

# UM MAPA PARA OS TEMPOS O REALISMO NORMATIVO DE REINHOLD NIEBUHR

Vasco Rato

GOODNESS, ARMED WITH POWER, IS CORRUPTED;  
AND PURE LOVE WITHOUT POWER IS DESTROYED.

Reinhold Niebuhr

**A**o reflectir sobre a tradição intelectual americana de realismo político nas relações internacionais, George Kennan concluía que Reinhold Niebuhr foi «o pai de todos nós»<sup>1</sup>. Por si só, este reconhecimento franco de dívida intelectual indica a influência colossal exercida por Niebuhr junto dos realistas do pós-1945. Teórico inovador que combinou uma visão assente em considerações de poder com as preocupações normativas inerentes à teologia cristã, Niebuhr influenciou numerosos debates sobre a configuração do sistema internacional no pós-II Guerra Mundial e sobre o papel dos Estados Unidos num mundo em vertiginosa metamorfose. Pela sua singularidade – e porque o seu pensamento continua a ser relevante para a compreensão das realidades contemporâneas – causa alguma perplexidade verificar que, de uma forma geral, os seus livros deixaram de ser lidos e a sua abordagem normativa das relações internacionais deu lugar a preocupações e entendimentos que afastam, total ou parcialmente, a dimensão moral da política internacional<sup>2</sup>.

Há, contudo, motivos mais do que suficientes para trazer Niebuhr, o teórico mais estimulante da geração da década de 1940, de volta à discussão pública sobre a política internacional. Se o pensamento de Niebuhr fosse apenas uma curiosidade histórica, ou se fosse desprovido de utilidade para quem se insere na tradição secular, seria desnecessário voltar a reflectir sobre os seus ensinamentos<sup>3</sup>. Porém, os acontecimentos dos últimos anos e, em particular, o debate em torno da invasão e subsequente ocupação do Iraque, suscitam questões que Niebuhr abordou durante grande parte da sua vida. Face às inquietações levantadas por uma ordem internacional que atravessa profundas mutações, é oportuno voltar às reflexões de Niebuhr, que, em finais dos anos de 1940, também se defrontou com um mundo em rápida transformação e cheio de incertezas.

Este ensaio situa o pensamento de Reinhold Niebuhr no contexto do paradigma realista e realça a relevância actual dos seus ensinamentos<sup>4</sup>. Logicamente, não se pretende

fazer uma discussão exaustiva do pensamento de Niebuhr, e muito menos dos pressupostos teológicos que o sustentam<sup>5</sup>. Enraizado na corrente dominante da teologia protestante, o seu pensamento sublinha a contingência, o paradoxo e a ironia nas relações internacionais. Realça, também, o problema do bem e do mal em política, uma distinção que desapareceu do discurso «sofisticado» das nossas sociedades seculares. Antes de mais, este ensaio apela a uma reavaliação de Niebuhr, até porque a sua abordagem continua a ser pertinente para melhor compreendermos os desafios impostos pela presente conjuntura internacional e, especificamente, para que entendamos os dilemas políticos que as democracias enfrentam no rescaldo da Guerra do Iraque de 2003.

### **A MORALIDADE DO REALISMO**

Há muito que os teóricos realistas tentam demarcar a relação entre o interesse do Estado – expresso em «termos de poder» – e a moralidade subjacente à ação política do estadista<sup>6</sup>. Alguns procuram conciliar o poder e a moral. Outros, considerando a moral e o poder como dois bens irreconciliáveis, visam a sua separação definitiva<sup>7</sup>. É certo que, junto de grande parte da opinião pública das sociedades democráticas, o léxico realista invoca a amoralidade, o cinismo e a negação de tudo o que é nobre na política. Numa era hegemonizada por narrativas televisivas que reduzem e descontextualizam realidades geoestratégicas complexas, a linguagem simplista do moralismo e da utopia invade e corrói as leituras da política internacional. E não são apenas os públicos democráticos que julgam a adequação da política em termos de intenção moral; também os homens de Estado são forçados a explicar e a defender as suas escolhas em termos de critérios de moralidade absoluta<sup>8</sup>. Não deve surpreender que, com alguma frequência, esta tarefa hercúlea exigida pelos públicos democráticos aos seus políticos se salde pelo fracasso, pela recriminação e pela desconfiança.

Todavia, ao contrário do que é frequentemente sugerido, o realismo, em geral, não visa excluir a moralidade e os valores da política. Isto é, o realismo não é necessariamente amoral, e muito menos imoral. Historicamente, o paradigma realista tem sustentado duas visões quanto à moralidade e à sua relação com a política internacional. Na esteira de Santo Agostinho e de Nicolau Maquiavel, Hans Morgenthau e outros argumentaram que a natureza humana, pela sua imperfeição, inviabiliza uma prática política moral<sup>9</sup>. Em resultado dessa imperfeição humana, o decisor é simplesmente incapaz de agir, em todo e qualquer caso, em plena concordância com padrões de moralidade absoluta<sup>10</sup>. Não vale a pena pois exigir, como hoje se verifica, a «coerência» moral nas decisões de estadistas amarrados por constrangimentos impostos pela dureza e pela contingência dos factos. Não obstante partilhar esta visão da natureza humana, Morgenthau recusou uma ética de imoralidade; limitou-se apenas a apontar a inutilidade de se avaliarem as decisões políticas de acordo com padrões inatingíveis<sup>11</sup>.

Para além desta variável «subjectiva», os realistas referem a existência de uma segunda barreira que impossibilita a formulação de uma política externa moral: a «lógica de

anarquia»<sup>12</sup>. A questão pode ser enunciada nos seguintes termos: as decisões políticas são tomadas num contexto de necessidade, ou seja, num contexto de luta pelo poder entre actores rivais que, em última análise, determina a sobrevivência dos estados. Por isso mesmo, a anarquia estrutural que caracteriza o sistema internacional gera um «dilema de segurança» que simultaneamente contextualiza e condiciona as decisões políticas<sup>13</sup>. Uma vez que num sistema de auto-ajuda a segurança é um bem difícil de adquirir e preservar, as decisões políticas pautam-se, inexoravelmente, pela maximização do poder e da segurança, objectivos que passam a ser prosseguidos em detrimento da procura da justiça. A justiça é secundarizada porque a sobrevivência, a primeira responsabilidade do estadista, é um bem anterior à justiça. É, por outras palavras, um bem na ausência do qual outros bens, incluindo a justiça, jamais poderão ser assegurados.

AS DECISÕES POLÍTICAS SÃO TOMADAS NUM CONTEXTO DE NECESSIDADE, OU SEJA, NUM CONTEXTO DE LUTA PELO PODER ENTRE ACTORES RIVAIS QUE, EM ÚLTIMA ANÁLISE, DETERMINA A SOBREVIVÊNCIA DOS ESTADOS.

Partindo desta leitura da lógica política competitiva que define as relações entre os estados, o realismo, nas suas múltiplas variações, avança com a seguinte advertência: pautadas por «considerações de poder», as relações internacionais não podem ser transformadas em «relações morais». Embora continuem a debater até que ponto a moralidade pode e deve ser incorporada nas decisões políticas<sup>14</sup>, os realistas são unânimes quanto a este pressuposto elementar. Para se compreender como se chegou a este consenso, é útil recordar os dois pressupostos subjacentes a esta conclusão: a) a moralidade não é universal e b) a moralidade não garante a sobrevivência do Estado num sistema hobbesiano de auto-ajuda.

Os realistas mantêm que não existe um padrão de moralidade comum. Mas mesmo admitindo que fosse possível adoptar um padrão universal deste tipo, a questão prática da sua implementação acarretaria dificuldades inultrapassáveis<sup>15</sup>. Chegado o momento de agir politicamente, colocar-se-ia uma interrogação elementar: que tipo de organização política internacional poderia assegurar esse bem comum? Os realistas respondem que a sobrevivência do Estado é uma condição prévia para alcançar bens comuns. Dito de outra maneira, o poder político organizado da comunidade (o Estado é, no fundo, uma comunidade politicamente organizada) é a condição *sine qua non* para obter qualquer bem comum. Significa isto que, em vez de sacrificar o Estado à paz mundial, é a própria sobrevivência do Estado que torna a paz possível.

Quanto à possibilidade real de se alcançar a paz mundial, a experiência histórica conduz à conclusão inevitável de que a paz não é um bem universal. Podemos sugerir que a paz mundial (entendida como a não-agressão entre actores) é um bem comum, um bem que todas as escolhas políticas morais deveriam contemplar. Quando colocada nestes termos – isto é, quando concebida como uma ética de intenções –, a proposta não parece demasiado polémica. Contudo, a experiência histórica demonstra que a

paz não é uma condição ambicionada por todos os actores. É certo que se poderá sempre recorrer a argumentos que defendem que «o futuro será diferente», como, aliás, fez Norman Angell, em 1909, quando anunciou a paz europeia nas vésperas da Grande Guerra<sup>16</sup>.

Seja como for, o paradigma realista avança com duas explicações para esta situação: primeira, a imperfeição da natureza humana torna a paz permanente impossível; segunda, uma paz duradoura não é alcançável porque todos os sistemas internacionais estão construídos sobre uma fundação de poder desigual que gera dilemas de segurança. Inerentes a qualquer tipo de comunidade política, esses dilemas de segurança criam, em determinadas circunstâncias, incentivos a comportamentos não-pacíficos cujo objectivo é a alteração do *status quo*. Por outras palavras, sempre que o poder se manifesta, há actores que procuram novas e mais favoráveis configurações de poder a fim de maximizarem a sua segurança. Se é certo que um padrão ético comum contribui para fomentar o *status quo*, e, por conseguinte, para gerar a estabilidade sistémica, é igualmente verdade que a moralidade universal não resiste às potências revisionistas que, insatisfeitas com a distribuição do poder, procuram uma nova configuração do sistema internacional.

Essa afirmação teórica pode ser exemplificada através da análise dos esquemas de segurança colectiva. Independentemente da especificidade da sua configuração institucional e normativa, qualquer esquema de segurança colectiva parte do pressuposto de que os estados procuram a paz. Ao mesmo tempo, porque se prevê que potências revisionistas poderão perturbar a paz, os mecanismos da segurança colectiva são concebidos para dissuadir os revisionistas e, na pior das hipóteses, perante o falhanço da dissuasão, para reunir os restantes actores e, em conjunto, punir o agressor. Assim, a força – ameaçada ou aplicada – mantém a paz. Mas, recorrendo novamente à experiência, verifica-se que as alianças e os interesses geopolíticos levarão alguns estados a alinhar com o agressor e, portanto, a recusar a adopção de medidas coercivas para fazer recuar o Estado revisionista.

Ao abordar esta questão no seu livro *The Twenty Years' Crisis* (1939), E. H. Carr chamou a atenção para o facto de que o calcanhar de Aquiles dos esquemas de segurança colectiva reside na suposição de que a subsistência da paz é um interesse universal. Por outras palavras, Carr expôs a falácia de uma «harmonia de interesses» que levaria todos os actores a unirem-se para preservar o sistema internacional. Teoricamente, pode defender-se que a harmonia seria viável se – e apenas se – as desigualdades de poder fossem abolidas para que todos os actores tivessem direito a partes iguais dos bens comuns, ou, na expressão de Niebuhr, se existisse a justiça na política internacional. Esse é, contudo, um desfecho utópico que não pode ser responsabilmente utilizado para navegar as correntes tortuosas da realidade política.

Carr observou ainda que qualquer ordenamento internacional reflecte relações desiguais de poder cujas consequências são sempre assimétricas. Dito de forma mais sim-

ples, o *status quo* codificado através de normas e instituições favorece as grandes potências na medida em que os custos da acção são menores quando se atribui legitimidade (moralidade) aos estados preponderantes. Atribuindo uma superioridade moral às instituições e às normas existentes, os estados dominantes concedem que a distribuição do poder no sistema internacional expressa o interesse geral da «comunidade internacional». É precisamente esta moralidade específica dos detentores do poder que é avançada como padrão moral universal a ser observado e conservado por todos. Mas, porque, neste sentido, a moralidade passa a ser um instrumento ao serviço das potências dominantes, os estados revisionistas tentam alterar as normas e instituições que consideram desfavoráveis, frequentemente recorrendo ao uso da força para criar uma arquitectura internacional assente em normas e instituições alternativas, mas nunca neutras nas suas consequências.

A este propósito, pode-se perguntar se não será possível que alguns estados, por iniciativa própria, possam rejeitar a lógica da competição hobbesiana e desenvolver uma «cultura de paz» susceptível a ser generalizada à totalidade do sistema internacional? A interrogação é pertinente visto que, na prática, nada impede os pequenos estados de adoptar uma política externa moral. Porém, daqui resulta uma interrogação adicional: se estes estados transcendem o interesse próprio, não poderão também os estados mais poderosos desenvolver políticas externas igualmente pautadas pela moralidade? Há teóricos realistas que sugerem que faz sentido que os pequenos estados optem por um padrão deste tipo porque a moralidade (mas também o Direito Internacional) confere-lhes protecção na exacta medida em que deslegitima a agressão<sup>17</sup>. Dir-se-á, portanto, que uma política externa assente em padrões de moralidade é uma mera expressão do interesse próprio dos estados cuja impotência torna imperativo o estabelecimento de normas que reduzem a utilização da força. Resumindo, a moral, que pode reflectir as preferências das grandes potências, também se pode transformar numa arma dos fracos que buscam segurança.

A segurança que permite a adopção de políticas externas morais pelos pequenos estados é, pois, uma das consequências da manutenção da ordem internacional pelas potências dominantes. A ironia desta situação reside no seguinte: as grandes potências são obrigadas a recorrer ao uso da força para manter a ordem que possibilita a moralidade das pequenas potências e, portanto, as grandes potências não se podem dar ao luxo de seguir políticas morais. Por exemplo, perante o comportamento da China no Tibete, uma política externa moral reconhecera a legitimidade (e, eventualmente, até a bondade) de uma intervenção militar para proteger uma população dizimada por um governo que viola os mais elementares direitos humanos. No entanto, se postas em prática, essas louváveis intenções morais conduziram à guerra

A MORAL, QUE PODE REFLECTIR AS  
PREFERÊNCIAS DAS GRANDES POTÊNCIAS,  
TAMBÉM SE PODE TRANSFORMAR NUMA ARMA  
DOS FRACOS QUE BUSCAM SEGURANÇA.

(possivelmente nuclear) com a China. Assente em intenções e critérios morais, uma política externa moralmente consequente com as boas intenções produziria consequências inequivocamente imorais.

Dir-se-á, portanto, que, na perspectiva realista, não é possível reduzir a política internacional ao binómio moralidade/imoralidade porque o ponto crítico é o de identificar as consequências concretas produzidas pela escolha política<sup>18</sup>. A moralidade reside, pois, nos resultados da acção e não numa ética das intenções. Obviamente, não se pretende com isto sugerir que os valores morais são estranhos à política internacional. Com efeito, Reinhold Niebuhr e outros realistas preconizaram uma «moralidade possível», isto é, uma moralidade compatível com os interesses nacionais e a sobrevivência do Estado. Nesses termos, a moralidade, concebida mais como um padrão-guia do que como um padrão absoluto, não seria excluída da feitura da política externa, mas não seria sobreposta às realidades que enquadram a acção política.

Essa diferença de perspectiva separava – e continua a separar – académicos e políticos situados nas tradições realista e idealista<sup>19</sup>. Estes últimos afirmam que escolhas políticas morais conduzem à constituição de uma sociedade internacional mais justa, até porque a cooperação substitui a luta pelo poder e pela sobrevivência. Os realistas recusaram esta visão como utópica, *naïve* e irresponsável<sup>20</sup>. O debate polarizado que marcou a Teoria das Relações Internacionais no período compreendido entre as duas guerras mundiais foi, pelo menos temporariamente, solucionado com o eclodir das hostilidades europeias de 1939. Depois de 1945, por razões que dispensam esclarecimentos adicionais, o realismo tornou-se dominante. Chegou-se a uma apreciação do poder, mas a possibilidade de conciliar o poder e os valores foi minimizada ao longo de décadas de Guerra Fria. Genericamente, o dilema foi equacionado como uma escolha entre duas opções mutuamente exclusivas, ou seja, os estados adoptam políticas de poder ou políticas de valores. Aceitando a validade desta falsa dicotomia, alguns realistas, como Henry Kissinger, concluíram que os valores são relativos e, em consequência, adoptaram políticas externas «pragmáticas» que produziram efeitos desastrosos de longa duração.

### **O REALISMO NORMATIVO DE NIEBUHR**

Ao contrário de muitos dos seus contemporâneos, Reinhold Niebuhr defendeu que, nas relações internacionais, os ideais e os valores não podem ser excluídos do exercício do poder. Muito embora possa ser utilizado tanto para fins nobres como para fins ignóbeis, o poder é tão decisivo quanto incontornável. Esta observação ficou bem enunciada quando Niebuhr escreveu que «nunca houve um esquema de justiça na História que não assentasse sobre um equilíbrio de poder»<sup>21</sup>. Feita no contexto da luta entre o nazismo e o fascismo, a observação mantém a sua actualidade quando se pondera o papel reservado às ideias liberais no mundo contemporâneo.

Seria incrédulo concluir que as ideias liberais de justiça, direitos e liberdade são universalmente aceites, que são, em si mesmas, bens desejáveis nos quatro cantos do

mundo. E, mais grave ainda, seria ingénuo pensar que os valores liberais são indissociáveis da correlação de poder que favorece os estados democráticos e da ordem internacional construída pelas potências ocidentais. Acrescenta-se que, à semelhança do que se verificou depois de 1945, é improvável que os valores liberais possam ser conservados, e muito menos disseminados, na ausência da supremacia política e militar americana. Ora, é justamente este paralelo entre as circunstâncias contemporâneas e a era pós-II Guerra Mundial que confere uma relevância acrescida ao pensamento de Reinhold Niebuhr.

O realismo normativo de Reinhold Niebuhr assenta num ponto de partida teológico elementar: a concepção judaico-cristã do homem, exaustivamente articulada no seu livro de 1941, *The Nature and Destiny of Man*<sup>22</sup>. Pelo prisma do pensamento de Santo Agostinho, Niebuhr defende a essência dual do homem, ou seja, a sua capacidade inata para praticar o bem e o mal. Partindo desta dualidade, conclui que «a natureza humana contém simultaneamente impulsos egoístas e sociais»<sup>23</sup>, acrescentando que esses mesmos impulsos egoístas são sempre mais pronunciados, e mais difíceis de ultrapassar, quando expressos colectivamente.

É JUSTAMENTE ESTE PARALELO ENTRE AS CIRCUNSTÂNCIAS CONTEMPORÂNEAS E A ERA PÓS-II GUERRA MUNDIAL QUE CONFERE UMA RELEVÂNCIA ACRESCIDAO PENSAMENTO DE REINHOLD NIEBUHR.

Dito de outra forma, as «limitações da natureza humana» evidenciadas na busca do interesse próprio manifestam-se com maior veemência em grupos (incluindo comunidades políticas organizadas em estados)<sup>24</sup>. Esta é uma convicção de importância crucial para o realismo normativo de Niebuhr, e, como corolário, explica a centralidade que atribui ao poder nas relações internacionais.

Niebuhr não nega que os homens – ou os estados – dispõem da capacidade de cooperar, ou seja, de agir em busca da justiça. Acrescentando que o interesse egoísta é a motivação predominante na acção humana, Niebuhr sugere que a cooperação entre estados preocupados com a defesa dos seus interesses torna impossível pôr em prática esquemas utópicos (como, por exemplo, a segurança colectiva) que apelam à justiça. Isto porque a origem do comportamento egoísta é o orgulho, e esse orgulho – entendido como uma tentativa de negar a mortalidade, e, por conseguinte, como um desafio a Deus – leva o homem a procurar a segurança absoluta. É justamente este orgulho, um dos sete pecados mortais cristãos, que esclarece a natureza da crítica feita por Niebuhr aos projectos de ordem internacional assentes na segurança colectiva.

Estas observações não conduzem à conclusão inexorável de que todas as instâncias de justiça e cooperação são inatingíveis. Niebuhr insiste que é sempre possível alcançar uma justiça parcial e imperfeita, já que a transcendência – a fonte do pecado e do erro humano – é, igualmente, a fonte que permite realizar grandes feitos, incluindo algum grau de justiça. Significa isto que procurar a justiça no plano político é, pois, um acto de transcendência e, como tal, deve ser entendido como um bem e uma medida da

nossa humanidade<sup>25</sup>. Niebuhr apenas recorda que os resultados serão necessariamente imperfeitos, e, portanto, a justiça jamais será plena<sup>26</sup>. Chegados a esta conclusão, desfaz-se o nosso orgulho e, no plano político, somos forçados a abandonar a utopia que o nosso orgulho alimenta.

Se assim é, como podemos alcançar, e o que significa, a «justiça possível» niebuhriana?<sup>27</sup> Não menos importante, o que significa afirmar que a busca da justiça constitui um acto de transcendência? As respostas residem naquilo que Niebuhr caracteriza como as «normas da mutualidade». Concebida como o melhor resultado moral que os seres humanos são capazes de atingir, a mutualidade engloba as normas da reciprocidade, da humildade e da justiça. Dito de forma simples, a mutualidade é um código de conduta que gera empatia com o «outro»; é a capacidade de entender o «outro», e de se ser sensível ao seu ponto de vista. Especificamente, a mutualidade permite-nos compreender e acomodar os interesses subjacentes à acção do «outro». A capacidade de abordar o «outro» como um igual, o que obviamente passa pela rejeição da diabolização do adversário político<sup>28</sup>, aproxima o homem imperfeito (e os estados) ao «ideal do amor sacrificial», entendido por Niebuhr como exemplificativo da transcendência do interesse pessoal<sup>29</sup>. Contudo, a transcendência absoluta, representada pelo singular sacrifício de Jesus na cruz, não pode – e não deve – ser imitada pelo agente histórico porque, avisa Niebuhr, a tentativa de imitar o amor de Jesus «conduzir-nos-ia, inevitavelmente, onde conduziu Jesus»<sup>30</sup>. Estados que procuram no amor transcendental de Jesus, na moral absoluta, um ideal para a sua política externa transformar-se-ão em cordeiros a caminho da matança.

Como, então, evitar o destino do cordeiro? Através de uma avaliação cuidadosa do poder nas relações humanas, e através de um entendimento trágico e irónico do destino humano<sup>31</sup>. Partindo desta limitação, as normas da mutualidade não podem ser concebidas como absolutas, situadas acima da contingência humana e das ambiguidades impostas pela tragédia da experiência

histórica<sup>32</sup>. A mutualidade, por assim dizer, fornece apenas (e somente isso) um mapa incompleto para enfrentar a topografia pantanosa, complexa e imprevisível que é a acção política. Ao seu nível mais elementar, a reciprocidade significa formu-

ESTADOS QUE PROCURAM NO AMOR  
TRANSCENDENTAL DE JESUS, NA MORAL  
ABSOLUTA, UM IDEAL PARA A SUA POLÍTICA  
EXTERNA TRANSFORMAR-SE-ÃO EM CORDEIROS  
A CAMINHO DA MATANÇA.

lar um padrão de acção que se assemelha àquele que gostaríamos que nos fosse aplicado. Esta regra de ouro bíblica (Mateus 7:12) torna-se pois uma norma de conduta que confere previsibilidade às relações entre estados, que abre caminho à possibilidade da paz e à paz possível<sup>33</sup>.

Agir em conformidade com as normas da mutualidade requer humildade, isto é, a capacidade de compreender o «outro», os seus interesses legítimos, as suas preocupações e os seus pontos de vista. Claro que compreender um acto de empatia, não é sinónimo



de concordância ou de cedência perante o «outro». Não é, por assim dizer, apaziguamento. A cooperação – a empatia – apenas nos impele a procurar desvendar, na medida do possível, uma base de entendimento com o «outro». Mas a humildade engendra outra consequência: evita a arrogância (a agressão) e o seu corolário na política internacional (o imperialismo). Quer isto dizer que a humildade funciona como um limite imposto por nós próprios a nós próprios ao uso do poder irresponsável e desproporcionado e, por isso, abre caminho à possibilidade de se alcançar algum grau de justiça. Para Niebuhr, a justiça é obtida através de um equilíbrio entre o egoísmo da liberdade (a possibilidade de utilizar todo o nosso potencial individual) e a igualdade (a atribuição aos outros do mesmo estatuto que atribuímos a nós próprios)<sup>34</sup>. A igualdade, portanto, certifica a legitimidade dos interesses do «outro» ao mesmo tempo que atesta a inevitabilidade da luta pelo poder que acompanha a realização do interesse próprio, isto é, do quotidiano humano. Porque a justiça é um equilíbrio precário entre a liberdade e a igualdade, a calibração permanente desse mesmo equilíbrio faz com que a política seja uma obra de arte, uma consequência da *virtu* e da *fortuna* maquiavélica do estadista. Nas relações entre estados, a justiça obriga a um equilíbrio de poderes, o mecanismo tradicional para assegurar a paz possível.

Mas, como é evidente, o comportamento do Estado é enquadrado pela anarquia e pelo dilema de segurança. A este propósito, Niebuhr afirma que é precisamente essa anarquia que exerce uma grande pressão sobre decisores que actuam de acordo com as normas da mutualidade. Se a actuação de acordo com as normas da mutualidade se revelar insuficiente para afastar o conflito, a mutualidade permite que as partes possam definir entendimentos para resolverem diferendos ou, na pior das hipóteses, para que se ponham de acordo quanto aos limites da violência utilizada na resolução dos mesmos. Só assim, segundo Niebuhr, será possível evitar que os estados definam objectivos ilimitados, e que recorram à guerra total (o que, na era nuclear, seria uma catástrofe incomensurável)<sup>35</sup>.

A vantagem óbvia desta abordagem é a recusa de Niebuhr em renunciar à centralidade do poder (e, quando necessário, da força) na política internacional como meio para concretizar a justiça possível. Posto isto, é útil recordar que Niebuhr não conceptualiza o equilíbrio de poder como um fim normativo que, por si só, estabelece a justiça. Cético relativamente à possibilidade de se construir um equilíbrio de poder ideal, Niebuhr observou que, independentemente da posição relativa ocupada nesse equilíbrio, nenhum Estado «participante no equilíbrio está alguma vez satisfeito com a sua própria posição»<sup>36</sup>. Esta procura implacável da vantagem, inerente à natureza humana, e expresso na desconfiança entre estados condenados a fazer a gestão do dilema de segurança, mostra que o equilíbrio não é condição suficiente para se obter a paz duradoura.

Porque é precisamente nesta encruzilhada que as normas da mutualidade se tornam uma espécie de guia para a acção política<sup>37</sup>, Niebuhr distingue nitidamente entre a moralidade e o moralismo em política externa. Pode dizer-se que o moralismo é a aplicação de

padrões éticos individuais ao comportamento do Estado, a ideia que os problemas políticos devem ser abordados pelo prisma das injunções bíblicas referentes ao comportamento individual. Como é sabido, Maquiavel demonstrou que a coisa pública exige, em algumas situações, comportamentos que não coincidem com a moralidade que orienta (ou deve orientar) a vida privada. Dado que o moralismo pacifista se preocupa mais com intenções do que com consequências – e porque ignora os paradoxos, as ironias e os resultados indesejáveis produzidos pela política –, não surpreende que Niebuhr, na sua juventude, tenha abandonado o pacifismo, o corolário político das boas intenções.

### **A DEMOCRACIA COMO BEM MORAL**

Ao avaliar o pensamento de Niebuhr sobre a política internacional, torna-se necessário perguntar, como fez E. H. Carr, se a moralidade não é relativa, se não passa de um conjunto de justificações para legitimar o comportamento dos estados dominantes. Niebuhr recusa esta conclusão ao sugerir que o amor ao próximo proporciona um critério através do qual julgamos as consequências morais da acção política. Embora todos os estados estejam maculados pelo pecado, daqui não decorre que os comportamentos sejam moralmente equivalentes<sup>38</sup>. A este propósito, no contexto da II Guerra Mundial, Niebuhr afirma que o campo democrático era moralmente superior à aliança nazi-fascista. Chega a este veredicto não só porque os regimes que destroem o que se pode chamar a sociedade religiosa não se situam no mesmo plano moral dos estados que respeitam a sua «nação religiosa»<sup>39</sup>, mas também porque as sociedades liberais respeitam a sociedade civil, e assim conciliam a liberdade e a igualdade.

A preferência moral de Niebuhr pela democracia resulta da observação de que as sociedades democráticas se encontram melhor preparadas para lidarem com os conflitos de interesse entre grupos rivais que definem a acção política quotidiana. Dito de outra forma, o pluralismo democrático, ao permitir a expressão dos interesses individuais ao mesmo tempo que formula políticas que transcendem esses mesmos interesses, abre a possibilidade de se alcançar algum grau de justiça. Por isso, Niebuhr insiste que a separação de poderes nas sociedades democráticas é uma «necessidade» que impõe limites à propensão humana para pecar<sup>40</sup>. Em contraponto, os estados totalitários não colocam quaisquer barreiras à

ambição política, dando assim origem aos mais horrendos crimes, invariavelmente cometidos em nome da transcendência e do amor, ou seja, em prol do bem «objetivo» de uma classe, de uma raça ou da

NIEBUHR INSISTE QUE A SEPARAÇÃO DE PODERES NAS SOCIEDADES DEMOCRÁTICAS É UMA «NECESSIDADE» QUE IMPÕE LIMITES À PROPENSÃO HUMANA PARA PECAR.

História<sup>41</sup>. Nesta perspectiva, dir-se-á que os regimes totalitários são maléficos, e os crimes obrigatoriamente acompanham as utopias totalitárias.

A linguagem do bem e do mal em política internacional tem sido largamente abandonada pelos neo-realistas que defendem que a natureza do regime (a segunda ima-

gem) não constitui uma variável determinante na política internacional. Evidentemente, Niebuhr não partilha desta opinião. Adoptando uma análise que antecipava a abordagem de George Kennan, Walter Lippman e outros «Cold War liberals», Niebuhr observava que os regimes totalitários não reconhecem limites ao seu comportamento externo porque não são condicionados internamente. As ideologias revolucionárias e utópicas que legitimam o poder totalitário não reconhecem a legitimidade de interesses rivais, a legitimidade da pluralidade de caminhos políticos que colidem com a ética transformadora subjacente a essas utopias<sup>42</sup>. Não é pois mera coincidência verificar que os estados totalitários professam leituras moralistas da política internacional, ignorando ou justificando as consequências perniciosas das suas políticas através da adopção de uma ética das intenções. Porém, a irrealidade dos fins – sejam eles a sociedade sem classes ou a pureza da raça – obriga a meios imorais que visam quebrar resistências. Estados totalitários são assim os que mais se inclinam para seguir políticas externas ameaçadoras para países vizinhos<sup>43</sup>.

Para compreender esta questão, é útil recordar como Niebuhr se posicionou perante alguns problemas suscitados pelos primeiros anos da Guerra Fria. Terminada a II Guerra Mundial, Niebuhr admitiu a hipótese de se estabelecer uma relação de cooperação entre os Estados Unidos e a União Soviética. Poucos anos depois, defendia a Doutrina Truman e a contenção do poderio soviético, partilhando da leitura moralista/ideológica da Guerra Fria delineada por Harry Truman no seu discurso de Maio de 1947 ao Congresso americano. Conter a União Soviética significava manter o equilíbrio de poder e preservar a liberdade e a democracia. Por outras palavras, a disputa era, *inter alia*, uma luta moral entre duas visões radicalmente divergentes sobre a natureza do homem e sobre a organização política<sup>44</sup>. Mas, ao contrário do totalitarismo soviético, a democracia, ao reconhecer a legitimidade e a pluralidade dos interesses, oferecia a possibilidade de se chegar a uma aproximação da justiça. Se é verdade que Truman fez uma escolha moral quando se opôs à expansão do totalitarismo soviético, é igualmente verdade que essa opção seria inconsequente na ausência de meios militares, de um poderio suficientemente robusto para viabilizar a opção moral adoptada. Embora rejeitasse o moralismo como um manual para a feitura da política externa, Niebuhr salientava a impossibilidade de definir e executar a política externa na ausência de uma orientação moral inequívoca, ou seja, na ausência de clareza moral. Num certo sentido, Niebuhr reconhecia que a moralidade é inerente à definição do interesse nacional e, portanto, o carácter nacional específico do interesse do Estado está sempre enraizado numa concepção moral, qualquer que ela seja. Definir o interesse do Estado sem qualquer referência aos valores nacionais é, logicamente, uma impossibilidade. Dinâmicas e interactivas, as duas variáveis não podem ser separadas.

Claro que uma formulação deste tipo torna impossível o estabelecimento de uma relação de causa e efeito entre interesses e valores. Mas Niebuhr também não seguiu esse caminho. Defendeu que há uma «discussão» permanente em redor do equilíbrio entre

os interesses nacionais e os valores transcendentais. Manifestações específicas desta relação são, por definição, contingentes e sujeitas a alterações à medida que a História se desenrola e as circunstâncias se alteram. Outra perspectiva que não esta inviolavelmente sucumbiria à *hubris*. A Doutrina Truman e a política americana do pós-1945 relativamente à Europa exemplificam, segundo Niebuhr, a conjugação sensata a fazer entre interesses e valores. Referindo-se à criação da NATO e ao Plano Marshall, Niebuhr, revelando a humildade e a ironia que permeavam o seu pensamento, afirmou que «temos o direito de nos congratularmos por um momento (no entanto, não mais do que um momento)»<sup>45</sup>.

## CONCLUSÃO

Apesar da sua universalidade, o realismo normativo de Niebuhr pode ser caracterizado como «tipicamente» americano. Vale a pena sublinhar esta ironia porque, ao contrário do que é frequentemente sugerido, o realismo – melhor dizendo, um certo tipo de realismo – nunca foi estranho à feitura da política externa americana. Remontando à fundação da república, a tradição americana em política externa salienta a importância de definir o interesse nacional em termos dos valores do país<sup>46</sup>. Em contraste, a *realpolitik* continental, ao conceptualizar o interesse nacional em termos de necessidade, ignora que os valores geram uma «lente» através da qual emergem leituras várias desse interesse<sup>47</sup>. Dito de forma diferente, a *realpolitik*, muitas vezes confundida com o realismo *tout court*, produz uma versão redutora, truncada, do interesse nacional. Atendendo à pluralidade de leituras do interesse nacional, as normas da mutualidade emergem como um mapa que nos permite escolher o caminho moralmente mais adequado, particularmente quando nenhuma opção de política externa se afigura como óptima. Porque usualmente somos forçados a escolher entre más opções – e não, como pretendem os moralistas, entre uma boa e uma má opção –, o realismo normativo traçado por Niebuhr permite-nos minimizar as consequências nefastas resultantes da imprevisibilidade inerente à acção política.

Um exemplo deste fenómeno: em finais dos anos de 1970, a *realpolitik* de Henry Kissinger, desprovida de valores, revelou-se incongruente com aquilo que o país representava, isto é, com os valores fundamentais da nação. De forma notável, o senador Henry «Scoop» Jackson rejeitou a abordagem Kissinger porque as consequências produzidas por esta política «desprovida de valores» eram tudo menos moralmente neutras<sup>48</sup>. Sendo que a *détente* reforçava a legitimidade do regime soviético, a *Realpolitik* colocava o totalitarismo comunista no mesmo plano moral que a democracia pluralista<sup>49</sup>. Inspirado na ética de consequências de Niebuhr, Jackson argumentava que aceitar o totalitarismo era equivalente a justificá-lo moralmente. Apresentada como estratégia para atenuar as incertezas resultantes da conflitualidade entre potências nucleares, a *détente* era, na realidade, uma abordagem que prolongava no tempo um regime moralmente condenável e, em consequência, minava os valores da democracia americana.

Hoje, Niebuhr identificaria o terrorismo apocalíptico, a proliferação das armas de destruição maciça e os estados-párias como ameaças a confrontar de forma robusta e, se necessário, a conter e a eliminar através do uso da força. Dado que as suas prescrições políticas assentavam numa ética cristã que não ocultava o problema da existência do mal, subscreveria a visão articulada por George W. Bush no rescaldo dos acontecimentos do 11 de Setembro. No mínimo, enalteceria a clareza moral do Presidente perante a investida perpetuada pelas *children of darkness*. Chegados a este ponto, coloca-se a seguinte questão: a abordagem de George W. Bush insere-se na tradição do realismo normativo de Niebuhr? Os juízos morais de Bush, e a convicção de que o mal deve ser confrontado o mais cedo possível, não divergem significativamente dos pontos de vista de Niebuhr. Ainda assim, tendo em conta as consequências da política externa da Administração, particularmente no tocante ao Iraque, teria Niebuhr censurado Bush pela sua imprudência, pela sua *hubris*?

Niebuhr mantinha que os regimes democráticos, na medida em que procuram conciliar a ambição e o poder, são mais pacíficos do que outros tipos de regime. Niebuhr pode, pois, ser considerado um precursor da teoria da paz interdemocrática. Seria, por isso, um apoiante qualificado da estratégia de mudança de regime e da promoção da democracia. Embora, como a sua oposição à Guerra do Vietname indica, não seria um apologista acrítico das políticas que traduzem essa estratégia<sup>50</sup>. A sua visão cristã do homem como um ser profundamente imperfeito levou-o a concluir que a História não é linear, que os homens são capazes do melhor e do pior. Essa visão irónica da História conduziu a uma conclusão lógica: «a expansão da democracia liberal pode tornar a história melhor mas dificilmente acaba a história, porque o progresso é reversível, nunca é definitivo e é sempre contingente.»<sup>51</sup>

Um liberal céptico quanto à tradição «progressista» do iluminismo, teria certamente manifestado reservas relativamente à abordagem neoconservadora. Embora endossando muitos dos objectivos que impulsionaram a guerra iraquiana, teria acautelado contra estratégias políticas utópicas que ignoram, ou minimizam, as contingências impostas pela História<sup>52</sup>. Dir-se-á, pois, que, de acordo com uma perspectiva niebuhriana, o pecado neoconservador reside na arrogância subjacente à sua ambição, na ética das intenções que os levou a ignorar os constrangimentos históricos que se fazem sentir no Médio Oriente. Também censuraria a ênfase dada ao uso da força, uma falta de humildade que viola as normas da mutualidade.

Por outro lado, confrontado com os apelos a uma retirada militar imediata do Iraque, censuraria a irresponsabilidade moral de quem se mostra insensível às consequências de uma retirada precipitada. Seguramente teria palavras duras para com os pacifistas

OS JUÍZOS MORAIS DE BUSH, E A CONVICÇÃO  
DE QUE O MAL DEVE SER CONFRONTADO  
O MAIS CEDO POSSÍVEL, NÃO DIVERGEM  
SIGNIFICATIVAMENTE DOS PONTOS  
DE VISTA DE NIEBUHR.

que, ao manifestarem-se contra a intervenção militar, fecharam os olhos às consequências objectivas dessa sua opção, ou seja, pactuaram com a continuação do tirano no poder<sup>53</sup>. Teria ficado estupefacto com a indiferença moral de quem recusa recorrer à força para eliminar o mal. Poder-se-á argumentar que, em 2003, uma escolha moral inequívoca contra a tirania teria criado as condições para que tudo fosse hoje diferente no Iraque. Seja como for, a ironia e a contingência da política criaram outras realidades que agora necessitam de ser confrontadas.

Por último, à medida que se caminha para um confronto com o Irão, convém recordar que Niebuhr diz-nos que as normas da mutualidade obrigam-nos a entender o «outro», e a procurar encontrar um entendimento que respeite os seus interesses legítimos. No entanto, questionaria se a nuclearização do país consubstancia um interesse que se deve sobrepor às legítimas preocupações de segurança agora levantadas na região. Mesmo assim, aconselharia, por enquanto, a via da negociação. E jamais deixaria de recordar que o destino do cordeiro sacrificial deve ser evitado, e que o uso da força se justifica perante um mal maior que se mostra imune à dissuasão. Finalmente, aconselhar-nos-ia a abandonar ambições desmedidas, e a aprender a viver com as imperfeições e as tragédias de um mundo que não se coaduna com ilusões, mesmo que sejam nossas. *RJ*

**1** A afirmação é citada in THOMPSON, Kenneth W. – «Moral reasoning in American thought on war and peace». In *The Review of Politics*. 39, 3, 1977, p. 387. Neste texto, as expressões «realismo» e «paradigma realista» são empregues para referir vários «tipos» de realismo: realismo clássico, neo-realismo e realismo neoclássico. Estas três grandes correntes deram origem a vários subtipos – por exemplo, o neo-realismo defensivo de Kenneth Waltz, o neo-realismo ofensivo de John Mearsheimer e a versão hegemónica de Robert Gilpin. Por sua vez, o realismo defensivo de Robert Jervis e o de Stephen Walt podem ser diferenciados da versão de Waltz. Todavia, uma vez que se trata de um ensaio sobre o realismo normativo de Reinhold Niebuhr, julga-se desnecessário fazer um conjunto de qualificações que, eventualmente úteis, não se inserem no âmbito deste ensaio.

**2** Cf. SCHLESINGER JR., Arthur – «Forgetting Reinhold Niebuhr». In *New York Times*, 18 de Setembro de 2005. Nos anos mais recentes, em consequência do 11 de Setembro, o pensamento de Niebuhr volta a gerar discussão entre a esquerda americana. Cf. BEINART, Peter – *The Good Fight: Why Liberals – and only Liberals – Can Win the War on Terror and Make America Great Again*. Nova York: Harper Collins, 2006. Para uma perspectiva crítica de Beinart, cf. ELIE, Paul – «A man for all reasons». In *The Atlantic Monthly*, Novembro de 2007, pp. 83-96.

**3** Este artigo considera que é possível subscrever o realismo normativo de Niebuhr sem, primeiro, abraçar a sua teologia. Paul Charles Merkley argumenta o contrário. Afirma que, na medida em que a ética de Niebuhr assenta na sua teologia, não se poder aceitar a análise política produzida e, ao mesmo tempo, rejeitar a ética que a sustenta. Obviamente, o pensamento de Niebuhr estava enraizado na sua teologia. Porém, Merkley não demonstra a necessidade dessa ligação conceptual, ou seja, não demonstra que as conclusões de Niebuhr estavam – obrigatória e exclusivamente – assentes na sua interpretação específica do cristianismo. Se assim fosse, os ensinamentos de Niebuhr seriam património exclusivo da comunidade cristã e, especificamente, dos protestantes. Cf. MERKLEY, Paul Charles – *Reinhold Niebuhr: A Political Account*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 1975.

**4** Reinhold Niebuhr escolheu a expressão «Christian realism» para definir a natureza do seu pensamento. Neste artigo, opta-se pela utilização da designação «realismo normativo» para sugerir que, independentemente das suas raízes cristãs, a relevância do pensamento político de Niebuhr extravasa as categorias que o próprio empregou. Cf. NIEBUHR, Reinhold – «The relevance of Christian Realism», in RASMUSSEN, Larry (ed.) – *Reinhold Niebuhr: Theologian of Public Life*. Londres: Collins, 1988, pp. 120-135. Interpretações importantes do pensamento de Niebuhr incluem, *inter alia*, BROWN, Charles C. – *Niebuhr and His Age: Reinhold Niebuhr's Prophetic Role in the Twentieth Century*.

Filadélfia: Trinity Press International, 1992; FOX, Richard Wightman – *Reinhold Niebuhr: A Biography*. Nova York: Pantheon Books, 1985; GILKEY, Langdon – *On Niebuhr: A Theological Study*. Chicago: University of Chicago Press, 2001; LOVIN, Robin – *Reinhold Niebuhr and Christian Realism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995; MCKEOGH, Colm – *The Political Realism of Reinhold Niebuhr: A Pragmatic Approach to Just War*. Nova York: St. Martin's Press, 1997. Perspectivas críticas incluem JACOBSON, N. P. – «Reinhold Niebuhr's philosophy of history». In *Harvard Theological Review*. 37, 1944, pp. 237-268; TILLICH, Paul – «Reinhold Niebuhr's theory of knowledge», in KEGLEY, Charles W., e BRETALL, Robert W. (eds.) – *Reinhold Niebuhr: His Religious, Social and Political Thought*. Nova York: The Macmillan Press, 1956, pp. 36-43; e THOMPSON, Kenneth W. – «Beyond the national interest». In *Review of Politics*. 17, 1955, pp. 167-188.

**5** O'CONNOR, Edward D. – «The theology of Reinhold Niebuhr». In *The Review of Politics*. 23, 2, 1961, pp. 172-202.

**6** Sobre a definição do interesse do Estado «em termos de poder», cf. MORGENTHAU, Hans – *Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace*. Nova York: Alfred A. Knopf, 1948.

**7** Por exemplo, Carr sugere que «teorias de moralidade internacional são o produto das nações dominantes». Por conseguinte, rejeita a «existência de standards fixos e absolutos através dos quais a *policy* e a acção podem ser julgadas». Cf. CARR, E. H. – *The Twenty Years' Crisis, 1919-1939: An Introduction to the Study of International Relations*. Nova York: Harper & Row, 1964, p. 101.

**8** Sobre este problema, Niebuhr afirmou que «não é possível construir uma comunidade sem manipular o poder... não é possível usar o poder e permanecer inteiramente "puro". Mas não podemos ter a consciência tranquila quanto "às impurezas da política, senão estas atingirão proporções intoleráveis"» (NIEBUHR, Reinhold – *Love and Justice: Selections from the Shorter Writings of Reinhold Niebuhr*. Filadélfia: Westminster Press, 1957, p. 205).

**9** MORGENTHAU, Hans – *Scientific Man Versus Power Politics*. Chicago: University of Chicago Press, 1946. Largamente coincidente, o pensamento de Morgenthau e de Niebuhr diverge quanto a algumas questões essenciais. Cf., por exemplo, NIEBUHR, Reinhold – *Man's Nature and His Communities*. Nova York: Charles Scribner's Sons, 1965, pp. 75-76.

**10** Porque «o pecado é uma corrupção da verdadeira essência do Homem, mas não a destrói», o ser humano detém uma capacidade limitada para agir moralmente. NIEBUHR, Reinhold – *The Nature and Destiny of Man: A Christian Interpretation*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1964, p. 269.

**11** As conclusões de Morgenthau continuam actuais, e, por vezes, encontram expressão

em quadrantes inesperados. Cf. GRAY, John – *Black Mass: Apocalyptic Religion and the Death of Utopia*. Nova York: Farrar, Straus and Giroux, 2007, particularmente, pp. 192-204.

**12** Cf. JERVIS, Robert – «Cooperation under the security dilemma». In *World Politics*. 30, 1978, pp. 167-214; e BUZAN, Barry, JONES, Charles, e LITTLE, Richard (eds.) – *The Logic of Anarchy: Neorealism to Structural Realism*. Nova York: Columbia University Press, 1993. A crítica mais interessante à «lógica de anarquia» é feita por WENDT, Alexander E. – «Anarchy is what states make of it: the social construction of power politics». In *International Organization*. 46, 1992, pp. 391-425.

**13** HERZ, John H. – «Idealist internationalism and security dilemma». In *World Politics*. 2, 1950, pp. 157-158.

**14** Cf., por exemplo, ROSE, Gideon – «Neoclassical Realism and theories of foreign policy». In *World Politics*. 51, 1, 1998, pp. 144-172.

**15** Na óptica de Niebuhr, o fracasso da «ordem global» não resulta da ausência de «lógicas constitucionais» mas sim da «falta de confiança mútua entre os centros de poder», ou seja, entre os estados. NIEBUHR, Reinhold – «One world or none». In *Christianity and Crisis*. 8, 16 de Fevereiro de 1945, p. 5.

**16** Autor de *The Great Illusion*, Angell recebeu o Nobel da Paz em 1933, o mesmo ano em que Hitler tomava o poder na Alemanha.

**17** RICE, Daniel F. – «The spirit of the law in the thought of Reinhold Niebuhr». In *Journal of Law and Religion*. 4, 2, 1986, pp. 253-291; e LOVIN, Robin – *Reinhold Niebuhr and Christian Realism*, pp. 79-123.

**18** Niebuhr não deve ser confundido com «relativistas morais» ou com adeptos da ideia de que «os fins justificam os meios». Antes pelo contrário. Jamais julgaria a bondade das consequências da acção consoante os fins atingidos. Isto porque, apesar das limitações, o amor cristão continua a ser a fonte transcendente das avaliações e dos juízos morais. Cf. HAAS, Mark L. – «Reinhold Niebuhr's "Christian Pragmatism": a principled alternative to consequentialism». In *The Review of Politics*. 61, 4, 1999, pp. 605-636.

**19** NIEBUHR, Reinhold – *Man's Nature and His Communities*, pp. 30-83.

**20** NIEBUHR, Reinhold – *The Children of Light and the Children of Darkness: A Vindication of Democracy and a Critique of its Traditional Defense*. Nova York: Scribner, 1972, p. 186.

**21** NIEBUHR, Reinhold – *Christianity and Power Politics*, p. 104.

**22** Sobre a doutrina da natureza humana desenvolvida em *The Nature and Destiny of Man*, cf. GILKEY, Langdon – *On Niebuhr: A Theological Study*, pp. 78-101.

- 23** NIEBUHR, Reinhold – *Man's Nature and His Communities*, p. 39; NIEBUHR, Reinhold – *Moral Man and Immoral Society: A Study in Ethics and Politics*. Nova York: Charles Scribner's Sons, 1960, pp. 25 e 46-50.
- 24** NIEBUHR, Reinhold – *Moral Man and Immoral Society: A Study in Ethics and Politics*, pp. 257-277.
- 25** LOVIN, Robin – *Reinhold Niebuhr and Christian Realism*, pp. 230-234.
- 26** No entanto, mantém-se a ambiguidade porque «as acções que a necessidade leva os homens a praticar estão carregadas de culpa». Cf. NIEBUHR, Reinhold – *An Interpretation of Christian Ethics*. São Francisco: Harper & Row, 1963, p. 47.
- 27** Niebuhr define a justiça como «a aproximação à irmandade em condições de pecado». Cf. NIEBUHR, Reinhold – *The Nature and Destiny of Man: A Christian Interpretation*, p. 254. Porque a justiça engloba a realidade do pecado, a universalidade do pecado limita a justiça que pode ser feita pelo agente histórico.
- 28** Cf. GRAY, John – *Black Mass: Apocalyptic Religion and the Death of Utopia*, cap. II. O fenómeno da diabolização pode ser detectado ao longo de toda a história da humanidade. Cf., por exemplo, COHN, Norman – *Europe's Inner Demons: The Demonization of Christians in Medieval Christendom*. Chicago: University of Chicago Press, 2001; e KAPLAN, Benjamin J. – *Divided by Faith: Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe*. Cambridge: Harvard University Press, 2007. Mas os conflitos religiosos que seguiram à Reforma protestante – ou seja, que acompanharam a construção da modernidade –, exerceram uma influência determinante na política do século XX.
- 29** HAAS, Mark L. – «Reinhold Niebuhr's "Christian Pragmatism"», p. 608.
- 30** NIEBUHR, Reinhold – *Love and Justice: Selections from the Shorter Writings of Reinhold Niebuhr*, pp. 33 e 283.
- 31** Para quem não suporta as ambiguidades da acção num mundo imperfeito, Niebuhr recomenda que se «retirem» para o «mosteiro, onde os perfeccionistas medievais encontraram asilo». NIEBUHR, Reinhold – *Christianity and Power Politics*, p. 51. Quer com isto dizer que devem abandonar a esfera pública.
- 32** Cf. FITCH, Robert E. – «Reinhold Niebuhr as prophet and as philosopher of history». In *The Journal of Religion*. 32, 1, 1952, pp. 31-46; HOFFMANN, Hans – *The Theology of Reinhold Niebuhr*. Nova York: Charles Scribner's Sons, 1956; e HOWELL, Ronald F. – «Political philosophy on a theological foundation: an expository analysis of the political thought of Reinhold Niebuhr». In *Ethics*. 63, 2, 1953, pp. 79-99.
- 33** A «regra de ouro» – porque gere equilíbrios – é um meio para mitigar os efeitos do pecado. NIEBUHR, Reinhold – *An Interpretation of Christian Ethics*, p. 91.
- 34** NIEBUHR, Reinhold – *An Interpretation of Christian Ethics*, p. 66; e LOVIN, Robin – *Reinhold Niebuhr and Christian Realism*, pp. 219-230.
- 35** Niebuhr admitiu que, em certas circunstâncias, o uso de armas nucleares não violaria as regras da guerra justa. Outra perspectiva pode ser encontrada in FISCHLER, David S. – «Nuclear weapons in the ethics of Reinhold Niebuhr». In *Perspectives in Religious Studies*. 12, 2, 1985, pp. 69-84.
- 36** NIEBUHR, Reinhold – *Christianity and Power Politics*, p. 104; e CHILDRESS, James – «Niebuhr's realistic-pragmatic approach to war and the nuclear Dilemma», in HARRIES, Richard – *Reinhold Niebuhr and the Issues of Our Time*. Londres: Mowbray, 1986.
- 37** THOMPSON, Kenneth W. – «Niebuhr as thinker and doer». In *The Journal of Religion*. 54, 4, 1974, pp. 424-434.
- 38** NIEBUHR, Reinhold – *Christianity and Power Politics*, pp. 15-16.
- 39** O tema é tratado de forma exaustiva em *The Children of Light and the Children of Darkness* e em *The Nature and Destiny of Man*.
- 40** NIEBUHR, Reinhold – *The Children of Light and the Children of Darkness*, pp. xi-xii.
- 41** Niebuhr distingue entre «hard utopianism» e «soft utopianism». Os primeiros, porque julgam «encarnar a comunidade perfeita», sentem-se «moralmente justificados em usarem a força contra todos que resistem à sua perfeição». Os segundos, porque «não reclamam a perfeição», limitam-se a esperar que a «perfeição emane do processo histórica». Se o estalinismo exemplifica a primeira utopia, o Pacto Briand-Kellogg ilustra a segunda. Cf. NIEBUHR, Reinhold – «Two forms of utopianism». In *Christianity and Society*. 12, 4, 1947, p. 6. Seja como for, as duas categorias de utopia, ao reclamar «a verdade», reduzem a tolerância – a empatia – que permite o equilíbrio necessário à justiça.
- 42** NIEBUHR, Reinhold – *The Children of Light and the Children of Darkness*, p. 75.
- 43** Caracterizar um Estado como totalitário não é, pois, uma mera questão de retórica ou de semântica. Por exemplo, a decisão de classificar, ou não, o regime iraniano como totalitário trás consequência diferenciadas. Cf. RATO, Vasco, e LIMA, Bernardo Pires de – «A encruzilhada iraniana: armas nucleares e consequências geoestratégicas». In *Nação e Defesa*. 117, Verão de 2007, pp. 179-196.
- 44** NIEBUHR, Reinhold – *The Irony of American History*. Nova York: Charles Scribner's Sons, 1952, pp. 66-67.
- 45** Citado in FOX, Richard Wightman – *Reinhold Niebuhr: A Biography*, p. 240.
- 46** A bibliografia a respeito deste tema é vasta. Um excelente trabalho recente é KAGAN, Robert – *Dangerous Nation*. Nova York: Knopf, 2006.
- 47** Walter Russell Mead identifica quatro tradições que historicamente enquadraram a política externa do país. Cf. MEAD, Walter Russell – *Special Providence: American Foreign Policy and How It Changed the World*. Nova York: Routledge, 2002.
- 48** Sobre este assunto, cf. KAUFMAN, Robert Gordon – *Henry M. Jackson: A Life In Politics*. Seattle: University of Washington Press, 2000.
- 49** Apesar de não ter diabolizado a União Soviética, Niebuhr estava ciente das diferenças que separavam as duas grandes potências. Cf. NIEBUHR, Reinhold – *Christian Realism and Political Problems*. Nova York: Charles Scribner's Sons, 1953, p. 34.
- 50** Ainda antes, no início de 1946, rejeitou a construção de uma «Pax Americana» nuclear, e propôs que os Estados Unidos se comprometessem a não utilizar a bomba para fins ofensivos (*first strike*). Cf. NIEBUHR, Reinhold – «The atomic issue». In *Christianity and Crisis*. 4, 15 de Outubro de 1945, p. 7. Tal compromisso reduziria a desconfiança internacional face a uma potência que, na altura, mantinha o monopólio atómico. Por outro lado, contribuiria para aumentar a autoridade moral americana perante o resto do mundo. Os paráveis com a actualidade são demasiado óbvios para serem aqui desenvolvidos. NIEBUHR, Reinhold – «As others see us». In *Christianity and Crisis*. 6, 9 de Dezembro de 1946, pp. 4-5. A postura moderada de Niebuhr perante a Guerra do Vietname ainda hoje suscita crítica. Cf., por exemplo, WEAVER, Jace – «Original simplicities and present complexities: Reinhold Niebuhr, ethnocentrism, and the myth of American exceptionalism». In *Journal of the American Academy of Religion*. 63, 2, 1995, pp. 231-247.
- 51** Citado in KAUFMAN, Robert G. – «E. H. Carr, Winston Churchill, Reinhold Niebuhr, and us: the case for principled, prudential, democratic realism», in FRANKEL, Benjamin [ed.] – *The Roots of Realism*. Portland: Taylor & Francis, 1996, p. 350.
- 52** FACKRE, Gabriel – *The Promise of Reinhold Niebuhr*. Landham: University Press of America, 1994, pp. 55-56.
- 53** Cf. CHILDRESS, James – «Reinhold Niebuhr's critique of pacifism». In *The Review of Politics*. 36, 4, 1974, pp. 467-491.