cultura da Paz*, Quarteto Editora, Coimbra 2001.
- *Anarquia ou Direito: reflexões sobre o Direito Internacional em vésperas de uma guerra ilícita*, Núcleo de Estudos para a Paz, Homepage, 2003.
- «Para um internacionalismo pós-vestefaliano», in: *Globalização: Fatalidade ou Utopia*, Afrontamento, Porto 2001.
- RAMCHARAN, B., *The International Law and Practice of Early-Warning and Preventive Diplomacy: The Emerging Global Watch*, Martinus Nijhoff, Dordrecht 1991.
- RAWLS, J., *Uma teoria da justiça*, Editorial Presença, Lisboa 1993.
- RODA, F., «Sobre la guerra justa», in: *Síntesis de Historia del Pensamiento Político*, Ed. Actas, 1994.
- ROUSSEAU, C., *Droit international public*, Librairie du Recueil Sirey, Paris 1953.
- RUIZ-GIMENEZ, J., *El Concilio y los derechos del hombre*, BAE, Madrid 1968.
- RUSS, J., *A aventura do pensamento europeu, uma história das ideias ocidentais*, Terramar, Lisboa 1997.
- SADER, E., *Jornal do Brasil*, 15 de Abril de 2002.
- SALCEDO, C., *Derechos Humanos y globalización: entre la retórica y la realidad*, I Curso de Derecho Internacional y Europeo de los Derechos Humanos, Universidad de Alcalá de Henares, 2000.
- SALVOLDI, V. (coord.), *Mai più la guerra. Per una teologia della pace*, La Meridiana, Molfetta 1997.
- SARTRE, JP., *L'êre et le néant*, Gallimard, Paris 1943.
- SHAW, M., *Risk Transfer militarism: the new Western way of war*, Homepage, 2002.
- SODANO, Card., «Direito de Ingerência», *L'Osservatore Romano*, 8 de Agosto de 1992.
- SOUZA SANTOS, B., «Reinventar a democracia: entre o pré-contratualismo e o pós-contratualismo», in: *A Crise dos Paradigmas em Ciências Sociais e os Desafios para o Século XXI*, Contraponto Editora, Rio de Janeiro 1999.
- STELZER, J., *União Europeia e supranacionalidade: desafio ou realidade?*, Ed. Juruá, Curitiba 2000.
- SZULC, T., *João Paulo II, a vida de Karol Wojtyła*, Ed. Notícias, Lisboa 1996.
- TARIQ ALI, «Project for the New American Century», *New Left Review*, nº 21, (Maio/Junho 2003).

- TESTA, B., «L'educazione alla pace nel magistero di Giovanni Paolo II», *Communio*, 116 (1991).
- TOMÁS DE AQUINO, *Somme Théologique*, CERF, Paris 1990.
— *De Veritate*, Pontificia Università S. Tommaso, Roma 1985.
- TOUCHARD, J., *História das Ideias Políticas*, Europa-América, Mem Martins 1991.
- TRAVIESO, J., *Derechos Humanos y Derecho Internacional*, Ed. Heliasta, Buenos Aires 1996.
- TRINDADE, A., *Tratado de Direito Internacional dos Direitos Humanos*, V, II, Ed. Renovar, Rio de Janeiro 1999.
- TRUYOL Y SERRA, A., *Derechos Humanos*, Madrid 1977.
- URBANO, F., *El Pensamiento de Francisco de Vitoria – Filosofía Política Indio Americana*, Ed. Anthropos, Barcelona 1992.
- VARGAS, U., *La tercera generación de derechos humanos y la paz*, Plaza&Janes, Bogotá 1986.
- VERDROSS, A., *Derecho internacional público*, Aguilar, Madrid 1963.
- VIDAL, M., *Moral de Atitudes*, Nº 3 (Moral Social), Editora Santuário, São Paulo 1995.
- WATERS, M., *Globalização*, Celta Editora, Lisboa 2002.
- WEIGEL, G., *Testemunho de Esperança*, Bertrand Editora, Lisboa 2000.
- XAVIER, H., *A Soberania segundo Jean Bodin e Thomas Hobbes*, Ed. Universidade Moderna, Lisboa 1998.
- ZAVALA, S., *La defensa de los derechos del hombre en América Latina (siglos XVI-XVIII)*, Mexico 1983.
- ZIPPELIUS, R., *Teoria Geral do Estado*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 1971.
- ZURN, M., *The State in the post-national constellation-societal denationalization and multi-level governance*, Arena Working Papers, 1999.

DIREITOS HUMANOS DOS POVOS O DIREITO DE INGERÊNCIA HUMANITÁRIA NA REFLEXÃO DE JOÃO PAULO II

I. DIREITOS HUMANOS DOS POVOS: A QUESTÃO

É difícil entender que alguém, sobretudo nos tempos que correm, consiga, por qualquer arte mágica ou por qualquer intuição inata e espontânea, apresentar uma ideia ou um conceito inovador. No marketing ou na publicidade, talvez seja possível que a imaginação produza uma ideia ou uma imagem suficientemente forte e diferente que se imponha e fique na memória como identificação de um produto. Apesar de se reconhecer que, mesmo aqui, a criatividade está dependente de informações precisas sobre o tipo de público-alvo e as suas preferências, para se criar uma imagem ou um slogan que faça valer o produto.

Agora, no campo da reflexão, todas as ideias são consequência de outras ideias. O processo da criação de uma ideia, ou de uma tese, poderá passar simplesmente por precisar determinada característica implícita e ainda não desenvolvida de outra ideia, ou ser a consequência de um longo processo de maturação que se estende e cria novos axiomas, aberto a outras reflexões e à própria evolução da ciência ou da reflexão humana.

Por outras palavras: nada é espontâneo e se cria do nada, tudo é consequente! No entanto, apesar deste natural e, porque não dizê-lo, previsível processo criativo *evolutivo*, isso não impede que apareçam ideias inovadoras que marcam uma época. Só que ficamos com a sensação que, depois de formulada, a ideia não só nos parece óbvia como uma conclusão lógica.

Mas alguém foi o primeiro a *ler os sinais dos tempos* e a formular empírica, objectiva e sustentadamente uma ideia ou um conceito *inovador*. Quase como uma obra de sincretismo: uma palavra naquele discurso, um conceito naquele livro, uma hipótese naquele pensar, e chega-se a uma ideia diferente ou inovadora em relação às outras.

Com essa ideia abrem-se novos campos de investigação, de debate e de reflexão. Potenciam-se novas respostas a velhos problemas ou encon-

tram-se respostas para os problemas actuais. E um dos maiores problemas do mundo contemporâneo, o dos direitos humanos, encontrou em João Paulo II uma nova abordagem, uma nova orientação, que permitirá criar novas perspectivas de abordagem para os investigadores e abrir um novo campo para o debate e procura de soluções na comunidade internacional.

Desde o princípio do papado o Papa vem defendendo o princípio da *corresponsabilidade planetária*. Na encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* tinha afirmado: «Hoje, talvez mais do que no passado, os homens aperceberam-se de estarem ligados por um destino comum, a construir juntos, se querem evitar a catástrofe para todos»¹, enquanto na ONU, em 2 de Outubro de 1979², defendeu a centralidade do ser humano, no interior das iniciativas políticas, como critério imprescindível na promoção da paz que exige o reconhecimento do primado dos valores espirituais. Hoje, passados 25 anos, numa retrospectiva, vemos nele uma preocupação recorrente com o direito dos povos, como consequência actualizada da reflexão sobre os direitos humanos, tendo como pano de fundo a actualidade internacional, com a forte mobilidade migratória, as raízes culturais dos migrantes e das minorias, o direito à existência de entidades comunitárias reduzidas, o direito à auto-determinação dos povos e a necessidade de uma profunda educação para a paz.

A grande novidade que João Paulo II nos trás é a de que os grandes desafios que se colocam ao nível dos direitos humanos passaram a ser os dos direitos dos povos! Com a sua intervenção na ONU, dia 5 de Outubro de 1995³, João Paulo II apresentou à Comunidade Internacional um novo processo, uma nova abordagem, um novo programa sobre a intervenção hodierna ao nível dos direitos humanos.

Este discurso de João Paulo II foi memorável, semelhante ao que proferiu na UNESCO⁴, em Paris, em 1980, sobre a cultura. Com ele, o magistério dá mais uma prova do serviço e empenho na causa da humanidade. Se é, sem dúvida, válida a análise e o juízo que faz sobre os 50 anos da existência da ONU, muito mais importante é o impulso que dá para o futuro, abrindo os horizontes, com a promoção dos direitos das nações. É bem visível que este é um dos campos preferidos do Papa, ao assumir que através dos direitos se manifestam a dimensão moral e a dignidade da pessoa.

No seu ministério conjugam-se as duas linhas da promoção do homem: a vertical, que leva ao encontro com Jesus Cristo, e a horizontal, que conduz ao encontro com o mais íntimo e profundo do homem. Por causa

1. Carta Encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*, Rei dos Livros, Lisboa, 1987.

2. «Discurso na ONU», *Observador Romano*, 3 de Outubro de 1979.

3. «Discurso na Quinquagésima Assembleia-Geral das Nações Unidas», o.c.

4. «Discurso à UNESCO», *Observador Romano*, 3 de Junho de 1980.

desta labuta em prol da humanidade, recebeu, com justiça, o título de *Defensor hominis*.

Agora, justo é colocar em relevo a metodologia que usa para impulsionar a ONU para promoção dos direitos dos povos. Este método vai dos fenómenos da sociedade actual até as suas próprias raízes. Nisto coincide com o proposto e implementado por Tomás de Aquino. Na moral tomista há um conjunto de virtudes, interligadas com a justiça, que receberam o nome de virtudes sociais. Estas virtudes correspondem àqueles que a moral casuísta denominou como deveres cívicos do homem. Tanto as virtudes sociais como os deveres cívicos afirmam, e sustentam, a categoria axiológica de direito/dever fundamental do homem.

Os direitos respondem à estrutura moral do homem, derivam da lei natural inscrita em todo o ser humano e manifestam-se nas inclinações que brotam do interior. O processo da conquista destes direitos é lento e gradual, análogo à escalada metafísica até ao cume do ser, *paulatim et pedetentim!* A razão está na dificuldade de interpretar, com exactidão, as inclinações e as tendências da natureza. É um processo que exige, pelo menos, três etapas: a primeira é a da conscientização, a segunda é a da *paideia* ou educação e a terceira é a da legislação positiva, a tradução em leis concretas que regem a sociedade justa. João Paulo II, com a sua reflexão empírica e teórica, ajuda a ONU a realizar as duas primeiras etapas, enquanto espera a concretização da terceira, que exige mais tempo, apesar desta ter sempre validade enquanto se apoiar no suporte das outras duas.

No célebre artigo 2 da questão 94 da I.II, da Suma Teológica⁵, Tomás de Aquino deixa entrever cinco grandes inclinações da natureza humana que dão origem aos direitos humanos. O homem tem uma inclinação natural profunda: ao bem, à conservação do próprio ser, à transmissão da vida, à procura da verdade e à vida justa e pacífica na sociedade. Quando se consideram atentamente estas grandes inclinações do desejo humano, compreende-se que tenham uma grande analogia com os elementos transcendentais que acompanham o ser. Num golpe de génio, Tomás de Aquino tinha-os organizado no primeiro artigo das *Questões Disputadas* sobre a verdade. Esta misteriosa e profunda correspondência é mais uma prova da circularidade que há em todas as operações do espírito e da interligação do homem com o bem e a verdade. Todo o saber humano traduz-se na adequada compreensão do ente, princípio e fim da inteligência. E toda a promoção humana realiza-se na medida do desenvolvimento destas inclinações.

A originalidade de João Paulo II foi o desenvolvimento dos direitos humanos das nações, a partir da leitura atenta da *inclinação* dos povos à li-

5. TOMÁS DE AQUINO, *Somme Théologique*, CERF, Paris, 1990.

berdade, no nosso tempo. O desejo de liberdade na vida social, que é impossível de conter na actualidade, é um fenómeno complexo, de diversas facetas e múltiplas raízes. O homem do nosso tempo procura, apaixonadamente, a liberdade, deseja ser construtor da vida social, sair da menoridade no próprio país e ser dono do seu destino, ultrapassando toda a opressão vinda de fora. O Papa leu este sinal dramático do desejo natural pela conquista de um direito que, infelizmente, ainda não está em vigor em muitos povos. Todo o homem pertence a uma família, a um povo, a uma nação e é justo que desenvolva esta dimensão essencial do seu ser livre, dispondo de si e do seu destino, assumindo os seus direitos e os seus deveres como membro de uma comunidade concreta e histórica.

A dimensão social do homem, que se manifesta nessa inclinação à liberdade, implica três coisas: a condição de serem pessoas, cujas vidas se encontram nas relações interpessoais, a de que todos sejam livres na sociedade e possam participar na edificação constante da comunidade humana, através dos caminhos da solidariedade, da justiça e da paz. Este sinal, tão actual, é a aspiração à cultura da liberdade.

Uma vez mais Tomás de Aquino se torna presente, como *Doctor humanitatis*, através do seu magistério sempre novo e inesgotável. E João Paulo II deu-nos uma belíssima lição tomista da *leitura dos sinais dos tempos*. Nela, apercebe-se a actualidade e a importância que a doutrina antropológica e social do doutor angélico presta à Igreja em problemas inéditos como é este do universo dos direitos humanos dos povos.

A ONU que foi antecipada por Francisco de Vitória, na definição tomista, como *communitas orbis*, agora é impulsionada por João Paulo II como *família das nações*! O programa para o futuro, traçado pelo Papa, é sedutor. Qualquer nação quer chegar à maioridade. A tarefa sócio-jurídica de conseguir elaborar uma «Declaração dos Direitos dos Povos», análoga à de 1948, é um compromisso bastante sério para a ONU. O difícil de conseguir é que essa tarefa seja fruto de uma mudança radical, que tenha implicações éticas, por se tratar de pessoas, e metafísicas, para conciliar os interesses particulares dos povos com o bem comum da humanidade. Tudo o que afecta o homem tem de partir do interior, da verdade do seu ser. As leis têm que voltar a ser uma razão do que é justo e os direitos, como faculdades do sujeito e das nações, têm que estar baseados na justiça, que é a virtude humana da convivência, um dos fundamentos da paz, bem maior da vida dos povos. Na situação actual, de falta de ideais de futuro para o homem, de uma sociedade sem referências, o discurso de João Paulo II é uma mensagem de esperança por parte do magistério da Igreja. A ONU fica comprometida: tem que dar resposta prática a este desafio, de acordo com o seu destino de *communitas orbis*.

Como o Papa não ignorou toda a reflexão feita, até então, sobre os direitos humanos, mesmo a sua própria, significa que esta nova perspecti-

va toma como adquirido que a reflexão e a intervenção feitas, até então, são suficientes e internacionalmente aceites como afirmação de uma humanidade *globalizada* ao nível dos direitos humanos, que os assume na sua essência e exigências. Já na doutrina ético-jurídica da reflexão teológica dos séculos XVI a XVIII⁶, se encontra uma afirmação explícita do direito dos povos e um claro apoio às exigências morais da dignidade humana. «A Escola de Salamanca, por ocasião do descobrimento da América, aprofunda-se na dignidade natural do homem e nos direitos que correspondem a todo homem. Em Vitória, Soto, Cano e Las Casas pode-se encontrar um elenco de direitos naturais correspondentes a todo o homem»⁷.

Tendo esta premissa como pano de fundo, pelo menos no campo das afirmações de princípios universais, João Paulo II não se detém na análise da aplicação real e efectiva dos direitos humanos nas várias sociedades, conhecida a sua deficiência e lacunas, mesmo nos países do primeiro mundo, mas avança para a sustentação teórica de outra forma, mais universal, não já ao nível do homem enquanto individualidade mas ao nível do homem enquanto social, com uma identidade e valores colectivos, na afirmação, definição, aplicação e defesa dos direitos humanos enquanto direitos dos povos, já no âmbito do direito e política internacionais.

O conceito evoluiu, expandiu-se e vai exigir novos ou outro tipo de compromissos e regulamentação jurídica por parte da comunidade internacional, na sua defesa e aplicação, mesmo que coerciva, em todas as nações e sociedades. Há uma actualização e dinamização do conceito, com novas exigências de reflexão e compromisso pelas nações!

1. DIREITOS HUMANOS DOS POVOS

João Paulo II, em 1979 (2 de Outubro), na ONU, já tinha sintetizado e defendido aquela que é a *interpretação comum* dos direitos humanos, expressa na «Declaração Universal dos Direitos Humanos», ao considerá-la como «um marco no longo e difícil caminho que deve percorrer o género humano»⁸, a que acrescentou, no seu outro discurso na sede da ONU, em 1995 (5 de Outubro): «... Uma primeira e fundamental *chave* da mesma (Declaração Universal), é-nos oferecida precisamente pelo seu carácter

6. Cf. ZAVALA, S., *La defensa de los derechos del hombre en América Latina (siglos XVI-XVIII)*, México 1983; HERNANDEZ, R., *Derechos humanos en Francisco de Vitoria*, Salamanca 1984.

7. VIDAL, M., *Moral de Atitudes*, N° 3 (Moral Social), Editora Santuário, São Paulo 1995, p. 189.

8. JOÃO PAULO II, «Discurso na ONU», *Observador Romano*, 3 de Outubro de 1979.

planetário, confirmando que existem realmente uns direitos humanos universais, enraizados na natureza da pessoa, nos quais se reflectem as exigências objectivas e imprescindíveis de uma lei moral universal... Neste sentido, é motivo de séria preocupação o facto de que hoje alguns neguem a universalidade dos direitos humanos, assim como negam que haja uma natureza humana comum a todos»⁹.

No entanto, e isto é consensual, numa afirmação do equilíbrio entre as liberdades individuais e os direitos sociais, quanto à sua bondade e poder vinculativo, «ninguém discute a obrigatoriedade moral da Declaração universal dos direitos humanos. Juridicamente sua significação não é outra (assim como as declarações de direitos nos ordenamentos internos) que a de uma escala superior de inspiração e critério superior de interpretação para os órgãos chamados a configurar.... A Declaração é indubitavelmente a expressão da consciência jurídica da humanidade, representada na ONU e, como tal, fonte de um *direito superior* uma *higher-law*, cujos princípios os seus membros não podem desconhecer»¹⁰.

A bondade desta intervenção de João Paulo II centra-se, sobretudo, na importância que dá à procura de uma «macroética universalista da humanidade»¹¹, como afirmação, na relação entre os povos, de uma ética da paz. Nos direitos humanos, individuais ou comunitários, encontramos normas jurídicas universais para a sociedade mundial. O seu desenvolvimento é pré-determinado por um motivo que Kant tinha reduzido a uma fórmula incisiva, no seu projecto «Para a paz perpétua», em 1795, quando defendeu que a comunidade dos povos chegaria a um tal ponto em que a violação de um direito, acontecida em qualquer lugar do planeta, seria sentida no resto do mundo. Os direitos humanos constituem, assim, uma concretização importante da ética da paz, porque representam a tentativa de formular os pressupostos jurídicos de uma coexistência livre e igualitária entre estados, ou entre indivíduos numa nação.

Avançando, logo de seguida, para as razões *actuais* que sustentam a emergência dos direitos dos povos fazerem parte dos direitos humanos. Razões de natureza ética e de política internacional: «Certamente, não há um único modelo de organização política e económica da liberdade humana, já que culturas diferentes, experiências diferentes e experiências históricas diversas dão origem, numa sociedade livre e responsável, a diferentes formas institucionais. No entanto uma coisa é afirmar um legítimo pluralismo de «formas de liberdade», e outra coisa é negar o carácter universal

9. JOÃO PAULO II, «Discurso na Quinquagésima Assembleia-Geral das Nações Unidas», *Observador Romano*, 6 de Outubro de 1995.

10. TRUYOL Y SERRA, A., *Derechos humanos*, Madrid 1977, p. 54.

11. Cf. HUBER, W. e REUTER, H., «Fondare la comunità dei popoli», in: AA.VV., *Etiche della mondialità*, Cittadella Editrice, Assisi 1996, pp. 161-174.

ou inteligível da natureza do homem ou da experiência humana. Esta segunda perspectiva torna muito difícil, ou até impossível, uma política internacional de persuasão»¹².

Um discurso que tendia a ser uma simples homenagem histórica, no contexto das celebrações dos 50 anos da ONU, tornou-se um discurso programático. Partindo da consciência e sensibilidade internacionais sobre a importância da protecção dos povos e do seu direito a uma identidade cultural e ao desenvolvimento económico, o Papa teve a qualidade de aprofundar *esta sensibilidade* e torná-la no objectivo da comunidade internacional, na linha da afirmação e defesa dos direitos inalienáveis do homem. E pragmaticamente o discurso tornou-se num ponto de referência para o debate da Comunidade Internacional e uma proposta concreta para o futuro programa deste Organismo Internacional.

A reflexão papal teve em conta, como era de esperar em data comemorativa, a história da ONU e das suas origens, tendo, no entanto, o cuidado de se situar na linha da ideia ou *filosofia humanista* que presidiu à sua criação, ao seu projecto radical e à função que lhe compete na realidade actual. Deste modo, penetrava na essência da própria instituição e assumia-a como critério de julgamento para a actividade «histórica» da ONU. O que distinguiu, formalmente, o teor deste discurso dos outros *formais* foi a capacidade que teve de, para além da tese que defendo como inovadora e programática, evitar tornar-se num juízo para acentuar a dimensão do futuro e incentivar a uma intervenção mais qualificada e sustentada em valores.

Estas duas intervenções papais na Assembleia-Geral são esclarecedoras sobre o pensamento da Santa Sé sobre a ONU e do tipo de relacionamento que julga deverem ter. A Santa Sé apoia os ideais e os fins da ONU, na dupla perspectiva da filosofia que os sustenta e o tipo de intervenção que ela pode ter no mundo actual. Apesar de terem finalidades e funções distintas e diversas, coincidem na exigência de promoverem as várias áreas de promoção da humanidade. Ambas promovem e defendem tudo o que diz respeito ou se refere ao bem do homem, «caminho primeiro e principal que percorre a Igreja»¹³. O magistério da Igreja, em intervenções no âmbito diplomático ou no apoio explícito a determinadas acções, para além da sua presença institucional no seu seio, sempre nutriu, desde a fundação, uma profunda simpatia por esta instituição. Reconhecendo, e afirmando, que a sua «obra por excelência» é a Declaração Universal dos Direitos Humanos, «que continua a ser no nosso tempo uma das mais elevadas expressões da consciência humana»¹⁴, fundamento das múltiplas actividades e iniciativas nestes cinquenta anos.

12. «Discurso na Quinquagésima Assembleia-Geral das Nações Unidas», n.º 3, o.c.

13. *Redemptor Hominis*, n.º 14, o.c.

14. «Discurso na Quinquagésima Assembleia-Geral das Nações Unidas», n.º 2, o.c.

Apesar de reconhecer todo o mérito da instituição, pelo trabalho e filosofia desenvolvidos ao longo destes anos, a verdade é que ela não conseguiu atingir os seus objectivos, o ideal. Os direitos humanos foram só promovidos parcialmente, não só a nível geográfico em zonas onde pura e simplesmente os direitos são ignorados e ainda há escravatura e discriminação jurídica, mas em todos os países do mundo: leia-se, por exemplo, a lista anual da amnistia internacional. A ONU teorizou e enfatizou a importância dos *direitos da pessoa*, mas a realidade é a de que eles continuam a ser constantemente violados. Aliás, com o início deste século e a guerra no território europeu, com as velhas alianças e disputas ancestrais, cada vez encontramos mais comentadores que nos media defendem a tese de que o motor que tem vindo a impulsionar a aplicação e defesa dos direitos humanos está a perder potência.

Há descrença e a constatação de que, mesmo na Europa, os direitos continuam a dar lugar aos interesses das nações, vejam-se as *razões de facto* que levaram às recentes intervenções militares na Bósnia e no Iraque. Os discursos não passam disso: uma soma de bonitas palavras e enunciados do *dever ser* que ninguém pensa cumprir.

É visível que, de há muito tempo para cá para não dizer que ao longo de todo o pontificado, para o Papa a cultura e a moral que os sustentam, neste momento não estão à altura dos seus ideais. Por esta razão ele convidou a ONU a renovar-se por dentro e a dar novos passos no caminho da promoção dos direitos humanos, que na cultura hodierna coincide com o caminho da promoção do homem.

Este caminho, da promoção do homem, é sempre um caminho de esperança e um desafio à tenacidade de cada povo, de cada nação em lutar pelos direitos dos seus membros, em procurar criar uma sociedade justa onde *a pessoa* seja o centro das suas opções e políticas. Mas agora o Papa exige mais. É preciso ter coragem e, num futuro próximo, dar um segundo passo, consequência e exigência do primeiro mas também fruto da leitura dos sinais dos tempos: o da promoção dos direitos dos povos.

«A Declaração Universal dos Direitos Humanos, adoptada em 1948, tratou de maneira eloquente os direitos das pessoas, no entanto não há um acordo internacional análogo que aborde de modo adequado os direitos das nações. Trata-se de uma situação que deve ser considerada atentamente, pelas urgentes e graves questões acerca da justiça e da liberdade no mundo contemporâneo.

Na realidade, o problema do pleno reconhecimento dos direitos dos povos e das nações apresentou-se repetidamente à consciência da humanidade, suscitando também uma reflexão ético-jurídica notável»¹⁵. Na verda-

15. «Discurso na Quinquagésima Assembleia-Geral das Nações Unidas», n.º 6, o.c.

de, esta é uma questão que já suscitou, ao longo dos séculos, diversas reflexões, adaptadas à informação e contingências dos respectivos tempos. Casos referência, e também enunciados pelo Papa, são os do Concílio de Constança, no séc. XV, onde alguns participantes defenderam o direito à existência e à autonomia de algumas populações europeias; ou pela mesma altura o debate na Universidade de Salamanca sobre os povos do novo mundo; ou a tomada de posição do Papa Bento XV, quando, durante a primeira grande guerra, recordou à comunidade internacional que «as nações não morrem» e convidou-a a «ponderar com consciência serena os direitos e as justas aspirações dos povos»¹⁶.

Só que agora chegou a altura de se fazer esse acordo internacional sobre os direitos das nações e este deve ser um dos trabalhos prioritários no futuro próximo, para dar resposta aos problemas e desafios que entretanto se vêm levantando. No fundo, não haverá suficiente e actualizada promoção dos direitos pessoais se não se promoverem, ao mesmo tempo, os direitos dos povos, porque o homem é simultaneamente um ser pessoal e um ser comunitário.

Esta é a perspectiva de fundo em que se situa o discurso pontifício. E, a ver pelas reacções dos diversos *opinion makers*, mesmo dentro da Igreja, e pela comunicação social internacional, podemos afirmar que foi perceptível a diferença entre esta reflexão pontifícia, na sua novidade, qualidade e no compromisso público que o Papa assumia e o resto dos discursos proferidos. Este discurso era como que um abanão formal ao pessimismo e desânimo que perpassava na comunidade internacional, sobretudo nas chancelarias dos diversos países, e que se constituía como que a cultura política ou a *real politik* do final do séc. XX.

Com este discurso as águas foram agitadas, com o que significa de desafio para o pensar das políticas internacionais nos diversos países, dos fóruns internacionais, mas essencialmente pela percepção que esta tese papal teria acolhimento nos diversos grupos de pressão, pela consciência que passaram a ter de que tinham um aliado de peso nas suas reivindicações de autonomia política e de afirmação da sua identidade político-cultural. Por outras palavras, se se calam as vozes dos delegados na ONU fazem-se ouvir na rua as vozes das massas. Temos disso um exemplo, algo oportunista e exagerado mas com alguma pureza de intenções, no comportamento combativo dos grupos anti-globalização ou a favor da independência de Timor-Leste.

No entanto, na velha dicotomia da história da Igreja, este discurso surpreendente é na verdade inovador e novo como também o é consequente e antigo. Só que João Paulo II tem a qualidade de tornar a reflexão mile-

16. BENTO XV, «Aos povos beligerantes e aos seus chefes», 28 de Julho de 1915, in: *Basic Documents on Human Rights*, Clarendon Press, Oxford 1993.

nar da Igreja numa síntese que levanta questões e propõe soluções para os problemas da Comunidade Internacional hodierna. A Igreja é mãe e mestra, ocupa-se desinteressadamente do bem do homem, de todos os homens e do todo o humano. Tem a missão profética de anunciar e de denunciar. Desde os primórdios que dá, ao longo da história, testemunhos convergentes de ser pioneira em abrir caminhos para a promoção do homem, sobretudo na área dos direitos humanos.

Jacques Maritain, com a sua ironia peculiar e em tom provocatório, a seu tempo afirmou: «Não se concedeu aos crentes, que se afirmam totalmente fiéis ao dogma católico, o que obtiveram os racionalistas, o proclamar em França os direitos do homem e do cidadão»¹⁷. Esta é uma meia verdade. Há que reconhecer e dar aos racionalistas a honra da proclamação francesa dos direitos do homem, que não poucos como Proudhon e Marx consideravam como direitos da burguesia, e que sustentaram e serviram de ocasião para que se cometessem mais violações e abusos que promoção humana, mas é necessário e justo reconhecer que na sua base havia um substrato de herança cristã. E que antes da revolução francesa se tinha dado um desenvolvimento doutrinal muito mais sólido nos pensadores cristãos.

João Paulo II faz um apelo a esta tradição e evoca a obra de alguns polacos como Pawel Wlodkowic e a mais conhecida e importante da escola espanhola de Salamanca como a de Francisco de Vitoria, actualizada pelo Concílio Vaticano II, que nas palavras de Paulo VI, «ocupou-se do homem exactamente como hoje se apresenta na sua existência» pedindo aos humanistas contemporâneos que sejam capazes de reconhecer que «também nós, e nós mais do que ninguém, somos cultores do homem»¹⁸.

Numa perspectiva histórica, Ruiz-Gimenez¹⁹ apresenta os seguintes períodos na relação entre o magistério e a Declaração dos direitos humanos: 1) fase contra-revolucionária, Gregório XVI e Pio IX; 2) abertura de horizontes, Leão XIII; 3) novas perspectivas, Leão XIII a Pio XII; 4) momento da grande decisão, João XXIII e 5) Vaticano II e perspectivas pós-conciliares. A encíclica de João XXIII, *Pacem in terris*, é um marco na aceitação e assumpção, por parte da Igreja, do conteúdo da Declaração: «Não se nos oculta que certos capítulos desta declaração tenham suscitado algumas objecções fundadas. Julgamos, contudo, que esta declaração deva ser considerada como um primeiro passo introdutório para o estabeleci-

17. MARITAIN, J., *Christianisme et démocratie*, oeuvres complètes, VII, Mélanges, Fribourg 1989, p. 1126.

18. PAULO VI, *Concílio Vaticano II, Homília na 9ª Sessão Solene* (7 de Dezembro de 1965), Editorial A.O., 10ª edição, Braga 1987, p. 523.

19. RUIZ-GIMENEZ, J., *El Concilio y los derechos del hombre*, BAE, Madrid 1968, pp. 17-88.

mento de uma constituição jurídica e política de todos os povos do mundo»²⁰.

Um discurso deste nível, de João Paulo II, bem que merece uma leitura *de compreensão*. Pela sua riqueza de conteúdo e de novidade admite muitos e diversos modos de a fazer. Pessoalmente, como todos os tomistas, prefiro seguir a sua estrutura de fundo. Dir-se-ia que o discurso aborda os direitos humanos dos povos numa perspectiva tomista. S. Tomás deixou-nos aquela que é, na minha opinião, a melhor fundamentação possível dos direitos naturais na interpretação das «inclinações» da nossa natureza: «Conforme a ordem das inclinações naturais, assim é a ordem dos preceitos da lei natural»²¹.

João Paulo II parte da interpretação de uma das grandes aspirações do homem do nosso tempo, a da procura da liberdade, não só pelos indivíduos, mas também pelos povos. Esta inclinação emana de uma exigência natural e reclama um direito. Uma vez descoberta é preciso saber acolhê-la, descrevê-la, fundamentá-la empiricamente, propô-la como função da ONU, chamada a ser guardiã da liberdade. Colaborando na criação e elaboração de uma nova cultura da solidariedade, do amor e da paz no mundo. Este programa vai-se assumir como referência para o futuro dos povos. Só o facto de ter sido enunciado, pelo Papa, como um objectivo da comunidade internacional e, com isso, desenvolvido uma sensibilidade para a questão dos direitos humanos dos povos, faz com que possamos dizer que, de certo modo, este futuro já começou.

2. A PROCURA DA LIBERDADE

João Paulo II não parte de uma teoria abstracta, de um princípio universal do qual há que deduzir conclusões para as implantar e implementar na vida real. Esse foi o caminho, cheio de equívocos, das ideologias de que tão má memória o passado recente nos trás. A ciência e a cultura modernas mudaram de rumo e preferem partir da existência, do mundo real, dos fenómenos. Nas palavras de Paulo VI, preferem abordar o homem *fenomenológico*²². Só através dos fenómenos se pode entender e conhecer a realidade e só através deles, da sua expressão fenomenológica, se lhes pode dar razão e os compreender nas suas causas. O facto que ao acontecer permite definir a essência ou a causa dos fenómenos é sempre o definitivo, o último.

Partindo da sensibilidade e atenção das Nações Unidas pelos direitos humanos e perante a visão global da *família inteira dos povos* que vi-

20. JOÃO XXIII, *Basic Documents on Human Rights*, o.c.

21. TOMÁS DE AQUINO, *ST, I,II, 94, 2*, CERF, Paris 1990.

22. PAULO VI, o.c., p. 523.

vem sobre a terra, o Papa detém-se na análise de um fenómeno típico do homem moderno, que ele acredita ser um *signal* prevalecente do mundo moderno: a procura da liberdade e da libertação.

«No limiar de um novo milénio somos testemunhas de como aumenta de maneira extraordinária e global a procura de liberdade, que é uma das grandes dinâmicas da história do homem»²³. Trata-se de uma realidade que temos diante da vista: os homens do nosso tempo querem ser livres. Esta procura constata-se por igual em toda a «urbe», nos povos e nas culturas, como um traço, e simultaneamente risco, comum. O feito visível é este: «em todos os ângulos da terra, homens e mulheres, apesar de estarem ameaçados pela violência, tiveram a coragem de enfrentar o risco da liberdade, exigindo que lhes fosse reconhecido o espaço na vida social, política e económica, que lhes corresponde pela sua dignidade de pessoas livres. Esta procura universal de liberdade é certamente uma das características que distinguem o nosso tempo»²⁴.

O fenómeno está aqui bem legível, com alcance mundial na sua extensão e com a profundidade que abarca todo o humano. Cada época tem as suas características específicas, o que permite a cada observador sustentar-se nelas, ou partir delas para a sua leitura e compreensão da realidade. Aliás, o próprio Aristóteles já tinha defendido a atracção que exerce a verdade e afirmava, com convicção, que «todos os homens, pela sua natureza, desejam saber»²⁵. Por sua vez, Santo Agostinho associava os desejos do homem ao amor que brota do desejo por Deus: «Senhor, criaste-nos para ti, e o nosso coração está inquieto enquanto não descansa em Ti»²⁶. Tomás de Aquino coincidia nesta leitura do desejo humano da felicidade e do encontro com Deus, e via a existência humana como o caminho da criatura racional até Deus, aonde todo o conhecer e todo o amar do homem é, pelo menos de modo implícito, um conhecer e amar a Deus²⁷.

Este modo cultural de exprimir os desejos humanos pela transcendência, mudou com a modernidade. O homem passa a ser o ser, simultaneamente, o criador e o obstáculo do seu próprio futuro. Propôs-se conquistar o *regnum hominis* e, desde o iluminismo, pretendeu sair da menoridade, correr o risco da liberdade. Vão surgindo, de forma espontânea e avassaladora, os movimentos de libertação na vida social e as teorias da liberdade nos pensadores. A revolução francesa leva até ao limite o desejo social de liberdade, a palavra-chave de uma trilogia, que ao ser eleva-

23. «Discurso na Quinquagésima Assembleia-Geral das Nações Unidas», n.º 2, o.c.
24. *Ibidem*.

25. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 1, 980 a 1., Città Nuova, Roma 1981.

26. AGOSTINHO, *Confissões*, I, 1, Livraria Apostolado da Imprensa, Porto 1981.

27. TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I, 2, prol., o.c.; *De Veritate*, 22, 2, Pontificia Università S. Tommaso, Roma 1985.

da significou a redução ou o esquecimento das outras duas que a acompanhavam: a igualdade e a fraternidade.

Kant outorga à liberdade o acesso ao mundo real, que nega à razão. Fichte seguindo esse caminho converte-se no primeiro filósofo da liberdade, através da qual se descobre o *Eu* defronte do *Tu*. Kierkegaard exige para o singular uma liberdade criadora. Cornelio Fabro lê a evolução da história com uma nítida divisão em dois períodos: o da verdade e o da liberdade. O homem moderno é um apaixonado da liberdade! O filósofo Sartre conseguiu plasmar nas suas personagens tipo, como em Goetz, no *O diabo e o bom Deus*, o desejo de liberdade do homem moderno, uma liberdade que se esgota em si mesma, que se torna inútil mas que é a própria substância do homem.

Dir-se-ia que o homem moderno preocupa-se e dá a mesma importância tanto à liberdade como ao próprio ser, e que não quer ser sem liberdade, que vive e morre sedento de liberdade²⁸. A liberdade fez-se consubstancial com o ser do homem, com a sua dignidade de pessoa. A liberdade do homem moderno não é só aquela com que sonha o prisioneiro na prisão, mas é sobretudo a que exige que o homem seja, simultaneamente, arquitecto da sua vida e fator da sua projecção na história. As recentes ditaduras foram tão opressivas e negadoras da liberdade que os homens não se importaram de colocar em causa a sua própria existência a viver sem ela, adoptando aquelas que foram as palavras do poeta romano Juvenal, ao respeitarem mais a razão de viver em liberdade do que a própria vida sem ela²⁹.

João Paulo II evoca a história da liberdade humana exactamente como ela se apresenta nas revoluções não violentas de 1989, precisamente no bicentenário da revolução francesa, quando o mundo inteiro parecia unir-se ao coro dos ditadores que só permitiam que se entoasse a *marselhesa*: «Essas revoluções não violentas de 1989 demonstraram que a procura da liberdade é uma exigência insuprimível, que nasce do reconhecimento da inestimável dignidade e valor da pessoa humana, e que não pode senão ser acompanhada do compromisso a seu favor»³⁰. Essas revoluções que mudaram o curso da história são fruto de pessoas que compreenderam o valor da pessoa como sujeito livre e responsável, e que também foram capazes de se sentirem solidários com outras para, em conjunto, fazerem frente às opressões do totalitarismo. Essa revolução não violenta é a melhor prova do poder da liberdade quando descobre as suas origens.

28. Cf. LOBATO, A., «Experiencia radical de la libertad», *Asprenas*, 25 (1977), pp. 401-420 e «El principio libertad», in *Doctor Communis*, 30 (1977), pp. 33-81.

29. JUVENAL, *Satirae*, VIII, 83-84: *Summum crede nefas animam praeferre pudorilet propter vitam vivendi perdere causas*, Città Nuova Editrice, Roma 1981.

30. «Discurso na Quinquagésima Assembleia-Geral das Nações Unidas», n.º 4, o.c.

O profundo enraizamento da liberdade no homem do nosso tempo leva-nos a ver a sua conexão com os direitos universais, que pertencem a todo o homem pela sua própria condição. Proclamados pela ONU, avivaram a consciência da dignidade humana em todos os países do mundo. A amplitude mundial do fenómeno social na procura da liberdade e da libertação, indica claramente a universalidade de tais direitos, a sua radicação na natureza do homem, eles são o reflexo de uma lei moral universal. «Longe de serem afirmações abstractas, estes direitos dizem-nos algo bem importante sobre a vida concreta de cada homem e de cada grupo social. Recordam-nos que não vivemos num mundo irracional ou sem sentido, mas que, pelo contrário, há uma lógica moral que ilumina a existência humana e torna possível o diálogo entre os homens e entre os povos»³¹.

A leitura do fenómeno da procura da liberdade, leva-nos a três pistas sobre o seu significado: em *extensão*, o fenómeno apresenta-se ao nível planetário: na África, Ásia, América, Oceania e Europa; na sua *radicação*, leva-nos a ver uma manifestação das exigências dos direitos humanos que pertencem a todo o homem, são um sinal da lei moral universal; na sua *vivência*, não só se referem às pessoas, mas são, sobretudo, expressão do que sentem os povos.

Estas três pistas são objecto de discussão no nosso tempo. Cada dia se ouvem novas vozes contra a universalidade. Em 1993, pouco depois da Conferência sobre os direitos humanos, em Viena, 34 países do *terceiro mundo* opuseram-se à universalidade dos direitos humanos. Os direitos do homem seriam, unicamente, expressão da cultura do ocidente que, ao querer impô-los a todos, arrogava-se num pretensão direito imperialista. A Declaração de Banguécoque afirma que a noção de direitos humanos está relacionada com a diversidade cultural, que dois terços da população mundial não conhece essa noção e por isso não deve ser usada como instrumento de pressão política. Essas culturas preferem a noção de deveres e a integração do homem na sociedade³².

O plano da codificação jurídica é distinto do plano da ideia dos direitos humanos. Mesmo que houvesse um acordo universal sobre a fixação e transcrição jurídica de determinados direitos do homem, isso nunca excluiria a possibilidade de existirem concepções diversas sobre a fundamentação e o conteúdo desses mesmos direitos.

De um lado, geralmente contesta-se que os direitos humanos possam ter uma validade universal, privilegiando uma discussão sobre a sua legitimação. Do outro lado, chama-se a atenção sobre o facto de que entre

31. *Idem*, n.º 3.

32. Cf. Comissão Teológica Internacional, «Les perspectives du Tiers Monde», *Les chrétiens d'aujourd'hui devant la dignité et les droits de la personne humaine*, Iustitia et Pax, Roma 1983, pp. 126-128.

os países ocidentais, os estados socialistas e os estados do terceiro mundo, se encontram grandes divergências na concepção dos direitos humanos. Assim, a discussão sobre a legitimação poderá tornar aceitável a ideia de direitos humanos universais, enquanto a discussão sobre os seus conteúdos poderá levar à possibilidade de se elaborar um conceito unitário e suficientemente preciso dos direitos humanos.

Mais receios ainda suscita a afirmação de uma lei moral universal inscrita na natureza humana. Uma grande parte dos juristas e dos teóricos actuais dos direitos humanos não se atrevem a passar a barreira do positivo, outros não podem resignar-se a deixar nas mãos do poder legislativo do momento a decisão sobre o que é justo e injusto, nem se atrevem a superar o relativismo das posições históricas e chegar a uma posição de afirmação do valor absoluto, pelo que optam pela via intermédia do consenso moral, suficiente para tornar possível uma sociedade universal regida por leis de uma *Weltethik*³³.

João Paulo II, não se pode resignar a deixar os direitos humanos tão ao sabor da corrente. Por isso adverte do perigo de qualquer uma das duas posições. «É motivo de séria preocupação o facto de alguns hoje neguem a universalidade dos direitos humanos, assim como negam que haja uma natureza humana comum a todos»³⁴. Há que distinguir entre os modelos de organização da sociedade, e das suas instituições, que dão origem a um pluralismo enriquecedor e a posição de negar que haja no humano algo que seja universal e possa ser conhecido.

A terceira pista, a que leva aos direitos das nações, é a menos abordada e pensada. Fala-se, com frequência, das três gerações dos direitos humanos, segundo a ordem em que foram adquirindo expressão normativa nos diversos organismos: pessoais, sociais, e os que apontam ao desenvolvimento integral da pessoa e dos povos. A leitura do fenómeno inquietante da procura da liberdade, incita a continuar por este caminho que é o próprio da ONU. «A procura da liberdade na segunda metade do século XX não comprometeu só os indivíduos mas também as nações. A cinquenta anos do final da segunda guerra mundial, é importante recordar que aquele conflito teve a sua origem em violações dos direitos das nações»³⁵. Aí estão os factos históricos para demonstrar esta verdade. Houve nações submetidas à humilhação e ao sofrimento por serem *outras*, e consideradas *inferiores*. As Nações Unidas propõem-se, na sua *Carta*³⁶, fazer todo o possível para que isto nunca mais venha a acontecer.

33. Cf. BOBBIO, N., *L'étà dei diritti*, Einaudi, Torino 1990, pp. 10-16.

34. «Discurso na Quinquagésima Assembleia-Geral das Nações Unidas, n.º 3, o.c.

35. *Idem*, n.º 5.

36. Utilizei o texto de «Carta das Nações Unidas», in: MOREIRA, A. (Coord.), *Estratégia: Legado Político do Ocidente*, Vol VIII, Instituto Português da Conjuntura Estratégica, Lisboa 1995, pp. 546-597.

De facto ainda não se conseguiu, basta ver o exemplo da guerra dos Balcãs, em plena Europa, aplicar este projecto de superação de toda a agressividade. Os direitos das nações foram violados, de modo sistemático, nestes últimos anos. Basta ter em conta o que aconteceu a muitas nações sob o jugo da ditadura comunista soviética: umas anexadas à URSS, outras submetidas ao seu império pelo qual perderam a sua soberania na Europa central. «Só quando se restabeleceu a liberdade para as nações da Europa central e oriental, a promessa de paz, que deveria ter chegado com o final da guerra, começou a concretizar-se para muitas das vítimas daquele conflito»³⁷. Esta é a melhor demonstração de que não basta proclamar e tutelar os direitos dos indivíduos. É necessário fazê-lo com os direitos das nações e dos povos.

A leitura do fenómeno da liberdade, tal como se manifesta em toda a idade moderna, e que chega a nós através da mesma lei da caída dos corpos –*motus in fine velocior*–, dá-nos uma chave para a orientação do futuro tanto a nível de indivíduos como dos povos. A chave é a dignidade do ser pessoa, que goza de liberdade pelo facto de ser humano. E é preciso que este dom que recebeu, não só seja tolerado mas também promovido a todos os níveis, para um mais amplo desenvolvimento dos direitos humanos. «A liberdade é a medida da dignidade e da grandeza do homem. Viver a liberdade que os indivíduos e os povos procuram é um grande desafio para o crescimento espiritual do homem e para a vitalidade moral das nações. A questão fundamental, que hoje todos devemos enfrentar, é a do uso responsável da liberdade, tanto na sua dimensão pessoal, como social»³⁸.

Este é o primeiro passo até aos direitos dos povos no nosso tempo: a análise de uma das *inclinações* irresistíveis do homem, a de ser de verdade livre. A exigência de liberdade é uma manifestação dos direitos humanos, entendidos como faculdades que lhe advêm da condição de ser humano. E só é homem no seio de uma comunidade, num povo. Grande tarefa esta, a de edificar sobre o facto da liberdade humana. Sartre já o tinha intuído: «O homem, pelo facto de estar condenado a ser livre, transporta sobre os ombros o peso do mundo inteiro; é ele o responsável do mundo e de si mesmo, enquanto modo de ser»³⁹.

A Declaração de 1948 foi uma grande ajuda para a promoção dos direitos humanos, a nível pessoal. Por isso é preciso prosseguir nessa mesma linha, na direcção dos direitos dos povos, que reivindicam a sua liberdade e o seu modo de ser no seio das famílias humanas. A ONU é chamada a ser como que o arquitecto da cidade terrena. Também esta cidade se edifica, como a de Deus, na liberdade, no direito e no amor. S. Agostinho

37. «Discurso na Quinquagésima Assembleia-Geral das Nações Unidas», n.º 5, o.c.

38. *Idem*, n.º 12.

39. SARTRE, JP., *L'être et le néant*, Gallimard, Paris 1943, p. 665.

deixou-o mais subentendido do que escrito na sua formulação: «Dois amores fizeram duas cidades...»!⁴⁰. Aqui na ONU tem de estender-se aos dois pilares da comunidade humana: a pessoa e os povos. A análise do *fenómeno humano* da liberdade leva-nos a dar-lhe uma resposta na direcção que essa mesma procura imparável indica: a dos direitos que acompanham a pessoa, não só no seu ser pessoal mas também na sua dimensão de membros de uma comunidade humana. Já Aristóteles tinha deixado claro que, o *animal racional* é essencialmente também *animal político*⁴¹. Tanto para a vida pessoal, na sua dimensão ética, como para a vida política em todas as suas dimensões, a liberdade é ponto de partida e fundamento. Por isso é não só necessário reconhecê-la, como também promovê-la em todos os níveis. À ONU pertence-lhe o nível político da edificação da vida das nações sobre o fundamento da liberdade que lhes é devida e reconhecida.

3. UNIVERSALIDADE DOS DIREITOS HUMANOS

Como vimos, há cada vez mais vozes a insurgirem-se contra o princípio, moral e político, da universalidade dos direitos humanos. No entanto, há duas questões que lhe são colaterais: a primeira é a de que a discussão sobre a universalidade jurídica dos direitos humanos é diferente da discussão sobre as consequências de um país assinar uma declaração ou convenção e depois não o respeitar na prática ou não a transcrever para o seu direito interno; outra tem a ver com os problemas de novos direitos emergentes, como este proposto pelo Papa dos direitos humanos dos povos ou os chamados direitos da terceira e quarta gerações.

O interesse desta matéria para o trabalho pode resumir-se à certeza de que a proposta de João Paulo II pressupõe o princípio de que a exigência destes novos direitos dos povos é universal, devendo ser afirmados em Carta que obrigue, política e moralmente, todos os países. Os valores que os sustentam afirmam a bondade da Carta e colocam-na na linha da evolução, natural, da Comunidade Internacional. João Paulo II fala de direitos dos povos e os proponentes do texto da Declaração de Viena falaram, na mesma linha, mas com um objectivo mais curto, do direito dos povos ao desenvolvimento.

A Declaração de Viena⁴² abordou, explicitamente, a questão da universalidade dos direitos humanos que tinha surgido, com naturalidade, nas reuniões preparatórias à Conferência. E fê-lo desta forma: «A natureza

40. AGOSTINHO, *De Civitate Dei*, XV, 1, Città Nuova, Roma 1982.

41. ARISTÓTELES, *Politica*, I, 1, 1252 a 19, Città Nuova, Roma 1982.

42. Utilizo o documento publicado em *Estratégia: Legado Político do Ocidente*, o.c., pp. 598-662.

universal dos direitos e liberdade está fora de qualquer dúvida... Os direitos humanos e as liberdades fundamentais são um direito de nascimento de todos os seres humanos...»(I,1). Não nega, no entanto, a existência de dificuldades quando afirma: «Todos os direitos humanos são universais, indivisíveis, interdependentes e correlacionados. A comunidade internacional deve tratar os direitos humanos globalmente, de modo honesto e leal, no mesmo plano e com a mesma importância. Mesmo tendo presente o significado das particularidades nacionais e regionais e os diversos factores históricos, culturais e religiosos, é dever dos Estados, independentemente dos respectivos sistemas políticos, económicos e culturais, promover e defender os direitos humanos e as liberdades fundamentais» (I,5).

No entanto há, de facto, uma clara oposição a este princípio seja ao nível teórico seja ao nível político-religioso. Ao nível teórico, Antonio Cassese, professor de direito internacional em Florença e nomeado pela ONU, em 1993, membro do Tribunal Internacional em Haia para os crimes de guerra cometidos na antiga Jugoslávia, dedica um capítulo do seu livro⁴³. Ele mete em relevo, sobretudo, o facto de que os binómios liberdade-autoridade e indivíduo-comunidade são concebidos no Ocidente de um modo muito diverso do que é feito na Ásia e em África. Nestes continentes «a liberdade não consiste em garantir capacidade de reacção a possíveis invasões ou abuso de autoridade, mas no harmonizar, o mais possível, o agir do indivíduo com o do líder, ao qual o indivíduo deve tendencialmente obediência»⁴⁴. Ele desenvolve esta ideia baseando-se na sua longa experiência em organismos internacionais, mas também chega à conclusão que hoje se conseguiu fixar um conjunto de preceitos gerais que, «apesar de diversamente entendidos e aplicados, constituem, por si só, um factor importante de unificação»⁴⁵.

Cassese também defende que se tem vindo a definir uma hierarquia entre esses preceitos, facto que resulta seja da sua promoção, mesmo em ambientes difíceis ou de escassos recursos, seja resultado da procura de consensos possíveis. Em primeiro lugar vêm os direitos à vida e à segurança; depois os direitos ligados às necessidades fundamentais do homem: ao trabalho, a uma habitação decente, à alimentação, à protecção sanitária; e por fim, certos direitos civis e políticos, como os de exprimir as próprias opiniões ou fazer as suas escolhas políticas. E, apesar de certos países serem coniventes, existe um consenso sobre o facto de que tortura, genocídio, *apartheid* e recusa em reconhecer o direito dos povos à auto-determinação, são atentados graves aos direitos do homem. «Ao menos, à volta de

43. CASSESE, A., *I diritti umani nel mondo contemporaneo*, c.1, Laterza, Bari 1988, .

44. *Idem*, p. 50.

45. *Idem*, p. 62.

um núcleo essencial de direitos, conseguiu-se um acordo de princípios entre todos os Estados do mundo, ou quase. É previsível que este acordo, de princípios, se venha a ampliar, de modo a conter um número sempre maior de direitos»⁴⁶.

Também a sectorização dos direitos, ou seja o reconhecimento de direitos especiais a algumas categorias de pessoas, ou a regionalização dos direitos, ou seja a limitação geográfica através de Acordos regionais, não são um obstáculo à universalidade, mas devem ser vistas como uma política de pequenos passos até a homogeneização em matéria de direitos humanos.

A nível político-religioso, como já vimos, há a oposição dos representantes de diversos países à universalidade. Como se viu no texto final da Conferência de Viena esta oposição é, sobretudo, de estratégia política. A liderar este grupo de 34 países, estão o Paquistão, a China, a Indonésia, a Síria, o Irão e Cuba. Os representantes destes países adoptaram uma nova estratégia de defesa que consiste em justificar a falta do cumprimento dos acordos assinados com o ataque à universalidade dos direitos do homem, em nome das diferenças regionais tanto ao nível da cultura como das tradições. Como, por exemplo, a aplicação da lei corânica das punições corporais ou o reduzido valor dos testemunhos das mulheres em tribunal.

Durante a Conferência de Viena, os representantes destes países opuseram-se, sem sucesso, à criação de uma comissão da ONU para os direitos dos homens. No entanto, conseguiram que não houvesse uma deliberação a favor da criação de um Tribunal Internacional para os delitos contra os direitos do homem. Hoje, a esta distância, há que concordar que a comissão tem a bondade de coordenar os esforços da comunidade internacional na linha da promoção e respeito dos direitos humanos, enquanto um tribunal mundial teria dificuldade em ter um mandato e poderes precisos e seria sempre um organismo simbólico. Mas vale pouco e possível do que nada!

No entanto, na Conferência também surgiu uma sensibilidade ou uma tendência a favor do posterior alargamento dos direitos humanos, estabelecendo um direito ao desenvolvimento. O texto da Declaração, que restringe este direito aos indivíduos enquanto que os proponentes do texto eram mais ambiciosos e defenderam, na linha do Papa, que este direito era sobretudo para os povos e os estados, diz o seguinte: «A Conferência mundial sobre direitos dos homens reafirma o direito ao desenvolvimento, como estabelecido pela Declaração sobre o direito ao desenvolvimento, como um direito universal e inalienável e como parte integrante dos direitos humanos fundamentais. Como enunciado na Declaração sobre o direito

46. *Idem*, p. 63.

ao desenvolvimento, a pessoa humana é o sujeito central do desenvolvimento. Enquanto o desenvolvimento facilita o gozo de todos os direitos humanos, a falta de desenvolvimento não pode ser invocada para justificar a limitação dos direitos humanos reconhecidos a nível internacional...» (I,10).

Isto leva-nos a concluir que a definição, mais consensual, do conceito de universalidade, é aquela que é dada pela Declaração de Viena: no nosso mundo actual, todos os Estados devem respeitar os direitos por eles subscritos. De facto, mesmo assumindo a possibilidade de que muitos dos direitos hoje assumidos possam sofrer mudanças com aprimoramentos, isso não invalida que sejam válidos, enquanto representam um *standard* mínimo de moralidade da convivência na nossa nova civilização global ou planetária⁴⁷.

Em muitos países existem, e possivelmente continuarão a existir no futuro, graves atentados aos direitos humanos. Mas o problema com que nos confrontamos é o de saber se os governos, depois dos seus países ratificarem os instrumentos internacionais correspondentes, possam, programaticamente, excluir-se do respeito de um ou mais direitos fundamentais, na sua acção governativa. De facto, seja já hoje, no que diz respeito aos direitos humanos individuais tutelados na Carta da ONU, ou no futuro, com a proposta de João Paulo II de direitos dos povos, este será o eterno problema que abre lugar à discussão sobre a legitimidade da intervenção humanitária internacional nos países infractores, a favor do respeito dos direitos humanos.

Sendo assim, quaisquer direitos humanos, das pessoas individuais ou colectivamente dos povos, devem ser respeitados, na vida social ou no panorama internacional, enquanto são manifestação do *humanum*, da essência do homem, da sua natureza, da sua capacidade de desenvolver a consciência moral. O que, na prática, nos leva a concluir que o instrumento da regionalização, não dos direitos mas das suas realizações em concreto, parece ser a única via a percorrer. A própria Declaração de Viena partilha desta convicção: «As iniciativas a nível regional ocupam um lugar fundamental na promoção e defesa dos direitos humanos. Eles devem reforçar as normas universais sobre direitos humanos, como enunciado nos instrumentos internacionais para os direitos humanos, e a sua defesa. A Conferência mundial sobre direitos do homem aprova os actuais esforços para reforçar estes planos e para melhorar a sua eficácia, sublinhando, ao mesmo tempo, a importância da cooperação com as acções das Nações Unidas para os direitos humanos. A Conferência mundial sobre os direitos humanos reafirma a necessidade de se considerar a possibilidade de se

47. Cf. PINTO DE OLIVEIRA, C., *La dimensione mondiale dell'etica*, Edb, Bologna 1985.

criarem planos regionais e sub-regionais para a promoção dos direitos humanos aonde ainda não existam tais planos» (I,10).

4. DIREITOS DOS POVOS

A leitura profunda do fenómeno da procura apaixonada da liberdade social no nosso tempo, pede uma solução adequada. É preciso abrir espaços para o exercício da liberdade política e social que solicita o homem enquanto membro de uma comunidade nacional. A reflexão ético-jurídica sobre os direitos das nações regressa, dia que passa, cada vez com maior insistência. À volta dela, trabalha-se na formulação dos direitos da *terceira geração*. O problema é já antigo e foi abordado e desenvolvido, com particular acutilância, de modo análogo ao da pessoa, pelos pensadores cristãos. São Paulo tinha afirmado que «toda a autoridade vem de Deus»⁴⁸, e por Ele, na sua ordem temporal, deve ser respeitada. O que não ficava muito claro era o modo como vinha de Deus, até à pessoa que encarnava o poder nos povos. A teoria da escola agostiniana sustentava que toda a potestade vem de Cristo, por meio do seu vigário na terra, e chegava assim aos que exercem o poder ou governam. São Tomás de Aquino defende a justa autonomia das realidades terrestres, os direitos inerentes à natureza das coisas e à sociedade humana. A graça supõe a natureza e aperfeiçoa-a, não a anula. O direito divino que procede da graça, não anula os direitos que se apoiam na lei natural: *Ius autem divinum quod est ex gratia, non tollit jus humanum, quod est ex naturali ratione*⁴⁹.

Por este caminho que é o adequado da chamada *secularização*, os discípulos de S. Tomás descobrem que é necessário defender os direitos dos povos. Fá-lo a Academia de Cracóvia durante o Concílio de Constança e fazem-no os missionários e teólogos na defesa dos povos índios do Continente Americano. O Padre espanhol Las Casas defende os direitos dos *novos-hispanos*, cujos povos têm a mesma dignidade e autonomia que os outros. Exprime-o desta forma incisiva: «Todas as nações do mundo são homens e de cada um deles é uma, não mais a definição»⁵⁰. Tinha intuído que o homem é um ser cultural e procurou esboçar uma das primeiras interpretações do índio americano na perspectiva cultural. Eles têm «humana ordem e ordenadas repúblicas», exercitam a prudência nas suas três dimensões: monástica, doméstica e política; contam com as seis classes de cidadãos que requer a comunidade perfeita; lavradores, artesãos, guerreiros, empresários, sacerdotes, juizes e governantes⁵¹.

48. Rm 13.

49. TOMÁS DE AQUINO, *ST*, II,II, 10,10, o.c.

50. LAS CASAS, *Historia de las Indias*, III, c.57,BAE, Madrid 1957, p. 308.

51. LAS CASAS, *Apologética historia*, c.39,BAE, Madrid 1958, pp. 131-134.

Francisco de Vitória apresentou as provas requeridas para demonstrar que os povos índios tinham os seus direitos naturais antes de se terem encontrado com os espanhóis: «Quando os espanhóis navegaram pela primeira vez às terras dos índios, nenhum direito levaram consigo para se apoderarem daquelas províncias»⁵². Se aqueles povos tinham os seus direitos, tal e qual como os europeus, era necessário reconhecê-los. Para isso, Vitória propõe uma solução, partilhada por outros pensadores que refletiam sobre os povos índios e o seu direito à identidade, que o torna um digno antecessor da ONU: um organismo que reúna todas as nações da orbe, que expresse a sua igualdade, e possa exercer o seu domínio em todo o mundo. Chamou a este organismo *communitas orbis*: *Habet enim totus Orbis, qui aliquo modo est una respublica, potestatem ferendi leges aequas et convenientes omnibus... totius Orbis auctoritate*⁵³.

A *communitas naturalis Orbis* é algo anterior e superior a todas as nações e tem os seus direitos naturais para a promoção e defesa de todo o ser humano e de todos os homens. A divisão da humanidade em povos e nações é um postulado do direito das gentes, e não foi feita para destruir essa comunidade anterior, mas para a realizar melhor, para servir a todos e a cada um dos homens⁵⁴. A antropologia tomista, defendida pela escola dominicana em ambas as costas do Atlântico, por pregadores como Pedro de Córdova e Montesinos e por pensadores agrupados à volta de Vitória e Las Casas, contribuíram para criar a nova consciência cristã dos direitos dos povos, já expressa inicialmente na Bula *Sublimis Deus* de Paulo III⁵⁵.

Nesta linha de interesse crescente pelos direitos dos povos, sucedem-se os documentos da Igreja, acelerando o movimento desde a Encíclica *Rerum Novarum*, de Leão XIII. Cada um dos pontificados do séc. XX deixou vestígios neste campo dos direitos humanos. G. Biffi recolheu estes contributos, exprimindo-os nalgumas frases: Leão XIII é o profeta, Pio XI o defensor dos direitos pessoais ameaçados pelos totalitarismos, Pio XII o construtor da democracia, João XXIII o evangelista dos direitos humanos, a Igreja do Vaticano II proclama-se ao serviço da humanidade, Paulo VI,

52. DE VITORIA, F., *Relección De Indis*, BAC, Madrid 1960, p. 666.

53. DE VITORIA, F., *Relectio De potestate civili*, BAC, Madrid 1960, p. 180; Cf. AAVV, *I diritti dell'uomo e la pace nel pensiero do F. De Vitoria e B. De Las Casas*, PUST, Massimo, Milano 1988.

54. Cf. CARRO, V., *La «communitas orbis» y las rutas del derecho internacional según Francisco de Vitoria*, Santander 1962.

55. Cf. LOBATO, A., «El Obispo Garcés y la Bula “Sublimis Deus”», in AAVV, *Los dominicos y el Nuevo Mundo*, Deimos, Madrid 1988, pp. 771-792; «La aportación de los Dominicos en el s. XVI a la defensa y promoción del hombre», *Angelicum* (1993), pp. 145-363; «Presencia e influjo de Santo Tomás de Aquino en la evangelización de America», *Doctor Communis* (1993), pp. 3-39.

campeão da paz e arauto dos direitos humanos⁵⁶. Para conhecer o panorama a partir do Vaticano II, basta ter presente o índice dos numerosos documentos que abordam o tema. As intervenções do magistério fazem referências constantes aos direitos dos povos, às culturas aborígenes, à legítima autonomia, a poder sentar-se na mesa da festa, a participar nos bens da terra, à igualdade entre todos os povos, à moderação dos poderosos, ao exercício da sua autonomia. O Vaticano II, na Constituição *Gaudium et spes*, presta atenção aos direitos de cada membro da comunidade internacional, à paz, à cooperação do bem comum universal⁵⁷. Todo um coro de vozes levantou-se, ao longo dos séculos, na Igreja para pedir justiça e paz para os povos.

João Paulo II assumiu, com particular cuidado e sensibilidade, esta herança. Desde a sua primeira encíclica que ele esteve atento ao problema dos direitos humanos, mais ao espírito que à letra⁵⁸. Mantém uma profunda convicção de que o respeito de Deus e o respeito ao homem caminham par a par, e por causa disso são princípios da vida humana a todos os níveis: a liberdade religiosa é tanto um direito sagrado dos indivíduos como dos povos. Ao Presidente da URSS, Mikhail Gorbatchev, ele recorda o que afirmará várias vezes no futuro: «não haverá paz se os direitos do homem são desprezados, tal como se os direitos dos povos, em especial dos mais vulneráveis, não são respeitados»⁵⁹.

Na Encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* afirma que o desenvolvimento que não respeite os direitos humanos, tanto os pessoais como «os direitos das nações e dos povos não pode ser digno do homem»⁶⁰.

Partindo destes compromissos do magistério papal, que prespõem uma linha de continuidade no compromisso papal e uma tradição doutrinal na Igreja, recordando as palavras de Bento XV, quando, no decorrer da primeira guerra mundial, advertia que «as nações não morrem» e convidava a «ponderar com consciência serena os direitos e as justas aspirações dos povos»⁶¹, João Paulo II apresenta alguns contributos para um

56. BIFFI, G., «Il magistero dei Papi», *Seminarium*, 23 (1983), pp. 346-369; «I diritti umani da Leone XIII a Giovanni Paolo II», in: *I diritti umani, dottrina e prassi*, Paoline Editrice, Roma 1982, pp. 199-243.

57. Cf. *Gaudium et spes*, ns 77-84, Editorial A.O., Braga, 10ª Edição, 1987 e FILIBECK, G., *Les droits de l'homme dans l'enseignement de l'Eglise : de Jean XXIII à Jean Paul II*, Libreria Editrice Vaticana, Vaticano 1992.

58. PIANA, G., «I diritti dell'uomo nel magistero di Giovanni Paolo II», in: *De dignitate hominis*, Mélanges, Fribourg 1987, pp. 471-486; GRIECO, G., «Giovanni Paolo II, apostolo dei diritti dell'uomo», *Seminarium*, 23 (1983), pp. 370-377.

59. JOÃO PAULO II, «Discurso», (1de Dezembro de 1989), *Observador Romano*, 2 de Dezembro de 1989.

60. *Sollicitudo Rei Socialis*, n.º 33, Rei dos Livros, Lisboa 1987.

61. JOÃO PAULO II, «Discurso na Quinquagésima Assembleia Geral das Nações Unidas», o.c., n.º 6.

projecto dos direitos dos povos que devem ser consignados numa Carta sobre essa temática. Não se pode deixar de pensar que foi um acto de profunda intuição e de coragem dar o pontapé de saída para a sua elaboração de facto. Aliás, em 1983 a Santa Sé tinha publicado a *Carta dos direitos da família*, que servirá como antecedente e referência para esta nova Carta. Porque o homem na sua dimensão social é por natureza um ser familiar. E por isso assume direitos como membro de uma família⁶².

A proposta de João Paulo II limita-se aos três pontos indispensáveis de uma Carta sobre os direitos das nações: o conceito de nação, o fundamento antropológico e a enumeração de alguns direitos fundamentais. Só que a apresentação não é de modo empírico mas num tom descritivo, como acontece em qualquer discurso. No entanto, cada um destes pontos concita não poucas dificuldades, seja num acordo para a sua definição seja, sobretudo, passar das palavras aos actos. Aqui também acontece que não só o caminho é difícil como difícil é caminhar para o futuro.

O conceito de nação necessita de ser determinado com precisão e clarificado desde o seu fundamento antropológico. De facto não existe uma noção precisa, partilhada por todos e assumida na história. Hoje somos devedores de um conceito de nação moderno, devido aos teóricos da nação alemã, uma das últimas a ser reconhecida como tal na Europa, e este conceito, desde Herder e Fichte, tem muito de idealista. João Paulo II aceita uma certa historicidade do conceito. Adverte que hoje a nacionalidade já não se pode considerar ligada à terra, mas que é preciso situá-la num conceito de *mobilidade*, que não se atém tanto aos confins geográficos quanto aos étnico-culturais, e estes um tanto difusos pelas migrações, e a dimensão cada vez mais planetária da economia e da comunicação. Há um horizonte planetário da vida humana actual, comum a todos os povos e em constante aumento. E ao mesmo tempo pressente-se no nosso tempo um regresso, muitas vezes violento, às raízes étnico-culturais, como condição e desejo de não perder a identidade. Este facto é universal e aí está como sinal: o homem é como uma moeda de duas faces, cosmopolita numa e aldeão na outra, universal e concreto ao mesmo tempo. «Sem dúvida, neste horizonte de universalidade vemos precisamente surgir com força a acção dos particularismos étnico-culturais, quase como uma necessidade impenhosa de identidade e de sobrevivência.... É um dado que não se deve desvalorizar, como se fosse um simples resíduo do passado, ele requer ser analisado, para uma reflexão profunda a nível antropológico e ético-jurídico»⁶³.

62. Cf. LOPEZ TRUJILLO, Card., «La verità della famiglia», in: *Sanctus Thomas de Aquino, Doctor hodiernae humanitatis*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1995, pp. 276-286.

63. «Discurso na Quinquagésima Assembleia-Geral das Nações Unidas», n.º 7, o.c.

O ser humano sente-se por natureza situado nesta tensão bipolar, entre o universal e o particular. Pela sua natureza, os homens encontram-se como membros de uma só família, pela historicidade concreta dessa natureza sentem-se, com maior intensidade, como fazendo parte de um grupo; em primeiro lugar estão unidos à família, a seguir têm outros vínculos, até chegar ao que os abarca na totalidade, conjugando etnia e cultura. «A natureza comum leva os homens a sentir-se, tal como são, membros de uma única grande família. Mas pela historicidade concreta desta mesma natureza, estão necessariamente ligados de um modo mais intenso a grupos humanos concretos; antes de tudo a família, depois os vários grupos de pertença, até o conjunto do respectivo grupo étnico-cultural»⁶⁴. Algumas vezes esta realidade é indicada com o termo *nação*, que evoca o *nascer*, enquanto que, quando se utiliza o termo *pátria* evoca-se a *realidade* da mesma família. «A condição humana situa-se assim entre estes dois pólos –a universalidade e a particularidade– em tensão vital entre eles; tensão inevitável, mas especialmente fecunda se se vive com sereno equilíbrio»⁶⁵.

O ser pessoal trás consigo, de modo eminente, estas duas dimensões. Por um lado designa o mais concreto, o singular, o que se opõe a toda a abstracção e do qual não é possível falar no plural, é sempre um *eu* ou um *tu* existente⁶⁶. Pela sua condição espiritual, a pessoa que conhece e ama, é abertura à totalidade, *quodammodo omnia*⁶⁷. E nesta condição de ser pessoal, que é qualidade de todos os homens, sustentam-se os direitos humanos, que se convertem em direitos das nações quando se consideram no seu nível comunitário.

Partindo desta base humana, compreende-se que a nação não se identifica a priori e de modo necessário com o Estado. Adverte-se também que não é fácil precisar os direitos de uma nação, quando o próprio conceito se nos afigura um tanto vago e complexo, mas «é, sem dúvida, uma reflexão improrrogável, se se querem evitar os erros do passado e preparar uma ordem mundial justa»⁶⁸.

Partindo destes pressupostos já se podem delinear os direitos e deveres das nações. A doutrina da Igreja, desde a *Pacem in terris*, tem sempre em conta os dois pólos, porque estão interligados e não se podem descrever uns sem ter em conta os outros. João Paulo II enumera entre os direitos das nações ou dos povos: o da existência e o da cultura, a qual implica a língua, usos, costumes de um povo e a educação das novas gerações.

64. *Ibidem*.

65. *Ibidem*.

66. TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I, 29, 1 «Persona significat quoddam singulare», o.c.

67. ARISTÓTELES, *De anima*, III, 8, 431b 21, Città Nuova, Roma 1983.

68. «Discurso na Quinquagésima Assembleia-Geral das Nações Unidas», n.º 8, o.c.

O direito à existência, é o pressuposto de todos os outros. Se não há nação não há direitos. Mas se a nação já existe, nada, nem um estado, nem outra nação pode estar autorizada para sustentar que «uma determinada nação não seja digna de existir»⁶⁹. A existência como nação pode dar-se sem que tenha o exercício da soberania estatutária. Existem formas múltiplas de nações associadas: em federação, em regiões que desfrutam de autonomia ampla. Às vezes estas formas podem ser aconselháveis, pelas circunstâncias históricas, mas isto deve fazer-se num clima de liberdade e com a garantia do direito dos povos à autodeterminação.

Com o direito à existência vai unido o direito à cultura. «O direito à existência implica naturalmente, para todas as nações, também o direito à própria língua e cultura, mediante a qual um povo expressa e promove o que poderíamos chamar de «soberania» espiritual»⁷⁰. Este é o substrato no qual vive uma nação, quando é privada da autonomia política e económica, como o demonstra a história dos povos oprimidos. A cultura implica uma totalidade de expressões do humano, em usos, costumes, tradições e valores que acompanham a língua, mas não se identificam com ela. Este direito à própria cultura implica poder comportar-se conforme as suas tradições. E pelo mesmo o direito de poder educar e formar as novas gerações conforme a esse modelo cultural. Sem a cultura não é possível a nação, nem o homem, que é um ser cultural, simultaneamente sujeito e objecto da cultura⁷¹.

Cada um destes direitos é fonte de numerosos problemas. Por isso devem estar bem assinalados os limites, desde os deveres correspondentes. Se os direitos exprimem as exigências do particular de cada povo, que deve conservar-se e transmitir-se, os deveres indicam as exigências da universalidade. Cada nação tem deveres defronte das outras nações e tem-nos defronte de toda a humanidade. «O primeiro entre todos é certamente o dever de viver numa atitude de paz, de respeito e de solidariedade com as outras nações»⁷².

Cada um destes pontos, quando se procura aplicá-los no concreto, na situação actual da soberania nacional do Estado, às diversas nações, ou etnias existentes no mesmo território da nação, é fonte de conflitos. João Paulo II defende que tendo em conta tanto os direitos como os deveres a tensão pode ser benéfica e criadora de futuro. «De tal modo o exercício dos direitos das nações, com o contrapeso da afirmação e da prática dos deveres, promove um fecundo «intercâmbio de dons», que reforça a unidade entre todos os homens»⁷³.

69. *Ibidem*.

70. *Ibidem*.

71. JOÃO PAULO II, «Discurso à UNESCO», o.c.

72. «Discurso na Quinquagésima Assembleia-Geral das Nações Unidas», n.º 8, o.c.

73. *Ibidem*.

A proposta de João Paulo II é concreta. Indica a área de promoção da humanidade no desenvolvimento dos direitos dos povos, de forma análoga ao modo como se fez com os direitos das pessoas. Historicamente a Igreja sentiu-se comprometida com a causa dos direitos humanos, desde o princípio da sua proclamação na ONU, mas com acentuação diversa. Pio XII teve algumas reservas no momento da sua proclamação, em 1948, João XXIII deu um passo decisivo na teoria, com a *Pacem in terris*, e o Sínodo dos Bispos de 1974 descobre a conexão com o evangelho. Quando em 1975, em Helsínquia, os dois blocos políticos de então se enfrentaram por causa dos direitos, pessoais por um lado, sociais por outro, e a consequência imediata é um certo abandono político da causa dos direitos, Paulo VI assume de modo inovador essa causa, e João Paulo II identifica-a como a causa do homem, convidando todos a fazerem um exame profundo sobre a mesma, desde as suas duas vertentes, a horizontal e a vertical, desde a teologia e a justiça humana⁷⁴. Os direitos das nações abrem um campo mais complexo.

Já no Conselho da Europa, que presume ser o organismo de ponta na causa dos direitos humanos, tem mais dificuldades a Carta Social que a Convenção⁷⁵. Mais difícil vai ser a missão de levar a cabo uma *Declaração dos Direitos das Nações*. Mas a dificuldade mais não é que um estímulo para a esperança e a criatividade, sobretudo para o Papa. Para que não seja um caminho utópico tem que ser levado para o campo do real, com os seus condicionamentos efectivos. Do dizer ao fazer, diz o povo, costuma ir uma grande distância, mas é esse mesmo caminho que João Paulo II trilha, cautelosamente, no terceiro estágio do seu discurso.

5. CONDIÇÕES PARA UMA DECLARAÇÃO

Nas palavras de João Paulo II, com a proposta à ONU de um novo passo no caminho do desenvolvimento dos direitos humanos dos povos, percebe-se um eco da proposta de Arquímedes: «Dai-me um ponto de apoio e moverei a terra». A objecção mais frequente contra a Declaração dos Direitos do Homem, é a de que se trata de uma utopia e se reduz a ser a expressão de um ideal inalcançável. O Papa opõe-se a essa atitude e apresenta-se como testemunha da esperança que brota na humanidade. Por isso trata de dissipar todos os temores infundados que a proposta suscita, tanto

74. Cf. O estudo de GALEAZZI, G., «La pedagogia della pace. Da Pio XII a Giovanni Paolo II», *Rivista di Teologia Morale*, 107 (1995), pp. 351-356.

75. Cf. PETTI, L., «Défense social et Convention européenne des Droits de l'Homme», in : *Protection des Droits de l'Homme: Dimension européenne*, KG, Koln 1988, pp. 457-470.

o medo ao futuro como o medo ao homem. Está convencido que o empreendimento não só é possível, como é factível. Apresenta-a com sentido realista porque não desconhece as dificuldades que ela comporta. A verdade é que esta proposta implica uma profunda mudança cultural, já que a cultura dominante no final do século passado e inícios deste carece de recursos para se lançar a uma tal tarefa. Exige-se, nada menos, que dê um salto de qualidade: «queremos que um século de constrição dê lugar a um século de persuasão»⁷⁶. É preciso entrar na «cultura da liberdade»⁷⁷. «A resposta ao medo que ofusca a existência humana no final do século é o esforço comum para construir a civilização do amor, fundada nos valores universais da paz, da solidariedade, da justiça e da liberdade. E a *alma* da civilização do amor é a cultura da liberdade: a liberdade dos indivíduos e das nações, vividas numa solidariedade e responsabilidade oblativas»⁷⁸.

A proposta coloca-nos ante um grande ideal da humanidade, que exige condições propícias para a sua implementação e desenvolvimento. Os direitos humanos, para serem reais e efectivos, exigem algumas condições. Trata-se daquilo a que se chama de *condições de possibilidade*. O Papa refere-se a três exigências culturais, que seriam as condições para se entrar com o pé direito neste novo século XXI. Uma delas pode designar-se como metafísica, porque implica poder salvar as diferenças na unidade. Outra é do tipo ético, porque conduz à solidariedade com todos os povos. A terceira é axiológica, porque implica o salto de qualidade para sair da opressão actual e entrar na cultura da liberdade.

As três têm as suas dificuldades e obstáculos próprios. Na causa dos direitos não há ofertas, mas conquistas. Mas, apesar das dificuldades com que João Paulo II se confrontou, o custo é mais reduzido que qualquer investimento que se possa fazer na causa da humanidade. Podemos glosar Virgílio⁷⁹, quando descreve as dificuldades que existiram para fundar o povo romano: *Tantae molis erat humanam condere gentem!*, enquanto percorremos, uma a uma, estas três exigências bem difíceis, exigidas para uma verdadeira implantação dos direitos das nações.

5.1. Superação das diferenças

A cultura da diferença leva-nos a um nível metafísico. O Papa procura dar solução aos conflitos pendentes, um hermenêutico e outro políti-

76. «Discurso na Quinquagésima Assembleia-Geral das Nações Unidas», n.º 3, o.c.

77. *Idem*, n.º 12.

78. *Idem*, n.º 18.

79. Citação utilizada em PUREZA, J., *O Património comum da humanidade: rumo a um direito internacional de solidariedade?*, Ed. Afrontamento, Porto 1998, introd.

co. O primeiro é o conflito entre as diversas interpretações dos direitos humanos, o segundo é o da conciliação entre a unidade e a pluralidade na existência dos povos. A solução para o primeiro encontra-se sobretudo na insinuação/presunção enquanto para o segundo na racionalização.

É notório o conflito à volta da compreensão dos direitos humanos; para muitos dos actuais teóricos dos direitos humanos, basta atender à sua expressão positiva na sociedade; outros exigem uma dimensão ética que tenha valor moral para todos os homens; para os pensadores realistas, defensores de uma antropologia integral, e para a Igreja, os direitos humanos implicam uma fundamentação na natureza humana, que é igual em todos, possui uma dignidade elevada que procede da pessoa. Por isso têm valor absoluto, universal, supra-histórico, se bem que só na história vão sendo descobertos e podem ser reconhecidos⁸⁰.

A alternativa coloca-se entre o juspositivismo e o jusnaturalismo. Num clima cultural pós-modernista, propenso a navegar nas águas do *pensamento consensual*, é pura ilusão procurar um fundamento absoluto para os direitos humanos. O importante é torná-los reais na existência, através das leis que organizam a vida social. Para isso bastaria o direito positivo⁸¹. No entanto, neste caso não têm universalidade, o que dificulta o diálogo entre os povos se não se encontra uma base comum. O Papa refere-se à lei de carácter moral, que todo o homem encontra no seu íntimo, cuja expressão objectiva são os direitos humanos. O homem tem uma natureza, uma essência, uma dignidade de pessoa que se realiza ao nível ontológico em todos os seres humanos. É imagem de Deus. É necessário encontrar no humano uma dimensão de valor absoluto. A partir disso é possível integrar as outras duas dimensões, a moral, que tem um alcance moral, e a positiva, que só é válida enquanto estiver fundamentada. «A Igreja crê no homem, pensa nele e dirige-se ao homem, não só à luz da experiência histórica... mas que trata de exprimir aqueles desígnios eternos e aqueles destinos transcendentais, que o Deus vivente, criador e redentor, legou ao homem»⁸². João Paulo II supera as filosofias da subjectividade e do relativismo histórico e fundamenta os direitos humanos, com valor absoluto e universal, na verdade sobre o homem, uma verdade que a Igreja possui⁸³.

O problema da diferença está unido ao problema da alteridade, e reduz-se à velha questão do *uno e dos muitos* que já os gregos se colocavam

80. Cf. LOBATO, A., «Los derechos del hombre, expresión contemporánea de la ley natural», in: *Actualité de la philosophie*, Nouvelle Editions Latines, Paris 1989, pp. 211-246.

81. Cf. MUGUERZA, J., *El fundamento de los derechos humanos*, Debate, Madrid 1989.

82. «Discurso à UNESCO», o.c.

83. Cf. BEUCHOT, M., *Filosofía y derechos humanos*, Siglo XXI, Madrid 1993.

como uma das questões radicais com que se deve confrontar a inteligência humana. Que a solução não seja fácil a nível teórico, é demonstrado pelas oscilações das teorias entre um e o outro extremo. Enquanto uns, de Parménides a Hegel, absorvem a pluralidade na unidade compacta, os outros, de Heráclito aos pós-modernistas relativistas, não vão para além do contingente, do facto, da total alteridade do singular. No terreno prático alcança todos os níveis da existência. O que tem mais urgência de solução nos nossos dias é o da relação homem/mulher.

Heidegger percebeu a gravidade do problema, mas não pôde dar-lhe solução, porque a sua filosofia do ser pressupõe-na, mas não a resolve. Só na filosofia do ser de Tomás de Aquino, na sua teoria da participação, tem lugar uma solução de tipo metafísico, que se aplica nos diversos campos, e a unidade profunda inclui as diferenças dos entes no seio do ser e na causalidade do ser absoluto. Nos nossos dias, Cornelio Fabro actualizou este estilo de pensamento e confrontou-o com os filósofos da modernidade⁸⁴. S. Tomás manteve a sua teoria original desde as suas primeiras obras: todo o ente é uma participação finita do ser, e enquanto existe é singular, e a diferença com os outros seres é maior quanto maior é a categoria do ser, como acontece nas pessoas. O princípio da radical diferença de Deus é a sua mesma plenitude de ser⁸⁵. João Paulo II observa a realidade cultural das nações na sua diferença. Vivemos num mundo plural. A diversidade é mais notória que a unidade que nos une. O problemático é o modo de perceber e viver a diferença, de se relacionar com o outro. Chega-se a perceber os outros, nas suas diferenças, como um peso ou uma ameaça, e desencadeia-se a violência do terrorismo e da guerra para o exterminar.

São atentatórios da dignidade humana, e exemplos claros de falta de entendimento e compreensão cultural das diferenças, os recentes conflitos nos Balcãs, em África e, sobretudo, no Iraque. O medo da diferença gera violência e terror. É preciso que o homem seja capaz de aceitar as diferenças de culturas e por cima delas a raiz humana que as une e torna possível a comunidade de povos. É preciso ter respeito pelas culturas na sua diferença: «toda a cultura é fruto de um esforço de reflexão sobre o mistério do mundo e, em particular, do homem: é um modo de exprimir a dimensão transcendente da vida humana. O coração de cada cultura é constituído pela sua aproximação ao maior dos mistérios: o mistério de Deus»⁸⁶. Por tudo isto é preciso ter respeito pelas culturas diferentes, não impedir o direito fundamental a tal diferença, de modo especial na religião e na consciência, que são pilares de toda a cultura.

84. FABRO, C., «L'emergenza dello esse tomistico sull'atto aristotelico», in: *L'atto aristotelico e le sue ermeneutiche*, Herder, Roma 1990, pp. 149-178.

85. TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I, 3, 4, o.c.

86. «Discurso na Quinquagésima Assembleia-Geral das Nações», n.º 9, o.c.

A verdade sobre o homem é o critério para julgar as culturas. Esta verdade é muito complexa e cada cultura revela-a de um modo diverso. «Portanto a “diferença”, que alguns consideram tão ameaçadora, pode chegar a ser, através de um diálogo respeitador, a fonte de uma compreensão mais profunda do mistério da existência humana»⁸⁷. E com esse critério se deve distinguir entre o nacionalismo, que leva até ao desprezo de outras nações e culturas, e o patriotismo, que é o justo amor pelo país de origem, que não procura o próprio bem à custa dos outros. O nacionalismo actual é a antítese do autêntico patriotismo, propõe novas formas aberrantes de totalitarismo. A realidade não muda mesmo que na base do nacionalismo esteja um princípio religioso, como acontece com algumas manifestações de *fundamentalismo*. O mundo actual, na nova fase dos direitos dos povos, tem que encontrar o espaço para as diferenças, que são sinais da criatividade humana aberta sempre ao infinito no decurso da história, e por cima delas, para a necessária unidade fundamental na promoção do humano.

A Igreja realiza em si mesma esta *unidade de ser* na diversidade de povos e culturas. As diferenças vêm-lhe da dispersão dos povos no mundo, a unidade do espírito de Cristo que faz que todos sejam uma só coisa⁸⁸. Todos somos testemunhas da enorme responsabilidade que pende sobre os cristãos para realizar este desejo de Cristo, expresso ao Pai na hora de partir. E para realizar essa unidade contamos com a força e o poder do espírito. A nível humano as nações exigem uma força moral bem própria para manter o equilíbrio entre os dois pólos, o da singularidade e o da unidade superior.

5.2. Cultura da Solidariedade

A dimensão ética das realidades humanas tem o seu princípio e fundamento no ser e verdade do homem, porque o ser precede o fazer. Toda a estrutura ética do homem procede da sua dignidade pessoal, pela qual é imagem de Deus e por isso livre, com domínio sobre os seus actos e sobre o seu próprio destino. Esta é a sua glória e o seu peso. Lembra-o S. João Damasceno aos teólogos e S. Tomás de Aquino aceitava-o como ponto de partida para todo o caminho do homem até Deus⁸⁹. João Paulo II, apoiado na verdade do homem como ser livre, recorda que a liberdade não se reduz à ausência de tirania, nem é autorização para fazer o que bem se quer, mas é um poder que se orienta para realizar a verdade do homem, individual e social. Por isso, quando a liberdade se afasta da verdade degenera em li-

87. *Idem*, n.º 10.

88. JOÃO PAULO II, *Ut unum sint*, Rei dos Livros, Lisboa 1995.

89. TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I. II. Prol., o.c.

bertinagem na vida individual, em arrogância do poder e arbítrio dos mais fortes na vida política. A orientação do poder da liberdade para a verdade do homem na sua dimensão social, é a garantia do futuro.

Partindo desta perspectiva, João Paulo II realça uma distorção dramática da liberdade nas relações económicas e políticas dos povos, baseada no utilitarismo. Põe o dedo numa ferida actual porque, na verdade também hoje, ao nível das nações os fortes exploram os fracos, o norte domina o sul. É preciso corrigir este erro e abuso da liberdade por parte dos poderosos e, superando o utilitarismo, alcançar uma cultura da solidariedade. O Papa faz uma radiografia bastante precisa do utilitarismo, «Entende-se que o utilitarismo, doutrina que define a moralidade não em base do que é bom mas na base de ser algo que lhe traga uma vantagem, seja uma ameaça à liberdade dos indivíduos e das nações, e impeça a construção de uma verdadeira cultura da liberdade»⁹⁰. Esta atitude, obstáculo à cultura da liberdade, inspira-se no nacionalismo político: explora uma nação débil em benefício próprio, tendo como único móbil os interesses nacionais. Isto é puro maquiavelismo. A política utilitarista é uma ameaça, não só política, mas também económica porque explora os países pobres. Esta dupla dependência, política e económica, caracteriza as relações *norte-sul* na actualidade. As nações que entraram no caminho do desenvolvimento político, estão obrigadas a fazê-lo condicionadas pela dependência económica.

Esta dependência tem sido, ao longo da história, mesmo a recente, muito dura, transportando consigo, quantas vezes, o gérmen da regressão. «Estas situações ofendem a consciência da humanidade e colocam um formidável desafio moral à família humana. Este desafio exige, obviamente, mudanças tanto nas nações em vias de desenvolvimento como nas economicamente mais avançadas»⁹¹. É preciso mudar esta situação por outra melhor. «É necessário que no panorama económico internacional se imponha uma ética da solidariedade, se se quer que a participação, o crescimento económico e uma justa distribuição dos bens caracterizem o futuro da humanidade»⁹². A cooperação entres as nações, que é um dos fins a que se propõe a Carta da ONU, não pode ser pensada só em termos da ajuda, de assistência ou de benefícios. É preciso sentir-se solidário com os homens, «Quando milhões de pessoas sofrem a pobreza –que significa fome, desnutrição, doença, analfabetismo e miséria– devemos recordar-nos que ninguém tem direito a explorar o outro em benefício próprio e, sobretudo, reafirmar o nosso compromisso com a solidariedade que consente aos outros realizar, nas circunstâncias económicas e políticas, a cria-

90. «Discurso na Quinquagésima Assembleia-Geral das Nações Unidas», n.º 13, o.c.

91. *Ibidem*.

92. *Ibidem*.

tividade que é característica da pessoa humana e que torna possível a riqueza das nações»⁹³.

A atitude humana e cristã não é a da co-existência, mas a da partilha e da convivência. É necessário recordar constantemente, aos indivíduos e aos povos, as verdades elementares: que só o Senhor é o dono de tudo e os homens só podem ser administradores responsáveis⁹⁴. O caminho ético compromete todos os homens. E isso assume-se com um grande desafio. O homem dos nossos dias sente-se muito ligado às realidades terrestres. Quando faltam os valores espirituais e faltam as âncoras a que o homem se possa agarrar, o ser humano dirige-se ao imediato, aos valores terrestres. E isso tanto é feito pelos indivíduos como pelas nações. O salto do ter para o ser é difícil, exige empenho e uma grande força de vontade para passar, na vida pessoal ou na convivência comunitária, do marginal para o essencial.

5.3. Família das Nações

Outra condição de mudança cultural é colocada pelo Papa à ONU, nesta proposta que faz de atenção aos direitos das nações. Até porque esta mudança vai afectar profundamente as relações entre os povos. A análise da situação da ONU, neste início do séc. XXI, permite o pessimismo, sustentado na constatação de duas coisas que saltam à vista: o predomínio da burocracia e da mera administração dos assuntos, versus a resolução dos problemas e o estudo minucioso das suas causas, e o desinteresse em dar vida a uma nova visão sobre a identidade e o futuro dos povos.

Com profunda objectividade constata-se a ausência de espírito criativo, o império do comodismo e dos interesses nacionais que impedem a existência de causas mundiais desinteressadas e a falta de figuras de referência, no panorama internacional, que assumam a responsabilidade de liderarem a luta pelas causas internacionais, envolvendo a vontade e o apoio de todas as nações. A burocracia e a diplomacia são artifícios que impedem a evolução do mundo político e económico para a causa humana. Com tal panorama, o futuro é naturalmente sombrio.

Por causa disto, o Papa propõe uma mudança axiológica: exige-se outro clima vital. A *Communitas orbis* tem de deixar de ser uma oficina burocrática para passar a ser um «centro moral, no qual todas as nações do mundo se sintam como em sua casa, desenvolvendo a consciência comum de ser, por assim dizer, uma *família de nações*. O conceito de *família* invoca imediatamente algo que vai para além das simples relações funcionais ou da simples convergência de interesses. A família é, pela sua própria na-

93. *Ibidem*.

94. TOMÁS DE AQUINO, *ST*, II.II, 66, 2, o.c.

tureza, uma comunidade fundada na confiança recíproca, no apoio mútuo e no respeito sincero. Numa verdadeira família não existe o domínio dos fortes; pelo contrário, os membros mais fracos são, precisamente pela sua fraqueza, duplamente acolhidos e ajudados»⁹⁵.

Para criar este clima de família, que deveria anteceder e acompanhar as relações entre os representantes dos povos, a ONU tem de ter coragem e dar o *salto de qualidade*. Este consiste em prosseguir realizando a sua missão de centro eficaz de mediação para a resolução dos conflitos entre os povos e, ao mesmo tempo, promover os valores e iniciativas que preparem a nova modalidade do futuro, «desde a simples *existência com à existência para os outros*, num fecundo intercâmbio de dons, vantajoso sobretudo para as nações mais fracas, mas definitivamente favorecedor do bem-estar para todos»⁹⁶. Superam-se não só as guerras de facto como também as *guerras-frias*. Obtém-se, por este meio, não só a igualdade de todos os povos como também um futuro melhor e aumenta a riqueza comum do património cultural da humanidade. Esta é a verdadeira via que deve ser percorrida em toda a sua extensão, até ao fim. Não se pode ignorar o que ocorreu nos últimos cinquenta anos, em que tantos povos conseguiram a sua experiência da liberdade, passando a ser e a contar entre as nações do mundo. Como é o caso, sentimental para Portugal, da independência de Timor-Leste. Condição que não exime de dificuldades as novas nações nem requer menos coragem para continuar a viver no seio da grande família das nações.

Para João Paulo II este é o caminho da esperança no futuro para as *nações unidas* e é o caminho para ultrapassar a inércia e a má vontade daqueles que não acreditam num futuro diferente e melhor. É a hora da opção pelo futuro. «Inspirados no exemplo de quantos assumiram o risco da liberdade, poderemos nós deixar de assumir como nosso o risco da solidariedade, mesmo até o risco da paz?»⁹⁷.

Neste capítulo, o Papa assume a necessidade da ONU se repensar na sua identidade, mas também de repensar o *seu modelo operativo* quanto às questões actuais da comunidade, e do direito, internacional. Isto abre o caminho ao debate sobre o modo de, actualmente, se dirimirem os problemas dentro das nações e entre os povos, assumindo o princípio da necessidade e direito da *ingerência humanitária*, na linha da tradição e do Vaticano II que defendiam a aplicação do direito de legítima defesa no âmbito comunitário.

95. «Discurso na Quinquagésima Assembleia-Geral das Nações Unidas», n.º 14, o.c.

96. *Ibidem*.

97. *Idem*, n.º 15.

6. DIREITOS DE TERCEIRA GERAÇÃO

Depois de se definir o conteúdo dos direitos humanos dos povos, proposto por João Paulo II, a tarefa seguinte é a de saber como devem ser catalogados e onde devem ser colocados, na reflexão sistemática sobre os direitos humanos.

Como vimos, autores como Huber e Reuter, colocam todo o tipo de reflexão, e achega, no campo dos direitos humanos, na linha da definição da *macroética universalista da humanidade*. Segundo eles, nos direitos do homem vemos as normas jurídicas universalizáveis para uma sociedade mundial, porque constituem uma concretização importante da ética da paz, representando a tentativa de formular os pressupostos jurídicos de uma coexistência livre e paritária das diversas formas individuais e socio-culturais de vida sobre a terra, enquanto espaço vital comum⁹⁸.

Por sua vez, Johan Galtung⁹⁹ defende que a concepção e compreensão dos direitos humanos que se afaste, cada vez mais, de uma concepção individualista para uma concepção colectiva, define os direitos humanos de terceira geração. Os direitos humanos referem-se a povos e nações, tratando-se da questão de uma nova ordem internacional e da sua importância para a promoção efectiva dos direitos humanos dos povos e das liberdades fundamentais de todos os indivíduos. O critério utilizado, e de aferição, é o da solidariedade, os direitos são «direitos com...», numa interacção seja entre as pessoas no contexto das nações e dos continentes seja entre as próprias nações ou povos.

A proposta de João Paulo II, de defesa e afirmação dos direitos humanos dos povos, tanto se enquadra numa concepção colectiva de abordagem dos direitos dos povos e nações como propõe uma nova ordem internacional que promova e proteja os *direitos naturais*, de identidade, cultura e história, de todos os povos e nações. Sendo assim, pode-se dizer, em propriedade, que os direitos humanos dos povos são direitos de terceira geração.

No entanto, a questão do posicionamento da proposta papal na reflexão contemporâneo sobre direitos humanos, não é uma questão simplesmente de terminologia ou até secundária. Ela tanto responde à necessidade de se criar uma tese actualizada dos direitos humanos, na linha da reflexão teórica e na definição de limites à extensão e crescimento dos direitos positivos, como responde à sensibilidade dominante nas sociedades democráticas contemporâneas onde se fala abundantemente de direitos humanos, constitucionais e civis e se faz um apelo repetido à tolerância, à liberdade

98. Cf. HUBER, W. e REUTER, H., «Fondare la comunità dei popoli», in: *Etiche della mondialità*, Cittadela Editrice, Assisi 1996.

99. GALTUNG, J., *Menschenrechte-anders gesehen*, Frankfurt 1994, p. 25.

individual, ao bem comum, à protecção dos desprotegidos e à necessidade de dotar a ONU de verdadeiro poder coercivo sobre governos e regimes políticos que rejeitem os direitos naturais dos seus cidadãos. O enunciado e sensibilidade existem, agora falta preencher de conteúdo estes direitos. João Paulo II já tinha sustentado a argumentação teórica dos direitos humanos individuais, agora avança outro passo e define o âmbito dos direitos humanos dos povos.

Se os direitos da primeira geração são aqueles civis e políticos da Declaração francesa e os da segunda são os económicos e sociais e culturais definidos na Convenção Internacional de 1966, os da terceira geração têm duas abordagens que os definem de forma complementar. A primeira, segundo N. Bobbio¹⁰⁰, fala de um processo evolutivo de especificação dos direitos, enquanto G. Peces-Barba¹⁰¹ propõe uma divisão dos direitos: em relação aos titulares (terceira geração) e em relação aos conteúdos (quarta geração).

Quanto ao primeiro tipo, ele é sub-dividido em três: o primeiro grupo de titulares de direitos é constituído por pessoas que se encontram numa condição social ou cultural de inferioridade nas relações sociais e que precisam de uma protecção especial (por exemplo, os imigrantes); o segundo é constituído por aqueles cuja inferioridade social deriva da sua condição física (por exemplo as crianças e os diminuídos física ou mentalmente); e o terceiro grupo é constituído por aqueles que se encontram na situação particular de estarem envolvidos em determinadas relações sociais (exemplo, os consumidores e os utentes de serviços).

Sobre os conteúdos, Peces-Barba especifica: «Os conteúdos dos direitos formam-se hoje através de três contributos, que exprimem diversos pontos de vista ideológicos, éticos e políticos. São, nesta ordem, os contributos liberal, democrático e socialista. Alguém falou de geração dos direitos humanos para indicar a sua cadência cronológica. É uma expressão discutível porquanto, se levarmos o exemplo às suas últimas consequências, se pode concluir que as gerações acabam por se extinguir e são substituídas pelas seguintes. Mas, se se concluir que não é assim e que as gerações precedentes continuam a viver e se integram com as novas, podemos dizer que, neste caso, encontramos-nos na quarta geração... Sem propor um elenco exaustivo, e sem aderir a uma moralidade fechada e dogmática, podemos assinalar três dimensões diferentes destes direitos hodiernos: os direitos relativos ao ambiente e à protecção da natureza, o direito ao desenvolvimento e o direito à paz»¹⁰².

100. Cf. VARGAS, U., *La tercera generación de derechos humanos y la paz*, Plaza & Janes, Bogotá 1986.

101. Cf. PECES-BARBA, G., *Teoria dei diritti fondamentali*, Ave, Roma 1996, pp. 159 ss.

102. PECES-BARBA, G., o.c., pp. 161-162.

Existem outras classificações, mas nenhuma é mais compreensível que esta. No entanto, como não indica uma classificação específica para os direitos humanos dos povos, proposto pela Papa, podemos incluí-los entre os da terceira geração em razão do seu sujeito colectivo, de acordo com a abordagem de Bobbio.

6.1. Força Jurídica

Em relação à questão, tão discutida actualmente sobre a capacidade de imposição coerciva por parte da ONU, dos meios de protecção real dos direitos humanos, eles evoluíram bastante. Partindo da declaração de princípios, como a Declaração Universal de 1948, que não tinha a sustentá-la qualquer tipo de exigência jurídica, passou-se, até pela própria evolução da prática do direito internacional contemporâneo, a uma situação em que estes princípios são considerados como normas de *ius cogens*, ou seja, obrigatórias pela sua própria natureza e sem necessidade de aceitação prévia por parte dos Estados.

Por esta razão, hoje em dia nenhum estado justifica perante a comunidade internacional a violação dos direitos humanos de pessoas sob a sua jurisdição, mas refugiam-se ou na não assinatura da Declaração Universal ou, caso o tenham feito, em que esta não obriga pela sua própria natureza de mera declaração de princípios.

No entanto, deu-se um salto qualitativo com a adopção, em 1966, dos Pactos Internacionais de Direitos Humanos. Em ambos encontramos a mesma referência aos direitos dos povos: todos os povos têm o direito de autodeterminação. Em virtude deste direito, eles decidem literalmente sobre o seu estatuto político e prosseguem livremente o seu desenvolvimento económico, social e cultural. Este direito, como se vê, torna-se, explicitamente, pressuposto essencial dos direitos humanos. Com a bondade de ter força jurídica.

Diferentemente das declarações, os Pactos têm força jurídica. Ao ratificá-los, os Estados obrigam-se a respeitar os direitos neles contidos, pelo que, presumivelmente, aumentam as garantias para as pessoas titulares desses direitos. Para além da lista de direitos humanos, os Pactos criam instituições e mecanismos, como o Comité dos Direitos Humanos, que, sem serem estritamente judiciais, podem exercer controle e fazer pressão política sobre as actividades dos Estados. A novidade, e que pode determinar um poder coercivo na aplicação e salvaguarda do direito das nações, tornando executível a proposta do Papa, é que grupos de pessoas ou pessoas em nome individual podem utilizar estas instituições para defenderem os seus direitos.

Em 4 de Julho de 1976, por iniciativa da Fundação Lelio Basso, inspiradora da Liga Internacional para os Direitos dos Povos, foi procla-

mada a *Declaração Universal dos Direitos dos Povos*¹⁰³. O texto é uma apresentação dos ideais do grande processo de descolonização iniciado em 1945, profundamente desenvolvido nos anos 50, prolongando-se até 1975, em relação às colónias portuguesas, e 1990, no caso da Namíbia.

No seu preâmbulo encontramos enunciados cinco direitos essenciais dos povos: à existência, à autodeterminação política, os direitos económicos («Cada povo tem o direito exclusivo às suas próprias riquezas e recursos naturais»), à cultura e ao ambiente e aos recursos comuns.

É dada uma particular atenção aos direitos das minorias: eles pedem respeito pela sua própria identidade, pelas tradições, pela língua e pelo património cultural. Isto permitiu, e sustentou, que a Comissão para os direitos do homem da ONU tenha aprovado, em Fevereiro de 1992, na Assembleia-Geral, um projecto de declaração sobre os direitos das pessoas que pertencem a minorias nacionais, étnicas, religiosas e linguísticas. É visível que se refere a povos que um qualquer motivo, pelo reduzido número dos seus membros, ou coexistindo com um povo mais numeroso, ou a dispersão em numerosos enclaves ou o facto de ser uma minoria consistente que vive dispersa em diversos países, não tenham o seu próprio território exclusivo (caso dos curdos) ou não estejam sós no seu próprio território (caso dos arménios).

II. INGERÊNCIA HUMANITÁRIA

Em Setembro de 1993, realizou-se, em Milão, uma mesa-redonda subordinada ao tema: *A intervenção humanitária: religiões, ética, problemas militares*. Nesse encontro, debateu-se, longa e exaustivamente, a exequibilidade prática e os contornos doutrinários, sobretudo aos níveis do direito internacional e da reforma da ONU, da proposta do Papa João Paulo II da legitimidade de uma intervenção internacional armada a favor da defesa dos direitos humanos e da protecção dos mais fracos e indefesos.

Como síntese de todo o debate, podemos apontar duas grandes teses em confronto: uma, à volta da intervenção do director do *Monde Diplomatique*, Ignacio Ramonet, que apresenta duas contradições. A primeira é a de como se pode falar de justiça com a informação de experiências recentes de uma prática tendencialmente injusta, e a segunda é a de como se escolhe onde intervir, como pode o direito legitimar uma intervenção num lugar em vez de o fazer noutro? Outra é a opinião de Joseph Joblin que, partindo do princípio da *neutralidade impassível*, profundamente criticado por Pio XII, defende a responsabilidade mundial pela manutenção da paz e

103. O texto pode ser encontrado em *Basic Documents on Human Rights*, o.c.

propõe duas emendas ao direito de indiferença: a iniciativa deve ser colectiva e deve seguir-se a graves atentados aos direitos humanos.

Apesar da mesa redonda não ter tido unanimidade e não se terem dissipado todas as dúvidas, a conclusão de Ramonet levanta, de modo incisivo, a questão central do problema: «Não se pode pretender que o Conselho de Segurança da ONU tenha a autoridade moral para se impor nos conflitos internacionais, quando os mesmos cinco países que dele fazem parte são os principais comerciantes de armas do planeta»¹⁰⁴.

A intervenção humanitária, à luz dos acontecimentos recentes, parece ser um conceito simplista e maniqueísta, que pretende envolver na ideia, tornando-os coniventes, todos os protagonistas da vida política internacional. Este tipo de intervenções parecem orientadas principalmente contra Estados autoritários e opressores, ou com crises internas, e são entendidas como substitutos necessárias de uma solução política conciliatória. Claro que isto deixa entender que é impossível que estas intervenções tenham um carácter estritamente humanitário, esquecendo a sua necessária vertente política. No entanto, há um consenso na ideia de que o qualificativo *humanitário* só pode ser útil como solução a curto prazo, evitando servir de pretexto para a continuação da atitude de passividade por parte da Comunidade Internacional.

Em relação ao problema, a intervenção internacional pode oferecer uma dupla resposta: em caso de drama humanitário é suficiente uma acção humanitária, de que são exemplo os comboios humanitários que intervêm com o fornecimento de bens de emergência para as populações afectadas ou deslocadas, mas quando o drama tem contornos políticos, então é necessária uma intervenção ao nível político-militar. O grande problema a ter em conta é que no contexto do mundo hodierno, caracterizado pela fractura entre o Norte e o Sul, a implementação da ingerência humanitária pode ser feita no espírito de recolonização. Isso, caso a aplicação do direito internacional seja deficitária e permita que o mais forte intervenha, e imponha a sua vontade, ao mais fraco, em total desprezo pela sua soberania de Estado.

O direito de ingerência, caso a sua fundamentação humanitária seja falaciosa, pode levar à presunção de um dever de intervenção por parte de um país mais forte sobre o mais fraco, em vez de decorrer de um direito natural de apoio aos povos que sofrem. Esta possibilidade leva a uma reflexão sobre o conceito contemporâneo de soberania democrática, ao lugar que o Conselho de Segurança da ONU deve ter como autoridade de defesa dos direitos humanos dos povos e as funções e meios colocados à disposição do Tribunal Penal Internacional.

104. *Avvenire*, 21 de Setembro de 1993.

Partindo do pressuposto que a sociedade internacional nasce do querer de indivíduos e de Estados, a solidariedade entre os povos é um dever¹⁰⁵. O Papa Pio XII, ao criticar a passividade da comunidade internacional, sublinhava que «a solidariedade da família dos povos proíbe aos outros que se comportem como simples espectadores, mantendo uma posição de neutralidade impassível. A solidariedade das nações tem o dever de não abandonar um povo vítima de agressão»¹⁰⁶. Hoje, o Secretário de Estado, Cardeal Sodano, define o direito de ingerência como direito de solidariedade em favor da humanidade, «não para favorecer a guerra, mas para a impedir»¹⁰⁷.

No entanto, figura central da afirmação e defesa do princípio da ingerência humanitária tem sido o Papa João Paulo II. Podemos afirmar que as suas múltiplas intervenções sustentam duas grandes ideias fundamentais: a obrigação moral de considerar como próprios os problemas dos outros e a delicadeza da realização deste dever. Isso obriga, naturalmente, a tomar em consideração alguns critérios: o primeiro tem de ser que esta intervenção só pode acontecer como último recurso, depois de falhadas todas as negociações, e que para ser considerada justa é necessário que sejam atribuídos a determinado País actos que se afirmem como graves violações dos direitos fundamentais da pessoa humana. Estes últimos são definidos por Convenções Internacionais.

Há um princípio sacrossanto a respeitar: a intervenção não pode causar mais danos, na vida das pessoas, sejam directos ou colaterais a qualquer acção militar, que a situação existente com as violações dos direitos. Mantendo a atenção a este princípio norteador do direito internacional, é obrigação moral das religiões, igrejas, organizações internacionais e qualquer tipo de organização social num Estado, defender a assumpção, por parte do poder político nacional, do sentido do dever internacional. É útil recordar, aqui, as palavras do Papa, na homilia na Catedral de Spira: «Qualquer um de vós pensará para os seus botões: raízes cristãs da Europa, paz mundial, liberdade de religião, reunificação dos cristãos, todas estas coisas e grandes e importantes desafios para a nossa época; mas que coisa posso fazer, eu sozinho? Posso dar qualquer contributo pessoal? E eu respondo-vos: sim, tu sozinho podes meter qualquer coisa em movimento; porque qualquer boa decisão, qualquer assumpção de um dever começa sempre no homem singular»¹⁰⁸.

Outro princípio objecto de reflexão é o da Soberania do Estado. Ao nível da soberania interna, podemos assumir que são poucas as democra-

105. Cf. JOBLIN, J., *Paul VI et la modernité dans l'Église. Actes du colloque*, EfdR, Roma 1984, pp. 529-544.

106. PIO XII, *Mensagem para o Natal*, 1948, in: SALVOLDI, V. (Coord.), *Mai più la guerra. Per una teologia della pace*, La Meridiana, Molfetta 1995, p. 28.

107. *Observador Romano*, 8 de Agosto de 1992.

108. *Observador Romano*, 6 de Maio de 1987.

cias reais, onde as minorias têm os mesmos direitos civis, políticos, económicos e culturais da maioria e também onde há uma especial atenção para com os pobres e todos aqueles que não têm os meios para defender e impor os seus próprios direitos. Em quantos casos, mesmo na história recente, o facto das exigências das minorias terem sido ignoradas levou à contestação violenta, e nalguns casos à reivindicação armada, tendo a maioria reagido, reprimindo esta reacção em nome da soberania nacional.

Ao nível da soberania externa, o Estado soberano não reconhece qualquer tipo de poder superior, excepto quando aceita, por acordo expresso com outros Estados, determinado tipo de autoridade supra-nacional exercido por instituições internacionais. É o exemplo da constituição da ONU. Isso faz com que só em caso de gritantes violações dos direitos humanos, a comunidade internacional pode intervir no Estado transgressor, prevalecendo o dever de intervenção internacional sobre o direito dos Estados à não ingerência. Esta é uma verdadeira revolução do direito internacional!

A ideia clássica de soberania está ultrapassada, por dois motivos. Actualmente, nenhum Estado é soberano em questões económicas, porque o fluxo de capitais é mundial e não tem fronteiras, sendo gerido por grandes empresas multinacionais. As políticas económicas operam em âmbitos que ultrapassam os limites dos agentes soberano-estatais, o que poderá significar o fim da soberania nos diversos sectores do bem comum internacional. Sobre o segundo motivo, vemos que três problemas ameaçam o futuro da humanidade: a guerra, a fome e o desastre ecológico. Cada um destes três problemas não pertence, nem a solução está nas mãos, a qualquer Estado em particular, mas a todos no geral e se não procuram encontrar soluções em conjunto, aceitando a ideia de um bem comum, então não há remédio nem esperança. Assim, há quem alvitre que na cultura política contemporânea o conceito de soberania dê lugar ao de cooperação.

Um Estado eficiente, democrático, pode implementar uma política global para a família humana, no entanto, ao nível dos direitos humanos é necessário criar uma política sectorial. Cada sector cultural deve criar a sua própria dinâmica de aplicação e desenvolvimento dos direitos humanos. A salvaguarda e protecção positiva das minorias, dos marginalizados e dos estrangeiros é vital para a democracia. O ideal presente é o de que cada pessoa se sinta *pessoa*, com direitos e deveres, em qualquer parte do mundo. Para promover uma verdadeira família humana *global* é importante manter os Estados *nacionais*, mas adaptados à nova realidade do ser *soberano*, e preservar a sua, ou as suas, identidade cultural¹⁰⁹.

109. Cf. PAPISCA, A. e MASCIA, M., *Le relazioni internazionali nell'era dell'interdipendenza e dei diritti umani*, Cedam, Pádua 1991.

A própria ONU, neste projecto de adaptação das suas normas, e filosofia de existência, à realidade do séc. XXI, está a aprender sobre os vários métodos de intervenção, sejam armados ou humanitários, em Estados soberanos, privilegiando a intervenção colectiva em detrimento da intervenção da potência regional ou da superpotência, o que lhe confere um estatuto jurídico por todos reconhecido, que nas palavras de Paulo VI é o de «especialista em humanidade»¹¹⁰.

Como as ideias de patriotismo, identidade cultural, religiosa e étnica são produzidas pela educação e pelo ambiente humano, é função da ONU e de todas as Organizações com a função de procurarem a realização do consenso social, não só induzirem às mudanças políticas e democráticas nos Estados como fazerem a actualização da nova concepção de família humana que permita a construção de um novo direito internacional e a criação da *nova mentalidade*¹¹¹.

O termo *ingerência humanitária* não foi criado por João Paulo II. Senão isso até poderia ter sido razão para, com a chave da hermenêutica tradicional, se considerar o seu pensamento como contraditório, já que ao colocar a hipótese da intervenção militar iria contra a sua recusa a qualquer tipo de guerra, definida como *aventura sem retorno*. Pelo que a sua adesão a este conceito é feita segundo três premissas: a ingerência humanitária é um instituto do novo direito internacional, a guerra é abolida deste novo direito e existem métodos que permitem individualizar sujeitos, meios e formas de ingerência correcta, pelo que se pode dizer que, em propriedade, o Papa é um dos artífices do novo direito internacional que se baseia nos valores da pessoa humana¹¹².

Foi a partir de meados dos anos 80, do século passado, que nas sedes institucionais se começou a falar de ingerência humanitária e se atribuiu à ONU a responsabilidade a segurança mundial com operações humanitárias e de segurança pública internacional: «A internacionalização dos direitos humanos, em termos de direito, política e organização, é um processo de dimensão imensa, e cujos efeitos de transformação em raiz, mais que de inovação, são destinados a produzir-se contemporaneamente no sistema das relações internacionais e no interior dos Estados singulares. As Constituições nacionais e os ordenamentos de qualquer comunidade humana, a começar por aquela política, são hoje relidas à luz do direito internacional dos direitos humanos»¹¹³.

110. *Paul VI et la modernité dans l'Église. Actes du colloque*, o.c., p. 539.

111. Cf CHIAVACCI, E., «L'ONU e gli stati sovrani», *Rivista di Teologia Morale*, 26, n.º 101 (1994), p. 16.

112. JOÃO PAULO II, *Centesimus annus*, n.º 49, Rei dos Livros, Lisboa 1989.

113. PAPISCA, A., «L'impegno per la promozione e la tutela dei diritti umani: fonti normative, contenuti e strumenti», in: *Pace e diritti umani. Riflessioni e documenti per una proposta educativa*, Gregoriana, Pádua 1989, pp. 13 ss.

Sobre os requisitos necessários para as operações de intervenção humanitária, poderemos dizer que serão os necessários para prevenir ou fazer cessar as causas para as violações dos direitos humanos. Os direitos humanos reconhecidos pelas normas jurídicas internacionais são de natureza económica, social, cultural, civil e política. Os sujeitos legitimados a conduzir operações de ingerência humanitária são as instituições humanitárias e inter-governamentais seja as estruturas da sociedade civil com experiência no campo da solidariedade. Os meios e as modalidades da ingerência humanitária são rigorosamente civis e não militares, cabendo à ONU a sua coordenação. Qualquer intervenção da ONU, sobretudo os actos de ingerência humanitária, devem colocar-se no interior de uma estratégia política mais ampla da nova ordem internacional democrática, que tenha entre as suas prioridades a democratização dos órgãos e dos processos de decisão, já que pertence à ONU a responsabilidade de gerir a política internacional global. «A internacionalização dos direitos humanos fornece o paradigma dos valores universais que são imediatamente compreensíveis aos novos actores e os legitimam para o exercício de um lugar político transformador. O código internacional dos direitos humanos é o instrumento jurídico e político idóneo que permite traduzir a condição de interdependência em premissa estrutural de paz positiva»¹¹⁴.

1. PERSPECTIVA HISTÓRICA

As controvérsias internacionais podem ser resolvidas por soluções pacíficas (políticas ou jurídicas), soluções coercitivas ou por uma solução violenta: a guerra. Em tese, esta somente deve ocorrer após aquelas, isto é, depois de negociações diplomáticas, consultas, mediação, conciliação ou recurso a meios arbitrais e judiciais, além da ruptura de relações diplomáticas e da acção da ONU, com ou sem utilização de forças armadas.

Tudo isso entra dentro do contexto do moderno Direito Internacional de Coexistência, que condena repressões e represálias, mas admite a legítima defesa com base nos tratados e negociações internacionais. É o que vemos, por exemplo, no Tratado de Moscovo de 1963¹¹⁵, sobre proibição

114. PAPISCA, A. e MASCIA, M., *Le relazioni internazionali nell'era dell'interdipendenza e dei diritti umani*, Cedam, Padova 1991, p. 283.

115. Todas as informações sobre os Tratados e Conflitos, que abordarei nestes próximos capítulos, podem ser encontradas em LIAISON COMMITTEE OF DEVELOPMENT NGOS TO THE EUROPEAN UNIONS, *Report of the European Conference: Conflict, Development and Military Intervention: the Role, Position and Experience of Ngos*, Bruxelles 1994 e RAMCHARAN, B., *The International Law and Practice of Early-Warning and Preventive Diplomacy: The Emerging Global Watch*, Martinus Nijhoff, Dordrecht 1991.

de testes nucleares no espaço aéreo, no espaço exterior e no mar; nos tratados sobre Espaço Exterior de 1967, 68, 72 e 79; no Tratado do México de 1967, sobre proscricção de arma nucleares, no TNP de 1968 (Tratado de Viena sobre a não-proliferação de armas nucleares); nas Conversações SALT I E II, complementadas pelo Tratado START de 1982, sobre limitação e redução de armas estratégicas, entre outros, além do trabalho da Agência Internacional de Energia Atómica das Nações Unidas.

Segundo o Direito Internacional, a guerra tem um elemento objectivo *a luta armada* e um elemento subjectivo *a intenção de fazer a guerra*, que, juntos, criam o estado de guerra que, para ser dirimido, exige determinadas normas jurídicas específicas. Essa solução pode parecer paradoxal, à primeira vista, mas vale lembrar que o Direito Internacional foi, originariamente, um direito da guerra, pois as relações inter-estatais eram de natureza exclusivamente militar, sendo hoje, também, de carácter económico, político e social. Daí se justificar a criação de normas legais sobre a guerra e a revisão de regras ultrapassadas, tanto em termos de um relacionamento Estado-Estado, como através de organizações internacionais como a ONU e de organismos regionais, como a NATO, nos dias actuais e, até há pouco tempo, o Pacto de Varsóvia.

É por isso que o Direito Internacional admite um Direito de Guerra *Jus in Bello*, a quem compete criar e rever normas jurídicas sobre a temática, com base em tratados, costumes e princípios gerais do Direito, cujo pressuposto é o Direito à Guerra *Jus ad Bellum*, isto é, o direito de recorrer às armas para satisfazer interesses nacionais legítimos. Com o advento da ONU, teoricamente, somente ela tem legitimidade de efectivar levantamentos armados, conforme autorização de seu Conselho de segurança, ficando reservado aos Estados -também teoricamente- o direito à legítima defesa, tanto individual como colectiva, até que o Conselho de Segurança tome as medidas necessárias à recuperação e manutenção da paz e da segurança internacionais.

Na Idade Média, com base no Direito Natural, distinguia-se Guerra Justa de Guerra Injusta, tendo estado, a primeira, virtualmente ligada a problemas religiosos até ao renascimento, sustentando Maquiavel que, sendo necessária, a guerra seria sempre justa. Nos primeiros séculos do cristianismo, não houve uma reflexão sistemática sobre a guerra. A partir de S. Agostinho e com a sistematização de São Tomás, na Idade Média e no Renascimento Tomista foi enunciada uma doutrina moral sobre a guerra, que perdurou, sem modificações, até ao tempo de Pio XII. Esta doutrina define e assume a figura da *guerra justa*¹¹⁶. O núcleo desta teoria con-

116. A abordagem desta teoria, e a sua história, pode ser encontrada em RODA, F., «Sobre la guerra justa», in: *Sintesis de Historia del Pensamiento Politico*, Ed. Actas,

cretiza-se desde que sejam respeitadas as condições que tornam justa uma determinada guerra. Que são: a) Seja declarada por uma autoridade legítima (em geral, pelos estados soberanos), já que a guerra tem de servir a fins públicos, não aos privados; b) A causa seja justa (reparação de uma injustiça, defesa contra a agressão ou contra a supressão de direitos fundamentais); c) Tenham-se esgotado todos os meios pacíficos de solução; d) Os fins sejam justos (conseguir uma solução justa e equitativa) assim como os meios (proporção entre fins e meios, evitar operações bélicas imorais); e) Haja proporção entre o bem que se procura e o mal que se pode causar.

Numa entrevista ao jornal *La Stampa*¹¹⁷, ao abordar o tema evangélico da ingerência humanitária, o Papa João Paulo II recupera este princípio agostiniano e defende que só se aceita como guerra justa aquela que é feita em legítima defesa. Abriu-se, assim, um debate sobre o novo direito internacional humanitário, que deve tornar efectiva a tutela dos direitos fundamentais. As instituições internacionais terão a responsabilidade de promover e controlar a intervenção que garanta o respeito por esses direitos. Aqui também é justo recordar a nova ideia que o Santo Padre gostaria de ver atribuída aos militares, que deixariam de ser vistos como instrumentos bélicos mas como uma força ao serviço da defesa e da liberdade dos homens: «Os cristãos que trabalham nesse âmbito, como fiéis leigos ou como fazendo parte da comunidade eclesial, podem dar um grande impulso a esta nova concepção da função militar, seja através da formação das consciências, seja através de uma mais incisiva difusão dos valores da justiça, da solidariedade e da paz: valores que são colocados na base de uma nova ordem internacional. O *ministerium pacis inter arma* pode assim tornar-se o novo anúncio do Evangelho no mundo militar, de que os militares cristãos e as suas comunidades não podem deixar de ser os primeiros arautos»¹¹⁸.

A Igreja e o Direito Internacional aceitam o uso da guerra em certas situações de legítima defesa. Este Direito de Defesa, funda-se não só no instinto de sobrevivência próprio de cada homem, família e povo, como, nos Estados civilizados sobretudo, no dever de impedir a agressão contra quem nos é próximo. Mas enquanto direito de legítima defesa, os actos de violência contra quem ataca, não podem ser uma vingança nem um processo de extermínio do adversário. Por isso é condenável exigir a rendição sem condições, quando o inimigo pede negociações, embora, após julgamento, se justifique uma punição proporcionada à injustiça da agressão.

1994 e JOHNSTONE, B., «Abandoning the just war theory? The development of B. Haring's thought on peace, 1954-1990», *Studia Moralia*, 2 (1995), pp. 289-309.

117. No dia 2 de Novembro de 1993.

118. Homília «O *ministerium pacis inter arma*», *Observador Romano*, 12 de Março de 1994.

Também quem riposta ao abrigo da legítima defesa, deve adequar a sua resposta à agressão adversária e não usar técnicas ilegítimas de guerra.

O Direito Internacional tem procurado regular, com algum sucesso, embora aquém do que seria ambicionado, o uso de diversas técnicas desumanas: o emprego de balas explosivas, de armas químicas e bacteriológicas, designadamente gases asfixiantes, de armamento nuclear. Vigoram, ainda, a Convenção de Genebra sobre o tratamento dos feridos de guerra, e a Carta das Nações Unidas proíbe o genocídio, as represálias, a tortura, as violações, os fuzilamentos de prisioneiros e reféns.

Com a Carta da ONU (Direito Convencional) somente a guerra defensiva (legítima defesa) foi considerada justa. Tivemos, no entanto, a lamentável oportunidade de viver duas impressionantes guerras totais, a I e a II Guerras Mundiais, convivendo, depois, com a Guerra-fria e com as guerras localizadas, sob a terrível ameaça das não menos terríveis armas nucleares e armas bacteriológicas.

O clássico Direito internacional analisou, separadamente, a guerra terrestre, a marítima e a aérea, existindo diversas normas jurídicas a respeito, como as de Haia e de Genebra. A guerra dita terrestre exigiu sempre total respeito pelas populações civis e monumentos históricos, escolas, hospitais e igrejas. Na guerra marítima os navios de guerra apreendidos podiam ser confiscados e destruídos, os navios mercantes podiam ser capturados, os cabos submarinos podiam ser destruídos e os navios hospitalares deviam ser respeitados. A guerra aérea proibia bombardeamentos que não tivessem objectivos militares, sendo que monumentos, propriedades privadas, populações civis, escolas, hospitais e templos deviam ser poupados. No recente Conflito da ex-Jugoslávia -caracterizado por ataques aéreos- como se viu, tais princípios foram simplesmente ignorados.

O problema agravou-se com o advento das armas nucleares (bomba atómica, bomba de hidrogénio, bomba de cobalto e bomba de neutrões), principalmente, a partir de 1945 (Hiroxima e Nagasaki), com cerca de trezentos mil mortos, além de feridos, doentes, desaparecidos, desalojados e famintos. A primeira bomba de hidrogénio provocou uma profunda devastação telúrica, a que se seguiram outras experiências subterrâneas, ocasionando danos ainda maiores. Todos estes factos contrariaram a Conferência de Haia, o Protocolo de Genebra, de 1925, sobre guerra química e bacteriológica, a Carta da ONU, de 1945 e o Tratado de Moscovo, em 1963 sobre testes nucleares. Internacionalistas como Oppenheim, Lauterpacht e Guggenheim admitiram a legalidade da guerra nuclear, em face, talvez, da ausência de uma ilegalidade formal específica, o que hoje não ocorre, pois, com o estabelecimento da AIEA, convencionou-se a utilização da energia atómica para fins exclusivamente pacíficos.

No meio de toda esta problemática merecem destaque as Convenções de Genebra de 1949, complementadas pelos Protocolos Adicio-

nais de 1977, sobre prisioneiros de guerra, feridos, enfermos, náufragos e populações civis, que criam um Direito Internacional Humanitário. O artigo 3º daquelas Convenções sintetiza a sua filosofia e os seus objectivos, ao enfatizar que populações civis, feridos e doentes deverão ser poupados pelas partes litigantes, sem prejuízo da sua nacionalidade, sexo e religião, proibida a detenção de reféns e condenações e execuções sem julgamento prévio por tribunais competentes.

Em seu estilo peculiar, Teilhard de Chardin cogitou um Ponto-Omega para o qual necessariamente convergiriam todas as pessoas e todas as coisas. Transferindo esse raciocínio para o plano das conturbadas relações internacionais, como poderia ser caracterizado esse *facto-momento* em termos bélicos ou em termos pacíficos? A Guerra Clássica, em cima sintetizada, contribuiu muito pouco para a Paz e a Guerra tecnológica, que ela própria propiciou, e ainda se está muito longe para a efectivação de uma Paz duradoura, como o demonstraram a Guerra do Golfo e a Guerra da Jugoslávia. Comparando ambas as espécies bélicas, temos os seguintes aspectos básicos¹¹⁹:

1) A Guerra Clássica, com base no *Jus ad Bellum* e no *Jus in Bello*, fundamentava-se nos princípios de necessidade e humanidade, através da acção directa do Estado, enquanto, hoje, com a ONU, o Estado cedeu-lhe o seu papel fundamental de agente internacional bélico, conforme o disposto nos artigos 41, 42, 43 e 45 da Carta de S. Francisco. Daí redundou um Direito de Ingerência, que determinou um Dever de Ingerência (Ingerência Humanitária), não previsto expressamente na Carta.

Ao Direito Internacional Humanitário positivo, da Guerra Clássica, opôs-se, portanto, o negativo Direito (Dever) de Ingerência, com o *nilhil obstat* da própria ONU, como se observou em 1981, quando a Jordânia propôs à Assembleia-Geral da ONU uma *nova ordem humanitária interna*; em 1988, com a resolução da mesma Assembleia-Geral sobre assistência humanitária a vítimas de catástrofes naturais; em 1990, com outra resolução da citada Assembleia, sobre corredores de urgências humanitárias; e, em 1991, com a declaração *Nova Ordem Internacional Humanitária*, também, da Assembleia-Geral das Nações Unidas.

Esse Direito (Dever) de Ingerência foi utilizado na Guerra da Jugoslávia, pelos EUA, através da NATO, sem a audiência do Conselho de Segurança da ONU¹²⁰. Houve um flagrante desrespeito pelo 1º Protocolo de Genebra de 1977 (arts. 51,5,a; 52,2,b; 57 e 58) quanto ao facto de atingir de uma forma generalizada as populações civis, principalmente no perío-

119. Cf. Reflexão feita em MATTAI, G., «Dalla guerra all'ingerenza umanitaria. Rassegna di recenti documenti», *Asprenas. Rivista di Teologia*, 2 (1995), pp. 249-262.

120. Cf. LORENZETTI, L., «Il potere politico mondiale», *Rivista di Teologia Morale*, 97 (1993), pp. 35-40.

odo de Abril a Junho de 1999, de que são exemplos o bombardeamento sobre a zona residencial ao Sul de Belgrado; o ataque contra a central telefónica de Pristina; os bombardeamentos da ponte ferroviária no Sul da Sérvia; idem, de um comboio de refugiados no sudoeste de Kosovo; idem, sobre o quarteirão residencial de Surdulice; idem, sobre a central hospitalar de Belgrado; morte de refugiados Kosovares; bombardeamento sobre presídios e sanatórios, etc. A protecção dos direitos humanos servia, sempre, de desculpa e tais massacres, que incidiam sobre a maioria albanesa em Kosovo (onde a existência de nióbio é um facto comprovado), ocasionando mortes em larga escala e um verdadeiro caos humano (refugiados e pessoas dispersas) sem a possibilidade de efectivação do acesso de organização de ajuda humanitária, em plena Europa, numa Jugoslávia dividida em seis repúblicas compostas por oito nacionalidades e divididas por rivalidades nacionalistas internas.

2) Na Guerra Clássica sobressaíam dois aspectos básicos, o da declaração de guerra e o da neutralidade, o que não ocorre na Guerra Tecnológica (Guerra da Internet, Guerra da Informação ou Guerra Virtual, na expressão de Alvin Toffler), que se caracteriza por uma acção global e pela não neutralidade.

É assim que, na Guerra Clássica, a guerra começava por uma declaração de guerra, que levava à mobilização das forças armadas dos beligerantes, à ruptura das relações diplomáticas, à proibição de relações comerciais e ao confiscar de bens, até à cessação das hostilidades, através de um Tratado de Paz, graças à acção de parlamentários e da utilização de salvos condutos e de salvaguardas, através de um armistício, após uma guerra terrestre marítima ou aérea, onde os bombardeamentos contra objectivos militares constituíam meios lícitos, legais e legítimos, sendo de condenação os bombardeamentos a populações civis. A tudo isso seguia-se o instituto da neutralidade (terrestre, marítima e aérea), em termos de abstenção e de imparcialidade, com as consequentes proibições de passagem terrestre de tropas, de violação de água territoriais e do espaço aéreo.

Na Guerra Tecnológica, ao contrário, há, em primeiro lugar, uma acção global da própria ONU, através de um organismo regional, no caso da Jugoslávia, a NATO, quando esta completava cinquenta anos, sem audiência do Conselho de Segurança da Organização, cujas resoluções 1160/98, 1199/98 e 1203/98 jamais autorizaram o ataque brutal a uma região assolada pelos tradicionais conflitos intestinos (sérvios, croatas muçulmanos, eslovénios, albaneses, macedónios, montenegrinos e húngaros). Paralelamente, temos que, hoje, o instituto da neutralidade foi abandonado, dando lugar a uma não neutralidade, em face dos actos constitutivos dos organismos regionais (NATO, OEA, Pacto de Varsóvia, Liga dos Estados Árabes), que dispõem, expressamente, que o ataque armado a um de seus membros significa um ataque aos demais membros do mesmo gru-

po. Logo, ao lado de uma acção global, temos, também, uma reacção global, de resultados imprevisíveis, principalmente, quando há na região em conflito interesses económico-político-estratégicos, como aconteceu em Kosovo, o que promoveu embargos e outras sanções económicas, manobras aéreas, bombardeamentos, criação de forças de paz, entre outras medidas do género, sob a capa da protecção dos direitos humanos.

3) A Guerra Clássica conviveu, durante muito tempo, com guerras localizadas, como são os exemplos da Indonésia, em 1947, Cachemira, em 1947, Coreia, em 1950, Congo, em 1960, Chipre, em 1960 e Médio Oriente, em 1967, *inter alia* onde houve um facto comum, o da reunião do Conselho de Segurança, que autorizou a remessa de forças armadas e ordenou um cessar-fogo objectivo, embora, nem sempre com sucesso. No Conflito Iraque versus Kuwait (Guerra do Golfo em 1990) houve mais de uma dezena de Resoluções do Conselho de Segurança, sem um veto sequer (graças à posição dominante dos EUA) quanto à retirada imediata das tropas iraquianas, bloqueio comercial, nulidade de anexação do Kuwait, retirada de reféns, uso da *força mínima*, embargo aéreo, etc. Na Guerra da Jugoslávia, porém, o bombardeamento aéreo da NATO não foi autorizado pelo Conselho de Segurança, que, mais de uma vez, determinou sanções meramente económicas e apoiou uma assistência humanitária (Resoluções 1160, 1190 e 1203, todas, de 1998), não determinando, de facto, implícita ou explicitamente, o uso da força.

A ilegalidade dos ataques aéreos da NATO não está, apenas, na ausência de autorização do Conselho de segurança da ONU, mas, também, no facto de que os ataques contrariam o disposto na Carta da própria NATO e de que não significam autodefesa (legítima defesa), prevista no artº. 51 da Carta da Nações Unidas, além de que constituem ameaças e uso de força, o que contraria o disposto no art. 2,4 da Carta da ONU, cujo carácter é comprovadamente de *Jus Cogens*. A NATO alegou ingerência humanitária para justificar o bombardeamento da Jugoslávia, mas o Direito Internacional não autoriza a ingerência (intervenção) humanitária quanto à ameaça ou uso da força. Logo, a atitude da NATO, ignorando o Conselho de segurança da ONU (onde haveria veto da Rússia e da China) é essencialmente ilegal, ilícita e ilegítima do ponto de vista jurídico.

Também a Santa Sé passou de estado de optimismo, com o reconhecimento da independência da Eslovénia e da Croácia, em Janeiro de 1992, e o estabelecimento de relações diplomáticas com a Bósnia em base do princípio da autodeterminação dos povos (Helsínquia 1975), em Julho do mesmo ano, para o da desilusão, por ver que mesmo as populações católicas aceitavam que a responsabilidade de todos os problemas era da Sérvia. O Papa interveio diversas vezes com exortações públicas à oração e com o pedido para a comunidade internacional não esquecer a dor dos povos atingidos. Foi fundamental a exortação de João Paulo II aos bispos da

Croácia, por altura da visita *ad limina*, quando depois de ter sublinhado quanto era incompreensível aquela guerra e de consequências imprevisíveis¹²¹, os exortou a não serem somente «apóstolos de paz e de renovação» e a «instaurarem uma autêntica paz no respeito dos direitos de cada grupo étnico», mas também a procurarem ter boas relações com as dioceses sêrvio-ortodoxas existentes no território croata, o que tornava ainda mais complexa a situação político-étnico-religiosa. No dia de Páscoa de 1994, a propósito da grande força de paz emanada pela humanidade de Jesus, o Papa auspiciou que essa força: «possa ressoar nos Balcãs, no Cáucaso, em África em todas as nações onde ainda continuam a soar as armas, onde os nacionalismos provocam formas perigosas de extremismo nefasto, onde etnias e classes sociais se confrontam sem tréguas! Possa este anúncio de paz inspirar quantos na sociedade de bem-estar se esforçam para dar sentido à vida e de organizarem a civil convivência sob a base de valores mais consonantes com a dignidade do homem e a sua transcendente vocação. Que o amor vença o ódio!»¹²².

A Guerra Tecnológica (Virtual) depende, na prática, da informação, da contra-informação, da desinformação e da dissimulação estratégica. Informação, no tocante à obtenção de conhecimentos quanto ao potencial dos oponentes. Contra-informação, enquanto meio de detecção de planos e acções advindos do exterior. Desinformação, com difusão de notícias não confirmadas (manipulação planeada). E dissimulação estratégica, quanto à criação de uma realidade virtual, aposta à realidade real ou potencial. A NATO lançou mão de tudo isso para conquistar a opinião pública, manipulando-a na direcção desejada, através dos média e de políticas e estratégicas próprias flexíveis e relativamente transparentes, evitando uma guerra terrestre, onde certamente, não obteria vitória. Tal comando estratégico fez-se presente, também, na instituição de uma força internacional de manutenção da Paz e na proverbial reconstrução física da área devastada, devidamente administrada pelas forças vitoriosas (EUA, Reino Unido, França, Itália e Alemanha), proporcionando uma certa divisão interna da União Europeia e afastando deliberadamente a Rússia do contexto geo-político do pós-guerra.

Alvin Toffler destaca na Guerra Tecnológica/Contemporânea (ao contrário da Guerra Clássica), os seus aspectos económico e tecnológico com base na informação (e na contra-informação, desinformação e dissimulação), enquanto arma poderosa de destruição criada e mantida pelos média, onde sobressai a televisão, pela sua omnipresente acção, encenação e lógica visual¹²³. Começa a esboçar-se, porém, na esfera mundial, uma re-

121. *Observador Romano*, 9 de Outubro de 1992.

122. *Observador Romano*, 5 de Abril de 1994.

123. Cf. GRIFFIN, J., «Moral Law, Positive Law», in: *Ética e o futuro da democracia*, Ed. Colibri/SPF, Lisboa 1998, pp. 115-132.

acção à Guerra Tecnológica, a exemplo da recente reunião da UNESCO, em Viena, que discutiu os meios para evitar a Guerra através da televisão, com fundamento nos ensinamentos de Suan Su, de que a melhor guerra é a que é (e pode ser) evitada. Resta esperar que a jurisdição supranacional do recém-criado Tribunal Penal Internacional, ao entrar em vigor, não repita o erro formal do Tribunal de Nuremberga, em 1945, que possibilitou o julgamento de vencidos pelos vencedores, mas, ao contrário, condene os crimes de guerra praticados, não apenas pelos indivíduos, mas, também, pelos responsáveis pelos actos ilegais, ilícitos e ilegítimos praticados pelos organismos regionais da Organização das Nações Unidas criados para manter a paz e a segurança internacionais.

Mas o campo de matérias que convém colocar sobre a alçada do direito, a fim de evitar ou diminuir os riscos da guerra, passa pelo maior controlo ao comércio de armamento, com a proibição de fabrico de um maior tipo de armas, e pela dotação de meios do Tribunal Penal Internacional. Infelizmente, as grandes potências ocidentais são as primeiras a não confiarem nestes meios como modo eficaz de caminhar para a paz.

Tratando-se de direito internacional a capacidade de impor normas tem subjacente a correlação de forças entre os Estados e os seus interesses. Um mundo em que uma força global possa impor sanções determinadas por Tribunais internacionais, ainda se encontra no desejo dos homens. Mas, o facto de se poder sonhar com essa possibilidade significa que se iniciou a construção de um direito internacional mais eficaz. O qual, para ser direito terá de ser democrático, ou seja, com a possibilidade de fiscalização efectiva dos que detenham o poder. O receio de existir uma força global que possa dominar o mundo será, sempre, um dos maiores entraves, à possibilidade de ser imposto um direito internacional igual para todos. Entretanto, o direito ficará na dependência da maior ou menor força dos Estados.

Na actual guerra contra o terrorismo, há vários dos aspectos referidos que estão em crise. Primeiro, embora seja um modo de agressão, o terrorismo não constituía, até agora, um acto de guerra. Aliás, é importante diferenciar actos terroristas dos actos de resistência de um povo sob dominação externa. E, neste caso, ter consciência que não são considerados terroristas os actos violentos efectuados contra militares ou instalações militares da potência ocupante, quer no próprio território quer no território alheio. Depois, os últimos grandes atentados inspirados pela Al Qaeda foram executados por uma organização e não por um Estado. Consequentemente, todos os Estados que não aderiram à luta contra o terrorismo foram considerados *protectores* e, portanto, passíveis de ser agredidos em legítima defesa. Juridicamente, estas são efectivamente novidades que perspectivavam novos conceitos na definição de guerra e do direito à legítima defesa. As Nações Unidas ao autorizarem os Estados Unidos a responderem à

agressão de que foram vítimas, foram efectivas criadoras do hodierno Direito Internacional bélico.

2. A SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA

Os traços interestatais característicos do modelo vestefaliano de ordem mundial, na sua configuração tradicional, já não se mantêm na totalidade. E os traços da regulação supra-estatal das relações internacionais, proposto pelo modelo de ordem da Carta das Nações Unidas, nunca se afirmaram completamente. Cada um destes modelos não formaliza uma simples fase linear e sequencial da ordem mundial, mas a acentuação da interacção complexa e reticular que a mesma têm vindo a desenvolver. Esta interacção passou por transformações que originaram profundas mudanças nas Relações Internacionais.

Os factores que influíram recentemente nessas mutações foram, sobretudo, a divisão simbólica do mundo em dois blocos, liderados autonomamente pela União Soviética e pelos Estados Unidos, conforme a área de influência dos mesmos, com a subsequente tensão política e ideológica em todo o planeta; a descolonização como motor da expansão da sociedade internacional; a acentuação das desigualdades extremas entre o Norte e o Sul, do então designado, sobre e subdesenvolvimento; o fim da guerra-fria e a reposição da concepção de mundo único que colocou em relevo a economia de mercado e a globalização; a afirmação dos Estados Unidos como potência hegemónica mundial; o surgimento de novos tipos de conflitos; as Organizações Internacionais e as regionais, como indispensáveis na permanente cooperação inter-estatal e uma progressiva marginalização, pelos Estados Unidos, da Organização das Nações Unidas e de outras organizações da sua esfera no papel a desempenhar nos conflitos internacionais, preferindo a Organização do Tratado do Atlântico Norte (NATO).

Também a centralidade de que se reveste a forma da concretização pela actual administração norte-americana da crise da chamada *Guerra do Iraque*¹²⁴ e, a enorme repercussão desse facto na opinião pública mundial e na problemática das Relações Internacionais, é actualmente um dos factores que acentuam as transformações referidas. Este conflito, sob este ponto de vista, pode ser interpretado num duplo sentido: por um lado, afirma a coexistência no cenário internacional destes dois modelos distintos de ordem e Direito Internacional e, a emergência de um terceiro e, por outro lado, sugere uma possível mutação na visão sobre os conflitos, a paz e o papel do Estado nas mesmas.

124. Cf. MERLE, M., *La crise du Golfe et le nouvel ordre international*, Économica, Paris 1995.

O primeiro modelo¹²⁵ teve o seu marco histórico com os Tratados de Vestefália (1648). Neste modelo, a conceptualização horizontal de Estados-nação soberanos, *like-units*, independentes, territorialmente íntegros e auto-regulados internamente é o pilar do sistema em conjunto com a unilateralidade no recurso à coerção ou mesmo à guerra-estrutura basilar nas relações inter-estatais da ordem vestefaliana. A cultura do modelo de Vestefália é uma «cultura violenta que objectiva a paz»¹²⁶ e enfatiza os factos em detrimento dos valores, impregnada do realismo de base positivista, mantendo-se na base da suspeição vinculada à realidade e comportamentos entre Estados.

O modelo de ordem mundial da Carta das Nações Unidas tenta contrariar o modelo vestefaliano, enfatizando o primado do Direito Internacional na constelação pós-nacional¹²⁷ ou a diluição dos cânones do paradigma estatocêntrico. Pretende ordenar o uso da força, reconhecer todas as nações como iguais, enquanto sistema multilateral. É condicionado neste modelo, primeiro, o uso da força não defensiva ao quadro da comunidade das Nações, através do Conselho de Segurança. Isto significa, que nos termos dos artigos 2º e 4º da Carta das Nações Unidas é estabelecido que todos os membros «deverão evitar em suas relações a ameaça ou o uso da força contra a integridade territorial ou a independência política de qualquer Estado, assim como qualquer outra acção incompatível» com aqueles fins. Segundo, o direito de ingerência, cuja legitimidade tem que se inserir no quadro da «ameaça à paz, ruptura da paz ou acto de agressão» ou risco à segurança internacional, somente sob ordens da ONU nos termos dos artigos 2º e 7º da Carta. Terceiro, respeitando o princípio da não intervenção como pilar do Direito Internacional e com o objectivo de prevenir a intervenção de um Estado poderoso sobre um Estado mais fraco.

Embora a substituição de um modelo por outro não tenha sido completa evidencia alterações significativas:

— A pretensão dos Estados à plena soberania e independência está actualmente subordinada à limitação da interdependência estatal.

— A tentativa de manutenção da integridade territorial foi esvaziada de conteúdo face à permeabilidade e abertura das fronteiras e à transnacionalização da vida dos indivíduos.

125. Sobre os modelos, consultar ALBUQUERQUE MELLO, C., *Curso de Direito Internacional Público*, Vol. 1, Ed. Renovar, Rio de Janeiro 2000.

126. Cf. ESTRADA, I., «De Vestefália ao projecto pós-nacional», *Para uma Cultura da Paz*, Quarteto Editora, Coimbra 2001.

127. Cf. ZURN, M., *The State in the post-national constellation-societal denationalization and multi-level governance*, Arena Working Papers, 1999 «De Vestefália ao projecto pós-nacional, o.c.

— A deslocação da unidade política estatal é um problema acrescido pela concorrência com actores paralelos da comunidade internacional. Verifica-se no entanto, que os processos de institucionalização da comunidade internacional não tiveram um impacto totalmente desestruturador nos Estados soberanos, ou seja, simultaneamente, com o crescimento das dimensões comunitárias, o princípio da soberania permanece fulcral. A permanente tensão entre a soberania dos Estados e a sua posição na comunidade internacional, entre a interestatalidade dos Estados e a *aldeia global*, não torna antitética a sua representação.

Se a Guerra do Iraque personifica o embate entre duas lógicas distintas, que correspondem a modelos opostos de política mundial, personifica também formas híbridas dos dois modelos que mutuamente se tentam assimilar. Esta situação denota, por um lado, a crise da tensão entre a ordem internacional baseada no equilíbrio de forças dos Estados-nação, consagrada dos princípios da territorialidade, soberania e autonomia e entre a ordem multilateralista do Direito Internacional; do outro lado, acena para a possibilidade de uma nova ordem, dividida também ela, entre a comunidade internacional e a cidadania planetária com a universalização dos Direitos Humanos e do Património Comum da Humanidade. Esta nova ordem reflecte um Estado não impulsionado pela *raison d'état*, que em conjunto com a sociedade civil se opõe ao discurso legitimador da manutenção da discricionariedade de alguns Estados acerca dos seus actos unilaterais¹²⁸.

A avaliação do papel das Nações Unidas sob a perspectiva do modelo que incarna, demonstra, como é um papel incompleto que, enquanto inserido num sistema global pós-nacional, necessita da passagem dos resquícios de políticas pró-Estado-nação para o resgate do espírito da missão originária conferida à Organização das Nações Unidas pela comunidade internacional. Um novo desenho organizacional e o preenchimento completo do papel e do modelo pode ser feito pela redefinição da democracia interna¹²⁹ e da posição de cada país membro face aos seus direitos e deveres na comunidade internacional, como foi o caso dos Estados Unidos com a intervenção a favor do Direito Internacional quando o Iraque violou a Carta das Nações Unidas ao invadir e anexar o Kuwait —a designada Guerra do Golfo.

128. PUREZA, J., *Anarquia ou Direito: reflexões sobre o Direito Internacional em vésperas de uma guerra ilícita*, Núcleo de Estudos para a Paz, Homepage, 2003.

129. Há um desequilíbrio na legitimidade democrática interna, enquanto o Conselho de Segurança adopta resoluções de carácter vinculativo, a Assembleia-Geral, representativa, só adopta resoluções com carácter recomendatório, portanto não criou mecanismos coercivos de índole supra-estatal capazes de assegurar o respeito pelos direitos consagrados na Constituição.

De facto, o modelo da Carta elevou os anseios colectivos da humanidade pela paz, como programa político, mas a ansiada nova ordem através de uma comunidade internacional declinou com o passar do tempo. As limitações a que as Nações Unidas e o seu projecto está sujeito poderia ser, de certo modo, justificado pela carência de recursos financeiros para a manutenção da paz, mas essa justificação, é uma explicação insuficiente¹³⁰ quando comparada com o orçamento para a defesa nacional das maiores potências que a constituem. A equação dessa limitação, poderia ser mais facilmente resolvida pelo reforço da interdependência e comprometimento dos Estados membros, sobretudo do Conselho de Segurança das Nações Unidas, com valores democráticos participativos e não somente representativos.

Estes dois modelos de ordem política mundial, o de Vestefália e o da Carta das Nações Unidas, vivem numa coexistência paradoxal: à beira do declínio, transitando para uma ordem emergente, um novo paradigma enfatizado a partir da Guerra do Iraque, que poderíamos designar por *paradigma humanitário global*, em que o foco de análise já não é só, o *fim do Estado* ou a sua reformulação em termos de guerra e paz, revendo o manequismo do azul e vermelho (antinomia própria da guerra-fria) mas, sobretudo, a discussão de conceitos-sombra onde a presente mudança incide: no «mundo inter-estatal vestefaliano»¹³¹ e na natureza da relação das políticas externas entre a comunidade internacional e as suas consequências.

Reflectir nas consequências das relações externas, significa reflectir em termos de sustentabilidade humanitária, face ao legado global às gerações futuras. O ponto de partida dessa reflexão é ainda o Estado-nação, onde se redefine o papel de base, porque dentro dos seus limites decorre a vida da comunidade e, se detém ainda uma função legitimadora apreciável, paradoxalmente perde o seu estatocentrismo ganhando uma maior interdependência. O requisito deste novo papel para o Estado-nação, é semelhante ao requisito de um novo papel para o Direito Internacional, ambos como elementos-chave do código das relações internacionais e da configuração da paz.

2.1. O Novo Direito Internacional

O Direito Internacional tradicional, que caracterizava a paz vestefaliana, e o Direito Internacional actual, que pode ser designado por comuni-

130. Cf. LIPSCHUTZ, R., *The Clash of Governmentalities: The Fall of the UN Republic and America's Reach for Imperium*, Cap. IV, University of Sussex, 2002.

131. PUREZA, J. (Coord.), *Para uma Cultura da Paz*, Quarteto Editora, Coimbra 2001, p. 237.

tário, não são mutuamente excludentes. O primeiro coexiste numa interacção ambígua com o segundo. Como refere Salcedo¹³², o Direito Internacional está continuamente submetido a influências conflituosas. Colocado indistintamente, entre uma concepção estática, baseada em valores como a integridade territorial dos estados soberanos e uma concepção dinâmica, centrada nos valores humanitários supraestatais. Estas duas concepções, se por vezes conviviam polidamente, agora colidem e começa a surgir a erosão mais acentuada da primeira. Esta erosão conduz a leituras, por vezes extremas, das funções e aplicabilidade do Direito Internacional, isto é, entre o senso comum realista e a representação da anarquia internacional e entre ordens de valores supra-positivos.

Uma nova condição do marco de ruptura com o Direito Internacional comunitário, é a nova forma de regulação da sociedade internacional através da hipótese do *Imperium*. Para os que a defendem, estaria no *chess-board* a construção de um estado de coisas estático e perfeitamente moldável –a instrumental construção do *Imperium*. A partir do ponto de ruptura que seria a concretização dessa hipótese, produzir-se-ia um novo sistema de hegemonia global norte americana, em que seriam estabelecidas e impostas regras ao resto do mundo de forma discricionária, isto é, de forma continuamente unilateral. É como *Imperium* que aquela nação, abdicaria do Direito Internacional comunitário porque, para o *Imperium*, já não existiria um sistema internacional ou República Global¹³³, ou seja, o *Imperium* outorgar-se-ia o direito de ser o único a deter uma soberania inviolável. Neste sentido, a reflexão de Leander¹³⁴ acerca dos Estados, como a maior fonte de violência e opressão, levanta a questão da falência da representação ideal do Estado Ocidental democrático, onde *'real states' are anything but ideal and democratic?*

Cabe perguntar o que permanece e o que muda no Direito Internacional actual à luz desta hipótese? Uma comunidade internacional é um «património comum de valores, princípios e procedimentos»¹³⁵, o que significa, que os princípios vestefalianos do Estado continuam a compor uma

132. Cf. SALCEDO, C., *Derechos Humanos y globalización: entre la retórica y la realidad*, I Curso de Derecho Internacional y Europeo de los Derechos Humanos, Universidad de Alcalá de Henares, 2000.

133. Lipschutz (*The Clash of Governmentalities: The Fall of the UN Republic and America's Reach for Imperium*, o.c.) designa por *Imperium* a postura internacional dos Estados Unidos e as Nações Unidas são por ele designadas por República Global. Aqui está subentendida a tese dos dois modelos da ordem mundial, em que os Estados Unidos estariam mais próximos do modelo vestefaliano de regulação da força pelos Estados.

134. LEANDER, A., *Conditional Legitimacy, Reinterpreted Monopolies: Globalisation and the envolving State Monopoly on Legitimate Violence*, 2002, Homepage.

135. *Derechos Humanos y Globalización: entre la retórica y la realidad*, o.c., p. 9.

funcionalidade edificadora da ordem internacional¹³⁶ em simultâneo com princípios comunitários posteriores consignados na Declaração dos Direitos Humanos. Coexistem contemporaneamente dois tipos de Direito Internacional tal como os dois modelos de ordem a partir da Carta - o tradicional relacional e o comunitário ou institucional.

No primeiro, o Direito Internacional estrutura-se a partir da legitimação soberana de cada Estado, em que a violência do poder é um uso comum incondicionado e discricionário enquanto que no segundo, o poder é reprimido e condicionado de forma institucionalizada e comunitária. Esta oposição estrutura desde há muito, os dois tipos de Direito Internacional nas Relações Internacionais.

Como se depreende, as mudanças que se têm evidenciado na transição de um tipo de Direito para outro, são resultado de três processos distintos: a crescente institucionalização da comunidade internacional apoiadas no aperfeiçoamento das Organizações Internacionais, a socialização do Direito Internacional enquanto regulador de relações internacionais agregadas e uma ordem internacional de cariz mais humanitário ao ampliar para além dos Estados a sua esfera de regulação. Permanece, no entanto, a fragilidade de um ordenamento jurídico supranacional dependente dos Estados, o que de um ponto de vista hermenêutico desacredita a capacidade do legalismo internacional para se afirmar.

Se considerarmos, neste contexto, a chamada Guerra do Iraque, então o pós-11 de Setembro coloca em causa a estabilidade dos princípios basilares que regem um Estado de direito e enquadra-se no tipo de Direito com traços vestefalianos de lógica realista. A facilidade com que se pode alternar a jurisdição penal com a militar para punir determinados actos à revelia do Direito Internacional por parte dos Estados mais poderosos, equivale, em termos éticos, ao uso da violência e de acções terroristas para impor convicções –ao interpretar regras gerais e universais para as conformar a um poder particular. A lacuna que supõe, uma fraca afirmação da comunidade internacional para a coesão de valores comuns sobre resoluções de conflitos de interesses, de direito de cooperação, de consolidação das regras universais da humanidade e de discursos legitimados pelos conteúdos do Direito Internacional, tem fortes consequências.

A desigualdade soberana entre Estados, que emergiu da crise do Iraque através do *direito de intervenção* ou da *guerra preventiva* contraria o multilateralismo do Direito Internacional comunitário. Também, o modo como a Guerra do Iraque se concretizou numa instância mais visível, veio

136. Na Carta das Nações Unidas, art. 2º, continua a consagrar-se o princípio constitucional da soberania. A Organização é baseada no princípio da igualdade soberana de todos os seus membros.

fragilizar o equilíbrio que se mantinha até então, entre o conceito de liberdade e o conceito de segurança a nível internacional, comprometendo mesmo, a relação entre eles: a liberdade decresce a favor do aumento da segurança. Esta correlação negativa influi sobre o sentimento de ingovernabilidade, agudizando também, a instabilidade da sociedade internacional ao restringir a liberdade dos indivíduos.

É oportuno apontar um novo papel para o Direito Internacional *como regulador das relações internacionais*¹³⁷ perante mudanças tão acentuadas na comunidade internacional. É na tensão entre os princípios da sociedade internacional e da comunidade internacional que se pode definir esse novo papel. Porque embora a comunidade apresente uma redefinição de valores, do estar para o ser em relação à sociedade, ambas partilham valores consensuais acerca das regras de conduta dos diversos actores da lógica de acção das relações internacionais, ou seja, o oposto à ilicitude e à anarquia vestefaliana.

Neste sentido a solidificação das duas principais dimensões do Direito Internacional: sistema de regras e discurso legitimador. A primeira dimensão apresenta três vectores jurídicos de forma e de estrutura, a saber: separação clara das obrigações bilaterais das obrigações para com a Comunidade Internacional, distinção entre delitos comuns e crimes internacionais e a nível interno do Direito Internacional uma linha divisória entre normas comuns e normas imperativas. A primeira dimensão revela a chamada *ordem pública internacional*. A segunda dimensão, a do discurso legitimador ou do intrínseco conteúdo do Direito Internacional inscreve nitidamente a verdadeira lógica do espírito da comunidade¹³⁸.

Para que se concretize o novo papel do Direito internacional ele não deve sair da moldura atrás referida, isto é, de uma permanente referência institucional e multilateral que não aceita ou permite, a solidificação da nova ordem paralela que a hipótese do *Imperium* aponta: o papel do Direito Internacional subordinado à reciprocidade em substituição da equidade, subordinado à neutralidade em substituição da legitimidade

137. PUREZA, J., *Anarquia ou Direito*, o.c.

138. Francisco de Vitoria, expressa, de uma forma sublime, o que é este espírito de comunidade (*societas naturalis*) entre todos os povos, no seu livro *De potestate civili*, de 1528 (BAC, Madrid 1960), que em conjunto com o direito de cada homem a uma mobilidade global e a comunicação mútua cria laços recíprocos entre os seres humanos na comunidade baseada na sociedade civil. O direito das gentes não é uma mera convenção formal, mas uma lei. O mundo no seu todo forma uma comunidade política (*totus orbis, qui aliquo modo est una republica*) e tem o poder de estabelecer leis justas para o bem geral que constituem o Direito –direito de todos povos e direito cultural comum aos povos–, um direito baseado no princípio da comunidade-mundo. A secularização da sociedade política é a comunidade.

e subordinado à exclusividade da soberania em substituição da comunidade internacional. De facto a conciliação entre o princípio da igualdade soberana e o princípio da comunidade implicaria uma fundação desse papel¹³⁹.

2.2. A Perspectiva dos Estados Unidos da América

Sendo que o Direito Internacional não é referencial na hipótese imperialista, poderá sê-lo fora dela. Duas possibilidades se apresentam e uma comparação às duas situações é imprescindível. Na primeira possibilidade, as posições pró-administração dos Estados Unidos apoiantes da sua estratégia unilateral poderá, eventualmente, ser esclarecedora¹⁴⁰.

Para os analistas norte-americanos favoráveis à estratégia que vigora na actual administração norte-americana, como entre outros Kristol e Kagan¹⁴¹, a hegemonia norte-americana é a única defesa possível contra um estado de carência da paz na ordem internacional. A política externa norte-americana deve preservar a sua hegemonia de forma durável e para tal, uma neo-política reaganiana seria a resposta ideal para revigorar a confiança moral e a supremacia militar. Faz-se continuamente um apelo a ideias do passado (perspectiva realista) e justificam a sua posição, afirmando que o mundo só será seguro para a democracia, se a democracia estiver segura no mundo¹⁴².

A hegemonia enquanto liderança, além de não ser neutra, é sempre política, requer um conjunto de cuidados que a mantenham. Este agregado particular de normas –a hegemonia– refere-se a uma casta superior de Estados que lida com outro conjunto de normas –castas de Estados fracos, subordinados e inferiores. Tem-se em conta a premissa que os Estados Unidos devem a prosperidade geral à sua política imperial. Ser um poder imperial, significa pois, forçar a ordem no mundo para que se faça confor-

139. Cf. WATERS, M., *Globalização*, Celta Editora, 2002, p. 118. Esse novo papel do Direito Internacional pode-se sedimentar ao mesmo tempo que o sistema das superpotências se desagrega e se a globalização faz emergir uma nova cultura política, isso não significa uma única cultura política. A par com as relações internacionais de cariz fluído e multicêntrico, a nova cultura política, traduz a transcendência universal dos valores estatocêntricos vestefalianos.

140. Nesta reflexão apoio-me em teses de apoio à estratégia de ataque ao Iraque e à ocupação pelos norte-americanos, grande parte transcritas em: KNIGHT, C., «Hegemony and Militarized Globalism», *For a roundtable discussion at the Center for International Relations*, Boston University, Boston 2003.

141. Cf. KRISTOL e KAGAN, «Toward a Neo-Reaganite Foreign Policy», *Foreign Affairs*, Julho/Agosto (1996).

142. Cf. GADDIS, J., «A Grand Strategy of Transformation», *Foreign Affairs*, Novembro/Dezembro (2002).

me ao interesse norte-americano. Uma nova ordem internacional emerge e está projectada para seguir os objectivos imperiais da América¹⁴³.

A este nível a administração Bush marca a representação do pragmatismo norte-americano para a transição dos Estados ideológicos. Tem-se em conta a premissa que os Estados Unidos devem muito da sua prosperidade à sua política imperial. Ser um poder imperial, significa forçar a ordem no mundo para que esta se conforme ao interesse norte-americano. Para a sua estratégia militar preconizam a transformação rápida adaptada a um mundo globalizado: em que o eufemismo da *transformação* substitui o da *revolução*, de modo a que as características de poder imperial se mantenham e prevendo que tal força asseguraria que os Estados Unidos continuassem a liderar os *commons* (oceanos e espaço), protegendo o santuário nacional.

Na segunda possibilidade, os críticos da concretização do *Imperium* ou da hipótese imperialista¹⁴⁴ interpretam esta postura, como se as normas das Relações Internacionais não fossem verdadeiramente internacionais mas de preferência fossem manifestações de segunda ordem da hegemonia dos Estados Unidos, subordinadas e dependentes disso. A estratégia tem vindo a ser desenhada desde 1997 e intitula-se *Project for the New American Century*¹⁴⁵ cujos objectivos imperiais e audazes, começariam pelo Iraque, mas continuariam indefinidamente, implementando um cuidadoso e elaborado plano para preencher o vazio de poder que o final da Guerra-fria deixou, em três pontos fulcrais:

- 1) um poderio militar forte;
- 2) uma política exterior congruente com os princípios dos Estados Unidos;
- 3) uma liderança nacional que tivesse em conta as responsabilidades globais dos Estados Unidos.

Apesar desta declaração de intenções, emerge uma consciência global acurada, de que a prevenção dos conflitos não se realiza através da sua promoção, como supostamente pretende a actual administração norte-americana. Tariq Ali¹⁴⁶ fundamenta esta suposição, afirmando que para preservar a sua hegemonia, os E.U.A. utilizarão a força quando e onde for necessário e esclarece o posicionamento estratégico dos E.U.A. de que um futuro governo iraquiano alinhado com os Estados Unidos seria a posição

143. Cf. IGNATIEFF, M., «The American Empire: The Burden», *New York Magazine*, 5 de Janeiro de 2003.

144. Cf. KNIGHT, C., «Bush Administration Policy Toward Europe: Continuity and change», *Cambridge MA: Commonwealth Institute*, Janeiro (2002).

145. Cf. TARIQ ALI, «Project for the New American Century», *New Left Review*, n.º 21, Maio/Junho (2003), pp. 5-19.

146. *Ibidem*.

ideal para a América dominar a região, o que conferiria aos Estados Unidos um poder só igualável ao dos Otomanos ou do Império Romano. Depois do ataque de 11 de Setembro a concretização do plano estratégico para o Médio Oriente foi facilitada. Mas, a necessidade de uma transformação da estratégia militar da revolução nos assuntos militares, sublinha a rapidez e segurança que a introdução das novas tecnologias de informação e comunicação podem trazer ao novo tipo de guerra e que não incluem, naturalmente, a dimensão da identidade cultural e humanitária, de cooperação, de articulação multilateral, cuja necessidade se veio a confirmar totalmente no pós-conflito e nas sequelas que ainda hoje permanecem indefinidas. Este conflito de estratégias é o conflito entre ordens, modelos de pensamento vigentes e manutenção ou erosão da posição hegemónica, numa transição paradigmática incontornável. Os impactos que este conflito está a ter, são de certo modo kantianos «na convicção de que a consciencialização dos horrores da guerra fará emergir progressivamente os verdadeiros interesses da humanidade (...)»¹⁴⁷.

Estes impactos denotam, de facto, uma maior visibilidade da fragilidade do mundo tal como hoje o conhecemos e uma maior autenticidade nas exigências que se fazem à comunidade internacional e ao tipo de relações que mantém entre si. A tentativa da actual administração norte-americana, de preencher o vazio de poder das relações externas globais, deixado em aberto com o fim da Guerra-fria pode ser interpretada como uma espécie de *fuga para a frente*. Com a sua teoria do fim da história, Fukuyama¹⁴⁸ antecedeu a possibilidade de uma potência hegemónica ter o ideal começar do ponto zero a construir a história universal, a partir da estabilidade do mundo unipolar e na sua continuidade a preservar alguns, poucos, Estados como potências mundiais.

De facto, ao longo da História foi sempre determinante que, a cada posição hegemónica posta em causa, surgisse uma guerra ou um conflito indirecto, com o objectivo de preservar posições adquiridas, o que reforça a ideia de que, actualmente com a hegemonia norte-americana, a capacidade das Nações Unidas para gerir a paz a nível global é difícil e complexa, sobretudo sem recorrer aos meios bélicos. Este desajustamento sublinha a sua inaptidão de ter hoje um papel de instrumento da segurança colectiva global que devia ser o seu. A perspectiva sobre o conflito permanece muitas vezes no domínio do senso comum: conforme se é aliado, neutro ou inimigo da maior potência. A prévia ou tardia conformação às regras e práticas interestatais neste conflito específico, impede a afirmação da coesão da comunidade internacional e do paradigma emergente.

147. PUREZA, J., *Para uma Cultura da Paz*, o.c.

148. Cf. FUKUYAMA, F., *The End of History and the Last Man*, Free Press, New York 1992.

3. GLOBALIZAÇÃO E GUERRA

No contexto dos processos de globalização e dos desafios inerentes à nova ordem emergente, ocorre paradoxalmente a *radicalização do local*¹⁴⁹ e legitima-se a perpetuação do poder e superioridade por parte daqueles que já o detêm. Com o argumento *hobbesiano* de que a violência é uma parte inevitável da política, a legitimidade e naturalização da violência, seria feita através do processo de relativização da sua utilização pelo Estado, tornando o seu uso comum, um instrumento entre outros ou forma de governação, ou seja, a violência naturalizada como processo governativo. Na paisagem política, a violência é frequentemente utilizada quando o poder está enfraquecido ou sob forte erosão, o que num efeito perverso, pode levar a um maior desgaste e debilidade política e também, ao esvaziamento do direito de cidadania por parte dos indivíduos. O exemplo mais flagrante é o das pessoas sem direito à cidadania, como os refugiados¹⁵⁰ que sabem que só têm direitos, na medida em que exista uma autoridade superior que o reconheça –mantendo-se nesta, como em situações semelhantes, uma notória ambiguidade política acerca do controle da violência e da forma como se protegem os Direitos Humanos.

Com o pós-guerra-fria e a desestruturação da bipolarização do poder, a comunidade internacional tem assistido a muitos conflitos localizados de cunho étnico, na sua maioria dentro dos limites territoriais de algum Estado soberano, embora com repercussões globais. O caso da NATO, liderada pelos Estados Unidos no bombardeamento contra a Jugoslávia, em que a ONU acabou por ter só um papel de controlo organizativo de pós-guerra, representa um precedente de ruptura com o consenso internacional, acerca da não-intervenção. Mais ainda, reavivou a problemática à volta do conceito da falência de regimes intervencionistas na moderna noção de Direito Internacional e Justiça. A situação criada com a intervenção no Kosovo abriu uma linha de cisão entre a ONU e a NATO, entre as normativas da Carta e o ideal de justiça da comunidade internacional imaginada. Agora, tal como então, os Estados Unidos alegam a legitimidade subjectiva e implícita, então na resolução do Conselho de Segurança n.º 1199 (1998) e agora na resolução n.º 1441 do Conselho de Segurança.

É nítido o subjacente conflito entre o sistema anti-intervencionista inerente à Carta e que se baseia no pressuposto de que, a principal ameaça à segurança internacional tem a sua origem na violência entre Estados e a tentativa de implementar um novo sistema intervencionista sob a superioridade

149. SALCEDO, C., *Derechos Humanos y globalización: entre la retórica y la realidad*, o.c.

150. LEANDER, A., *Conditional Legitimacy, Reinterpreted Monopolies: Globalisation and the envolving State Monopoly on Legitimate Violence*, o.c.

ridade moral dos Estados Unidos e dos seus potenciais aliados, impondo regras à comunidade internacional. Além disso, a protecção dos Direitos Humanos a nível global pode e deve ser feita por uma organização não representativa de interesses particulares, como a Organização das Nações Unidas. O tratamento diverso dado pelas Organizações Internacionais ONU e NATO a conflitos como os do Kosovo, Timor-Leste, Tchechénia, por exemplo, denotam uma intencionalidade estratégica, seja em termos económicos ou políticos internacionais de países –potências mundiais, que têm a maior influência sobre essas organizações.

O Conselho de Segurança ou Directório Pentapolar no seio das Nações Unidas tinha na base da sua criação o sistema de alianças clássico, no qual as quatro potências vencedoras da II Guerra Mundial (e a China, devido ao seu enorme potencial) desempenhariam um papel colectivo e concertado de policiamento internacional¹⁵¹. Esse papel colectivo foi eclipsado pelos Estados Unidos. O caso do Iraque é, neste sentido, paradigmático se analisarmos outros países passíveis do mesmo critério intervencionista-regulatório norte-americano.

O princípio da precaução pode ser, na fase actual, um leme credível para guiar na perigosa travessia da substituição de um sistema imperfeito (discricionariedade do poder de veto pelo Conselho de Segurança) mas formal, por um conjunto de princípios avulsos, vagos e precários, ditados por interesses unilaterais da maior potência militar ocidental que são os Estados Unidos ou, de outra, que possa assumir a mesma posição no mundo.

Poderíamos banalizar as características que uma guerra como a do Iraque pode assumir: objecto pouco claro, distinto em relação às tradicionais tipologias que enquadram o tema da violência: guerra, crime organizado e violações dos direitos humanos. O contraste entre novas e velhas guerras¹⁵² é uma das formas de compreensão do que se designa, hoje, por novas guerras, e onde a Guerra do Iraque se insere. As novas guerras são localizadas e de baixa intensidade, ligadas transnacionalmente e com características híbridas –meios clássicos e instrumentos e técnicas tecnologicamente sofisticadas¹⁵³. Mas, mesmo neste tipo de guerras de pequena dimensão, continua a ser o Estado, que influencia a regulação da violência.

Uma das faces mais visíveis dos processos de globalização é a da legitimidade, ligada naturalmente à desterritorialização da política, no que

151. Cf. PUREZA, J., «Para um internacionalismo pós-vestefaliano», *Globalização: Fatalidade ou Utopia*, Afrontamento, Porto 2001, pp. 234-253.

152. Cf. KALDOR, M., *New and old wars-organized violence in a global era*, Polity Press, 1999.

153. Cf. LEANDER, A., *Condicional Legitimacy, Reinterpreted Monopolies: Globalisation and the envolving State Monopoly on Legitimate Violence*, o.c.

se refere à jurisdição estatal e às subseqüentes tensões inter-estatais. Onde vigorava a ordem vestefaliana, cada Estado ou regime decidia, por si próprio, o que é legítimo, com base em que a soberania é livre de qualquer influência externa, e como forma pragmática de limitar conflitos mundiais. A globalização aumentou a contestação da legitimidade do Estado através da insolvência das fronteiras e fundações políticas e também aumentou a pressão para que a sociedade internacional, considerasse seriamente a substância da legitimidade. A formação de políticas transnacionais é substanciada através da expansão de agendas políticas e assuntos que facilmente transpõem os limites territoriais.

A legitimidade não pode deixar de ser pensada em articulação com os Direitos Humanos. Seguindo a visão *habermasiana*, desde a 2.^a Guerra Mundial, existe uma estreita ligação dos princípios dos Direitos Humanos à democracia e à crença de que esses princípios pedem um respeito universal, para serem considerados democráticos. Com a progressiva centrifugação da esfera política, as áreas de tomada de decisão anteriormente despolitizadas, são agora preenchidas com a capacitação de todos os indivíduos, através participação social sobre os assuntos que os afectam, local ou globalmente, num movimento expansivo. Este movimento expansivo está ligado aos espaços sociais que são afectados pelas mudanças estruturais da sociedade. O uso de sanções pela ONU ou as dívidas ao FMI, são arranjos supranacionais que tornam visível a discrepância, entre quem toma as decisões políticas e quem é afectado por elas, sejam indivíduos ou Estados.

As guerras tornaram-se com a globalização complexas emergências, onde o Estado é um, dos muitos possíveis competidores, na detenção do controle da segurança. Mas enquanto o Estado detiver a unidade de prevalência e ao ficarmos condicionados à efectividade patenteada nos comportamentos correntes dos Estados¹⁵⁴ enquanto modelo é ficarmos presos da concepção realista em que as regras jurídicas são passivamente conformes e rectificadoras das relações interestatais vestefalianas.

3.1. A reinterpretação da Guerra

O novo tipo de guerra que o conflito do Iraque representa, contém, além de uma nova forma, uma nova maneira de a fazer. Aquilo a que Martin Shaw¹⁵⁵ designa por «transferência de riscos militares» que, no novo belicismo de cunho ocidental é, desde 1990, exemplificativo (Golfo, Kosovo e Afeganistão) e que se revela em alguns dos seus aspectos paradoxais.

154. PUREZA, J., *Para um internacionalismo pós-vestefaliano*, o.c.

155. SHAW, M., *Risk Transfer militarism: the new Western way of war*, Homepage, 2002.

Este novo tipo de guerra, tanto transfere a maioria das baixas dos inimigos civis para os inimigos militares mantendo, supostamente, a tradição da guerra justa, como faz o oposto, mas prevendo a minimização dessas baixas para que o conflito armado não ponha em risco a medida da legitimidade. O que pode significar o fracasso da transferência de riscos em qualquer dos seus aspectos? O seu retorno, sob o efeito «boomerang», sobretudo de sequelas económicas e políticas para quem iniciou e se mantém envolvido militarmente neste tipo de Guerra.

Deste modo, a reconceptualização formal, estratégica e imagético-discursiva das *Guerras do Século XXI* é muito imprecisa. Mas ainda assim, a Guerra do Iraque enquadra-se, se não na totalidade, parcialmente na hipótese do *Imperium* e no seguimento da estratégia da transferência de riscos. A sua predeterminação por parte da nova política externa radica no *leit motiv* da administração dos Estados Unidos¹⁵⁶ conjugando uma doutrina tripartida:

- a) com a prevalência da dominação assimilada à predominância militar;
- b) posicionando prioritariamente, o direito de opção assimilado ao ataque, como estratégia antecipadora (o que cria um precedente para que outros países o possam fazer);
- c) com a pretensão da transformação política através da mudança de regime.

Opiniões diversas têm sido profusamente emitidas, ao longo de todo o tempo, que precedeu e que tem durado a chamada crise do Iraque. Para a maioria, considerando o modelo pós-vestefaliano, a Guerra unilateral como solução para Washington, depois dos ataques do 11 de Setembro, não se apresenta como a melhor solução. Isto porque, embora os Estados Unidos tenham o direito de encetar a guerra unilateral contra o terrorismo, têm, no entanto, o dever de não o fazer. O que facilita a aplicação deste *dever* são os princípios da Democracia e dos Direitos Humanos e o que dificulta a mesma aplicação, é o princípio da estabilidade territorial dos Estados Unidos e fortes questões económicas aliadas à expansão hegemónica.

Fazer da estabilidade dos Estados Unidos da América um objectivo primordial, implica o sacrifício de valores insubstituíveis por estabilidade governativa. Esses valores, seriam, naturalmente, os do modelo de democracia americana inspiradora para o mundo ocidental. Mas esta premissa já não se mantém. Uma das preocupações manifestadas a nível global tem sido a tendência da actual administração norte-americana para uma posição conservadora com vista a restaurar a *velha ordem mundial*, contribuindo para a hipótese do *Imperium*: «vivemos através do pós-morte do

156. Cf. JOWITT, K., «Rage, Hubris, and Regime Change», *Policy Review*, 2003.

imperialismo, no qual duas das antigas *martial nation states*, os E.U.A. e o Reino Unido, impõem regimes no Médio Oriente»¹⁵⁷. Se a guerra do Iraque é a face mais visível da prática da hipótese do *Imperium*, o que aporta esta reinterpretação belicista ao paradigma da ordem que emerge?

3.2. Os Novos Desafios

Embora a hipótese do *Imperium* contenha a armadilha de facilmente se extremarem posições e pontos de vista, aparentemente, nesta fase de transição paradigmática, tanto o modelo político tradicional como a velha ordem internacional revelam a irreversibilidade da queda, numa analogia com as Torres Gémeas do *World Trade Center*.

A reinvenção de novos modelos conceptuais à luz de novos mapas políticos, sem os rígidos cânones ocidentais da modernidade –como a identificação do homem com mundo sob critérios mecanicistas, atomistas ou positivistas– deixariam antever uma nova ordem mundial, a ordem da governação global. Mas o problema é que esta antecipação não é líquida, ou seja, a governação global não implica um corte radical com o princípio do Estado-nação que mantém e poderá manter um papel fundamental na governação e muito menos com a soberania, que permanece um instrumento de simetria do poder. Neste contexto, o paradigma emergente é desafiado a superar o realismo e a sua razão cínica e a constituir efectivamente a ordem normativa em conjunto com a ética emancipadora do Direito Internacional¹⁵⁸.

A concretização de uma prática global dos Direitos Humanos pode ser uma das respostas principais à consolidação da emergente nova ordem mundial. Sob esta perspectiva o ser humano é elevado a uma igualdade fundamental para a sua existência, o que o torna mais próximo dos outros seres. Tendo sempre em conta, que «a formulação de uma ética universal deve ter por finalidade guardar o direito e a dignidade humana, pois esses valores deveriam constituir a base da eticidade de qualquer organização mundial, cujo legítimo fim é assegurar a manutenção de um estado ético da humanidade»¹⁵⁹, na procura de um *consenso moral universal*, o que está formalmente implícito na transição da ordem contemporânea para a ordem emergente. A possibilidade de uma outra configuração da ordem mundial, passa pelo facto irreversível de vivermos num mundo múltiplo e imbrica-

157. NAIRN, T., *Open Democracy*, Homepage, 2003.

158 Cf. AGUIRRE, M., «Investigación para la Paz: um cambio de Paradigma», in: *Para uma Cultura da Paz*, Quarteto Editora, Coimbra 2001.

159. MARTINS, C., *Em defesa de uma Ética Universal*, Fasc I, Faculdade de Filosofia de Braga-UCP, Braga 2003, p. 222.

do. Este mundo tal como os Modelos de Ordem e Direito –em rota de colisão, e um outro emergente, é fundamentalmente de constituição tripartida: Estados, Corporações e Sociedade Civil¹⁶⁰. É a ocorrência de um sistema de mediações entre estas partes e o *multilateralismo complexo* deste mundo, que pode também responder aos desafios que a governação reticular emergente do novo paradigma de ordem mundial.

A aparente desadequação dos Estados face aos problemas é notória, assim para os problemas globais o Estado parece pequeno e para os problemas locais parece demasiado grande. O deslocamento e a debilidade da centralidade do Estado em simultâneo com o crescimento do número de Estados em organizações como as Nações Unidas (51 para 188) demonstra que o actual sistema internacional do Estado se tornou heterogéneo e participativo. A não exclusividade inter-estatal da comunidade internacional, com grande diversidade de actores, é um dos factores pelo qual os Estados Unidos se vêem questionados, ao não serem capazes de resolver sozinho todos os conflitos e necessitarem da cooperação internacional.

É cada vez mais forte a importância dos factores económicos, culturais e técnico-científicos nas Relações Internacionais, em conjunto com a descaracterização do poder tradicional, pela sua difusão e distribuição entre os diversos actores da vida internacional. O forte esbatimento entre a política do mundo interno dos Estados e a política do mundo externo ou internacional, em conjunto com a revalorização do humano e do humanitário como uma das principais dimensões, é hoje um facto incontestado, em conjunto com o surgimento de um consenso internacional em torno dos conceitos de Direitos Humanos e de Democracia.

É entre a globalização homogeneizante e a fragmentação do Estado que a comunidade internacional se movimenta actualmente, tentando antever um futuro que se apresenta profícuo em incertezas e riscos, como contraponto a uma tradicional comunidade baseada na estabilidade vestefaliana. E, porque a estabilidade já não se resume à esfera estatal e ao poderio político-militar¹⁶¹, a realidade social é tecida de forma mais complexa e interdependente, e, simultaneamente, surgem maiores conflitos e mais insegurança, ou seja, convivemos com profundas e irreversíveis mudanças na estrutura e na dinâmica do sistema de relações internacionais. Ressurgem os problemas típicos da bipolaridade política e económica: nós e os outros, ou em termos simplificados o estereótipo do bom e do mau, como irredutibilidade do pensamento realista.

160. Cf. GALTUNG, J., *Journal of World-Systems Research*, VI, 3, Fall/Winter, pp. 860-887.

161. Cf. SALCEDO, C., *Derechos Humanos y Globalización: entre la retórica y la realidad*, o.c.

Perante os Estados que entraram em colapso pela violência inter-étnica ou os nacionalismos excludentes, afirma-se uma realidade paradoxal à luz dos processos de globalização. Em termos políticos, o paradoxo contemporâneo é o de actores limitados dentro da construção da constelação *mitocrática* ocidental e simultaneamente desenraizados na bifurcação dos possíveis futuros. A descentralização dos interesses das pessoas da esfera privada para a esfera pública ou da politização do privado, inscreve-se simbolicamente no ponto de retorno e continuidade antitética da hipótese do *Imperium* pois «(...) ao nível político, os mapas conceptuais que adoptamos imprimem uma determinada ordem aos mundos em que vivemos e porque o fazem, fixam as vias e as modalidades através das quais nos inter-relacionamos»¹⁶².

Pessoalmente, penso que a concretizar-se, a hipótese do *Imperium* norte-americano, mais do que perpetuar a ordem mundial vestefaliana, iria subvertê-la e, por arrastamento, subverter também a ordem mundial da Carta (que se encontra ainda inelutavelmente ligada à primeira), porque incarna muitas características do sonho pré-vestefaliano da unidade da cristandade medieval sob uma mesma hegemonia político-religiosa não-secular, contrariando a liberdade de culto e consciência do outro, sendo o seu limite a sua ilimitada preponderância global. Mas, a hipótese do *Imperium* tem poucas hipóteses de concretização e continuidade temporal, isto porque, como todas as pistas indicam, tem contra si os processos de globalização por um lado e, por outro, o que podemos designar pelo novo paradigma das Relações Internacionais.

Paralelamente ao pensamento corrente de que a globalização implica uma nova ordem e que esta ordem pode favorecer a hiper-potência hegemónica, na minha opinião, também a globalização na sua outra face, a contra-hegemónica, favorece uma exacerbada visibilidade acerca desses processos e uma consciência ontológica –através da rede informativa e comunicacional da nova ordem: dos seus conteúdos e efeitos. E, também, porque mesmo uma hiper-potência tem necessidade de uma profusa rede de parcerias, activas ou passivas globais, para concretizar qualquer um dos seus objectivos e, por último, a face humanitária da nova ordem emancipa, da visão panóptica do mundo e das suas relações, aqueles que o constituem.

O novo paradigma reforça a hermenêutica da recuperação e realça a possibilidade de um novo papel para o Estado-nação sem a soberania exclusivista da modernidade, mas baseada na interdependência e cooperação

162. AMARAL, C., «Modelos de Ordem: Os Direitos do Homem e o Futuro do Sistema Estatal da Organização Política», *Revista Portuguesa de Filosofia, Filosofia Social e Política na Era da Globalização*, Tomo LIX, Fasc. I, Faculdade de Filosofia de Braga da UCP, pp. 201-219.

pós-moderna universalista. Demarca-se, então, uma inesperada diferença: a consciência global da ordem emergente, que se sobrepõe à estabilidade e à segurança vestefaliana, uma ordem que sublinha e exige o fortalecimento do carácter universal e objectivo do Direito Internacional como modelo aceite por todos e uma ordem que exige uma correspondência da Organização das Nações Unidas às necessidades do sistema internacional, uma ordem baseada na comunidade internacional e no *paradigma humanitário global*. O que implica este novo paradigma? Implica um maior *sorgen* ou ética do cuidado pela legitimidade da acção política, a que se deveria associar um reconhecimento recíproco entre os actores internacionais.

O instrumento conceptual, para superar o monismo bélico e fomentar esse reconhecimento, corresponderia a uma ética universal vinculativa ou uma ética da co-responsabilidade global de partilha de poderes. Essa ética não permitiria a utilização da força unilateral sem a aprovação do Conselho de Segurança das Nações Unidas ou de uma resolução democraticamente aprovada, nem a construção de um conjunto de discursos legitimadores da acção bélica com a finalidade última de obter benefícios políticos, de poder, económicos ou outros, em simultâneo com a transferência de custos¹⁶³, como na chamada crise do Iraque. Que se pode dar resposta à utilização por parte dos Estados Unidos da hermenêutica da suspeita, acerca das questões de (in)segurança mundial neste conflito? Pode ser necessário, por parte da comunidade internacional e das suas instituições e organizações supranacionais, a consubstanciação da hermenêutica da recuperação na visão do cidadão-peregrino¹⁶⁴. A equidistância a que o futuro nos permitirá posicionar sobre a designada Guerra do Iraque e a emergência de um novo modelo de ordem, será o factor preponderante para a percepção real da articulação entre as assimetrias, tensões, hibridismos e bifurcações que hoje apresenta a transição paradigmática das Relações Internacionais.

4. A INGERÊNCIA HUMANITÁRIA

«O dever de tutelar os direitos humanos transcende as fronteiras geográficas e políticas dentro das quais são espezinhados»¹⁶⁵. Esta afirmação, contida na Mensagem de João Paulo II para o dia Mundial da Paz, de 2000, é apenas uma indicação clara de que o Papa se encontra na vanguarda da reflexão para se construir um novo direito internacional e edificar estrutu-

163. Cf. AGUIRRE, M., *Quem rompe a unidade europeia desta guerra*, Homepage, 2002, (ironiza defendendo a ideia de que «(...) os Estados Unidos fazem a guerra, a Europa paga os custos pós-guerra e a ONU organiza a reconstrução».

164. Centra-se na cidadania e nas identidades múltiplas.

165. *Observador Romano*, 2 de Janeiro de 2000.

ras políticas mundiais que correspondam à globalização económica. Se, no passado, muitas vezes a Igreja acordou tarde para os problemas dos homens, neste séc. XXI, em relação à questão da evolução dos direitos humanos, a Igreja, pela voz do Papa, assume a iniciativa e tem o arrojo de fazer propostas inovadoras.

João Paulo II tem uma visão positiva da globalização, numa altura em que se multiplicam os receios, sobretudo nos países do chamado primeiro mundo, face a esta nova dimensão da realidade humana. «Ainda que não isentos de riscos», os dinamismos da globalização «contêm oportunidades extraordinárias (...) para fazer da humanidade uma só família»¹⁶⁶, diz o Papa. De que riscos fala? Sobretudo de um, do qual de há muito vem chamando a atenção: a simples globalização económica e financeira não assegura o respeito pelo bem comum da humanidade. Os vários Estados preocupam-se, como é natural, com o bem particular das respectivas comunidades políticas. Falta, no entanto, quem se preocupe a sério com o bem comum universal.

Mas há alguns indícios de que se poderá caminhar nesse sentido. O que recentemente se passou com Timor ou o mandato de detenção para Pinochet ou alguns dos líderes sérvios, mostra que muita coisa está felizmente a mudar nas tradicionais concepções de soberania estatal, até há pouco intocável, e do direito internacional. Na sua mensagem, o Papa recorda aqueles que falaram e trabalharam em nome da paz, sobretudo num século XX tão cheio de tragédias e atentados à dignidade humana. E, entre eles, inclui expressamente os que contribuíram para a criação de grandes organismos internacionais. Mas o Papa vai mais longe. Condenando aqueles que tudo subordinam ao «dado absolutizado da nação e do Estado», João Paulo II defende com muita clareza que «os direitos humanos, porque universais e indivisíveis, não têm fronteiras», pois «quem ofende os direitos humanos, ofende a consciência humana enquanto tal, ofende a própria humanidade»¹⁶⁷.

Quer isto dizer que uma população que seja tiranizada e violentada pelo seu próprio Estado tem direito a que o mundo venha em seu socorro. Por isso o Papa defende convictamente o chamado direito de ingerência humanitário. Os sujeitos do direito internacional deixam de ser apenas os Estados para serem também as pessoas. É um importante progresso civilizacional que urge consolidar.

Mas João Paulo II, que se recusou a apoiar a intervenção da NATO no Kosovo, tem o cuidado de alertar para que tais iniciativas de ingerência humanitária devam ser «conduzidas no pleno respeito do direito internacional e garantidas por uma autoridade reconhecida a nível supra-nacio-

166. *Idem.*

167. *Idem.*

nal». Ou seja, na prática, pelas Nações Unidas, única autoridade a nível mundial susceptível de desempenhar o papel de árbitro entre os Estados. «É preciso fazer o máximo e o melhor uso do que está previsto na Carta das Nações Unidas, definindo sucessivamente os instrumentos e as modalidades eficazes de intervenção, no quadro da legalidade internacional»¹⁶⁸. Pois quando a intervenção se concretiza à margem desta legalidade e da ONU, como aconteceu no Kosovo, abre-se a porta à lei dos mais fortes e dos seus interesses particulares. Será, então, um retrocesso e não um avanço na humanização do mundo.

Para que o direito de ingerência humanitária possa passar à prática e deixe de ser apenas uma aspiração, é preciso construir novas instituições e novas regras. Assim, o Papa sublinha que, «sem mais adiamentos, é necessária uma renovação do direito internacional e das instituições internacionais, que tenha o ponto de partida e o critério fundamental de estruturação no primado do bem da humanidade e da pessoa humana sobre qualquer outra coisa»¹⁶⁹.

No dia 5 de Dezembro de 1992, no seu discurso na FAO, o Papa João Paulo II já tinha enunciado a emergência do estudo conceptual e da aplicação institucional do princípio da ingerência humanitária: «É preciso, disse, evitar que as guerras entre as nações e os conflitos internos condenem civis sem defesa a morrer de fome por motivos egoístas ou partidários. Nesses casos, devem assegurar-se de qualquer modo as ajudas de alimentos e medicamentos e devem afastar-se todos os obstáculos, inclusive os que provêm do recurso arbitrário ao princípio da não ingerência nos assuntos internos de um país. A consciência da humanidade, daqui em diante sustentada pelas disposições do direito internacional humanitário, exige que se converta em obrigatória a ingerência humanitária nas situações que colocam gravemente em perigo a sobrevivência de povos inteiros e grupos étnicos: trata-se de dever para as nações e a comunidade internacional»¹⁷⁰.

Para, um mês depois, a 16 de Janeiro de 1993, ter retomado e definido o conteúdo do conceito, no seu habitual discurso ao Corpo Diplomático: «O relevo que se dá à pessoa é a base do que se chama *direito humanitário*. Existem interesses que transcendem os Estados: são os interesses da pessoa humana e os seus direitos. Hoje como ontem, infelizmente, o homem e as suas necessidades estão ameaçadas, apesar dos textos mais ou menos bem intencionados do direito internacional, até ao ponto de um novo conceito se ter imposto nestes últimos meses: o da ingerência humanitária... Uma vez que se tentaram todas as possibilidades oferecidas pelas negociações diplomáticas e os processos estabelecidos pelas convenções e

168. «Discurso na Quinquagésima Assembleia-Geral das Nações Unidas», o.c.

169. *Idem*.

170. *Observador Romano*, 6 de Dezembro de 1992.

as organizações internacionais e que, apesar disso, as populações correm o risco de sucumbir por causa dos ataques de um agressor injusto, os Estados já não têm o *direito à indiferença*. Parece, pelo contrário, que o seu dever é o de desarmar esse agressor»¹⁷¹.

Pode-se dizer, com propriedade, que a abordagem e a defesa do direito à ingerência humana, assume, no discurso nas Nações Unidas, a maturidade de prerrogativa do direito internacional e dever humanitário dos Estados. Servindo até como premissa para a revisão da Carta das Nações Unidas, numa ampliação do seu compromisso em «fomentar entre as nações relações de amizade baseadas no respeito pelo princípio da igualdade de direitos e no da livre determinação dos povos» (art. 1.2). E em sequência propõe o Papa: «Esta é a estrada principal que deve ser percorrida até ao fundo, inclusive com modificações oportunas, se for necessário, no modelo operativo das Nações Unidas, para ter em conta tudo o que sucedeu neste meio século, com o assumir-se de tantos povos à experiência da liberdade na legítima aspiração a *ser* e a *contar* mais... Poderemos nós não acolher também o risco da solidariedade e, portanto, o risco da paz?»¹⁷².

No seguimento do que já tinha pedido, por diversas vezes, à comunidade internacional, por exemplo nos acontecimentos na ex-Jugoslávia, nalguns Países da região dos Grandes Lagos de África ou em Timor-Leste, o Papa reafirmou, na já mencionada mensagem para o dia Mundial da Paz de 2000, que «quando as populações civis correm o risco de sucumbir sob os golpes de agressor injusto e de nada servirem os esforços feitos pela política e pelos meios de defesa não violenta, é legítimo e até forçoso empreender iniciativas concretas para desarmar o agressor»¹⁷³. Faltando os meios pacíficos e racionais, as *iniciativas concretas* são o uso da força militar ou a intervenção armada. É o que habitualmente se designa por *ingerência humanitária* ou intervenção da comunidade internacional.

Este princípio da ingerência, como vimos, foi enunciado pelo Papa, no seu discurso na FAO e delineado como conceito no seu discurso ao Corpo Diplomático acreditado junto à Santa Sé. Fazendo notar que a ingerência humanitária emerge ainda mais urgente com a situação de acentuado desequilíbrio internacional que se verifica entre os povos e particularmente no seio destes, João Paulo II baseia-se em três ordens de razões: por motivos de fé religiosa, jurídica e ético-culturais.

As razões de fé assentam num princípio basilar: «A humanidade, apesar de ferida pelo pecado, pelo ódio e pela violência, é chamada por

171. *Observador Romano*, 17 de Janeiro de 1993.

172. *Idem*.

173. «Mensagem para o dia Mundial da Paz», n.º 11, *Observador Romano*, 2 de Janeiro de 2000.

Deus a formar uma única família»¹⁷⁴. Claro que, não obstante o visível dinamismo da globalização, precisamente enquanto originado na fé cristã, este argumento não é partilhado por todos. Mas o é pelos crentes, também eles participantes na realidade do mundo. Por esse motivo, vêm então as outras duas razões, estas já acessíveis a todos, porquanto se fundam na humanidade enquanto tal.

Juridicamente, vimos de um tempo em que vigorava uma doutrina essencialmente *estadocêntrica*. Baseada nos princípios da soberania absoluta e da igualdade entre os Estados, essa doutrina não admitia a intervenção ou a ingerência, mesmo por razões humanitárias. Com a mudança das condições da sociedade actual, particularmente devido à mobilidade humana, esta teoria passou a afirmar a possibilidade de um Estado defender os seus cidadãos que corram perigo em outro Estado, como foi o caso da intervenção americana no Irão, para salvar os diplomatas feito reféns. Neste caso, não obstante o perigo que isto comporta, já que pode conduzir ao puro arbítrio, pois os Estados mais fortes sempre encontrarão razões para intervir na defesa dos seus interesses económico-políticos, todos admitem que se trata de uma intervenção humanitária, como tal, justificável e até necessária.

Com a Carta das Nações Unidas, subscrita por quase todos os Estados então existentes, formulou-se um novo princípio de direito que subtrai aos Estados singulares a pretensão de cada um se fazer intérprete e gestor dos interesses gerais da comunidade humana. De facto, se no artº 2 desta Carta se reconhece aos Estados o direito de organizarem o seu sistema interno, *domestic jurisdiction*, logo no parágrafo 7 se prevê uma excepção fundamental em presença de situações de ruptura da ordem jurídica ou de sérias ameaças à paz e à segurança internacionais, a soberania do Estado deve ceder perante a autoridade supranacional das Nações Unidas, que podem ordenar uma intervenção. O único problema é que, até agora, não se regulamentou e especificou este direito, talvez porque as superpotências estão mais interessadas em impor as suas interpretações desse direito, do que retirar de vez a tradicional ambiguidade e instrumentalização que um princípio não regulamentado sempre permite.

A terceira e a mais funcional razão subjacente ao dever de ingerência humanitária, invocada implicitamente pelo Papa, é o dado ético-cultural dos direitos humanos. Com algumas excepções, sobretudo Países com regimes ditatoriais, os Países já não vêm os direitos humanos como um mero assunto interno seu. Subscreveram múltiplas convenções internacionais que, ao serem por si ratificadas, constituem verdadeiras e próprias leis de aplicação interestadual. O respeito pelos direitos humanos tornou-se numa

174. *Idem*, n.º 2.

espécie de parâmetro indispensável para a atribuição do estatuto de bom comportamento e democraticidade, condição para o estabelecimento de relações amigáveis, sobretudo para a concessão de empréstimos e ajudas ao desenvolvimento. Departamentos da ONU e uma série de ONG's promovem e observam os direitos humanos e publicam relatórios que cada vez mais interferem na consciência internacional. Precisamente porque eles já calam mais fundo na hodierna mentalidade ética, uma ética humana universal, como laboratório de uma cultura regida pelos valores. Os direitos humanos deixaram de ser meras recomendações para passarem a normas vinculativas. É por isso que, a partir de 1992, nos tratados celebrados entre a União Europeia e outros Estados, figura sempre o princípio da *condicionalidade*, na base da qual a EU pode suspender unilateralmente a aplicação desses tratados se se verificar ou persistir a violação dos direitos humanos.

Dá-se, assim, a passagem de uma concepção ético-jurídica *estadocêntrica* para uma outra mais *humanocêntrica*. A ética e o novo direito internacional baseiam-se na convicção de que os direitos humanos contêm valores que valem para todos e são mesmo prevaletentes face a qualquer ordenamento jurídico-estatal. Aliás, é quanto estabelece o artº 28 da Declaração Universal: «Todo o ser humano tem direito a uma ordem social e internacional na qual todos os direitos e liberdades proclamadas na presente declaração possam ser plenamente realizadas».

Necessidade de criar estruturas jurídicas à altura do tempo, é nisto que João Paulo II se fundamenta. E refere-o expressamente: «O bem da pessoa humana tem precedência sobre todo o resto e transcende qualquer instituição humana»¹⁷⁵. Ao apelar a que da jurisdição nacional se chegue a uma forma de jurisdição internacional, devidamente regulamentada e formalizada, porquanto se insere na linha da tradição moral de Francisco da Vitória e da Escola de Salamanca, apresenta a cultura dos direitos humanos como trans-cultura ou núcleo originário de valores, símbolos e significações aptos a frutificar num futuro de paz. Mas, até se chegar lá, podem justificar-se intervenções que obriguem ao respeito dos direitos humanos, mormente do mais básico que é o direito à vida, mediante a protecção das populações ameaçadas, da neutralização do agressor e da abertura de corredores humanitários por onde possa passar comida, assistência médica e medicamentos, ainda que fazendo uso de uma violência proporcional aos fins e objectivos que se querem atingir.

A questão que João Paulo II levanta, e a que dá resposta propondo a aplicação do princípio da ingerência humanitária, pode-se sintetizar nesta questão: quais as exigências e os limites para o dever de ingerência humanitária?

175. «Mensagem para o dia Mundial da Paz», n.º 9, o.c.

Em 2002, o Conselho de Segurança da ONU debateu, pela primeira vez, o dever de intervenção humanitária por parte da comunidade internacional quando populações civis estão ameaçadas gravemente. Sem chegar a propor qualquer tipo de mudança na Carta da ONU, chegou-se, no entanto, a conseguir reforçar a importância da chamada «ingerência humanitária» sem negar a soberania dos Estados.

Num debate na Assembleia-Geral da ONU, em Setembro de 1999, tendo na memória as recentes intervenções internacionais no Kosovo e em Timor-leste, Kofi Annan, apoiado pela União Europeia e pelos EUA, acabou por reconhecer a presença na Carta da ONU do conceito de *intervenção humanitária*. No entanto encontrou a oposição do bloco liderado pela China e pela Rússia, defensores do princípio absoluto da soberania nacional e críticos sobre o que chamaram de ingerência ocidental.

Nesta reunião de 2002, o Conselho de Segurança debateu um relatório elaborado, a pedido do Secretário-geral, pelo governo canadiano e diversas personalidades que procuraram definir as condições em que seria permitido este tipo de intervenção.

Para não ferir susceptibilidades, o relatório utiliza a expressão *responsabilidade de proteger* em vez de *direito de ingerência*. Nem esquece o valor da soberania nacional, já que afirma expressamente que «é ao Estado que corresponde, em primeiro lugar, a responsabilidade de proteger o seu povo»¹⁷⁶. No entanto, a ameaça para o povo vem precisamente da prepotência das autoridades ou da incapacidade do Estado em oferecer aos seus cidadãos a necessária protecção dos seus direitos: «Quando uma população sofre gravemente por causa de uma guerra civil, por uma insurreição, pela repressão exercida pelo Estado ou pelo fracasso das suas políticas, e quando o Estado não está disposto ou não é capaz de colocar termo ou evitar estes sofrimentos, a responsabilidade internacional de proteger tem primazia sobre o princípio da não intervenção»¹⁷⁷.

Uma intervenção militar internacional estará justificada quando, num País, acontecerem a morte de diversas pessoas pela intervenção directa do Estado, seja com ou sem intenção genocida, por negligência ou incapacidade ou, no limite, uma limpeza étnica em larga escala. Que condições devem, então, existir para que a intervenção seja justa? Os autores, verdade seja dita, não se afastam muito das condições clássicas para uma guerra justa. A intervenção militar deve ser o último recurso, uma vez esgotadas todas as possibilidades de prevenção e negociações políticas para procurar sanar as causas do conflito. Deve ser uma intervenção com os recursos bélicos necessários e proporcionais e deve ter em conta a existência de hipó-

176. Cf. Documento citado em DARC, A., «Guerra Assimétrica», *Estudos Estratégicos*, Centro de Estudos Estratégicos, Rio de Janeiro (2002), pp. 99-164.

177. *Idem*.

teses razoáveis de êxito. As operações devem ter um carácter multilateral e contar com o apoio expresso das vítimas das agressões.

O relatório defende que o órgão mais apropriado para autorizar uma intervenção militar internacional deve ser o Conselho de Segurança da ONU. No entanto, aí o obstáculo é o direito de veto das grandes potências. Para o evitar, sugere que os cinco membros permanentes renunciem a exercer o seu direito de veto, quando os seus interesses vitais não estiverem em causa e a maioria dos membros votarem a favor da intervenção. A Rússia declarou-se logo pouco convencida sobre a bondade deste uso razoável do direito de veto.

No entanto, mesmo sendo resolvida a questão do veto, ainda falta a necessária vontade política das potências que são capazes de intervir militarmente. Já que a experiência dos últimos anos nos mostra que outro dos grandes problemas é a inacção, quiçá por falta de motivação estratégica ou económica, das grandes potências defronte de crimes de grande amplitude, como os que ocorreram no Ruanda ou na Bósnia. No entanto, a estratégia seguida tem sido a dos pequenos passos, procurando entroncar no espírito da Carta, a aceitação do princípio da ingerência humanitária e daí à procura de respostas às muitas questões colaterais que se colocam. Apesar do Conselho de Segurança da ONU não ter aceite o relatório como seu, já foi uma vitória ter aceite debater formalmente o dever de intervenção humanitária.

5. A SOBERANIA NACIONAL E OS CRITÉRIOS PARA A INGERÊNCIA HUMANITÁRIA

O grande limite da ingerência humanitária é o da soberania nacional que tem, naturalmente, de ser revisto para se poder justificar as intervenções urgentes por razões humanitárias.

Se somarmos o processo descolonizador dos anos sessenta com a fragmentação do antigo bloco soviético nos anos noventa, temos como consequência a multiplicação de Estados independentes. Se a liberdade dos povos e o direito à autodeterminação constituíram sinais evidentes de mudança no panorama político internacional, o reverso da medalha é que também permitiram e potenciaram diversos conflitos. Para fazer frente a estes conflitos e potenciar a paz internacional, a soberania nacional tenderá a deixar de ser concebida como direito absoluto para, como sucedeu nestes últimos anos, passar a estar mais limitada e objecto de regulamentação por parte do direito internacional.

A actual Carta da ONU só autoriza a hipótese de intervenção num Estado soberano se a situação no interior do seu território tiver consequências negativas para a paz e a segurança internacionais. Por outras palavras, a

Carta não tem como objecto a protecção dos direitos humanos mas a salvaguarda da paz mundial. Apesar disso, a Assembleia-Geral aprovou algumas resoluções, em 1988 e 1990, que podem servir de base para a construção técnico jurídica da ingerência humanitária. A doutrina mantém o princípio geral do respeito pela soberania nacional, mas permite que esse princípio seja interrompido quando houver razões graves de natureza humanitária que exijam e sustentem o dever da intervenção armada, unilateral ou multilateral, mesmo contra a vontade do País. A salvaguarda é que a aprovação da intervenção tem de ser dada pelo Conselho de Segurança da ONU.

Alguns pensadores da doutrina do direito internacional, tendo como referência Mario Bettati, professor de direito internacional na Universidade de Paris II, falam de um dever de ingerência humanitária, na medida em que os titulares do direito à assistência são as vítimas, pelo que existe a obrigação correlativa da comunidade internacional de intervir para os auxiliar. Não se trata, aqui, de impor a um Estado fraco os critérios dos mais fortes. Mas de assegurar a protecção de pessoas, quando os governos nacionais são incapazes de os proteger ou quando são as próprias autoridades quem promove a violação dos direitos humanos dentro do seu próprio território. A soberania nacional não pode ser utilizada como uma espécie de legitimação que ampare massacres, assassinatos, violações ou torturas. O que ficou bem expresso nas palavras de Nelson Mandela, na Assembleia da OUA, em Junho de 1998: «Creio que todos temos que aceitar que não podemos abusar do conceito de soberania nacional para negar ao resto do continente o direito e dever de intervir quando, por detrás das fronteiras soberanas, a gente está a ser massacrada para proteger a soberania»¹⁷⁸.

A configuração do direito ou dever de intervenção humanitária entrelaça-se com as Declarações de Genebra, de 1949, que actualizaram as normas sobre feridos e prisioneiros de guerra, sobre a protecção de civis e sobre a protecção às vítimas de conflitos armados. Um artigo comum aos diversos tratados consagra o dever de tratar todas as pessoas com humanidade. Foi a partir daqui que se começou a fundamentar, mesmo que indirectamente, o direito internacional a intervir, através da força necessária, a fim de evitar atentados à dignidade e aos direitos humanos, mesmo sem a aceitação ou autorização do respectivo Estado.

Esta atitude constituiu-se como incentivadora, e referência doutrinária, para a implementação de actividades a favor e em defesa dos refugiados e dos deslocados, seja por parte dos Estados ou do Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados.

Na primeira Conferência Internacional sobre Direito e Moral humanitários que se realizou em Paris, em Janeiro de 1987, começou a utilizar-

178. *Jornal Público*, 18 de Junho de 1998.

se o termo técnico da ingerência humanitária, definindo-o como direito e dever de intervir nos casos extremos em que se encontrem em perigo a vida e a saúde de seres humanos, mesmo contra a vontade das autoridades locais, ou quando esteja em causa a sobrevivência de povos, grupos étnicos ou minorias. Alguns meses depois, em 1988, foi feita doutrina com a resolução 43/131 do Conselho de Segurança da ONU que admitiu o direito à intervenção por razões humanitárias.

Este direito recebeu a adesão dos Estados quando, em 1991, os aliados na Guerra do Golfo decidiram proteger os Curdos do norte do Iraque. Esta posição consolidou-se, em 1992, com as sanções económicas e os bloqueios naval e aéreo à Sérvia-Montenegro, decretado pelo Conselho de Segurança da ONU e impostos coercivamente por forças da NATO e da UEO. Depois, o mesmo Conselho de Segurança voltou a pedir a intervenção da NATO, só que agora em nome dos fins humanitários.

Do conceito de intervenção previsto pela Carta da ONU, para a imposição ou restabelecimento da paz, passou-se para o conceito de intervenção humanitária. As operações de manutenção da paz, através de forças de interposição entre as partes em conflito, que excluíam o uso de armas, deram lugar a operações que não tinham já como objectivo a paz em si mesma mas evitar a continuação da violação dos direitos humanos.

Depois das recentes declarações do Secretário-geral da ONU, Kofi Annan, no passado mês de Abril, na sessão da Comissão de Direitos do Homem das Nações Unidas, sobre a necessidade da intervenção internacional no Sudão para meter cobro à limpeza étnica promovida pelas milícias árabes pró-Governo, em que afirmou: «Se este acesso (aos deslocados e vítimas da agressão) for recusado, a Comunidade Internacional deve estar pronta a agir rapidamente e de forma apropriada»¹⁷⁹, podemos afirmar que em propriedade deixaram de existir direitos absolutos. A construção da nova ordem internacional passa por relativizar a soberania estatal. E abundam exemplos disto mesmo: os compromissos que a União Europeia exige aos Estados membros na protecção dos direitos humanos ou a criação do Tribunal Penal Internacional.

A protecção dos direitos humanos deixou de ser exclusiva da jurisdição interna dos Estados. Isso permitia que a regra clássica de não intervir nos assuntos internos dos Estados, fragilizasse o direito dos mais fracos defronte dos mais fortes ou mais poderosos. Por isto, a comunidade internacional não podia ficar indiferente ou passiva defronte da violação dos direitos dos mais fracos perpetrada pelas próprias autoridades. O princípio da não intervenção protegia a autonomia de cada Estado, mas, quantas vezes permitia que a prática agressora das autoridades ou de grupos coniven-

179. *Jornal Público*, dia 7 de Abril de 2004.

tes com as autoridades fosse uma negação do próprio ordenamento legal do País, numa negação clara do imperativo jurídico. A protecção da dignidade da pessoa faz parte da essência do bem comum da sociedade, nacional ou internacional, e se o Estado, que deve promover e proteger o respeito pelos direitos humanos, se converte em agressor, a sua própria soberania passa a carecer de legitimidade.

Para além disso, quando um Estado não respeita os direitos humanos dos seus próprios cidadãos, é a própria paz mundial que é afectada, porque a injustiça potencia realidades como a fome, refugiados, deslocados, terrorismo ou o aparecimento de grupos de guerrilha. Na *Agenda para a Paz*¹⁸⁰, elaborada pelo antigo Secretário-geral Boutros Ghali e que constitui um marco do seu mandato, contemplavam-se as diversas situações em que as Nações Unidas deviam considerar a necessidade de uma intervenção: maioria que inflige maus-tratos à minoria, minoria que controla a maioria, golpes de Estado ou conflitos internos que impeçam deliberadamente o acesso da ajuda humanitária.

Como é natural, também há muitas vezes que, institucionalmente em nome de Governos ou a título pessoal, se opõem à intervenção humanitária como princípio geral. Em todo o caso, estão dispostos a reconhecer a existência de um possível direito a intervir, em casos graves bem definidos, porém sem admitir a existência de um dever, por parte do Estado, de o aceitar e de o reconhecer como princípio de direito internacional que permite o recurso ao uso coercivo de força militar. Por outras palavras, esta intervenção teria de ser discutida casuisticamente e dependeria sempre do consenso.

Também há que assumir que, quando se coloca a questão da fundamentação da intervenção, não raro se encontram interesses económicos e geopolíticos particulares, que naturalmente dificultam o consenso na comunidade internacional. E, em certas alturas, até acabam por proteger os interesses estratégicos das grandes potências, caso dos EUA cujo papel hegemónico, directamente ou através da NATO, parece ser indiscutível.

No entanto, esta figura da intervenção dominadora também pode falhar, como foi o caso na Somália, entre 1992 e 1995. Noutros campos, as dificuldades também são mais que muitas, como é a experiência das ONG's que quando enviam roupas, remédios ou alimentos para países do Terceiro Mundo, eles não chegam às populações necessitadas porque são desviados para utilização pelas partes em conflitos, causadoras do problema.

De salientar, porém, a importância da criação do Tribunal Penal Internacional que não só servirá como solução ao julgar os atentados contra a

180. Pode-se encontrar o texto em *Estratégia: Legado Político do Ocidente*, o.c.

humanidade como servirá, a médio prazo, para julgar a bondade dos critérios e razões para a intervenção, o que impedirá a ingerência por motivos de interesses particulares de natureza geopolítica ou económica.

A interação cultural entre as nações -propiciada pelas tecnologias da informação, a completa internacionalização dos mercados e a natureza da actual divisão internacional do trabalho ampliam as assimetrias oriundas das disparidades de poder entre os Estados ricos e pobres, realidades que limitam ao extremo a soberania de mais de dois terços dos Estados que conformam a sociedade internacional pós-moderna.

Giovanni Arrighi e Beverly J. Silver, num interessante estudo sobre a crise que actualmente afecta a soberania dos Estados¹⁸¹, afirmam que, nessa questão, o que assistimos agora é a emergência da terceira crise da soberania estatal desde a criação, em 1648, do moderno sistema de Estados. Nessa linha os autores apresentam-nos uma análise dessas crises configurando-as no âmbito das transições hegemónicas verificadas desde a formação dos Estados nacionais. Para eles cada transição hegemónica «resultou numa simplificação drástica do mapa do poder mundial»¹⁸². Na passagem da hegemonia holandesa para a britânica, as Cidades-Estado, que até então, eram vistas como potências europeias, e, ao lado delas alguns proto-Estados nacionais, como a própria potência hegemónica holandesa, foram então desalojados, «espirrados da política europeia pela emergência de poderosos Estados nacionais construtores de impérios. Na transição da hegemonia britânica para a norte-americana, foi a vez de os mesmos Estados nacionais construtores de impérios serem espirrados da política mundial pela emergência de duas superpotência de dimensões continentais, que se haviam formado no perímetro externo do sistema eurocêntrico»¹⁸³.

Os autores argumentam ainda que esse processo de centralização do poder mundial, num número reduzido de Estados, destruiu o equilíbrio de poder que sustentava a igualdade soberana desses mesmos Estados, nos termos do sistema derivado dos Acordos de Vestefália. «Na medida em que esse sistema se globalizou, pela concessão da soberania jurídica a um número e variedades crescentes de Estados, a maioria destes perdeu a soberania de facto, que antes fora garantida por uma distribuição mais equilibrada das capacidades sistémicas. Sob a hegemonia britânica essa garantia tornou-se uma espécie de ficção; sob a hegemonia norte-americana, foi descartada até mesmo como ficção. No decorrer da crise da hegemonia norte-americana, esse processo deu um passo a mais, com a desintegração

181. Cf. ARRIGHI, G. e SILVER, B., *Caos e Governabilidade no Moderno Sistema Mundial*, Ed. Contraponto e UFRJ, Rio de Janeiro 1999.

182. *Idem*, p. 285.

183. *Ibidem*.

da União Soviética e a centralização da capacidade militar global nas mãos dos norte-americanos»¹⁸⁴.

Diante do exposto, não temos dúvida em afirmar que, nestes anos iniciais do Terceiro Milénio, considerando todos os factores anteriormente citados, e que limitam a soberania estatal ao extremo, e, sobretudo, o poder global, a natureza intervencionista, a arrogância e a unilateralidade da acção externa dos Estados Unidos, esta mesma soberania, que na Idade Moderna fora o apanágio do Estado-nação, hoje, na pós-modernidade, para a quase totalidade das nações que fazem parte da ONU, é um mero critério formal na caracterização do Estado.

Tendo em conta que as intervenções humanitárias são uma limitação à soberania estatal e que, de certo modo, têm a característica de sanção penal, há a necessidade de existirem algumas regras para impedir qualquer tentativa de abuso. No meio da polémica, no seio da ONU, entre os defensores da inclusão da *ingerência humanitária* na Carta da ONU e os que a contestam e defendem a primazia do conceito de *soberania nacional*, Kofi Annan, em artigo publicado na revista «The Economist»¹⁸⁵, ensaiou a definição de regras precisas para a ingerência humanitária.

Tendo como referência os genocídios no Ruanda e em Timor-Leste e constatando que o mundo não podia continuar a permanecer indiferente em relação às graves violações dos direitos humanos, a intervenção, na perspectiva de Annan, «deve apoiar-se em princípios legítimos e universais»¹⁸⁶ para ser respeitada por todos.

O secretário-geral da ONU considera que, hoje em dia, «a soberania dos Estados está a ser redefinida, especialmente pelas forças da mundialização e da cooperação internacional»¹⁸⁷, assim como por uma consciencialização crescente pelos direitos da pessoa. «Ler, hoje, a Carta significa compreender mais do que nunca que o seu fim é o de proteger os indivíduos, não os que os perseguem»¹⁸⁸.

Apesar de tudo, e ele levanta uma questão recorrente neste trabalho, também temos de nos perguntar o que é que move os Estados? Porque é que os Estados estão dispostos a intervir nalguns conflitos, enquanto ignoram completamente outros, onde a morte e os sofrimentos não são menores? «Da Serra Leoa ao Sudão, de Angola ao Afeganistão há pessoas que esperam algo mais que palavras de compaixão»¹⁸⁹, recordou Annan.

Para que a intervenção seja legítima e eficaz, afirmou, é preciso «chegar a um consenso não só sobre o princípio de que é necessário repri-

184. *Ibidem*.

185. *The Economist*, 18 de Setembro de 1999.

186. *Ibidem*.

187. *Ibidem*.

188. *Ibidem*.

189. *Ibidem*.

mir as violações massivas e sistemáticas dos direitos humanos, mas também sobre a maneira de decidir a intervenção necessária, o seu momento e os seus interventores»¹⁹⁰.

Se a comunidade internacional não pode permanecer passiva, como aconteceu no Ruanda, a intervenção no Kosovo mostrou a dificuldade da comunidade internacional em conciliar, porque é impossível expurgar, os interesses implicados na ingerência humanitária. «Por um lado, questiona-se, será legítimo que uma organização territorial utilize a força sem mandato da ONU? Por outro, será admissível permitir que prossigam impunemente violações brutais e sistemáticas dos direitos humanos?»¹⁹¹.

Annan recorda que a Carta das Nações Unidas afirma que «não se empregará a força armada senão em defesa do interesse comum»¹⁹². O complicado é definir em que consiste o interesse comum, quem deverá defendê-lo, sob que autoridade e com que meios? Para responder a estas questões, Kofi Annan apresenta quatro argumentos.

Em primeiro lugar, «a intervenção não deve ser entendida necessariamente como o recurso à força»¹⁹³. Annan pensa que muitas das crises actuais, a que não se presta qualquer atenção, poderiam ser resolvidas através de intervenções muito menos perigosas que a realizada na ex-Jugoslávia. E se este novo compromisso, a favor do humanitário, quer obter o apoio da comunidade internacional, deve ser universal e aplicável em todo o lado.

Em segundo lugar, há que reequacionar não só o conceito de soberania como o modo que os Estados utilizam para definirem o seu interesse nacional. Este deve entender-se de um modo novo e mais amplo, que incite os Estados a chegarem a acordo na procura de fins e valores comuns.

Em terceiro lugar, «quando a intervenção militar é totalmente necessária, o Conselho de Segurança, o órgão encarregado pelo direito internacional para autorizar o uso da força, deve ter os meios para a sua missão. A alternativa não deve estar entre a unidade do Conselho e a inacção ante o genocídio, como no Ruanda, ou a divisão do Conselho e a iniciativa regional, como no Kosovo»¹⁹⁴. Sem o dizer expressamente, Annan faz uma alusão à reforma pendente do sistema de decisão do Conselho de Segurança, de modo que a acção a empreender não seja impedida pelo direito de veto.

Para que a acção do Conselho de Segurança tenha credibilidade, Kofi Annan pede um reforço do seu poder de dissuasão. «Se os Estados com tendência a comportamentos criminais sabem que as suas fronteiras

190. *Ibidem.*

191. *Ibidem.*

192. *Ibidem.*

193. *Ibidem.*

194. *Ibidem.*

não são já uma defesa absoluta, que o Conselho actuará para impedir os crimes mais graves contra a humanidade, não empreenderão esse caminho, confiantes na impunidade»¹⁹⁵. Mas, se o Conselho não tem os meios para defender o interesse comum, «corre o risco de ver como outros o substituem»¹⁹⁶.

No entanto, mesmo quando se alcança o cessar-fogo é preciso um compromisso internacional para assegurar a paz. Por isso, como quarta condição, o secretário-geral adverte que «depois da guerra exigem-se não menos sacrifícios e recursos que os empregues na guerra, se se quer assegurar uma paz estável»¹⁹⁷.

O secretário-geral da ONU está consciente das dificuldades práticas que suscita esta doutrina da ingerência humanitária. Apesar de tudo, pensa que «esta norma ilustra claramente que a humanidade de hoje está menos disposta que antes a tolerar o sofrimento no seu seio, mais decidida a intervir para o remediar»¹⁹⁸.

CONCLUSÃO

O ponto de partida para a minha investigação, e de onde decorre o enunciado do tema, é o discurso feito pelo Papa João Paulo II, na Assembleia-Geral da ONU, em 1995. Onde propôs que a Comunidade Internacional assumisse a emergência e a bondade do princípio da Ingerência Humanitária, para resolver os casos de violação dos direitos humanos e afirmar o direito à identidade específica das minorias e à autodeterminação dos povos com uma identidade e cultura próprias.

Ao longo do seu discurso o Papa foi apresentando e desenvolvendo algumas propostas que tinham como denominador comum implicarem profundas mudanças no campo dos direitos humanos e do direito internacional. Essas propostas foram a criação e elaboração de uma Carta Universal dos Direitos dos Povos, a definição, o enquadramento e a limitação legal do conceito de Ingerência Humanitária, uma nova definição do conceito de Soberania Nacional e a elaboração de um novo direito internacional.

Desde o princípio do pontificado que o Papa defendeu o princípio da corresponsabilidade planetária. Com esta sua intervenção na ONU, João Paulo II substanciou-o na apresentação à Comunidade Internacional de um novo projecto sobre a intervenção ao nível dos direitos humanos. Um dis-

195. *Ibidem.*

196. *Ibidem.*

197. *Ibidem.*

198. *Ibidem.*

curso que tendia a ser uma simples homenagem histórica, no contexto das celebrações dos 50 anos da ONU, tornou-se um discurso programático. Partindo da consciência e sensibilidade internacional sobre a importância da protecção dos povos e do seu direito a uma identidade cultural e ao desenvolvimento económico, o Papa teve a intuição de aprofundar esta sensibilidade e de a tornar no objectivo da comunidade internacional. E pragmaticamente o discurso tornou-se referência para o debate da Comunidade Internacional e uma proposta concreta para o futuro programa deste Organismo Internacional.

A originalidade de João Paulo II foi o desenvolvimento dos direitos humanos das nações, a partir da leitura atenta da inclinação dos povos à liberdade. Todo o homem pertence a uma família, a um povo, a uma nação e é justo que desenvolva esta dimensão essencial do seu ser livre, dispondo de si e do seu destino, assumindo os seus direitos e os seus deveres como membro de uma comunidade concreta e histórica.

A ONU, que foi antecipada por Francisco de Vitória, na definição tomista, como *communitas orbis*, agora é impulsionada por João Paulo II como família das nações! O programa para o futuro, traçado pelo Papa, é sedutor. Qualquer nação quer chegar à maioridade. A tarefa socio-jurídica de conseguir elaborar uma Declaração dos Direitos dos Povos, análoga à de 1948, é um desafio directo à ONU.

A proposta de João Paulo II pressupõe o princípio de que a exigência destes novos direitos dos povos é universal, devendo ser afirmados em Carta que obrigue, política e moralmente, todos os países. Ela limitar-se-ia aos três pontos indispensáveis de uma Carta sobre os direitos das nações: o conceito de nação, o fundamento antropológico e a enumeração de alguns direitos fundamentais.

O conceito de nação precisa de ser determinado com precisão e clarificado desde o seu fundamento antropológico. De facto não existe uma noção precisa, mas é claro que nação não se identifica com o Estado. João Paulo II enumera entre os direitos das nações ou dos povos: o da existência e o da cultura, a qual implica a língua, usos, costumes de um povo e a educação das novas gerações.

O direito à existência é o pressuposto nuclear. Se não há nação não há direitos. Mas se a nação já existe, nada, nem qualquer outro Estado ou nação pode sentir-se no direito de sustentar que ela não é digna de existir. A existência como nação pode dar-se sem que ela tenha o exercício da soberania estatutária. Existem formas múltiplas de nações associadas: em federação ou em regiões que desfrutem de autonomia ampla.

Ao direito à existência está unido o direito à cultura. O direito à existência implica para todas as nações o direito à própria língua e cultura, mediante a qual um povo expressa e promove o que podemos chamar de soberania espiritual. Este é o substrato no qual vive uma nação, quando é

privada da autonomia política e económica, como o demonstra a história dos povos oprimidos. A cultura implica uma totalidade de expressões do humano, em usos, costumes, tradições e valores que acompanham a língua, mas não se identificam com ela. Este direito à própria cultura implica poder comportar-se conforme as suas tradições e o direito de poder educar e formar as novas gerações conforme a esse modelo cultural.

A intervenção humanitária, à luz dos acontecimentos recentes, parece ser um conceito simplista e maniqueísta, que pretende envolver todos os protagonistas da vida política internacional. Este tipo de intervenções têm estado orientadas principalmente contra Estados autoritários e opressores, ou com crises internas, e são entendidas como substitutos necessárias de uma solução política conciliatória. Claro que isto deixa entender que é impossível que estas intervenções tenham um carácter estritamente humanitário, esquecendo a vertente política.

Nas suas múltiplas intervenções em defesa do princípio da ingerência humanitária, João Paulo II sustentou duas ideias fundamentais: a obrigação moral de considerar como próprios os problemas dos outros e a delicadeza da realização deste dever. Isso obriga, naturalmente, a tomar em consideração alguns critérios: o primeiro é o de que esta intervenção só pode acontecer como último recurso, depois de goradas todas as negociações, e que para ser considerada justa é necessário que sejam atribuídos a um País actos que sejam graves violações dos direitos fundamentais da pessoa humana. O elenco destes actos está definido por convenções internacionais.

Há, no entanto, um aspecto a ter em conta: a intervenção não pode causar mais danos, na vida das pessoas, sejam directos ou colaterais a qualquer acção militar, que a situação existente com as violações dos direitos. Mantendo a atenção a este princípio norteador do direito internacional, é obrigação moral das religiões, igrejas, organizações internacionais, defender a assumpção, por parte do poder político nacional, do dever de intervenção.

Outra questão é a da Soberania do Estado. Ao nível da soberania interna, assumimos que são poucas as democracias onde as minorias tenham os mesmos direitos civis, políticos, económicos e culturais da maioria. Em quantos casos, mesmo na história recente, o facto das exigências das minorias terem sido ignoradas levou à contestação violenta, nalguns casos armada, tendo a maioria reprimido esta reacção em nome da soberania nacional.

Ao nível da soberania externa, o Estado soberano não reconhece qualquer tipo de poder superior, excepto quando aceita, por acordo expresso com outros Estados, um tipo de autoridade supra-nacional exercido por instituições internacionais. É o exemplo da ONU. Isso faz com que só em caso de gritantes violações dos direitos humanos, a comunidade interna-

cional possa intervir no Estado transgressor, prevalecendo o dever de intervenção internacional sobre o direito dos Estados à não ingerência. Esta é a verdadeira revolução do direito internacional!

Nos dias de hoje a ideia clássica de soberania está ultrapassada, por dois motivos: nenhum Estado é soberano em questões económicas, porque o fluxo de capitais é mundial e não tem fronteiras, sendo gerido por grandes empresas multinacionais e as políticas económicas operam em âmbitos que ultrapassam os limites dos agentes soberano-estatais. Em segundo lugar, dos três problemas que ameaçam o futuro da humanidade: a guerra, a fome e o desastre ecológico, a sua solução não está nas mãos de qualquer Estado em particular mas na todos em geral, o que exige cooperação.

Não foi João Paulo II que criou o conceito de ingerência humanitária, e a sua adesão de João Paulo II é feita segundo três premissas: a ingerência humanitária é um instituto do novo direito internacional, a guerra é abolida deste novo direito e existem métodos que permitem individualizar sujeitos, meios e formas de ingerência correcta, pelo que se pode dizer que, em propriedade, o Papa é um dos artífices do novo direito internacional que se baseia nos valores da pessoa humana.

Foi a partir de meados dos anos 80, do século passado, que nas sedes institucionais se começou a falar de ingerência humanitária e se atribuiu à ONU a responsabilidade a segurança mundial com operações humanitárias e de segurança pública internacional. E a internacionalização dos direitos humanos, em termos de direito, política e organização, é um processo cujos efeitos são destinados a produzir-se no sistema das relações internacionais e no interior dos Estados singulares. Sobre os requisitos necessários para as operações de intervenção humanitária, são os necessários para prevenir ou fazer cessar as causas que permitem as violações dos direitos humanos.

Ao nível da ordem internacional, os traços interestatais característicos do modelo vestefaliano, na sua configuração tradicional, já não se mantêm na totalidade. E os traços da regulação supra-estatal das relações internacionais, proposto pelo modelo de ordem da Carta das Nações Unidas, nunca se afirmaram completamente.

Os factores que influíram recentemente essas mutações foram, sobretudo, a divisão simbólica do mundo em dois blocos, liderados autonomamente pela União Soviética e pelos Estados Unidos, conforme a área de influência dos mesmos, com a subsequente tensão política e ideológica em todo o planeta; a descolonização como motor da expansão da sociedade internacional; a acentuação das desigualdades extremas entre o Norte e o Sul, do então designado, sobre e subdesenvolvimento; o fim da Guerra-fria e a reposição da concepção de mundo único que colocou em relevo a economia de mercado e a globalização; e a afirmação dos Estados Unidos como potência hegemónica mundial.

O modelo de ordem mundial da Carta das Nações Unidas tenta contrariar o modelo vestefaliano, enfatizando o primado do Direito Internacional na constelação pós-nacional ou a diluição dos cânones do paradigma estatocêntrico. Pretende ordenar o uso da força, reconhecer todas as nações como iguais, enquanto sistema multilateral. Para este modelo, o uso da força não defensiva restringe-se ao quadro da comunidade das Nações, através do Conselho de Segurança; o direito de ingerência, para ser legítimo tem que se inserir no quadro da ameaça, ruptura da paz, acto de agressão ou risco à segurança internacional e somente sob ordens da ONU, e é preciso respeitar o princípio da não intervenção como pilar do Direito Internacional, com o objectivo de impedir a intervenção de um Estado poderoso sobre um Estado mais fraco.

Verifica-se, no entanto, que os processos de institucionalização da comunidade internacional não tiveram um impacto totalmente destruturador nos Estados soberanos, ou seja, simultaneamente, com o crescimento das dimensões comunitárias, o princípio da soberania permanece fulcral. A permanente tensão entre a soberania dos Estados e a sua posição na comunidade internacional, entre a interestatalidade dos Estados e a aldeia global, não torna antitética a sua representação.

Se a Guerra do Iraque personifica o embate entre duas lógicas distintas, que correspondem a modelos opostos de política mundial, personifica também formas híbridas dos dois modelos que mutuamente se tentam assimilar. Esta situação denota, por um lado, a crise da tensão entre a ordem internacional baseada no equilíbrio de forças dos Estados-nação, consagrada dos princípios da territorialidade, soberania e autonomia e entre a ordem multilateralista do Direito Internacional; do outro lado, acena para a possibilidade de uma nova ordem, dividida também ela, entre a comunidade internacional e a cidadania planetária com a universalização dos Direitos Humanos e do Património Comum da Humanidade.

Na sequência do que já tinha afirmado, por diversas vezes, à comunidade internacional, concretamente nas várias situações acontecidas nos Balcãs, nalguns países da região dos Grandes Lagos de África e no caso de Timor-Leste, o Papa defendeu, na mensagem para o dia Mundial da Paz de 2000, que quando as populações civis correm o risco de sucumbir sob os golpes de um injusto agressor e de nada servirem os esforços feitos pela política e pelos meios de defesa não violenta, é legítimo e até forçoso empreender iniciativas concretas para desarmar o agressor. Naturalmente, faltando os meios racionais e pacíficos, as tais iniciativas concretas só podem ser o uso da força militar ou intervenção armada.

Depois de o ter enunciado em 1993, por ocasião de um discurso ao Corpo Diplomático acreditado junto da Santa Sé, neste discurso amadureceu a ideia de que a ingerência humanitária emerge ainda mais urgente com a situação de acentuado desequilíbrio internacional que se verifica en-

tre os povos e particularmente no seio destes, por três ordens de razão: por motivos de fé religiosa, jurídica e ético-culturais.

Dá-se, assim, a passagem de uma concepção ético-jurídica estadocêntrica para uma outra muito mais humanocêntrica. A ética e o novo direito internacional baseiam-se na convicção de que os direitos humanos contêm valores que valem para todos e são mesmo prevaletentes face a qualquer ordenamento jurídico estatal. Aliás, é quanto estabelece o artº 28 da Declaração Universal: Todo o ser humano tem direito a uma ordem social e internacional na qual todos os direitos e liberdades proclamadas na presente declaração possam ser plenamente realizadas.

O Papa fundamenta-se na necessidade de criar estruturas jurídicas à altura do tempo, e refere-o expressamente: o bem da pessoa humana tem precedência sobre todo o resto e transcende qualquer instituição humana. Ao apelar a que da jurisdição doméstica se chegue a uma forma de jurisdição internacional, devidamente regulamentada e formalizada, enquanto se insere na linha da melhor tradição moral de Francisco de Vitória e da Escola de Salamanca, apresenta a cultura dos direitos humanos como trans-cultura ou núcleo originário de valores, símbolos e significações aptos a frutificar num futuro de paz. Mas, até se chegar lá, podem justificar-se intervenções que obriguem ao respeito dos direitos humanos (mormente do mais básico, do direito à vida, mediante a protecção das populações ameaçadas, da neutralização do agressor e da abertura de corredores humanitários por onde possa passar comida, assistência médica e medicamentos), ainda que com a ameaça de uso de uma violência proporcional aos fins e objectivos bons que se querem atingir.

O dever de tutelar os direitos humanos transcende as fronteiras geográficas e políticas dentro das quais são espezinhadas. Esta afirmação de João Paulo II é apenas mais uma indicação clara de como ele se encontra na vanguarda dos esforços para construir um novo direito internacional e para edificar estruturas políticas mundiais que correspondam à globalização económica. O Papa tem uma visão positiva da globalização, numa altura em que se multiplicam os receios, sobretudo nos países mais ricos, face a esta nova dimensão da aventura humana. Ainda que não isentos de riscos, os dinamismos da globalização contêm oportunidades extraordinárias para fazer da humanidade uma só família. Quais riscos? Sobretudo um, para o qual João Paulo II chamou a atenção: a mera globalização económica e financeira não assegura o respeito pelo bem comum da humanidade inteira. Os vários Estados preocupam-se, naturalmente, com o bem particular das respectivas comunidades políticas. Falta, porém, quem se preocupe a sério com o bem comum mundial.

O Papa recorda aqueles que falaram e trabalharam em nome da paz, assim salvando a honra da humanidade num século XX carregado de tragédias e de atentados à dignidade humana. E, entre eles, inclui expressa-

mente os que contribuíram para a criação de grandes organismos internacionais. Mas ele vai mais longe. Condenando quantos tudo subordinam ao dado absolutizado da nação e do Estado, João Paulo II proclama muito claramente que os direitos humanos, porque universais e indivisíveis, não têm fronteiras, pois quem ofende os direitos humanos, ofende a consciência humana enquanto tal, ofende a própria humanidade. Quer isto dizer que uma população que seja tiranizada e espezinhada pelo seu próprio Estado tem direito a que o mundo venha em seu socorro. Por isso o Papa defende convictamente o direito de ingerência humanitária. Os sujeitos do direito internacional deixam de ser apenas os Estados para serem também as pessoas. É um importante progresso civilizacional que importa consolidar.

Mas João Paulo II tem o cuidado de alertar para que tais iniciativas de ingerência humanitária devem ser conduzidas no pleno respeito do direito internacional e garantidas por uma autoridade reconhecida a nível supra-nacional. Ou seja, na prática, pelas Nações Unidas, única autoridade a nível mundial susceptível de desempenhar o papel de árbitro entre os Estados. É preciso fazer o máximo e o melhor uso do que está previsto na Carta das Nações Unidas, definindo sucessivamente os instrumentos e modalidades eficazes de intervenção, no quadro da legalidade internacional. É que, quando a intervenção se concretiza à margem desta legalidade e da ONU, abre-se a porta à lei dos mais fortes, que é a lei da selva. Será, então, um retrocesso e não um avanço na humanização do mundo.

Ora, para que o direito de ingerência humanitária possa passar à prática e deixe de ser apenas uma aspiração, é preciso construir novas instituições e novas regras. Assim, o Papa sublinha que, sem mais adiamentos, é necessária uma renovação do direito internacional e das instituições internacionais, que tenha como ponto de partida e critério fundamental de estruturação o primado do bem da humanidade e da pessoa humana sobre qualquer outra coisa.

ÍNDICE DO RESUMO

APRESENTAÇÃO	467
ÍNDICE DA TESE	473
BIBLIOGRAFIA DA TESE	475
I. DIREITOS HUMANOS DOS POVOS: A QUESTÃO	489
1. DIREITOS HUMANOS DOS POVOS	493
2. A PROCURA DA LIBERDADE	499
3. UNIVERSALIDADE DOS DIREITOS HUMANOS	505
4. DIREITOS DOS POVOS	509
5. CONDIÇÕES PARA UMA DECLARAÇÃO	515
5.1. Superação das Diferenças	516
5.2. Cultura da Solidariedade	519
5.3. Família das Nações	521
6. DIREITOS DE TERCEIRA GERAÇÃO	523
6.1. Força Jurídica	525
II. INGERÊNCIA HUMANITÁRIA	526
1. PERSPECTIVA HISTÓRICA	531
2. A SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA	540
2.1. O Novo Direito Internacional	543
2.2. A Perspectiva dos Estados Unidos da América	547
3. GLOBALIZAÇÃO E GUERRA	550
3.1. A reinterpretação da Guerra	552
3.2. Os Novos Desafios	554
4. A Ingerência Humanitária	557
5. A Soberania Nacional e os critérios para a Ingerência Humanitária	564
CONCLUSÃO	571
ÍNDICE DO RESUMO	579