



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Julia Sichieri Moura

**Compreendendo a utopia realizável : uma defesa do ideal de justiça
distributiva da teoria de John Rawls**

Rio de Janeiro

2013

Julia Sichieri Moura

**Compreendendo a utopia realizável : uma defesa do ideal de justiça distributiva da
teoria de John Rawls**



Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea

Orientador: Prof. Dr. Luiz Bernardo Leite Araújo

Rio de Janeiro

2013

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/ BIBLIOTECA CCS/A

R258 Moura, Julia Schieri
Compreendendo a utopia realizável: uma defesa do ideal de justiça distributiva da teoria de John Rawls / Julia Schieri Moura. – 2013.
192 f.

Orientador: Luiz Bernardo Leite.
Tese (doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
Bibliografia.

1. Rawls, John, 1921-2002. 2. Justiça (Filosofia) – Teses. 3. Direito – Teses. I. Leite, Luiz Bernardo. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 340.12

Autorizo apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Julia Sichieri Moura

**Compreendo a utopia realizável: uma defesa do ideal de justiça distributiva da
teoria de John Rawls**

Tese apresentada, como requisito parcial
para obtenção do título de Doutor, ao
Programa de Pós-Graduação em
Filosofia da Universidade do Estado do
Rio de Janeiro. Área de Concentração:
Filosofia Moderna e Contemporânea.

Aprovada em: 16 de setembro de 2013.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Luiz Bernardo Leite Araújo (Orientador)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Profa. Dra. Marina Velasco
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Delamar José Volpato Dutra
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Dr. Marcelo de Araújo
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Prof. Dr. André Bertin
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro
2013

DEDICATÓRIA

Dedico esta tese à memória de minha avó Geny e de meu sogro, Carlos Celeste.

AGRADECIMENTOS

O apoio de algumas pessoas foi essencial para a realização deste estudo. Espero me lembrar de todos aqui.

Em primeiro lugar, agradeço aos meus pais, Rosely e Aníbal. Aprendi com eles que a atividade acadêmica não é feita “da noite para o dia”, e sim no dia a dia. Tendo os dois contribuído de forma diferente e complementar na minha formação, gostaria de dividir este “agradecimento” em dois. Ao meu pai, Aníbal, que motivou o meu espírito crítico (e que muitas vezes foi vítima do mesmo), não posso deixar de agradecer por tudo que aprendi escutando-o falar sobre suas leituras, sempre trazendo um novo teórico e uma nova questão com a liberdade invejável daqueles que fazem filosofia exclusivamente por prazer e natureza. Minha mãe, Rosely, escutou muito do que escrevi aqui e nas incontáveis conversas que tivemos sobre este estudo, consegui ter um pouco de sua visão prática de como os temas que tratamos em filosofia repercutem na área da medicina social. Em casa tive o meu próprio “realismo utópico” através do olhar dois.

Agradeço a todos de minha família, especialmente minha tia Graziela Moura, que sempre me apoiou, e meu irmão, João, cujo suporte, como é próprio dos irmãos, é silencioso, porém constante.

Ao meu marido, Leandro, mais uma vez me faltam palavras para expressar minha gratidão. Por sua firmeza em me ajudar a terminar, pelo companheirismo na estadia nos Estados Unidos, por seu amor constante, por seu carinho e calma, muito obrigada. Sua presença foi, como sempre, fundamental para mim.

Aos amigos, Ísis e Carlos, sou grata pelas conversas teóricas (e outras nem tanto), além da amizade incondicional, que atenua os momentos mais difíceis e potencializa os mais felizes.

Não posso deixar de agradecer com muito carinho todo suporte que minha sogra, Maria Teresa, sempre me ofereceu.

É com grande alegria que agradeço ao meu orientador, Luiz Bernardo, por ter sido uma pessoa decisiva em minha formação, com sua orientação tive sempre liberdade para a pesquisa e apoio para realizá-la.

Agradeço ao Professor Thomas Pogge e a todos do grupo do Global Justice Program, que me receberam com muito carinho e seriedade no período do estágio doutoral.

Agradeço à Capes, pela bolsa de doutorado e pela bolsa-sanduíche, que possibilitaram a realização desta pesquisa.

RESUMO

MOURA, Julia Sichieri. **Compreendendo a utopia realizável:** uma defesa do ideal de justiça distributiva da teoria de John Rawls. 2013. 192 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

O trabalho tem por objetivo articular uma defesa da teoria de justiça distributiva de John Rawls, considerando-se, para tal, as mudanças que o autor efetuou em sua teoria de *justiça como equidade*. Assim, a pesquisa tomará como base não somente o critério de justiça distributiva que se consolidou em *Uma Teoria de Justiça*, através do *princípio da diferença*, mas também avaliará de que forma este ideal continua presente nos textos posteriores do autor: *O Liberalismo Político* e *O Direito dos Povos*. Para tal, o estudo retomará as críticas cosmopolitas à proposta de internacionalização da teoria de *justiça como equidade* e, à luz destas, apresentará uma defesa do projeto de Rawls, evidenciando elementos do mesmo que estão alinhados ao projeto de justiça distributiva e sugerindo que sua proposta teórica é coerente com as premissas de *Uma Teoria de Justiça*, apesar de o *princípio da diferença* não estar presente entre os princípios fundamentais que devem ser estabelecidos entre os povos. Logo, trata-se também de uma proposta interpretativa que se vincula à compreensão (minoritária) de que as mudanças teóricas efetuadas por Rawls em sua teoria não a tornaram incompatível com seu projeto originário estabelecido em *Uma Teoria de Justiça*.

Palavras-chave: Justiça global. Justiça distributiva. Direitos humanos. John Rawls.

ABSTRACT

MOURA, Julia Sichieri. **Understanding the realistic utopia: a defense of John Rawls's theory of distributive justice.** 2013. 192 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

This study aims to defend John Rawls's theoretical approach to distributive justice based on the changes that he made to his theory of *justice as fairness*. Therefore the research considers not only Rawls's criterion of distributive justice as it was laid out on *A Theory of Justice* by the *difference principle* but also proposes to consider how the criterion can be understood in his later work, mainly *The Law of Peoples*. Contrary to what is commonly held by the cosmopolitan criticism of Rawls's later work, this study argues that Rawls proposes a feasible theoretical framework to deal with problems of justice on the international sphere and will justify within Rawls's theory his motivation for not employing the *difference principle* as one of the principles that should hold between peoples. To do so, it will be necessary to review the main changes that Rawls made to his theory as well as consider the cosmopolitan challenges that argue for a radically egalitarian criterion of distributive justice on an international sphere, such as the *difference principle*. Accordingly, this study will side with an understanding of Rawls's theory as a project that kept its main ideas notwithstanding the many changes Rawls made to his theory in the effort of trying to solve some of the inconsistencies that he recognized in *A Theory of Justice*.

Keywords: Global justice. Distributive justice. Human rights. John Rawls.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO.....	10
1.	A JUSTIÇA DISTRIBUTIVA EM UMA TEORIA DE JUSTIÇA: PROBLEMATIZAÇÃO E RESGATE DO CONCEITO.....	14
1.1	A crítica de Nozick ao igualitarismo de Rawls.....	15
1.1.1	<u>A teoria histórica da “justiça distributiva”.....</u>	15
1.1.2	<u>O exemplo Wilt Chamberlain.....</u>	23
1.2	A análise de Thomas Pogge através da retomada crítica do igualitarismo de <i>Uma Teoria de Justiça</i>.....	26
1.2.1	<u>O papel do segundo princípio na teoria de <i>justiça como equidade</i>: incoerências e enfraquecimento.....</u>	29
1.3	Mudanças na teoria de justiça como equidade.....	38
1.3.1	<u>Justiça como equidade: uma concepção política, não metafísica.....</u>	38
1.3.2	<u>Liberalismo político e liberalismo abrangente.....</u>	41
1.3.3	<u>O consenso sobreposto e a cultura política pública.....</u>	43
1.3.4	<u>Apontamentos sobre as mudanças na teoria da justiça como equidade.....</u>	49
1.4	A ideia de razão pública, o constitucionalismo da teoria de Rawls e as contribuições de Bruce Ackerman ao debate.....	51
1.5	Seguindo o caminho traçado por Rawls: os próximos passos	58
2.	O DIREITO DOS POVOS E A CRÍTICA COSMOPOLITA	59
2.1	Um breve histórico de Direito dos Povos.....	60
2.2	Relações Internacionais em <i>Uma Teoria de Justiça</i> e os primeiros textos do cosmopolitismo liberal com inspiração rawlsiana.....	65
2.3	Direito dos Povos: Rawls se posiciona.....	69
2.4	A recepção de Direito dos Povos.....	75
2.4.1	<u>A problemática concepção de povos e uma possível defesa.....</u>	79
2.5	O argumento cosmopolita.....	91
2.5.1	<u>Cosmopolitismo Institucional e Direitos Humanos.....</u>	93
2.6	Justiça Global: Realismo e Cosmopolitismo.....	97
3.	O COSMOPOLITISMO E O DISCURSO DOS DIREITOS HUMANOS: UM NOVO PARADIGMA DA JUSTIÇA DISTRIBUTIVA?.....	102
3.1	Os cosmopolitismos.....	103

3.1.1	<u>O cosmopolitismo cultural</u>	104
3.1.2	<u>O cosmopolitismo legal</u>	107
3.1.3	<u>O cosmopolitismo político</u>	116
3.1.4	<u>O cosmopolitismo cívico</u>	119
3.2	Cosmopolitismo Igualitário, Direitos Humanos e Justiça Global: um novo paradigma de justiça distributiva?	125
3.2.1	<u>A concepção filosófica de direitos humanos</u>	126
3.2.2	<u>O cosmopolitismo igualitário, a teoria de justiça global e o discurso dos direitos humanos</u>	135
3.3	O problema da Justiça Global	144
3.4	O anticosmopolitismo de Rawls	148
4	COMPREENDENDO A UTOPIA REALIZÁVEL: A DEFESA DE UMA TEORIA DE JUSTIÇA COMO EQUIDADE	150
4.1	Estabilidade e Coerência: revisitando as mudanças na teoria de justiça como equidade	150
4.1.1	<u>O As teses de Samuel Freeman e Paul Weithman: a estabilidade como problema de <i>Uma Teoria de Justiça</i></u>	159
4.2	A ideia de justiça distributiva na <i>teoria de justiça como equidade</i>: esclarecendo o papel do princípio da diferença	170
4.3	O princípio da assistência e a teoria das capacidades	177
4.4	Avaliando o debate sobre a pobreza global: entre a assistência e a retificação	186
	CONCLUSÃO	191
	REFERÊNCIAS	195

INTRODUÇÃO

A pesquisa realizada, *Compreendendo a Utopia Realizável: uma defesa do ideal de justiça distributiva na teoria de John Rawls*, tem como objetivo demonstrar que as mudanças efetuadas por Rawls em sua teoria – denominada de teoria de *justiça como equidade* – não inviabilizaram seu projeto de justiça distributiva. Neste sentido, como se sabe, não obstante *Uma Teoria de Justiça* (1971), primeira obra do filósofo, ter se consolidado como marco para as teorias de justiça distributivas contemporâneas, as inúmeras revisões que Rawls efetuou em sua teoria (organizadas no livro *Liberalismo Político*, de 1993), além da proposta de internacionalização da mesma (através do texto *O Direito dos Povos*, de 1999), provocaram críticas que colocaram em questão a coerência da proposta revisada do autor com seu projeto originário, focado na ideia de justiça distributiva.

John Rawls, no entanto, foi irredutível em sua compreensão de que o projeto teórico desenvolvido por ele tinha uma unidade e que eventuais incoerências deveriam ser trabalhadas com isto em mente. Nesse contexto, o estudo tem como fio condutor a ideia de justiça distributiva na teoria rawlsiana, considerando-se os três textos principais do autor. Trata-se, assim, de uma tentativa de se seguir a pista que o filósofo deixa para seus estudiosos e que ainda é pouco explorada devido ao forte impacto das críticas direcionadas aos dois textos que sucederam *Uma Teoria de Justiça*.

O primeiro passo, então, será esclarecer de que modo a ideia de justiça distributiva está formulada em *Uma Teoria de Justiça*, etapa esta incontornável para se compreender o motivo pelo qual a teoria de Rawls se estabeleceu como paradigma da concepção contemporânea de justiça distributiva. Serão analisados, assim, os *princípios de justiça* estabelecidos em *Uma Teoria de Justiça*, com especial ênfase dada ao *princípio da diferença*, o qual determina que as desigualdades econômicas devam ser ordenadas para beneficiar de forma máxima os menos favorecidos da sociedade. Neste sentido, há que se destacar que o *princípio da diferença* deve ser compreendido como elemento central desta pesquisa, pois se trata da diretriz conceitual da teoria que estabelece demandas igualitárias com um critério que pode ser denominado como “radicalmente igualitário” (NAGEL, 1995). Por este motivo, o caminho do primeiro capítulo será evidenciar o que se denominou de “crítica externa” do princípio, através da avaliação da crítica de Robert Nozick (1974) à teoria e, também, a “crítica interna”, formulada por Thomas Pogge (1989), aos princípios da teoria de Rawls.

Configurada a ideia de justiça distributiva em *Uma Teoria de Justiça*, serão apresentadas as mudanças que Rawls efetua em sua teoria, articuladas na obra *Liberalismo Político*. De tal modo, serão avaliados os novos elementos que passam a ser constitutivos do arcabouço teórico da concepção de *justiça como equidade*, merecendo destaque aqui a avaliação de Rawls de que sua teoria (tal como foi apresentada em *Uma Teoria de Justiça*) configurava uma *doutrina filosófica abrangente*, o que a tornaria inviável como uma concepção de justiça, a qual deve ser política (isto é, independente das controvérsias morais, políticas e religiosas).

Considerando-se especificamente a ideia de justiça distributiva, será tematizado o fato de que o *princípio da diferença* não foi inserido no que Rawls considerou como os elementos “constitucionais essenciais”, que definem o conteúdo valorativo que a ideia de razão pública – que fundamenta a concepção política de justiça – deve defender. De tal modo, a questão que guia o primeiro capítulo gira em torno das transformações do pensamento de Rawls entre *Uma Teoria de Justiça* e *Liberalismo Político*, indagando se houve uma mudança substantiva no ideal igualitário do filósofo. Neste sentido, apesar de ser possível vislumbrar um recuo de Rawls com relação ao mesmo, tal sugestão não encontra fundamento em outro argumento que não o assinalado acima. Será necessário, assim, avaliar o texto *O Direito dos Povos* para buscar de que modo Rawls considera o tema na sua proposta de internacionalização da *justiça como equidade*.

Neste sentido, o capítulo 2 dedica-se à compreensão do projeto rawlsiano formulado no texto *O Direito dos Povos*, mais uma vez considerando os princípios de justiça que o filósofo estabelece como fundamentais ao mesmo. O estudo passará a questionar o motivo pelo qual a proposta de internacionalização da teoria de *justiça como equidade* não contempla o *princípio da diferença*. Mais do que isso: John Rawls coloca-se de forma contrária às propostas *cosmopolitas* de justiça distributiva, assinalando que seu projeto não se alinhava à leitura que Thomas Pogge (1989) e Charles Beitz (1974) estabeleceram da teoria de *justiça como equidade*. Por outro lado, sabe-se que Rawls considera o *princípio da assistência* como o princípio adequado para se tratar das questões de desigualdade que se estabelecem fora da esfera doméstica. Com este posicionamento, Rawls se coloca de modo contrário às concepções *cosmopolitas* de justiça distributiva, o que resultou em fortes críticas dos filósofos que têm aderido à proposta do *cosmopolitismo*.

Assim, o capítulo buscará esclarecer as críticas dos filósofos que compartilharam do projeto igualitário na forma como ele foi apresentado em *Uma Teoria de Justiça* e que foram contrários à proposta rawlsiana de internacionalização da teoria, tais como as que buscaram

evidenciar que havia uma incompatibilidade entre as duas propostas (POGGE, 2004; 2006). As críticas direcionadas a *O Direito dos Povos* ainda problematizaram a ideia de direitos humanos presente no texto, considerada como insuficiente (NUSSBAUM, 2002; BENHABIB, 2004) e muito tolerante (KUPFER, 2000). A avaliação dessas críticas configura-se como passo fundamental para compreender a motivação rawlsiana para a não inclusão do princípio da diferença em seu projeto internacional e é este caminho que o estudo percorre.

O próximo passo necessário, à luz da discussão que se originou a partir da publicação de *O Direito dos Povos*, foi a tematização da ideia de justiça distributiva e sua aproximação com o discurso dos direitos humanos. Neste sentido, o estudo apontará para uma conjuntura em que o *cosmopolitismo* consolidou como uma das vertentes teóricas da filosofia política que tem assumido papel crescente entre filósofos que compartilham do projeto de justiça distributiva. Por este motivo, explorar tal vínculo – entre justiça distributiva e cosmopolitismo – foi essencial para a pesquisa realizada.

A avaliação da recepção de *O Direito dos Povos* demonstrará que as críticas cosmopolitas são as que estabelecem os maiores desafios ao projeto de justiça distributiva de Rawls (quando o mesmo é compreendido na articulação de seus três textos centrais). Será necessário, assim, considerar em que medida a proposta cosmopolita apresenta respostas diferenciadas das apresentadas em *O Direito dos Povos*. Com este objetivo específico, o capítulo 3 visa esclarecer e avaliar as propostas cosmopolitas para, posteriormente, considerar se é possível defender o filósofo das críticas que afirmam que as mudanças na teoria de *justiça como equidade* acarretaram um esvaziamento do ideal de justiça distributiva na teoria rawlsiana. Será demonstrado que o *cosmopolitismo* comporta diversos eixos temáticos e que nem todos estabelecem premissas incompatíveis com a teoria rawlsiana. Serão assinaladas, assim, as formas de cosmopolitismo que, de fato, se colocam como incompatíveis com a proposta de John Rawls. O capítulo avaliará também a configuração do projeto de *justiça global* que decorre dessas construções teóricas e estabelecerá argumentos que sustentam um posicionamento crítico de tal projeto.

Por fim, o capítulo 4 apresentará a possibilidade de estabelecer uma interpretação da teoria de *justiça como equidade* como uma teoria que foi coerente em suas modificações e que, à luz das mesmas, ainda se configura com forte apelo às demandas de justiça distributiva. Essas duas possibilidades se relacionam intimamente com os temas tratados nos capítulos que o antecederam, pois articula as modificações assinaladas nos dois primeiros capítulos com a defesa da proposta (minimalista) de direitos humanos estabelecida no último livro do autor. O

caminho será considerar a possibilidade prática – portanto, realizável – do *princípio da assistênciae*, então, avaliar se o mesmo pode ser considerado como um princípio constitutivo do ideal de justiça distributiva na teoria de Rawls.

O capítulo tem como ponto de partida uma interpretação das mudanças na teoria de *justiça como equidade* com base nas ideias de congruência e estabilidade, seguindo a interpretação dos teóricos Samuel Freeman (2007) e Paul Weithman (2010). A avaliação dos dois teóricos é no sentido de que a teoria de Rawls pode ser considerada coerente em suas modificações, e o fundamento para essa leitura se dará através da ideia de estabilidade da teoria de *justiça como equidade*. Tal leitura é importante, pois conseguirá esclarecer em que sentido a ideia de estabilidade ocupa papel central na filosofia de Rawls desde *Uma Teoria de Justiça*.

A ideia de estabilidade ajudará a esclarecer tanto a não inclusão do *princípio da diferença* nos “essenciais constitucionais” do *Liberalismo Político*, quanto a recusa de Rawls em situá-lo dentre os princípios fundamentais do texto *O Direito dos Povos*. A pesquisa aponta, assim, para a possibilidade de se compreender o projeto de justiça distributiva da teoria de *justiça como equidade* de forma mais ampla do que o critério determinado pelo *princípio da diferença*, considerando-se o critério rawlsiano de *mínimo social*. Neste sentido, o estudo evidenciará o potencial prático do *princípio da assistência* frente às questões de desigualdade social na esfera global.

Destaca-se, por fim, que a pesquisa demonstrará a importância de se considerar o texto *O Direito dos Povos* com mais atenção, não só em relação à maneira como o mesmo pode auxiliar a compreender o projeto filosófico de John Rawls, mas também devido ao tratamento que este dispensou a algumas das questões mais urgentes de nosso tempo, como o alcance e conteúdo dos direitos humanos e a tematização da responsabilidade além das fronteiras domésticas.

1 A JUSTIÇA DISTRIBUTIVA EM UMA TEORIA DE JUSTIÇA: PROBLEMATIZAÇÃO E RESGATE DO CONCEITO

A afirmação de que obra *Uma Teoria de Justiça* (1971) representa um divisor de águas da filosofia política contemporânea é um dos poucos fatos incontestáveis da teoria de John Rawls. Como se sabe, a teoria proposta por Rawls, denominada *justiça como equidade*, pode ser resumida como uma defesa do liberalismo, com a tentativa de conciliar igualdade e liberdade, através do resgate do contratualismo (assim como este é compreendido a partir de Kant, Rousseau e Locke). Rawls efetuou sucessivas revisões em seu texto original¹ e em 1993 publicou o *Liberalismo Político*, texto no qual consolida as principais modificações da teoria de *justiça como equidade*.

As sucessivas revisões que John Rawls efetuou em sua teoria de justiça ensejaram críticas e apoio de importantes filósofos políticos contemporâneos.² Como ficou notório, Robert Nozick, um de seus críticos mais contundentes, chegou a afirmar que *filósofos políticos devem trabalhar no âmbito da filosofia política de Rawls ou explicar porque não o fazem*.³ No entanto, pode-se afirmar que hoje a questão se inverteu no cenário da filosofia política, tantas foram as críticas (e modificações) à teoria de Rawls que não é exagero dizer que filósofos políticos que trabalham com a teoria de Rawls devem explicar porque o fazem.

Assim, atualmente, mais de 40 anos após a publicação do livro *Uma Teoria de Justiça*, pode-se concluir que apesar de a teoria de Rawls apresentar problemas (SEN, 2009, p.53) e inconsistências (quando se busca compreender a obra como um todo), uma herança fundamental permaneceu para os filósofos políticos contemporâneos: o desafio da justiça distributiva. Constata-se, assim, que o viés igualitário proposto por Rawls possibilitou o

¹ A leitura usual é a de que essas mudanças foram motivadas pelas críticas que *Uma Teoria de Justiça* recebeu relacionadas a alguns dos elementos centrais que a fundamentaram, que serão retomados neste capítulo. Há que se destacar, porém, que a motivação para as mudanças teóricas realizadas por Rawls será retomada na parte final deste estudo (capítulo 4), ao se considerar a possibilidade de Rawls ter modificado seu projeto devido ao seu descontentamento com o tratamento da estabilidade na Parte III de *Uma Teoria de Justiça*. Por ora, porém, vale seguir a interpretação com base no que se pode denominar de “compreensão usual” do projeto rawlsiano para a compreensão das mudanças e das principais críticas ao mesmo.

² O amplo leque de filósofos, economistas e juristas que dialogaram com Rawls reflete não só o impacto da publicação de *Uma Teoria de Justiça*, como também a interdisciplinaridade que marcou o projeto rawlsiano. Como exemplo, vale destacar Jurgen Habermas, Amartya Sen, Ronald Dworkin, H.L.A. Hart, Bruce Ackerman, Michael Sandel e Robert Nozick, entre outros.

³ Tradução livre de “*political philosophers now must either work within Rawls’ theory or explain why not*” (NOZICK, 1974, p. 183).

surgimento de diferentes concepções de justiça distributiva, diferentes entre si e todas igualmente críticas da teoria rawlsiana.

Considerando-se o compromisso original de John Rawls com uma concepção de justiça que não só afirma a ideia de igualdade através dos princípios propostos como também apresenta as instituições como os espaços que devem ser regulamentados por tais princípios, causa estranhamento o fato de que nas revisões efetuadas por Rawls em sua teoria, o princípio da diferença – elemento central do igualitarismo de sua proposta – tenha sido gradativamente colocado em segundo plano. Tal mudança de foco pode ser constatada tanto no livro *Liberalismo Político*, quando Rawls afirma que o princípio da diferença não é constitutivo da ideia de *razão pública*, quanto no texto *O Direito dos Povos*, no qual Rawls sustenta que o critério igualitário não é constitutivo da sua teoria de justiça na esfera internacional (POGGE 2008, p. 462). Destaca-se, porém, que Rawls defende que sua teoria não se modificou muito neste aspecto (RAWLS 2005, p.7).

Um dos caminhos para se retomar o ideal igualitário na teoria rawlsiana é através da demonstração de que as críticas aos princípios da justiça distributiva não conseguiram atingir o cerne do projeto estabelecido em *Uma Teoria de Justiça*. Para tal, é preciso que se retomem os aspectos centrais da teoria de *justiça como equidade*, estabelecendo como limite conceitual as questões que decorrem do igualitarismo proposto por Rawls. Optamos nesta etapa por apresentar a teoria rawlsiana contextualizada no âmbito das críticas de Robert Nozick em *Anarchy, State and Utopia*, pois entendemos que através deste enfrentamento, tanto os argumentos contrários ao argumento igualitário de Rawls, quanto o enfoque liberal-igualitário proposto por Rawls ficarão mais claros. O presente texto apontará também para alguns dos problemas do igualitarismo na própria lógica proposta por *Uma Teoria de Justiça*. Ou seja, traçando-se a crítica externa (libertariana) e as inconsistências internas do argumento igualitário, ficará mais clara a avaliação do critério igualitário na teoria de justiça de Rawls.

1.1. A crítica de Nozick ao igualitarismo de Rawls

1.1.1. A teoria histórica da “justiça distributiva”

Robert Nozick escreveu em 1974 o livro *Anarchy, State and Utopia*, que até hoje se sustenta como a mais ferrenha crítica à proposta da teoria de *justiça como equidade* de John Rawls. Trata-se de um livro dedicado à defesa do Estado mínimo como o único passível de ser justificado – ou seja, coloca-se em uma posição diametralmente oposta ao modelo rawlsiano, que estabelece a necessidade do engajamento estatal (através das instituições) na realização da justiça distributiva. Nozick justificará sua teoria com base no argumento de que qualquer modelo estatal mais abrangente do que o delineado pelo Estado mínimo violaria os direitos individuais que devem ser resguardados acima de tudo. Trata-se da tese principal do livro *Anarchy, State and Utopia*, isto é, a defesa prioritária dos direitos individuais e a conclusão de que a única esfera de atuação do poder estatal deve ser a de proteger os indivíduos contra a fraude, o roubo, o uso da força e atuar para garantir o cumprimento dos contratos. Nozick considera, assim, que as intervenções legitimadas por teorias que sustentavam um Estado mais robusto (como a de Rawls) violam os direitos individuais (NOZICK 1974, p.iii). Reconhecendo que sua proposta estava em dissonância com grande parte das teorias defendidas à época e considerando ainda o aspecto contraintuitivo da mesma,⁴ Nozick dedica um capítulo de seu livro à crítica do ideal de justiça distributiva, considerando especialmente os argumentos de Rawls, que são os de “maior força e influência” (NOZICK 1974, p. 149).

Nozick tece duas oposições diretas à teoria rawlsiana.⁵ A primeira decorrerá da concepção histórica que embasa a teoria libertariana defendida por ele, a qual fundamenta a crítica de que a perspectiva adotada na *posição original* é inadequada para se determinar a distribuição dos bens na sociedade. A segunda oposição é uma objeção prática que afirma que a teoria rawlsiana legitima interferências intoleráveis para a vida das pessoas, objeção que será ilustrada pelo famoso exemplo de “Wilt Chamberlain”. Assim, para se compreender a primeira objeção, torna-se necessário esclarecer a ideia de *posição original* na teoria de *justiça como equidade* e os elementos conceituais que decorrem da mesma. Já a segunda objeção aponta para a imposição das normas igualitárias que decorrem dos princípios de justiça apresentados por Rawls em *Uma Teoria de Justiça*.

Logo, os próximos passos deste estudo serão pautados pelo esclarecimento da teoria rawlsiana à luz da crítica apresentada no *Anarchy, State and Utopia*, visando, assim,

⁴ Interessa notar que Nozick admite que sua própria reação (quando começou a pesquisar o tema) foi rejeitar a ideia de um Estado mínimo. Além disso, o autor estava ciente de que a maior parte das pessoas que ele conhecia e respeitava estava em desacordo com ele. Cabe lembrar que Nozick era colega de Rawls na Universidade de Harvard (cf. NOZICK 1974, p. ix-x).

⁵ Seguimos aqui a sistematização proposta por Kukathas e Pettit (1990, p. 89).

demonstrar o distanciamento entre o enfoque *libertariano*, como se convencionou denominar o liberalismo conservador (GARGARELLA 2008, p. 33), que teve em Nozick seu maior expoente, e o enfoque do *liberalismo igualitário*, que tem na teoria de *justiça como equidade* sua referência mais importante. Conforme argumenta Van Parijs, é importante retomar esses pontos da crítica de Nozick, pois a validade destas críticas implicaria efetivamente a incoerência da posição de Rawls; do mesmo modo, a refutação convincente dos mesmos é suscetível de dar um golpe mortal na posição libertariana (VAN PARIJS, 1997, p. 165).

Preliminarmente, interessa notar que Nozick faz uma ressalva em seu capítulo denominado “justiça distributiva” (cap. 7), afirmando que não se trata de um conceito neutro. O autor explica tal ressalva afirmando que o termo não problematiza o ideal distributivista à luz da justiça – isto é, já apresenta como dado o fato de que tal critério é constitutivo da justiça. Em outras palavras, apresenta como pressuposto o fato de que já houve uma determinada “distribuição inicial” dos recursos que não foi efetuada de modo correto. Nozick recorre, então, à terminologia possessória para tratar deste tema, isto é, do vínculo da justiça com a propriedade, afirmando que se trata de uma terminologia “claramente neutra” (NOZICK, 1974, p. 150).

Assim, a primeira parte do capítulo 7 de *Anarchy, State and Utopia* tem como objetivo demonstrar a alternativa libertariana, os princípios e a justificativa dos mesmos. Destaca-se, assim, que a proposta de Nozick é a defesa da teoria da apropriação (*entitlements*), apresentada através de dois princípios que estabelecem um critério para se determinar a legitimidade da propriedade adquirida, quais sejam, o *princípio da apropriação original* e o *princípio da transferência*.⁶ O primeiro princípio determina que “a pessoa que adquire alguma coisa de acordo com o princípio da aquisição justa é o seu legítimo proprietário”; já o segundo princípio refere-se às transferências justas e determina que “quem adquire algo de outra pessoa, que seja a sua legítima proprietária, de acordo com o princípio de transferência justa, é o seu legítimo proprietário” (NOZICK 1973, p.73). Para justificar esta proposta, Nozick afirma que se trata de uma leitura com fundamento histórico, conforme se depreende de “a teoria de justiça da apropriação (da distribuição) é histórica. Se determinada configuração distributiva foi justa (ou não) depende da forma como ela ocorreu”.⁷ Em outras palavras,

⁶ É essencial destacar que há ainda um terceiro princípio, o “princípio da retificação”, que acaba aproximando a teoria de Nozick da teoria de Rawls (cf. GARGARELLA, 2008, p. 60-62).

⁷ Tradução livre de “*the entitlement theory of justice in distribution is historical, whether distribution is just depends upon how it came about.*” (NOZICK 1974, p. 153)

contanto que as transferências e apropriações sigam os princípios formulados, o resultado final será sempre justo.⁸ Tais princípios, conclui Nozick, garantem que os resultados subsequentes das transações sejam justos (*justice-preserving*).

Percebe-se que tal formulação depende da “justiça” dos acordos antecedentes, e Nozick se antecipa a este problema afirmando que quando se verificar a existência de transferências e aquisições que tenham decorrido de situações injustas (isto é, que não tenham ocorrido de acordo com os princípios propostos), há que se recorrer ao *princípio da retificação*, cujo papel é colocar em foco as informações históricas sobre as situações que antecederam à conjuntura considerada injusta e determinar a solução justa a partir desses dados. Há que se destacar que o princípio da retificação acarreta implicações graves para a teoria libertariana, pois ao estabelecer o *princípio de retificação* visando blindar e dar consistência à teoria, Nozick permite também que o mesmo avance dentro da mesma, resolvendo cenários de apropriação injusta de modo completamente incompatível com os fundamentos essenciais do Estado mínimo. Isto porque o princípio retificador pode ensejar um processo de “justificação” que revisaria organizações sociais decorrentes de processos históricos violentos (caso da execução maciça dos indígenas) e injustos (expropriações de terra), porém bastante comuns no passado. Nestes casos, o princípio de retificação, que tem papel aparentemente secundário na teoria proposta, poderia passar a representar o papel central no que tange às exigências necessárias para o estabelecimento de uma sociedade libertariana genuína⁹ (GARGARELLA, 2008, p.60-62).

A apresentação dos princípios libertarianos se coloca como uma oposição ao método proposto por Rawls no livro *Uma Teoria de Justiça*, isto é, a ideia de *posição original* como dispositivo que possibilita uma situação na qual o *status quo* é justo. Assim, a *posição original* é o conceito mais importante da obra *Uma Teoria de Justiça*, pois resgata a abordagem contratualista na esfera da filosofia política, ao mesmo tempo em que redefine quais bases, com quais conhecimentos e quais agentes participarão do contrato original. De tal modo, é indispensável que se apresente a definição de John Rawls:

A posição original é definida de modo a ser um *status quo* no qual qualquer consenso é justo. É um estado de coisas no qual as partes são igualmente representadas como pessoas dignas, e o resultado não é condicionado por contingências arbitrárias ou pelo equilíbrio relativo das forças sociais. Assim, a

⁸ Neste sentido a teoria de Nozick é considerada procedimental, assim como a teoria de Rawls.

⁹ Bruce Ackerman em seu livro *Social Justice in the Liberal State* tece crítica semelhante ao afirmar que se “tornou bastante obvio até agora que a humanidade nunca em sua longa história se aproximou de um só momento no qual o ponto de partida de uma determinada geração tenha se aproximado do ideal liberal de não dominação” (ACKERMAN 1980, p. 202).

justiça como equidade é capaz de usar a ideia de *justiça procedimental pura* desde o início. (RAWLS, 2002, p. 129).

Importa esclarecer ainda que a *posição original* determina uma situação hipotética que visa garantir que os princípios de justiça que decorram dela sejam justos. Constatase, assim, que a crítica de Nozick à *posição original* é fruto da diferenciação traçada por ele entre *princípios históricos* e *princípios “estruturais”*.¹⁰ Os princípios históricos vinculam a justiça distributiva à forma como os fatos ocorreram, diferentemente dos princípios que não se vinculam ao seu contexto histórico (*time-slice principles*), pois determinam a justiça de uma configuração distributiva (isto é, a avaliação de quem tem o quê) a partir de princípios estruturais arbitrários de distribuição (NOZICK, 1974, p. 153). Assim, a crítica de Nozick pode ser aplicada tanto ao utilitarista que, ao considerar duas situações distributivas distintas, decidirá que a mais justa é a situação que oferece a maior utilidade média quanto à teoria liberal igualitária, como a John Rawls, que considerará uma distribuição injusta “se houver uma distribuição alternativa em que os benefícios sociais garantidos aos mais destituídos sejam maiores do que os benefícios sociais garantidos aos mais destituídos sob a distribuição vigente” (VITA, 2000, p. 44).

O esforço de Nozick na apresentação dos princípios históricos como os mais adequados para se julgar as configurações distributivas da sociedade tem como argumento-chave a crítica à exclusão dos fatos históricos da configuração dos princípios estruturais, tanto é que esses princípios devem ser considerados “anistóricos” (*unhistorical principles of social justice*). A lógica aqui seria a de que a teoria de *justiça como equidade* efetua tal exclusão a partir da ideia de *véu de ignorância*, dispositivo formulado por Rawls para determinar quais informações devem pautar a decisão dos princípios na *posição original*. Isto porque Rawls afirma que as *partes*¹¹ se situam atrás do *véu da ignorância*, pois não sabem como as várias alternativas irão afetar seu caso particular, e são obrigadas a avaliar os princípios com base nas considerações gerais.¹²

¹⁰ Seguimos aqui a tradução de Vita para “*end-result principles*” (VITA, 2000, p. 75).

¹¹ Deve-se esclarecer que o termo *partes* também é constitutivo do sistema conceitual criado por Rawls na obra *Uma Teoria de Justiça*. Rawls afirmará que as *partes* se encontram na *posição original* para enfatizar que não se deve considerá-los ainda como os indivíduos da sociedade, que já têm acesso à totalidade das informações. Deve-se ressaltar, porém, que Rawls apresenta o modo como gradativamente, nas etapas que sucedem a escolha dos princípios de justiça, mais informações ficam disponíveis até que na última etapa – como *indivíduos* da sociedade – o véu se remove completamente.

¹² Os fatos particulares que as partes desconhecem são: o lugar de cada um na sociedade, seu status social, sua sorte no que tange à distribuição de dotes naturais e habilidades, sua inteligência, força, etc. Além desses fatores, cabe destacar que as partes não conhecem sua concepção de bem (elas não ignoram, no entanto, que terão um

Considerando-se, porém, que as *partes* devem ter acesso ao conhecimento quanto aos fatos genéricos sobre a sociedade humana (há entendimento, por exemplo, acerca das relações políticas, da psicologia moral e a respeito dos princípios da teoria econômica estabelecidos num dado ordenamento social), o *véu da ignorância* não bloqueia os conhecimentos gerais necessários para a escolha dos princípios que devem fundamentar a sociedade justa. Assim, “o único fato particular que as partes conhecem é que a sociedade estará sujeita às circunstâncias da justiça¹³ e a qualquer consequência que possa decorrer disso” (cf. RAWLS, 2002, p.146-153).

Já é possível vislumbrar que a *posição original* e os limites do *véu da ignorância* estabelecem como elementos conflitantes com a teoria proposta por Nozick. Aliás, pode-se afirmar que este é um dos objetivos da “teoria histórica” proposta no *Anarchy, State and Utopia*, a qual exerce uma dupla tarefa no livro: legitimar o *princípio das transferências justas* investindo contra a teoria rawlsiana, focando no seu núcleo essencial (a *posição original*). Para Nozick, a teoria da *justiça como equidade* se encontra fechada para qualquer tipo de princípio histórico, tratando os recursos existentes como “maná que cai do céu”, conforme se verifica na seguinte passagem:

Parece-me que nenhum princípio histórico poderá ser objeto de consenso para os participantes da *posição original* de Rawls. Isso porque, pessoas que se reúnem por trás de um véu da ignorância para decidir quem vai ter o quê, sem qualquer conhecimento sobre as titularidades (*entitlements*) específicas que as pessoas possam ter, tratarão de tudo que há para ser distribuído como “maná que cai do céu”.¹⁴ (NOZICK 1974, p. 199).

A objeção de Nozick sustenta que a teoria da *justiça como equidade* desconsidera os esforços pessoais na produção dos recursos disponíveis. Trata-se, porém, de uma leitura inadequada da teoria proposta por Rawls, pois a descrição do modelo rawlsiano não determina que as partes na *posição original* desapropriem os recursos existentes para depois redistribuí-los, já que o foco das partes no contrato não deve ser a respeito da propriedade já adquirida, e

plano racional de vida e buscarão satisfazê-lo). Há, ainda, restrições mais amplas como o desconhecimento sobre as circunstâncias particulares da sociedade à qual pertencem e sobre a geração na qual estão inseridas.

¹³ As circunstâncias de justiça são condições necessárias da teoria de justiça de Rawls (pois são situações que permitem que o “problema” da justiça apareça). Estas podem ser classificadas em objetivas (as condições de escassez moderada) e subjetivas (os conflitos de interesses). Rawls destaca que “podemos dizer, em resumo, que as circunstâncias de justiça se verificam sempre que as pessoas apresentam reivindicações conflitantes em relação às divisões de vantagens sociais em escassez moderada. A não ser que essas circunstâncias existam, não há oportunidade para a virtude da justiça, exatamente como não haveria, na falta de ameaças de agressão à vida ou à integridade corporal, oportunidade para a coragem física”(RAWLS, 2002, p. 138).

¹⁴ Tradução livre de: “for people meeting together behind a veil of ignorance to decide who gets what, knowing nothing about any special entitlements people may have, will treat anything to be distributed as manna from heaven”.

sim dos bens que ainda serão adquiridos e produzidos. Deste modo, a teoria de *justiça como equidade* possibilita que as pessoas reivindiquem como sendo seus os bens que já foram adquiridos, contanto que duas condições sejam cumpridas: que se definam os direitos de propriedade modo que tal posse não seja usada para, por exemplo, violar o princípio da oportunidade equitativa, e limitando o acesso a tais bens, para que ninguém obtenha vantagens através destes que não beneficiem o grupo menos favorecido da sociedade.¹⁵ Há que se destacar, ainda, que Rawls não desconsidera o argumento histórico, como Nozick leva a crer, apenas não o absorve da forma legitimadora proposta pela teoria libertariana.

Importa ainda apontar para o fato de que Nozick diferencia o princípio histórico proposto em sua teoria dos princípios históricos padronizados (*patterned*). Os princípios padronizados são outra forma de classificação dos princípios, pois Nozick reconhece que há teorias de *justiça distributiva* que são formuladas com base em princípios históricos, mas padronizados. A definição de Nozick para princípios padronizados é a seguinte: trata-se do princípio que especifica que distribuição deve variar de acordo com alguma dimensão natural (ou uma combinação de tais dimensões) (NOZICK 1974, p.156). Sem indicar exatamente como seria possível discernir entre as dimensões “naturais” e as “artificiais”, Nozick traça alguns exemplos, como: “a cada um segundo seu trabalho” (socialismo) seria exemplo de um princípio histórico padronizado, enquanto “a cada um segundo o seu Q.I.” configuraria um princípio padronizado, mas não histórico. Nozick afirmará, neste sentido, que quase todos os princípios de justiça distributiva são padronizados (para cada um de acordo com seu trabalho ou mérito moral ou esforço, etc.) e que o princípio de apropriação foge a esta regra, pois não trata a distribuição e produção como coisas separadas, já que “a situação não é a de que algo esteja sendo produzido e que há uma questão em aberto acerca de quem vai ficar com ela. As coisas já chegam ao mundo vinculadas a pessoas que têm titularidades sobre elas” (NOZICK, 1974, p. 161).

A tarefa de Nozick é demonstrar que o princípio proposto em sua teoria estabelece novas bases para se pensar qual a tarefa da justiça distributiva, pois seu entendimento é que tanto os princípios padronizados quanto os estruturais tratam dos recursos como se estes viessem do nada. Tal crítica prepara, também, a objeção de Nozick de que tanto nos casos das teorias estruturais quanto no que diz respeito às teorias padronizadas, legitima-se uma atuação constante do Estado na vida das pessoas, violando suas liberdades para conseguir estabelecer o ordenamento afirmado pelos princípios de justiça distributiva. Nozick tratará dessa objeção

¹⁵Seguimos aqui a análise de Kukathas e Pettit (1990, p.84-85). Cabe indicar, porém, que essa conclusão ficará mais clara na apresentação dos princípios de justiça.

através do célebre exemplo de Will Chamberlain, o qual será analisado na apresentação da segunda crítica (“objeção prática”) formulada por Nozick.

Nesta reconstrução da teoria de Nozick, verifica-se que a argumentação do autor tem uma fragilidade no que tange ao fundamento do *princípio da transferência*, já que este deve ter como base uma tese que defenda a apropriação original justa, pois

[...] para que o princípio (2), de transferências de titularidades, possa pelo menos pretender se revestir de todo o peso moral que Nozick quer lhe atribuir, primeiro é preciso mostrar que estas titularidades derivam de uma apropriação original de recursos previamente nãopossuídos à qual ninguém, nem mesmo os que são destituídos de titularidades, teria razões para objetar moralmente (VITA, 2000, p. 82).

Nozick dará esse passo através do resgate da teoria de Locke da apropriação justa.¹⁶ Há que se fazer, porém, a seguinte ressalva no que tange ao resgate da teoria de Locke por Nozick: o autor efetua uma rejeição do núcleo da teoria de da apropriação para ficar com uma modificação da “cláusula lockeana”. Para compreender esta retomada, deve-se apresentar, ainda que em linhas gerais, a argumentação de Locke a respeito da apropriação justa. Neste sentido, Locke estabelece, no capítulo V do *Segundo Tratado sobre o Governo*, que para se tornar proprietário de algo, torna-se necessário que o homem “misture”, naquilo que era de uso comum, o seu trabalho, tornando tal coisa sua propriedade e excluindo o direito dos outros sobre aquilo que decorreu exclusivamente de seu trabalho. No mesmo parágrafo, Locke estabelecerá a cláusula de que tais apropriações são válidas, contanto que se “reste o bastante e igualmente de boa qualidade em comum para os outros”. Tal cláusula viabiliza, por exemplo, uma interpretação que permite que todos os outros que assim desejarem possam contar com a chance de se apropriar da mesma coisa que já foi adquirida, em qualidade e quantidade. Nozick considera tal leitura exigente demais, portanto propõe a seguinte leitura da cláusula lockeana: “cada pessoa pode tomar para si quantidades ilimitadas de recursos naturais se, desse modo, não prejudica ninguém” (GARGARELLA, 2008, p. 52-56).¹⁷

Logo, a oposição que surge entre a teoria de Nozick e a de Rawls decorre também da legitimação da teoria libertariana na teoria da apropriação justa de Locke, que estabelece o direito de propriedade como um direito fundamental, enquanto que para Rawls este direito

¹⁶ Verifica-se que Nozick segue a argumentação de Locke, que em seu *Segundo Tratado sobre o Governo* discorre sobre a autopropriedade e a forma como através do trabalho é possível se tornar proprietário das coisas. É interessante destacar que o resgate do contratualismo é um aspecto que pouco une as duas perspectivas, pois se é possível afirmar que o contratualismo implica uma teoria de direitos (seriam teorias “monistas”, segundo Bruce Ackerman), tanto para Nozick quanto para Rawls, *quais os direitos que devem ser garantidos* é a questão essencial que tornam as duas formulações incompatíveis.

¹⁷ Acompanhamos aqui Gargarella, que endossa a crítica de G. A Cohen.

deve se submeter às condições da *posição original* (cf. KUKATHAS; PETTIT 1990, p. 75-78). Tal divergência toma contornos inconciliáveis não só com relação ao procedimento adotado por Rawls através do recurso ao *véu da ignorância* na *posição original*, mas principalmente com relação aos princípios de justiça que são estabelecidos, especialmente o já mencionado princípio da diferença.

O exemplo Wilt Chamberlain

É bastante comum começar a apresentação da teoria de Rawls afirmando que se trata de uma teoria de justiça cujo método é a *posição original*; objeto, a *estrutura básica da sociedade*; e conteúdo, os *princípios da justiça*. De fato, esses três conceitos são incontornáveis para qualquer avaliação que se pretenda fazer da teoria rawlsiana. Neste estudo, a *posição original* já foi traçada para se contextualizar a primeira crítica de Nozick, então os próximos passos serão no sentido de esclarecer os princípios da justiça para, posteriormente, avançarmos na discussão a respeito da estrutura básica da sociedade. Trata-se de um passo necessário para compreender a crítica que Nozick estabelece através do exemplo Wilt Chamberlain.

Antes de apresentar os princípios da *teoria de justiça como equidade*, vale fazer o seguinte parêntese: Rawls visou estabelecer os princípios que fornecessem uma alternativa ao utilitarismo, doutrina que dominou o pensamento político anglo-saxão até a publicação de *Uma Teoria de Justiça*. A crítica ao utilitarismo é um ponto em comum entre a teoria de Nozick e Rawls, pois é evidente que para uma teoria libertariana, que tem como objetivo assegurar os direitos individuais (tal como a proposta por Nozick), o fato de que o utilitarismo possibilita a “ditadura da maioria” e a supressão dos direitos individuais para contemplar o princípio da utilidade média (definido pelo utilitarismo clássico como a maximização das utilidades) é uma violação ao indivíduo que não pode ser justificada nem mesmo em face do bem-estar coletivo. Com base nesse contexto, os princípios formulados originalmente¹⁸ por Rawls são os seguintes:

Primeiro: cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para outras. (RAWLS, 2002, p.64).

¹⁸ Consideramos aqui os princípios de justiça como os mesmos foram apresentados por Rawls na obra *Uma Teoria de Justiça*, pois é em face desse texto que Nozick estabeleceu as críticas de *Anarchy, State and Utopia*.

Segundo: As desigualdades econômicas e sociais devem ser ordenadas de modo a serem ao mesmo tempo (a) para o maior benefício esperado dos menos favorecidos e (b) vinculadas a cargos e posições abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades. (RAWLS, 2002, p. 88).

O primeiro princípio demanda a igualdade na atribuição de deveres e direitos básicos, enquanto que o segundo princípio determina que desigualdades de riqueza e autoridade somente são justas quando resultam em benefícios compensatórios para todos, em especial para os menos favorecidos da sociedade. Pode-se constatar que a formulação desses princípios considera a estrutura social como composta por duas partes distintas (no que concerne à teoria de justiça): uma que trata dos aspectos do sistema social que definem e asseguram liberdades básicas iguais, e outra que diz respeito aos aspectos que especificam e estabelecem as desigualdades econômicas e sociais.

Van Parijs esclarece esta questão ao abordar a relação entre a *justiça como equidade* e seus dois princípios:

A justiça exige uma distribuição estritamente igual de certos bens primários: as liberdades fundamentais (princípio 1 ou princípio de igual liberdade) e as possibilidades de acesso às diversas funções e posições (princípio 2b ou princípio de igualdade equitativa de oportunidades), e uma distribuição de outros bens primários – prerrogativas e poderes ligados a essas funções e posições, riqueza e renda, bases sociais do auto-respeito – que maximiza a parte que cabe aos mais desfavorecidos (princípio 2a ou princípio da diferença). (VAN PARIJS, 1997, p.69).

Rawls determina que esses princípios devem obedecer a uma ordenação *léxica*, que é a seguinte: o primeiro deverá ter prioridade sobre o segundo, e a segunda parte do segundo princípio será prioritária sobre a primeira. Esta conjunção hierarquizada dos princípios 1 (*princípio de igual liberdade*), 2b (*princípio de igualdade equitativa de oportunidades*), 2a (*princípio de diferença*) se apresenta como uma teoria rival do utilitarismo, este sendo formulado através de um único princípio: “é justa uma sociedade que maximiza a soma (ou a média) dos níveis de bem-estar (ou de utilidade) de seus membros” (VAN PARIJS, 1997, p.69).

Evidencia-se, assim, o motivo pelo qual Nozick estabelece o princípio da diferença como o outro elemento central de sua crítica, e é visando abalar a caráter igualitário da teoria de Rawls que Nozick lança mão do exemplo Wilt Chamberlain. Eis o argumento: Nozick propõe que imaginemos um cenário no qual determinada concepção de justiça distributiva (que não seja a teoria proposta por ele) tenha sido realizada plenamente. Nesse cenário, então, pode-se afirmar que há determinada distribuição (D1), que corresponde plenamente aos critérios estabelecidos pela teoria escolhida. Em tal contexto, imaginemos que o fantástico

jogador de basquete Wilt Chamberlain tenha um contrato com seu clube que estipula que o seu rendimento será com base na bilheteria auferida nos jogos em que ele estiver participando. Ao final da temporada, Wilt Chamberlain terá um rendimento expressivamente superior à média, por atrair muitas pessoas aos jogos dos quais participa (considerando-se, ainda, que não houvesse um terceiro que pudesse dizer que “perdeu seu quinhão” devido às transações que acarretaram desse contrato). A pergunta de Nozick é: considerando-se que mesmo partindo de uma situação ideal (D1), através de atos de transferência voluntários (pois todos quiseram pagar para ver o grande atleta atuando), chega-se a uma situação distributiva diferente da ideal (D2), há algo que possa ser criticado nessa nova situação? Ou seja, considerando-se que determinadas transações decorrem de transações livres entre adultos, pode uma terceira parte (no caso, o Estado) interferir constantemente para que se retorne sempre à situação considerada ideal (D1)?

Deve-se destacar, para que fique clara a intenção de Nozick, que ele sustenta até mesmo a possibilidade de se autoescravizar por dinheiro como opção disponível ao indivíduo no Estado mínimo (NOZICK, 1974, p. 33). Assim, o ponto central do argumento ilustrado pelo exemplo Wilt Chamberlain é o de que tanto a realização dos princípios estruturais, quanto dos princípios padronizados de justiça distributiva, acarreta uma interferência *contínua* na vida das pessoas (NOZICK, 1974, p. 163).

Importa destacar algumas questões com relação a esta conclusão de Nozick. Cabe notar, inicialmente, que grande parte das intuições de Nozick se baseia no fato de as transações voluntárias entre adultos serem sempre justas e que nessa definição vaga de “transação voluntária” podem estar contidos acordos que grande parte das pessoas não consideraria justos, tais como alguns acordos trabalhistas pactuados entre pessoas com grande poder de barganha com miseráveis em situação de extrema fragilidade. Pela teoria de Nozick, só se poderia falar de uma situação forçada quando as opções de uma pessoa estivessem limitadas pelas ações de outra e que tais ações violassem os seus direitos (cf. GARGARELLA, 2008, p. 46-47). O segundo ponto, ao menos no que toca à teoria de Rawls, é que a consequência da escolha pelos princípios de justiça na *posição original* não legitima um poder estatal tão interventor quanto o vislumbrado por Nozick, pois a função atribuída aos princípios é a de “fornecer um modo de atribuir direitos e deveres nas instituições básicas da sociedade e definem a distribuição apropriada dos benefícios e encargos de cooperação sócia” (RAWLS, 2002, p.5). Ou seja, o foco aqui é nas instituições que, além de não se

confundirem com o Estado,¹⁹ são regidas por normas públicas que não devem se modificar a todo instante. Por fim, Rawls é claro ao afirmar que “os princípios de justiça para instituições não devem ser confundidos com os princípios que se aplicam aos indivíduos e às suas ações em circunstâncias particulares” (RAWLS, 2002, p. 58).

Retomando a teoria de *justiça como equidade*, destaca-se que as instituições constituem a *estrutura básica da sociedade* (definida como a ordenação das principais instituições em um esquema de cooperação), que é considerada por Rawls como o “objeto primário da justiça” (RAWLS, 2002, p. 57). Ou seja, as questões que tangem à justiça devem ser tratadas prioritariamente no âmbito das regras gerais do ordenamento social. Deste modo, apesar de neste aspecto haver sincronia entre a intenção de Nozick e a de Rawls, pois ambos estão preocupados em pensar os arranjos institucionais e os princípios que devem regulamentá-los (considerando estas questões como o objeto da justiça), Nozick estabelece uma leitura da teoria rawlsiana que desconsidera tal foco institucional, ou seja, “Nozick depreende um grande esforço para investir contra um ponto de vista que não é o assumido por Rawls” (POGGE, 1989, p. 17). Para compreender este equívoco na leitura de Nozick, é preciso esclarecer, finalmente, o objeto ao qual se destina a teoria de *justiça como equidade*, isto é, a *estrutura básica da sociedade*. Este passo será tomando na próxima seção, através da análise crítica que Thomas Pogge efetua da teoria rawlsiana em *Realizing Rawls*.

1.2 A análise de Thomas Pogge através da retomada crítica do igualitarismo de *Uma Teoria de Justiça*

Thomas Pogge²⁰ estabelece uma importante leitura crítica da definição de *estrutura básica* no livro *Uma Teoria de Justiça*, ao apresentar uma interpretação com algumas

¹⁹ Destaca-se, porém, que esta confusão é bastante comum entre os leitores de Rawls. Conforme mostra Pogge, até um “close reader”, isto é, um leitor atento como Sandel define “instituições” como governo e autoridade. (POGGE 1989, p. 26)

²⁰ Thomas Pogge, em seu livro *Realizing Rawls* (1988), busca resgatar dois conceitos que são centrais para a teoria de Rawls: a ideia de *estrutura básica* e a concepção *maximin*, pois é através da articulação entre ambos que se configura o critério de justiça proposto em *Uma Teoria de Justiça*. Para o autor, a maior parte das críticas que foram efetuadas ao projeto rawlsiano desconsiderou a distinção entre justiça e moralidade estabelecida por Rawls. Importa lembrar aqui que a defesa de Pogge é clara ao privilegiar a teoria do texto *Uma Teoria de Justiça* em detrimento das reformulações feitas por Rawls em sua teoria, as quais Pogge considera que tendem à abstração, ao conservadorismo e a vagueza (cf. POGGE, 1998, p.4).

modificações à definição original. Fixemo-nos, inicialmente, na definição rawlsiana de sociedade:

Vamos assumir, para fixar ideias que, que uma sociedade é uma associação mais ou menos autossuficiente de pessoas que em suas relações mútuas reconhecem certas regras de conduta como obrigatórias e que, na maioria das vezes age de acordo com elas (RAWLS, 2002, p. 4).

Além dessa característica, Rawls afirmará que o outro traço da sociedade decorre do fato de que as pessoas obtêm, através de dela, vantagens mútuas. Para Pogge, essa definição de sociedade é demasiadamente restrita, pois existem sociedades que não têm como traço constitutivo o reconhecimento por todos das regras de condutas obrigatórias, como também existem sociedades que não se caracterizam pela obtenção de vantagens mútuas. Para exemplificar, o autor destaca a possibilidade de uma sociedade cujas regras são formuladas apenas para as vantagens de uma minoria, mas são obedecidas por todos através da coerção ou devido à superstição. A sugestão de Pogge é que se substitua o termo “sociedade” por “sistema social”, um conceito mais abrangente do que o proposto por Rawls (cf. POGGE, 1998, p.20).

Assim sendo, o conceito de *estrutura básica* engloba as instituições que, por serem constitutivas do “sistema social”, influenciam e perpassam a vida de todos os membros que estão inseridos em tal sistema. Deste modo, a *estrutura básica* vincula-se às regras básicas (*ground rules*) que configuram a sociedade, isto é, aos termos de interação social que afetam de modo significativo e envolvem todos os participantes que fazem parte do sistema em questão. As instituições que figuram de tal modo na *estrutura básica* são, por exemplo, as regras que limitam o uso da força, o mercado financeiro, a divisão de poderes, o controle de constitucionalidade (*judicial review*), entre outros. Neste caso, Pogge mostra que é necessário que se mantenha o conceito (*estrutura básica*) em aberto, pois mesmo sem sua exata formulação, é possível que se diferenciem as práticas sociais que são constitutivas da estrutura básica da sociedade das que não são. Logo, continua Pogge, dentro de tal concepção de *estrutura básica*, qualquer sistema social abrangente é constituído por uma *estrutura básica* que pode ser avaliada no escopo da teoria de *justiça como equidade* de Rawls. Até mesmo o Estado mínimo defendido por Nozick apresenta regras de aquisição, transferência e retificação da propriedade, além de mecanismos básicos de adjudicação e de coerção. Por este motivo, Pogge afirmará que há uma aproximação entre Rawls e Nozick no que tange ao foco na justiça do esquema institucional (cf. POGGE, 1998, p.20-23).

Estabelecendo o foco no esquema institucional,²¹ o autor demonstra que há um contraste crucial entre duas questões concernentes à moralidade: uma que trata das instituições e outra que trata das condutas individuais. Vale seguir a argumentação de Pogge para que o argumento fique claro: o critério de justiça estabelecido por Rawls é aplicável às regras fundamentais que organizam determinado sistema social (podendo ser aplicado até mesmo por apenas duas pessoas que estejam sozinhas em uma ilha, por exemplo), mas não deve ser aplicado, por outro lado, para determinar como uma professora deve corrigir as notas de seus alunos ou até mesmo para determinar qual deve ser a política salarial de uma empresa. Isto se deve ao fato de que se trata de um critério que não questiona o funcionamento das instituições, e sim as próprias instituições.

Destaca-se que o enfoque de Rawls nas instituições aponta para o caráter *consequencialista*²² de sua teoria, fato que pode causar estranhamento quando se verifica que Rawls define sua abordagem como “deontológica”, contrapondo-a às teorias teleológicas utilitaristas. O caráter deontológico da teoria de Rawls decorre do fato de que, na teoria de *justiça como equidade*, os princípios de justiça têm primazia sobre o bem, ou seja, trata-se de uma concepção que define a prioridade do justo sobre as concepções particulares de bem. Esta linha argumentativa busca reafirmar a neutralidade da teoria liberal. Tal fato, no entanto, não inviabiliza que a mesma teoria seja considerada consequencialista.²³ A obra *Uma Teoria de Justiça* sustenta, assim, princípios liberal-igualitários como fundamentos essenciais da *estrutura básica* da sociedade. O significado prático dessa proposta é o convite para a avaliação das instituições e a busca por se conceber instituições substancialmente mais igualitárias das que hoje conhecemos que, ainda assim, não façam exigências motivacionais que os indivíduos não possam honrar (VITA, 2000, p. 37).

Não é exagero afirmar que os elementos centrais da teoria originária de Rawls revolucionaram a filosofia política. Neste sentido, Álvaro de Vita afirma que o foco na *estrutura básica* corresponde a uma revolução copernicana na teoria política liberal (VITA, 2000, p.35). Thomas Pogge destaca a radicalidade do projeto rawlsiano na articulação entre a estrutura básica e a prioridade aos menos favorecidos (POGGE, 1989, p.9); Amartya Sen, por

²¹ Pogge afirma que preferirá tratar da estrutura básica como “esquema institucional”, mesmo reconhecendo que não são todas as instituições que constituem a estrutura básica, por considerar este termo mais descritivo e não particular da teoria de Rawls. (cf. POGGE, 1998, p.25).

²² Tal caracterização é defendida por Pogge (1989, p. 36 -47) e Vita (2000, p. 32-35).

²³ Seguimos aqui a argumentação de Vita. Destaca-se, porém, que a possibilidade de critérios consequencialistas atuarem em conjunção com critérios deontológicos também está presente na interessante discussão que Sen estabelece em seu livro *The Idea of Justice*, cap. 9 (SEN, 2009).

sua vez, lembra o entusiasmo que sentiu ao acompanhar Rawls transformar a filosofia política de um modo realmente radical (SEN, 2009, p.52). Os mesmos autores são unânimes ao declarar que o caminho trilhado por Rawls após a publicação do texto *Uma Teoria de Justiça* trouxe mais problemas do que soluções para sua teoria, ao mesmo tempo em que abriu mão de importantes componentes dela.

Com relação, assim, aos obstáculos que ainda demandam atenção dos estudiosos da teoria de Rawls, destaca-se a classificação de Amartya Sen: a) a relevância incontornável dos comportamentos reais; b) as alternativas à abordagem contratualista da teoria; e c) a relevância da perspectiva global (SEN, 2009, p. 66-72). O estudo aqui proposto das críticas de Nozick se alinha ao terceiro ponto levantado por Sen, pois os autores que avaliam a possibilidade de uma perspectiva global da teoria originária de Rawls sustentam não só uma extensão do procedimento contratualista da teoria de *justiça como equidade* visando englobar uma perspectiva cosmopolita, como também o resgate do princípio da diferença. Destaca-se que este texto apontou apenas para o critério distributivo, mas o contratualismo também levanta sérios obstáculos que demandam investigação na esfera da filosofia política liberal.

1.2.1 O papel do segundo princípio na teoria de justiça como equidade: incoerências e enfraquecimento

É necessário lembrar, ainda que em linhas gerais, que após a publicação de *Uma Teoria de Justiça*, as críticas ao projeto rawlsiano não se limitaram aos princípios apresentados. A crítica traçada por Michael Sandel,²⁴ por exemplo, explora o fato de a teoria liberal rawlsiana partir do pressuposto de um sujeito “desencarnado”, isto é, que forma sua identidade de modo indiferente e desinteressado dos outros. Ainda na vertente comunitarista, constata-se a crítica de que o enfoque liberal “segrega” os indivíduos, feita por autores como Alsdair MacIntyre.²⁵ Não cabe aqui entrar nessas críticas, mas é necessário lembrar que esta vertente motivou textos posteriores de Rawls, o que pode ser constatado pela ênfase dada por Rawls à defesa da neutralidade e estabilidade no seu livro *Liberalismo Político*. Não deixa de ser representativo o fato de que o índice remissivo do mesmo livro contém 17 itens de

²⁴ A crítica de Sandel está formulada no livro *Liberalism and the Limits of Justice* (1982).

²⁵ Vide *After Virtue* (1986).

remissão a Sandel e nenhum a Nozick. É curioso notar, no entanto, que foram as modificações efetuadas por Rawls para garantir a ideia de neutralidade e, portanto, a adequação de sua teoria ao “fato do pluralismo”, que acarretaram mudanças no conteúdo do seu segundo princípio e este posicionamento foi recebido com até mais críticas. Pode-se afirmar, assim, que além dos “tradicionais” críticos comunitaristas e libertarianos, autores que compartilharam do projeto originário, entendendo que este tinha no igualitarismo seu traço essencial, rejeitaram as mudanças propostas por Rawls e passaram a identificar duas teorias divergentes, defendendo, assim, os textos do “1º Rawls”.²⁶ Deve-se ressaltar, no entanto, que Rawls não reconhece que as mudanças efetuadas em sua teoria abdicaram do caráter igualitário da mesma e não endossa a visão fragmentada de seu projeto.

Ocorre, porém, que na própria lógica interna da teoria de *justiça como equidade* o segundo princípio de justiça – tal como está formulado em *Uma Teoria de Justiça* – deve ser reavaliado *dentro* da própria estrutura conceitual proposta por Rawls em 1971. Nesta linha argumentativa, Pogge examina o segundo princípio de justiça e estabelece considerações que consideramos fundamentais para o problema em questão.

Cabe aqui uma breve retomada da teoria de *justiça como equidade*. Os princípios de justiça em sua articulação léxica, conforme este trabalho já assinalou, foram apresentados por Rawls para estabelecer uma teoria alternativa ao utilitarismo. Faltou, porém, explorar o conceito de *bens primários*, em função dos quais Rawls formula seus princípios. Assim, os *bens primários* são definidos por Rawls como direitos, liberdades e oportunidades, assim como renda e riqueza. Destaca-se, ainda, que desde a primeira definição de bens primários, Rawls aponta para a autoestima como um “bem primário muito importante”, asserção que é resgatada por Pogge em sua problematização do princípio da diferença.

As inconsistências do projeto rawlsiano originário são avaliadas por Thomas Pogge, que não só identifica alguns problemas da ordenação lexical dos princípios, como também sugere caminhos que esclarecem e reformulam o segundo princípio de *Uma Teoria de Justiça*. A crítica de Pogge é no sentido de que as reformulações à teoria de *justiça como equidade* que enfraqueceram o igualitarismo do projeto rawlsiano são debitárias da falta de clareza com relação ao *princípio da oportunidade* e sua função como “limitador” do *princípio da diferença*. Nos próximos passos, serão apresentadas tais inconsistências para, por fim, indicar as modificações sugeridas por Pogge.

²⁶ Philip Pettit, Brian Barry e Thomas Pogge se situam neste contexto.

Em linhas gerais, a ordenação léxica do segundo princípio proposta por Rawls resultará em duas condições quanto às desigualdades sociais e econômicas geradas pelo esquema institucional, ou seja:

As desigualdades econômicas e sociais devem ser ordenadas de modo a serem ao mesmo tempo (a) para o maior benefício esperado dos menos favorecidos e (b) vinculadas a cargos e posições abertos a todos em condições equitativas de oportunidades. (RAWLS, 2002, p. 88).

Nesse contexto, Pogge investiga o conteúdo do *princípio das oportunidades* (b) à luz da obra *Uma Teoria de Justiça* e destaca que há duas ambiguidades na interpretação que Rawls efetua do mesmo. A primeira imprecisão é que, apesar de Rawls indicar expressamente que se trata de uma *igualdade formal* de oportunidades, apontando para a exclusão das regras fundamentais que têm em seu conteúdo a supressão de determinados grupos ou pessoas de determinadas carreiras (trata-se de uma “igualdade como carreiras abertas a talentos”), tal critério não está suficientemente claro no que tange ao tipo de limitação que Rawls quer impor às desigualdades que arranjos institucionais permitiram surgir das contingências sociais. Assim, por um lado, há indicativos de que Rawls distingue entre as desigualdades que os arranjos institucionais possibilitam que surjam, em decorrência de *decontingências sociais* (como fazer parte do grupo menos favorecido de determinado sistema social), das desigualdades que decorrem de *contingências naturais* (por exemplo, ser portador de alguma deficiência), estas últimas devendo ser equalizadas pelo princípio da oportunidade, com o princípio da diferença regendo as primeiras. Por outro, é possível encontrar na argumentação de Rawls elementos a favor de sua interpretação da igualdade democrática²⁷ que apoiam o argumento de que Rawls quer que *todas* as desigualdades de oportunidade sejam limitadas pelo seu critério *maximin*.²⁸ Van Parijs aponta para o mesmo problema, ao questionar:

Segundo que parâmetros esse desfavorecimento deve ser caracterizado: indigência em matéria de bens naturais (os deficientes) ou somente em matéria de bens primários sociais (aqueles que têm um rendimento baixo, aqueles que não têm poder, etc.) e, em uma ou outra hipótese, o que fazer quando os mais desfavorecidos em relação a uma dimensão não o são em relação às outras? (VAN PARIJS, 1997, p. 70).

²⁷ Pogge está se referindo à argumentação do cap. 2 (§12) de *Uma teoria de Justiça*.

²⁸ Cabe esclarecer que o *critério maximin* é um critério de maximização do bem-estar mínimo. Destaca-se que Rawls aponta para o fato de que alguns economistas interpretaram este critério como sinônimo do *princípio da diferença*. O filósofo afirmará que são conceitos distintos já que o *critério maximin* é uma regra para a escolha em situações de grande incerteza, enquanto que o *princípio da diferença* é um princípio de justiça (RAWLS, 1971, p. 542).

A segunda ambiguidade apontada por Pogge é com relação à questão “Igualdade ou Desigualdade de Quê?”, a questão essencial aqui é determinar se “oportunidades” fazem parte dos bens primários. Por um viés interpretativo, Rawls postula que as oportunidades sejam consideradas um bem primário independente de importância intermediária e como bem primário, de fato, as oportunidades fazem parte da lista de bens primários apresentada (RAWLS, 2002, p.64 e p. 94). Partindo-se de tal pressuposto, Rawls conseguiria apresentar a formulação lexical de seus princípios como

[...] uma estrutura básica através da qual os menos favorecidos sofrem um déficit no que tange à igualdade equitativa de oportunidades é sempre injusto, pois as oportunidades são incomensuravelmente mais importantes do que os “bens indexados”²⁹ (POGGE, 1989, p. 167).

A outra forma de se avaliar o posicionamento de Rawls seria considerar que ele estava se referindo às situações em que as contingências sociais seriam causadoras de desigualdades nos próprios “bens indexados”. Neste caso, as oportunidades não seriam um bem primário e sim (como a educação) um bem social, no mesmo plano dos bens indexados, por exemplo.

Seguindo, ainda, a argumentação de Pogge, constata-se que essas ambiguidades podem ser colocadas através dos seguintes questionamentos. Em primeiro lugar, na estrutura básica ideal, as desigualdades que surgem devido às contingências sociais devem ser (1) permitidas, contanto que *mantidas inalteradas todas as outras coisas*, elas melhorem a pior situação socioeconômica ou devem ser (2) estritamente proibidas? Paralelamente, cabe o seguinte questionamento: o princípio da oportunidade limita como as contingências sociais podem determinar o acesso aos (A) bens indexados ou (B) às oportunidades compreendidas como um bem social primário? Pogge mostrará que tais ambiguidades podem acarretar quatro leituras diferentes (1A, 1B, 2A, 2B) do segundo princípio da teoria de *justiça como equidade*.

Analisando essas interpretações, Pogge defenderá que somente a possibilidade 1A é passível de ser defendida no contexto intuitivo da teoria de *justiça como equidade*. É esta estratégia argumentativa que prepara o argumento do autor alemão que modifica e amplia o segundo princípio de justiça proposto por Rawls em *Uma Teoria de Justiça*. Considerando-se que este passo é essencial para a consolidação da hipótese deste texto, isto é, que o critério distributivista da teoria de Rawls é a força motriz do sistema rawlsiano, continuaremos a seguir a interpretação proposta.

²⁹ Pogge se refere aos “*index goods*” para definir os bens que estão sujeitos à distribuição determinada pelo princípio da diferença. Estes bens são os seguintes: riqueza e renda, bases sociais da autoestima, posições de responsabilidade e de poder.

Neste caminho, a hipótese 1A é apresentada como a mais adequada e sua formulação é a seguinte: “[1A] As desigualdades na distribuição dos bens indexados devem ser reguladas pelo princípio da diferença, condicionado apenas pela igualdade formal de oportunidades”³⁰ (POGGE, 1989, p. 168). Para fundamentar esta interpretação, torna-se necessário demonstrar por que as outras três possibilidades são inadequadas.

Em primeiro lugar, cabe analisar as possibilidades que se originam a partir da interpretação “B”, isto é, da determinação das oportunidades como um bem primário independente. Neste contexto, a versão [1B] determina que

[...] as desigualdades dos bens indexados devem ser reguladas pelo princípio da diferença, contanto que a igualdade formal de oportunidades seja respeitada e que as desigualdades de oportunidades que surjam das contingências sociais (acesso à educação, por exemplo) só sejam permitidas quando tais desigualdades aumentarem as oportunidades dos menos favorecidos³¹ (POGGE, 1989, p. 168).

Esta leitura é problemática porque ao determinar que as oportunidades sejam consideradas uma categoria independente de bens primários (intermediária, colocando-se entre os bens do primeiro princípio e os bens indexados), chega-se a uma configuração de *estrutura básica* que otimiza o pior grupo de oportunidades (*opportunity set*). O problema é que tal interpretação não faz sentido quando as oportunidades são consideradas em termos absolutos (por exemplo, quando se avaliar a “quanto” de educação se tem acesso), pois se estabelece uma prioridade absoluta das oportunidades sobre os bens indexados (o que não faz sentido algum, já que esta defesa acarretaria uma prática de alocamento ilimitado de recursos à viabilização das oportunidades). Quando se estabelece, porém, uma leitura que considere as oportunidades em termos relativos (considerando-se o mesmo exemplo da educação, porém em comparação com a média, por exemplo), o segundo princípio veda totalmente as desigualdades de oportunidades se definido nos mesmos moldes de 2B, o qual se expressa de modo similar ao 1B, com a única diferença de que *nenhuma desigualdade de oportunidade surja das contingências sociais*. No caso [2B], as oportunidades são compreendidas de modo relativo, pois o determinante não é que se tenha acesso ao máximo de educação possível, e sim que não se tenha menos acesso à educação do que os outros. O problema desta leitura é que ela legitima desigualdades de oportunidades que sejam em decorrência de contingências

³⁰ Tradução livre de: [1A] *Inequalities in index goods are governed by the difference principle subject only to the condition of formal equality of opportunity.*

³¹ Tradução livre de: [1B] *Inequalities in index goods are governed by the difference principle. Subject to the condition that there must be formal equality of opportunity and inequalities of opportunity (for example, in access to education) may be allowed to arise from social contingencies only if and insofar as allowonig them to arise optimizes the opportunities of the least advantaged.*

naturais, como por exemplo, que o acesso a educação só seja prioritário aos que tenham maiores talentos e este caso é vedado expressamente por Rawls (TJ, parágrafo 17). Estes desdobramentos acabam por inviabilizar a interpretação de oportunidades como um bem primário independente.

Assim, excluindo as possibilidades [1B] e [2B], Pogge aponta para a leitura de [2A], que segue abaixo:

A desigualdade dos bens indexados deve ser determinada pelo princípio da diferença, contanto que se respeite a igualdade formal de oportunidades e que se inviabilizem as desigualdades dos bens indexados (quando estas surgem das contingências sociais). Isto é, o acesso aos bens indexados deve ser igual para todas as pessoas que tenham os mesmos talentos, mas que tenham nascido em diferentes classes sociais³² (POGGE, 1989, p.168).

Essa interpretação sustenta que as partes devem preferir um critério de justiça social que compreenda todas as desigualdades econômicas e sociais que as instituições tendem a acarretar, tomando-se por base a posição menos favorecida no que concerne aos bens indexados. No entanto, as partes não têm motivo algum para aceitar que esta posição seja diminuída apenas para equalizar em todas as classes sociais as perspectivas de acesso aos bens indexados para as pessoas que tenham os mesmos talentos e estejam similarmente motivadas. Isto faz com que essa interpretação se identifique com a definição [1A] na qual o *princípio da diferença* regula todas as desigualdades de oportunidades, sejam elas decorrentes de contingências naturais ou sociais. Em tal leitura, o princípio da diferença se limitará apenas pela igualdade formal de oportunidades. No entanto, se o pressuposto é o de que as partes estão apenas preocupadas com os bens indexados, o princípio da oportunidade pode ser completamente excluído do sistema, movimento que Pogge identifica nos textos posteriores de Rawls. Para o autor, porém, é possível que se defenda o princípio da oportunidade mesmo quando este é considerado um bem primário independente, e este passo é necessário para se resgatar a intuição de Rawls de que o princípio da diferença tem que ser limitado por uma concepção mais forte do que a mera igualdade formal de oportunidades.

Trata-se de uma construção essencial à teoria de *justiça como equidade*, pois as quatro leituras demonstradas legitimam uma estrutura básica na qual pouco treinamento e educação são oferecidos para os menos dotados de habilidades/talentosos (*endowed*), com base no princípio da diferença. Assim, argui o autor, a falta de investimento na educação com base em

³² Tradução livre de: [2A] *Inequalities in index goods are governed by the difference principle, subject to the condition that there must be formal equality of opportunity, and no inequalities in index goods may be allowed to arise from social contingencies (that is, access to index goods must be equal for similarly endowed persons born into different classes).*

uma suposta falta de habilidade e talento é até mais prejudicial à autoestima do que a impossibilidade de acesso à educação por falta de recursos para pagar os custos da mesma. Por este motivo, Pogge sugere uma nova interpretação do segundo princípio, a qual retoma a ideia de que a oportunidade deve ser um bem primário independente. Eis o princípio proposto:

As desigualdades nos bens indexados devem ser determinadas pelo princípio da diferença, contanto que se respeite a igualdade formal de oportunidades e *grosso modo* a igualdade de oportunidades reais (ou seja, os participantes devem ter, *grosso modo*, acesso equivalente à educação e equivalentes)³³ (POGGE,1989,p. 175).

Quanto à formulação de Pogge, mais esclarecimentos são necessários: o “acesso equivalente” deve ser definido em termos de custo, esta definição deve ocorrer em termos de acessibilidade e este acesso é inalienável (não podendo ser vendido, dado, etc.). Ainda, o princípio proposto vincula-se ao argumento “B” suprademonstrado, isto é, determina que as oportunidades sejam concebidas como bens sociais primários independentes e, ao mesmo tempo, assume o igualitarismo do critério “2” defendendo que as oportunidades devem ser concebidas de modo relativo. No entanto, apresenta uma concepção igualitária menos exigente, ao determinar maior limitação ao princípio da diferença. Para exemplificar e defender sua proposta, diferenciando-a da teoria rawlsiana, Pogge afirma que enquanto o segundo princípio da teoria de *justiça como equidade* poderia acarretar um posicionamento desfavorável à autoestima dos que têm aptidões menos evidentes (*worse endowed*) ao permitir que este grupo tenha menos acesso à educação (afirmando que mais pode ser feito por eles quando os esforços são concentrados nos mais talentosos), sua proposta é desconsiderar a divisão entre “mais” e “menos” talentosos, apontando para um sistema educacional que deve oferecer apoio e estrutura para o desenvolvimento dos diversos talentos.

Fica claro que uma avaliação mais cuidadosa da proposta de Pogge se faz necessária, pois mais esclarecimentos são devidos quando se pensa na efetivação desse princípio em outras áreas, como a da saúde, por exemplo, ou então como se deve pensar a questão das oportunidades que demandam mais recursos (aulas para velejar, viagens educativas, etc.). Neste aspecto, cabe lembrar que a proposta de Pogge é apontar para um caminho possível para o resgate do que ele considera os dois elementos centrais da teoria rawlsiana: o foco institucional e o critério igualitário da teoria de *justiça como equidade*.

³³ Tradução livre de: [3B] *Inequalities in index goods are governed by the difference principle, subject to the condition that there must be formal equality of opportunity and rough equality of factual opportunity (that is, participants must have roughly equivalent access to education and the like).*

A análise de Pogge é exemplar de *uma* das formas como a herança do ideal da justiça distributiva permaneceu na filosofia política após a publicação de *Uma Teoria de Justiça*. Buscando este mesmo ideal, por exemplo, pode-se constatar a proposta de Amartya Sen como uma das mais influentes, com sua proposta de focar as “capacidades”,³⁴ também sendo dignade nota a teoria de Dworkin (a qual defende a ideia de “igualdade de recursos”), entre outras. Esses teóricos trabalham na lógica traçada por Rawls, com o debate sendo deslocado para o questionamento a respeito do que deve ser distribuído. Vale por fim destacar aqui que a popularização do termo “fetichismo dos bens primários” mostra bem que se o ideal de justiça distributiva resgatado por Rawls com *Uma Teoria de Justiça* conseguiu se consolidar como um tema hoje constitutivo da filosofia política, o mesmo não pode ser afirmado a respeito do conteúdo e método de sua proposta.

O caminho percorrido até agora buscou apresentar duas críticas que concernem ao caráter igualitário da teoria de *justiça como equidade*, de John Rawls. A primeira, efetuada por Robert Nozick à época da publicação do livro *Uma Teoria de Justiça*, foi uma crítica externa ao projeto liberal de Rawls e, como tal, teve como objetivo apontar para a outra concepção de justiça. Defendeu, assim, o projeto libertariano caracterizado pelo Estado mínimo, embasado pelos *princípios de transferência* que justificassem a teoria da *apropriação justa*. A defesa do projeto de Nozick articula-se com a crítica ao tipo de organização estatal que decorreria da teoria de Rawls, refletindo-se, assim, na questão importantíssima (e ainda pertinente) de se questionar em quais casos o Estado pode interferir nos acordos de adultos que consentem. Esse questionamento não foi objeto do estudo proposto, mas é necessário destacar a importância que o problema ocupa hoje na filosofia política, com o crescente das políticas públicas reguladoras das práticas da vida privada. No entanto, com relação às críticas pontuais ao projeto rawlsiano, verificou-se que as críticas de Nozick não atingiram o cerne distributivista da teoria, destacando-se com relação a este ponto que a própria teoria de Nozick, visando se blindar das possibilidades de apropriação injusta, estabelece o *princípio da retificação*, que não deixa de ser uma aproximação à teoria de justiça de Rawls. Além disso, a literatura sugere que Nozick estabelece uma leitura imprópria da teoria de *justiça como equidade* e de seus elementos centrais. Talvez este tenha sido o motivo pelo qual a crítica libertariana pouco mobilizou Rawls em seus escritos posteriores,

³⁴ O texto clássico de Sen a este respeito denomina-se, inclusive, “*Desigualdade de Quê*”, e suas análises direcionando a ideia da igualdade para a concepção de “capacidades” – que teve sua formulação final no livro *The Idea of Justice* (2009) – são de enorme influência não só no âmbito teórico da filosofia política (Martha Nussbaum, por exemplo, se engaja diretamente no projeto seniano), como também na própria esfera de intervenções sociais realizadas em países miseráveis.

que objetivaram – em sua maior parte – defender a teoria liberal da crítica *comunitária*, através das reformulações efetuadas em sua concepção de justiça para adequá-la ao fato do pluralismo.

Autores como Brian Barry são diretos em sua crítica de que a *justiça distributiva* perdeu espaço nas transformações realizadas por Rawls em sua teoria, chegando-se ao ponto de Barry afirmar que o êxito do “consenso sobreposto³⁵” implica sacrificar o segundo princípio de justiça da teoria. Esta crítica é essencial para nosso questionamento, pois Rawls afirma no *Liberalismo Político* que a ideia do consenso sobreposto não é algo inédito em sua teoria, afirmando que esta já se encontrava presente em *Uma Teoria de Justiça* (cf. RAWLS, 2005, p.15n). Neste sentido, fará parte dos próximos passos da pesquisa verificar esta possibilidade, ou seja, trata-se de um questionamento que tem como objetivo avaliar se as transformações do projeto rawlsiano (sistemizado no *Liberalismo Político*) conseguem comportar as demandas da justiça distributiva. Para tal, traçaremos ainda neste capítulo as principais mudanças efetuadas por Rawls em sua teoria, buscando estabelecer o arcabouço conceitual que ampara a teoria de *justiça como equidade*.

³⁵ O “consenso sobreposto” é conceito-chave da adequação efetuada por Rawls em sua teoria, tanto no sentido de justificá-la à luz do fato do pluralismo quanto para demonstrar a estabilidade que decorreria da mesma. Ou seja, trata-se da defesa de que a teoria de *justiça como equidade* como possível concepção de justiça passível de ser apoiada por um consenso sobreposto, o qual representaria a “razão pública compartilhada”. Em linhas gerais, inicialmente cabe destacar que a leitura que se consolidou é a de que o foco de Rawls passa a ser com a estabilidade de seu projeto, colocando a defesa do seu conteúdo em segundo plano.

1.3 Mudanças na teoria de justiça como equidade

Rawls dedicou-se exaustivamente ao esclarecimento de sua teoria de justiça através da publicação de inúmeros textos que detalhavam, reformulavam e esclareciam seu projeto. A título exemplificativo, somente no livro *Collected Papers*, editado por Samuel Freeman e que reúne alguns dos mais importantes textos de Rawls, há 27 artigos que tratam dos temas que decorrem e/ou fundamentam *Uma Teoria de Justiça*. Assim, não obstante o objetivo desta seção ser o de apontar as principais modificações efetuadas por Rawls em sua teoria, selecionado-se os temas que margeiam o estudo proposto, deve-se ressaltar que esta apresentação, que visa neste momento destacar a diferenciação dos elementos que estavam em discussão em *Uma Teoria de Justiça* dos elementos que constituem a lógica do *Liberalismo Político*, evidentemente não fará justiça à cuidadosa argumentação elaborada por Rawls para fundamentar os novos elementos de sua teoria.

Neste caminho, serão apresentados os seguintes conceitos que fundamentam o *Liberalismo Político*: a ideia de concepção política de justiça, o consenso sobreposto e a diferença entre liberalismo político e liberalismo abrangente.³⁶

1.3.1 Justiça como equidade: uma concepção política, não metafísica

Pode-se afirmar que o texto *Justiça como equidade: uma concepção política e não metafísica*, publicado em 1985, é um divisor de águas no pensamento de John Rawls, pois restringe o alcance da teoria de *justiça como equidade*. Rawls sustentará nesse texto que as concepções de justiça devem ser independentes das controvérsias doutrinárias, filosóficas e religiosas. Rawls reconhece que uma leitura de sua teoria como uma concepção moral e não política pode ser fruto de uma compreensão equivocada de seu texto anterior, *Construtivismo Kantiano na Teoria Moral*, afirmando ainda que um título mais apropriado para seu ensaio seria “Construtivismo Kantiano na Filosofia Política” (RAWLS, 1992, p.26). A mudança de

³⁶É necessário assinalar que a apresentação das teses centrais de *Uma Teoria de Justiça* e de suas mudanças toma como base a discussão efetuada em dissertação de mestrado (MOURA, 2008). Devido ao caráter autorreferencial da teoria rawlsiana, trata-se de uma etapa necessária nesta pesquisa para situar o estudo proposto dentro do extenso campo investigativo que decorre da teoria rawlsiana.

entendimento não foi bem recebida pela maior parte de seus interlocutores, conforme assinalaremos. Antes disso, porém, é necessário demonstrar de que forma a compreensão de Rawls se modificou substancialmente a partir do texto em questão.

Rawls estabelece que seus objetivos no texto em questão são dois:

[...] em primeiro lugar, mostrar como uma concepção de justiça com a estrutura e com o conteúdo da justiça como equidade pode ser entendida como uma concepção política e não metafísica e, em segundo lugar, explicar por que devemos buscar tal concepção em uma sociedade democrática. (RAWLS, 1992, p.26).

Percebe-se que este questionamento possibilita que Rawls demonstre que a teoria de *justiça como equidade* não depende de uma presunção de verdade universal e tampouco pressupõe uma identidade essencial da pessoa. Conforme o filósofo demonstra no desenvolvimento de seu texto, trata-se de uma *concepção política* que adota a concepção de pessoa como *alguém que pode ser um cidadão*.

Seguindo o primeiro objetivo do autor, verifica-se que Rawls parte do seguinte pressuposto: nenhuma concepção moral geral pode fornecer uma base publicamente reconhecida para uma concepção de justiça num Estado democrático moderno (RAWLS, 1992,p.27). Rawls busca, assim, uma concepção praticável de justiça política. Para o autor, uma concepção política tem que ser compatível com diversidade de doutrinas e pluralidade de concepções divergentes.

Deve-se destacar que o princípio da *tolerância* passa a ser argumento cada vez mais forte no texto rawlsiano. Neste sentido, o autor faz referência a esse princípio no início de seu texto, afirmando que o princípio de tolerância aplicado à filosofia remete a uma concepção política, e não metafísica, de justiça (RAWLS, 1992,p.26). Afirma posteriormente que “a única alternativa ao princípio de tolerância é a utilização autocrática do poder do Estado” (RAWLS, 1992, p.33). No entanto, no desdobramento deste argumento Rawls afirmará que

A filosofia como a busca da verdade a respeito de uma ordem metafísica e moral independente não pode, creio, oferecer uma base compartilhada operativa para uma concepção política da justiça numa sociedade democrática. (RAWLS, 1992, p. 34).

A afirmação acima aponta para a restrição no alcance da filosofia política como um todo, e Kukathas e Pettit criticam fortemente este “novo Rawls”.³⁷ Para esses autores, esta mudança na concepção rawlsiana não é bem vinda, dado que

³⁷ Deve-se ressaltar que a crítica contundente que esses filósofos fazem ao pensamento rawlsiano será retomada no final deste capítulo. Por este motivo, no momento, cabe apenas colocá-la em evidência.

[...] ela implica na aspiração da filosofia política em finalizar com todas as filosofias políticas, denotando ainda uma falta de esperança frente à possibilidade de qualquer avanço se realizar em política através do questionamento filosófico.³⁸

Tendo estabelecido que uma concepção de justiça deva ser política, Rawls passa a demonstrar *como* sua teoria contém as ideias que pertencem a uma concepção política da justiça.³⁹ Desenvolvendo essa tese, Rawls afirma que a ideia intuitiva básica da teoria de “justiça como equidade é a ideia da sociedade como um sistema equitativo de cooperação entre pessoas livres e iguais” (RAWLS, 1992, p.35). A ideia de cooperação social, para Rawls, é caracterizada por três fatores fundamentais: é guiada por normas e procedimentos publicamente reconhecidos; a cooperação envolve termos equitativos de cooperação; e requer uma ideia de vantagem racional de cada participante.

Reunida a essa ideia, surge a concepção rawlsiana de pessoa como alguém que pode ser um cidadão. Ou seja: *um membro plenamente cooperativo da sociedade ao longo de uma vida completa* (RAWLS, 1992, p.37). A importância desta definição de pessoa na lógica rawlsiana é fundamentada pelo fato de que, quando as pessoas se compreendem como cidadãs, elas partem desta concepção em suas discussões das questões de justiça sem estar comprometidas em outras dimensões de sua vida, como as doutrinas abrangentes que são sustentadas por elas. Rawls une a ideia de cooperação social à de cidadão. Pode-se afirmar, assim, que na teoria de justiça como equidade, os indivíduos são livres e iguais na medida em que dispõem das capacidades necessárias para participar de um *sistema equitativo de cooperação*. O mesmo autor assinala que Rawls continua a determinar que estas são as capacidades morais (*moral powers*), mudando, porém, seu estatuto teórico, pois “já não se trata mais das aptidões características de um sujeito autônomo no sentido kantiano e sim dos elementos essenciais de uma concepção de cidadão que se justifica em termos políticos” (SILVEIRA, 1994, p.37). Rawls continuará a marcar o distanciamento entre sua teoria e a filosofia kantiana, ao estabelecer a distinção entre *liberalismo político* e *liberalismo abrangente*. No entanto, dada a importância da compreensão desses conceitos para a teoria rawlsiana, escolheu-se estudá-los separadamente no próximo subitem.

³⁸ Cf. Kuathas e Pettit (1990, p. 151). Tradução livre de “*It suggests an aspiration for the political philosophy to end all political philosophies. Yet it also suggests despair as to the possibility of anything being accomplished in politics by philosophical inquiry*”.

³⁹ Deve-se destacar que, para Rawls, as ideias básicas de sua teoria estão implícitas na sociedade democrática (ele reconhece, porém, que em *Uma Teoria de Justiça* essas ideias estão presentes, só que não são enfatizadas como em seus textos posteriores).

Por fim, é necessário que se destaque que a relação intrínseca entre cidadãos e sociedade (como *sistema equitativo de cooperação*) é necessária na teoria de *justiça como equidade*, pois são esses elementos que permitem que a *justiça como equidade* atinja seu objetivo, conforme se pode depreender do texto rawlsiano:

[...] dado que a questão de saber qual concepção de justiça é mais adequada à realização dos valores da liberdade e da igualdade tem sido por longo tempo profundamente polêmica na própria tradição democrática na qual os cidadãos são considerados pessoas livres e iguais, **o objetivo da justiça como equidade** é tentar resolver essa questão a partir da ideia intuitiva básica da sociedade como sistema equitativo de cooperação social na qual os termos equitativos de cooperação são acordados pelos próprios cidadãos. (RAWLS, 1992, p. 50 – grifo nosso).

Deste modo, Rawls reafirma o objetivo prático de sua teoria, buscando assim desvincular-se das críticas que afirmam que esta se encontra intrinsecamente conectada a uma concepção metafísica do indivíduo e que presume determinada verdade universal.

1.3.2 Liberalismo político e liberalismo abrangente

Conforme se assinalou, a teoria de Rawls foi intensamente criticada pelos autores comunitaristas, pois estes entenderam que ela estava associada a uma compreensão de pessoa que não “era aceita de forma consensual entre os filósofos ou mesmo entre os membros racionais e razoáveis da sociedade pluralista” (SILVEIRA, 1994, p. 67-68). Buscando responder a esta questão, Rawls mostrou a distinção entre o *liberalismo abrangente* e o *liberalismo político*, demonstrando, ainda, que sua concepção de justiça pertencia ao segundo grupo.

Esta distinção aparece pela primeira vez no texto *Justiça como equidade: uma concepção política, não metafísica*. Nossa análise aqui será pautada por este texto, mas é necessário que se indique que o autor retoma essa distinção em textos posteriores, sendo que no livro *Liberalismo Político* ele consolida a distinção feita no texto de 1985. A importância desta diferenciação é que ela permite que o filósofo afirme que as críticas de que a teoria de justiça se vincula a uma concepção predeterminada de sujeito moral é válida no caso do *liberalismo abrangente*, mas não no *liberalismo político*. Isso porque na teoria de *justiça como equidade*, a concepção de pessoa é estritamente política. Ou seja,

[...] as pessoas podem aceitar essa concepção de si como cidadãos e utilizá-la na discussão de questões de justiça política sem estar comprometidas em outras

dimensões de sua vida com os ideais morais abrangentes com frequência associados ao liberalismo. (RAWLS, 1992, p.51).

Rawls busca mostrar que o liberalismo é compatível com outras doutrinas abrangentes. No texto *The Domain of the political and Overlapping Consensus* (1989), Rawls esclarece esses conceitos:

Diz-se que uma concepção é geral quando ela se aplica a uma grande variedade de questões (não está limitada); ela é abrangente quando inclui concepções do que tem valor na vida humana, ideais particulares de virtude, de caráter e questões similares, que determinam a maior parte de nossas condutas não políticas (limita-se nas questões de nossa vida como um todo).⁴⁰

Já a ideia de uma *concepção política de justiça* é formulada tomando como base somente os termos das ideias intuitivas tidas como implícitas na cultura política pública de determinada sociedade. Já se assinalou aqui que os dois exemplos dessas ideias, para Rawls, são: a ideia de sociedade como sistema equitativo de cooperação social e a ideia de cidadãos como livres e iguais (RAWLS, 2001, p. 480). Rawls acredita que a *justiça como equidade* consegue identificar um “núcleo duro” através do que ele denomina de *consenso sobreposto*.⁴¹ Ou seja, o autor sustenta que as ideias intuitivas são sustentadas pelas doutrinas abrangentes e inconciliáveis que existem numa sociedade democrática e justa.

O autor passa, deste modo, a estabelecer um distanciamento entre sua teoria e o liberalismo de Kant, pois enquanto sua teoria preenche os requisitos de uma *concepção política* de justiça, a filosofia kantiana se enquadra em uma doutrina moral abrangente. Como exemplo disso, pode-se tomar o valor da plena autonomia, pois trata-se de um valor que está presente em uma sociedade bem-ordenada, isto é, quando a *justiça como equidade* é plenamente realizada. Deste modo, Rawls afirma que a plena autonomia é especificada por uma concepção política de justiça. Já no liberalismo kantiano, este valor está relacionado com uma doutrina moral abrangente, já que se trata de um ideal estabelecido como o único apropriado para fundamentar um regime constitucional. Rawls comenta esta asserção da seguinte forma:

Ela não significa, é claro, que o liberalismo de Kant e Mill não sejam concepções morais apropriadas a partir das quais se possa chegar a instituições democráticas. Mas elas são apenas duas entre as doutrinas filosóficas que têm probabilidade de durar e ganhar aderentes num regime democrático razoavelmente justo. (RAWLS, 1992, p.52).

⁴⁰ Tradução livre de: “A conception is said to be general when it applies to a wide range of subjects (in the limit to all subjects; it is comprehensive when it includes a conception of what is of value in human life, ideals of personal virtue and character, and the like, that inform much of our nonpolitical conduct (in the limit, our life as a whole)” (RAWLS, 2001, p. 480).

⁴¹ Conceito que será definido no próximo subitem.

Esta reformulação da teoria de justiça como equidade tem como objetivo responder aos que afirmaram que sua obra partia de uma definição particular de sujeito moral. As duas características desta resposta que devem ser ressaltadas para o presente estudo são as seguintes. Rawls distancia-se de Kant em um aspecto essencial, isto é, sua teoria não tem mais uma fundamentação kantiana. Trata-se de uma mudança de entendimento bastante expressiva para um autor que sustentou que a posição original pode ser entendida como uma interpretação do imperativo categórico e da concepção kantiana de autonomia. Além disso, há que se enfatizar que, a partir desse texto, Rawls passa a compreender a teoria de justiça como estritamente política.

1.3.3 O consenso sobreposto e a cultura política pública

A segunda crítica comunitarista se dirige à reivindicação de neutralidade da teoria rawlsiana.⁴² Para respondê-la, Rawls passa a formular sua teoria de bens primários a partir das ideias de *consenso sobreposto* e de *cultura política pública* (SILVEIRA, 1994, p. 72). Já se demonstrou que a ideia do *consenso sobreposto* estava presente no texto *Justiça como equidade: uma concepção política, não metafísica*. No entanto, é a partir de 1987, com o texto *A ideia do consenso sobreposto*, que Rawls passa a elucidar este novo conceito de sua teoria.

Esse texto é essencial na teoria de Rawls e está presente (de forma revisada) no livro *Liberalismo Político*. Assim, sua primeira versão concentra-se em mostrar que o *consenso sobreposto* assegura a neutralidade da concepção pública de justiça. O autor também definirá pela primeira vez o significado de “*fato do pluralismo*” e mostrará que sua teoria se encontra em posição intermediária entre a doutrina moral de Kant e o liberalismo de inspiração hobbesiana. Já no texto (com o mesmo título) publicado no *Liberalismo Político*, Rawls

⁴² A segunda crítica comunitarista refere-se ao que Sandel denomina de *thinness of the thin theory of goods*. Trata-se de uma objeção que tem uma versão mais radical (com Taylor), que afirma que a teoria de Rawls está implicitamente favorável a uma teoria que concebe o bem individual como o livre exercício da capacidade de escolha racional. Esta concepção, porém, está longe de ser aceita de forma consensual, na medida em que tem como pressuposto uma teoria de sujeito entendido como *unencumbered self* (sujeito desencarnado). A versão menos radical desta crítica é defendida não só por filósofos comunitaristas como também por alguns filósofos liberais, como, por exemplo, Thomas Nagel e Joseph Raz. Esta crítica afirma que se pode aceitar que a concepção de bem proposta por Rawls é neutra em relação às diferentes concepções substanciais de bem, mas que ainda implica uma metateoria de bem (pois trata-se de uma teoria de *como* o bem deve ser alcançado pelos indivíduos. O problema é que esta metateoria também pode ser objeto de um dissenso bem fundamentado. Cf. Silveira (1994, p. 70-71).

demonstra preocupação com o problema da legitimidade de sua teoria e retoma de forma mais detalhada a questão da estabilidade.

No texto de 1987, o autor estabelecerá que as tarefas da filosofia política (em uma democracia constitucional) são: apresentar uma concepção pública de justiça que possa oferecer uma base pública compartilhada para a justificação das instituições políticas e sociais, “assegurando a estabilidade de uma geração para outra”(RAWLS, 2001, p. 421). Além disso, deve-se formular a *concepção política* para que seja possível conquistar o apoio de um *consenso sobreposto*, isto é:

Um consenso que seja afirmado pelas doutrinas religiosas, morais e filosóficas divergentes e que seja possível de se sustentar ao longo das gerações em uma democracia constitucional mais ou menos justa no qual o critério de justiça seja a própria concepção política.⁴³

Interessa notar que Rawls destaca que a concepção política de justiça não deixa de ser uma concepção moral, pois seu conteúdo provém de certos ideais, princípios e modelos, e que essas normas articulam certos valores, isto é, valores políticos (RAWLS, 2001, p. 423n). A *concepção pública* de justiça diferencia-se, porém, das *doutrinas morais abrangentes*. Como exemplo destas, temos o utilitarismo e o perfeccionismo. Isso porque estas não conseguem estabelecer um *fundamento publicamente aceitável para uma concepção política de justiça*.⁴⁴

O filósofo estabelece que o *fato do pluralismo*, isto é, a diversidade de doutrinas (divergentes e irreconciliáveis) não é uma condição histórica passageira. Ao contrário, para o autor, trata-se de uma característica permanente da *cultura pública* das democracias modernas. Rawls entende, assim, que a única forma de manter um acordo público factível que se embasa numa única doutrina abrangente é através do uso opressivo do poder estatal (RAWLS, 1999, p. 425). Neste sentido, afirma Rawls:

Desde o momento em que procuramos assegurar a estabilidade do regime constitucional e desejamos efetivar um acordo livre e voluntário sobre uma concepção pública da justiça que estabeleça pelo menos as exigências constitucionais essenciais, devemos descobrir uma base de acordo diferente daquela proveniente de uma doutrina geral abrangente (RAWLS, 2002, p.252).

⁴³ Tradução livre de “*this political conception needs to be such that there is some hope of its gaining the support of an overlapping consensus in which it is affirmed by the opposing religious, philosophical and moral doctrines likely to thrive over generations in a more or less just constitutional democracy, where the criterion of justice is the political conception itself*”(RAWLS, 2001, p. 421).

⁴⁴ Em nota de rodapé, Rawls estabelece que “[...] por fundamento publicamente aceitável, entendo o fundamento que inclua os ideais, os princípios e os critérios que o conjunto de membros de uma sociedade vai não apenas afirmar mas também reconhecer perante os outros como mutuamente válidos” (RAWLS, 2002, p. 251).

A teoria rawlsiana propõe, então, uma mudança no ponto de partida das concepções de justiça. Não se trata mais de partir dos pressupostos de uma doutrina moral abrangente e sim das ideias intuitivas tidas como latentes na cultura política pública. O autor reconhece, porém, que é inevitável que se recorra a algumas das determinações contidas nas compreensões abrangentes; por isso, seu objetivo é reduzir ao máximo a dependência em relação aos detalhes mais específicos e traços mais controvertidos destas. Tal limitação, para o autor, será dada pela *razão pública*,⁴⁵ que determinará quais são os elementos não controversos e que podem ser aplicados na concepção pública de justiça.

Rawls entende que sua teoria é uma teoria liberal que se encontra no meio termo dos liberalismos “hobbesianos” e os liberalismos que se fundam em doutrinas morais abrangentes (assim como a de Kant, por exemplo). Neste sentido, para o filósofo, o viés hobbesiano (isto é, o liberalismo como um *modus vivendi* garantido pela convergência de interesses individuais ou de interesses de grupo, coordenado e equilibrado por um dispositivo constitucional bem-concebido)⁴⁶ do liberalismo não consegue assegurar uma unidade social duradoura; já o segundo modo de liberalismo exposto não consegue assegurar um acordo satisfatório. Assim, ele defende que sua teoria é um terceiro ponto de vista na seara liberal, conforme se verifica nas palavras do autor:

O liberalismo político é representado pelo nosso caso-modelo de um *consenso sobreposto* tido como um terceiro ponto de vista uma vez que se assume a concepção política em questão como liberal. Assim entendido, o liberalismo político é o ponto de vista no qual, sob as condições favoráveis que possibilitam a democracia constitucional, instituições políticas que satisfazem os princípios de uma concepção liberal de justiça efetivam valores políticos e ideais que normalmente superam quaisquer outros valores que os opõem.⁴⁷

⁴⁵ A ideia de *razão pública* está indiretamente presente na obra *Uma Teoria de Justiça* (na seção 16), mas se desenvolve nos textos posteriores de Rawls (principalmente a partir do texto *Construtivismo Kantiano*) e a versão final de Rawls para esta ideia encontra-se no texto *The Idea of Public Reason Revisited* de 1997. Nesse texto, Rawls afirmará que a ideia de *razão pública* pertence à concepção de uma sociedade constitucional democrática bem-ordenada. O autor estabelece que o conteúdo e a forma desta razão – a forma como ela é entendida pelos cidadãos e como ela interpreta a relação política entre eles – são elementos da própria ideia de democracia. Assim, “os cidadãos percebem que não conseguem chegar a um acordo ou aproximar-se da compreensão mútua com base em suas doutrinas abrangentes irreconciliáveis. Em vista disso, precisam considerar que tipos de razões podem razoavelmente oferecer uns aos outros quando se trata de questões políticas fundamentais. Propomos que, na razão pública, as doutrinas abrangentes da verdade e do direito sejam substituídas por uma ideia do politicamente razoável voltada aos cidadãos na condição de cidadãos” Cf. Rawls (2011, p.523).

⁴⁶ Cf. Rawls (2002, p. 287).

⁴⁷ Tradução livre de: “[...] *political liberalism is represented in our model case of an overlapping consensus by the third view once we take the political conception in question as liberal. So understood, political liberalism is the view that under the reasonably favorable conditions that make constitutional democracy possible, political institutions satisfying the principle of a liberal conception of justice realize political values and ideals that normally outweigh whatever other values oppose them*”(RAWLS, 2001, p. 447).

Trata-se de um parágrafo de fundamental importância na teoria de Rawls, pois é sua primeira definição de liberalismo político. A versão desse texto que está presente no livro *Liberalismo Político* é caracterizada pela ênfase na questão da legitimidade. A questão surge para Rawls quando este estabelece que “o poder político é sempre um poder coercitivo, baseado no uso que o Estado faz de sanções, pois somente o Estado está investido de empregar força para fazer valer suas leis” (RAWLS, 2011, p. 160). Rawls estabelece, nesta linha argumentativa, que em um regime constitucional o poder político é, em última instância, o poder do público, ou seja, o poder de cidadãos livres e iguais em uma relação de cooperação. O autor reconhece, porém, que em tal sistema o poder se impõe a cidadãos que podem, por sua vez, não aceitar as razões que justificam a estrutura política da autoridade.

Surge, deste modo, a questão essencial: quando esse poder é exercido de maneira apropriada? Rawls afirmará que este questionamento é respondido pelo *Liberalismo Político* da seguinte forma:

[...] nosso exercício de poder político é plenamente apropriado só quando está de acordo com uma Constituição, cujos elementos essenciais se pode razoavelmente esperar que todos os cidadãos, em sua condição de livres e iguais, endossem à luz de princípios e ideais aceitáveis para sua razão humana comum. **Este é o princípio liberal de legitimidade** (RAWLS, 2011, p. 161 – grifo nosso).

Chegando ao princípio liberal de legitimidade, Rawls destaca que “apenas uma concepção política de justiça a qual se pode razoavelmente esperar que todos os cidadãos endossem pode servir de base e à razão e à justificação públicas” (RAWLS, 2011, p. 161). Ou seja, o poder público, para Rawls, é legítimo na medida em que respeite a “parcela equitativa” que todos os cidadãos têm dele. Por este motivo, o *consenso sobreposto* – que confirma a aceitação da concepção de justiça pelos cidadãos que compõem a sociedade – exerce o papel de “protagonista” no liberalismo político de John Rawls. O autor rechaça a possibilidade de a força ser aplicada com base em uma doutrina abrangente justamente por desrespeitar o princípio liberal de legitimidade. Logo, para o autor, não é razoável que se imponha (*to enforce*) uma doutrina abrangente.

A questão da estabilidade também será analisada no texto presente no *Liberalismo Político*. Neste, Rawls afirma que a questão da estabilidade envolve duas questões:

[...] a primeira diz respeito ao fato de se pessoas que crescem e se socializam sob instituições justas (tal como a concepção política as define) adquirem um senso de justiça que costuma ser suficiente para que em geral cumpram as exigências destas instituições de acordo com estas instituições. A segunda é saber se, em vista dos fatos gerais que caracterizam a cultura política e pública de uma democracia, em particular, o fato do pluralismo, a concepção política pode ser foco de um consenso sobreposto. (RAWLS, 2011, p.166).

Buscando esclarecer a ideia de estabilidade, Rawls afirma que esta questão surge em uma concepção política de dois modos. Por um lado, pode-se entendê-la de forma prática (se uma concepção não for estável, é fútil tentar concretizá-la). Partindo deste viés, há que se preocupar não só em se encontrar uma concepção política que seja razoável, como também há que se encontrar os meios para fazer com que os que não a aceitam, ao menos a compartilhem no que diz respeito a agir de acordo com o que é estabelecido por ela. Trata-se de uma leitura que tem como escopo procurar os meios de persuasão e de aplicabilidade (*enforcement*) da concepção política. No entanto, este não é o modo como a *justiça como equidade*, sendo uma concepção liberal, apreende esta questão. O que se discute são as forças que asseguram a concepção política e nessa lógica, para responder ao primeiro questionamento, a teoria de Rawls

[...] tenta demonstrar que, dadas certas suposições que especificam uma psicologia humana razoável e as condições normais da vida humana, aqueles que crescem sob instituições básicas justas adquirem um senso de justiça[...]. Dito de outra maneira, o senso de justiça dos cidadãos, dados seus traços de caráter e os seus interesses, tais como se constituíram vivendo nas circunstâncias de uma estrutura básica justa, é forte o bastante para resistir à tendências recorrentes à injustiça. (RAWLS, 2011, p.168).

Para responder à segunda questão, a *justiça como equidade* tem que mostrar como ela pode ser o objeto do *consenso sobreposto*. O autor argumentará que a *justiça como equidade* deve conquistar o seu apoio dirigindo-se à razão de cada cidadão (no modo estabelecido pela sua estrutura). Rawls afirmará que *somente assim ela é uma visão da legitimidade da autoridade política*. Rawls assinala, novamente, o conceito de razão pública como a “base pública para justificação” da justiça como equidade.

Deve-se destacar que as duas respostas apontam para os seguintes conceitos que perpassam toda a teoria de John Rawls, isto é, o conceito de “racional” e “razoável”. O razoável está representado pelo enfoque no senso de justiça, e o racional, pelo momento de legitimação da concepção política através da razão pública. Por fim, cabe assinalar que a preocupação de Rawls com a questão da estabilidade está diretamente relacionada com a mudança de ênfase de sua teoria. Assim, como nos mostram Kukathas e Pettit, a teoria rawlsiana passa a se centrar cada vez mais nos argumentos para mostrar a possibilidade prática (*feasability*) de sua teoria e menos nos argumentos do que é “desejável” (*considerations of desirability*) em uma teoria de justiça.

Logo, verifica-se que a reformulação de Rawls à teoria de *justiça como equidade* modificou-a consideravelmente. Neste sentido, Silveira afirma que :

[...] a *posição original*, por exemplo, que exercia um papel central na sua primeira formulação, se reduz agora a uma simples estratégia argumentativa (*a device of representation*). A ideia do *consenso sobreposto*, que não tinha a menor relevância na *Teoria...*, se converte em uma noção decisiva: os princípios de justiça não são provenientes de nenhuma geometria moral e sim da compreensão profunda das nossas tradições e das intuições divididas. Isso explica também uma reformulação na ideia de *equilíbrio reflexivo*. Na *Teoria* este equilíbrio significava um vai-e-vem entre os princípios formulados nas condições da posição original e nossas intuições morais individuais. (SILVEIRA, 1994, p. 176).

Já Kukathas e Pettit afirmam que a filosofia política de Rawls retoma uma das questões mais antigas do liberalismo, na medida em que passa a ter como preocupação central assegurar a paz. Neste sentido, eles afirmam que a filosofia política de Rawls passa a ter semelhanças com a teoria hobbesiana, dado que sua teoria não parte mais de conceitos como autonomia ou individualismo, mas busca assegurar a *ordem* (KUKATHAS; PETTIT, 1990, p. 149)

O novo direcionamento que Rawls dá a sua teoria é duramente criticado por esses autores, que entendem que a partir do momento em que Rawls passa a considerar sua tarefa como a de assegurar um acordo prático entre as doutrinas abrangentes, ela não é mais interpretada como uma dentre as outras teorias, pois sua meta não é desafiar ou até mesmo repudiar as teorias concorrentes, e sim subsumi-las. Isso porque a teoria rawlsiana formula um ponto de partida que vincula todas as outras teorias (KUKATHAS; PETTIT, 1990, p. 149). Os autores afirmam ainda que:

[...] nós achamos que Rawls também está equivocado ao identificar a tarefa conciliatória como a mais apropriada para a filosofia política. Se a filosofia política ocasionalmente preenche esta tarefa, ela também, e com frequência, serve para expressar os conflitos importantes da sociedade acerca dos ideais de vida social. (KUKATHAS; PETTIT, 1990, p. 150).

Fazer uma análise detalhada da forma como os interlocutores de Rawls receberam as modificações na teoria de *justiça como equidade* é uma questão que, dada sua complexidade e relevância, merece uma pesquisa à parte. Para fins do estudo proposto, cabe ressaltar, uma vez mais, a insatisfação que sua revisão gerou não só entre seus críticos comunitários, como também entre os filósofos liberais. Dentre estes, os que simpatizavam com a primeira versão de sua teoria argumentaram que Rawls concedeu tanto espaço às objeções comunitárias que sua teoria acabou por se descaracterizar no que tange à defesa do liberalismo (SILVEIRA, 1994, p. 77).

1.3.4 Apontamentos sobre as mudanças na teoria da justiça como equidade

Através da breve apresentação de algumas das principais revisões efetuadas por Rawls à sua teoria, já é possível assinalar os seguintes pontos que se relacionam com o objetivo traçado na tese. Inicialmente, por um lado, autores como Kukathas e Pettit criticam as transformações da teoria de *justiça como equidade* afirmando que o distanciamento do kantismo fez com que Rawls recaísse em uma justificação conforme o contexto de um *modus vivendi* específico (o que o aproximaria de Hobbes) e no compromisso com uma teoria pública de bem, fato que implicaria uma renúncia à neutralidade da sua teoria. Por outro, Samuel Freeman – um dos maiores especialistas na obra de Rawls – sustenta que as modificações à teoria rawlsiana são motivadas pelas próprias tensões internas do argumento de *Uma Teoria de Justiça*, e é claro ao afirmar também que a estabilidade da teoria de Rawls nada tem a ver com a estabilidade da teoria de Hobbes. Além disso, Freeman lembra que a neutralidade da teoria de Rawls deve ser avaliada com cuidado, pois na *posição original* algumas concepções de justiça não são permitidas e outras são praticamente impossíveis de serem sustentadas (cf. FREEMAN, 2003, p.34). Estas considerações são importantes por apresentarem um caminho de reconstrução da teoria de Rawls que não se estabelece simplesmente através das críticas à Rawls, mas apontam para a intenção do filósofo em estabelecer um sistema coerente que abarcasse os elementos centrais de *Uma Teoria de Justiça*, com as reformulações necessárias para sua adequação ao fato do pluralismo, sistematizadas no *Liberalismo Político*. Esta forma de avaliação da teoria aponta para uma leitura que não endossa a interpretação que sustenta que Rawls apresenta “duas teorias” divergentes e sim complementares. Trata-se da linha argumentativa que o presente estudo considerará posteriormente, ao retomar o estudo das mudanças na teoria de *justiça como equidade*.

O constitucionalismo da teoria de Rawls também deve ser assinalado como exemplar do caráter complementar de sua teoria. Assim, em *Uma Teoria de Justiça*, o foco é estabelecer os princípios de justiça através de quatro estágios de implementação (seção 31 de TJ) com a convenção constituinte configurando a etapa subsequente à escolha dos princípios de justiça na *posição original*, sendo sucedida pela etapa legislativa e, por fim, pela aplicação dos princípios nos casos concretos, através da interpretação jurisdicional. O

constitucionalismo da teoria de Rawls amplia-se em seus estudos posteriores, pois passa a se vincular diretamente com o princípio de legitimidade liberal. De tal modo, o *Liberalismo Político* comporta até mesmo a denominação de “Contratualismo Constitucional” (Cf. MICHELA, 2003) e esta ampliação do foco constitucional decorre da importância que a ideia de *razão pública* passa ter nos textos posteriores de Rawls, pois está umbilicalmente relacionada aos *constitutional essentials*, isto é, as questões fundamentais para as quais os valores de uma concepção política fornecem respostas razoáveis (RAWLS, 2005, p. 227), conforme será problematizado a seguir.

1.4 A ideia de razão pública, o constitucionalismo da teoria de Rawls e as contribuições de Bruce Ackerman ao debate

O conceito de *razão pública* será avaliado não só a partir da forma como John Rawls o definiu em seus dois textos dedicados ao tema – *The Idea of Public Reason* (1990), *The Idea of Public Reason Revisited* (1997) – mas considerará também as alterações propostas por Bruce Ackerman ao conceito rawlsiano.

Na obra de Rawls, a ideia de *razão pública* está indiretamente presente na obra *Uma Teoria de Justiça* (na seção 16), desenvolve-se nos textos posteriores de Rawls (principalmente a partir do texto *Construtivismo Kantiano*) e sua versão final encontra-se no texto *The Idea of Public Reason Revisited*, de 1997. Deve-se salientar, assim, que para fins da análise proposta no presente estudo, maior enfoque será dado aos textos supracitados, os quais tratam diretamente da ideia de *razão pública*.

John Rawls afirma em seu primeiro texto, a respeito da *razão pública*, que em regimes constitucionais que abarquem o sistema de *judicial review*,⁴⁸ a *razão pública* se expressa através das decisões das Cortes Constitucionais (RAWLS, 2005, p. 231). Seguindo este raciocínio, Rawls demonstra que a Suprema Corte deve desempenhar dois papéis fundamentais: o de defender a Constituição e o de atuar como exemplar da *razão pública*. A defesa da Constituição deverá ocorrer para prevenir que interesses particulares e que leis infraconstitucionais que atinjam o texto constitucional, mesmo quando apoiadas pela maioria, impeçam a validade dos dispositivos constitucionais. Por outro lado, Rawls justifica o segundo papel das Cortes Superiores, isto é, sua atuação como exemplar da *razão pública*, ao afirmar que tais Cortes originam exclusivamente da *razão pública* (RAWLS, 2005, p. 235) e devem motivar suas decisões apenas com base na mesma.

Cabe, inicialmente, fazer uma breve digressão para a impropriedade do conceito de *razão pública* na teoria rawlsiana. Verificou-se que, a partir do texto *Justiça Como Equidade: uma Concepção Política, não Metafísica*, de 1985, Rawls passou a defender que a *teoria de justiça como equidade* não depende de uma presunção universal e tampouco

⁴⁸O termo *judicial review* refere-se ao poder da Suprema Corte dos Estados Unidos de invalidar as normas consideradas inconstitucionais. Trata-se, assim, da forma através do qual o controle de constitucionalidade é realizado nos Estados Unidos. Cabe destacar, ainda, que é uma criação jurisprudencial estadunidense, não sendo prevista pela constituição dos Estados Unidos. Para respeitar as diferenças existentes entre o controle de constitucionalidade brasileiro e o realizado através do *judicial review*, optou-se pela tradução literal do termo.

pressupõe uma identidade essencial da pessoa. Assim, para Rawls, trata-se de uma concepção política que adota a concepção de pessoa como a de alguém que pode ser cidadão. A partir daí, tem-se o seguinte fio condutor do raciocínio rawlsiano: o de que nenhuma concepção moral geral pode fornecer uma base publicamente reconhecida para uma concepção de justiça num Estado democrático moderno (RAWLS, 1992, p. 27). Rawls acredita, assim, que a teoria de *justiça como equidade* consegue identificar um “núcleo duro”, o qual ele denomina de *consenso sobreposto*, definido por Rawls como “um consenso que seja afirmado pelas doutrinas religiosas, morais e filosóficas divergentes” (RAWLS, 2001, p. 421). Ao estabelecer que o *fato do pluralismo*, isto é, a diversidade de doutrinas divergentes e irreconciliáveis, não é uma condição histórica passageira, Rawls propõe uma mudança no ponto de partida das concepções de justiça. Assim, não se tratará mais dos pressupostos de uma doutrina moral abrangente e sim das ideias intuitivas tidas como latentes na cultura política pública. O autor reconhece, porém, que é inevitável que se recorra a algumas das determinações contidas nas compreensões abrangentes, por isso, seu objetivo é reduzir ao máximo a dependência em relação aos detalhes mais específicos e controversos destas. Esta limitação, para o autor, será dada pela razão pública que determinará quais elementos não são controversos e que podem ser aplicados na concepção pública de justiça. Sendo assim, a ideia de razão pública é central no *Liberalismo Político* de Rawls, conforme se verifica no último texto do autor dedicado ao tema (*The Idea of Public Reason Revisited*, de 1997) no qual ele afirma que:

Dado que os cidadãos não conseguem alcançar o acordo ou mesmo um entendimento mútuo na base de suas doutrinas irreconciliáveis, eles precisam considerar quais tipos de argumentos que eles podem razoavelmente dar uns aos outros quando questões políticas fundamentais estão em jogo. Eu proponho que em uma razão pública as doutrinas abrangente da “verdade” e do “direito” sejam substituídas pela ideia do politicamente razoável que parta dos cidadãos para os cidadãos (RAWLS, 2001, p. 573-574).

A razão pública é, assim, essencial à teoria de Rawls, pois trata diretamente da questão da legitimidade do poder ao apontar para a forma através da qual este deve ser justificado, considerando-se que o poder democrático político não deixa de ser um poder coercitivo do público, isto é, de cidadãos iguais e livres, atuando como uma coletividade política (RAWLS, 2005, p. 216). Assim, ao se questionar quais seriam os princípios e ideais que deveriam pautar o exercício do poder de modo a justificá-lo perante os outros, Rawls afirmará que a única justificativa possível (à luz do Liberalismo Político) é o exercício do poder de acordo com os princípios constitucionais essenciais, os quais se pode esperar que todos os cidadãos apoiem, à luz de princípios e ideais aceitos como razoáveis e racionais (RAWLS, 2005, p.217).

Quanto ao conteúdo da razão pública, a teoria rawlsiana aponta para a “concepção pública de justiça”, que: (a) especifica os direitos básicos, liberdades e oportunidades; (b) indica a prioridade destes, especificamente quando estes colidem com o bem comum e valores perfeccionistas; e (c) consolida medidas para assegurar a todos os cidadãos os meios adequados para usufruir das liberdades básicas e oportunidades. Torna-se, assim, necessário encontrar o que Rawls denomina de “princípios básicos constitucionais” (*constitutional essentials*), pois este é o núcleo que a razão pública deve defender. Estes são de dois tipos: a) os princípios fundamentais que especificam a estrutura geral do governo e o processo político, o Poder Legislativo, Executivo e Judiciário e o alcance das decisões majoritárias; b) as liberdades e direitos básicos igualitários que as maiorias devem respeitar, tais como sufrágio universal, liberdade de pensamento e de associação, liberdade de consciência e proteções inerentes ao Estado de Direito (RAWLS, 2005, p. 227).

Interessa notar que Rawls não insere o “princípio da diferença” nesse rol e justifica tal ausência afirmando que se trata de uma questão complexa que possibilita diversos entendimentos razoáveis. Deste modo, apesar de se tratar de uma questão que deve ser analisada considerando-se os valores políticos, são mais difíceis os acordos com relação a tais medidas, juntamente como papel estrutural das instituições apropriadas para os cidadãos livres e iguais (diferentemente do princípio das liberdades básicas, que toca diretamente na forma como o poder é adquirido e nos limites do seu exercício). (RAWLS, 2005, p. 229).

Retornando, então, ao papel das Cortes Superiores em seu papel exemplar da razão pública e protetor da Constituição, verifica-se que Rawls acompanhará o entendimento de Bruce Ackerman a respeito da natureza dualista da democracia constitucional. Ou seja, trata-se de uma concepção que distingue o poder constituído do poder constituinte, diferenciando, também, a lei constituída através soberania do povo (*higher law*) da lei ordinária das casas legislativas. Nesta lógica, as Cortes Constitucionais devem atuar na defesa da lei derivada da *higher law*. Como Rawls endossa o entendimento de Ackerman, é necessário que se estabeleça em linhas gerais a teoria constitucional de Bruce Ackerman.

Assim, concepção de Ackerman é formulada no texto *Nós, o povo soberano: Fundamentos do Direito Constitucional*, no qual aponta para uma compreensão dualista da história constitucional norte-americana. Sua ideia básica é que há duas esferas diferentes do processo decisório em uma democracia: aquela na qual as decisões são tomadas pelo governo (que são tomadas cotidianamente) – “*we the politicians*” – e a que contempla as decisões que são tomadas pelo povo soberano – “*we the People*” – que são mais raras. Pelo viés dualista, é fundamental o esforço no sentido de interpretar o significado de grandes conquistas do

passado, pois é parte fundamental do projeto maior de se conseguir distinguir a vontade do povo (*We the People*) da vontade dos políticos (*We the Politicians*). (ACKERMAN, 1998, p.10).

Esses processos correspondem a momentos políticos diferentes: o da política normal e o da política constitucional. O primeiro é o que ocorre no cotidiano, de forma corriqueira. Já o segundo se dá em momentos de ruptura de paradigmas, viabilizados pela soberania popular. Para Ackerman, reconhecer estes momentos de ruptura é fundamental não só por ser uma leitura apropriada e respeitosa do passado, mas principalmente por ser o que resguarda a possibilidade de ruptura revolucionária no presente. O entendimento de Ackerman é que, para se preservar a possibilidade de a voz do “povo soberano” se manifestar, é necessário manter viva a linguagem através da qual ele se expressa. Assim, quando se esquece que a história é feita não só de momentos de política normal, mas também de momentos – excepcionais – de ruptura, inviabiliza-se mais do que a possibilidade de esta voz se expressar. Inviabiliza-se a probabilidade de ações concretas de transformação revolucionária para efetivar a vontade soberana.

Para Ackerman, a leitura dualista é a solução para a questão contemporânea que tange ao compromisso do indivíduo com a sociedade. Na disputa sobre a realização do indivíduo através da comunidade (com atitudes de engajamento político) ou de si mesmo (sem, necessariamente, ter sua vida pautada pelo comprometimento com o bem comum), não há aprimoramento para o constitucionalismo norte-americano. A Constituição, defende o autor, deve absorver tal conflito em uma atividade de síntese criativa na qual os cidadãos são compreendidos em sua individualidade, sendo, no entanto, possuidores de uma linguagem e aptos para tomar procedimentos que possibilitem seu autogoverno de forma consciente quando assim for necessário.

O ponto central para Ackerman no primeiro volume de seu texto foi identificar este ciclo de política corriqueira / política constitucional como o movimento apropriado em um cenário no qual o engajamento dos cidadãos com as questões políticas varia de década para década e de geração para geração (ACKERMAN, 1998, p. 6), buscando também apontar para os momentos de ruptura ocorridos na história norte-americana. O autor sabe, porém, que esta leitura tem seu perigo, podendo fomentar os arroubos coletivos de irracionalidade, por exemplo. Ou seja, do mesmo modo que ele percebe que esta possibilidade de ruptura (através da reforma revolucionária) pode trazer mudanças para melhor, ela pode viabilizar mudanças para pior.

No segundo volume do *We The People*, Ackerman se dedica a uma leitura histórica do constitucionalismo norte-americano para fundamentar sua teoria do dualismo constitucional. Nesse contexto, o livro *We The People: Transformations* aponta para as etapas verificadas em cada momento de “ruptura”. Essas etapas conferem legitimidade ao processo de ruptura, não obstante este se viabilizar através de práticas que não se enquadram no procedimento (não-convencionais). Assim, o autor enfocará as práticas institucionais, tendo como fio condutor de sua argumentação a constatação de que em períodos-chave da mobilização, os movimentos vitoriosos usam do seu controle sobre as instituições para adotar medidas que vão além do que está autorizado legalmente. Este fenômeno é denominado de *adaptação nãoconvencional* (ACKERMAN, 1998, p. 384), ou seja, fora dos procedimentos.

Deste modo, apesar de a adaptação não convencional superar os limites do legalismo, ela não rompe com a unidade constitucional. Ackerman mostra que, na história norte-americana, o que ocorre nesses momentos é uma conscientização dos cidadãos de que há necessidade de se construir um novo ordenamento legal. Trata-se, porém, de um ordenamento que dialoga com seu passado, reconstruindo-se através dele. Por este motivo, o autor afirmará que as instituições como a Presidência, o Congresso e a Suprema Corte permanecerão sustentando a mesma nomenclatura, mas terão mudanças significativas na forma de se relacionar, pois esta será reformulada através da atividade não convencional.

Portanto, a continuidade constitucional norte-americana (a qual Ackerman reconhece ser extraordinária, pois é uma Constituição que se sustenta há 200 anos) se deve ao espírito anárquico que caracteriza o povo norte-americano. Revela-se, assim, um passado constitucional cuja característica fundamental é paradoxal, pois apesar de ter uma continuidade centenária, esta é marcada por movimentos de ruptura bem-sucedidos.

Ackerman analisará os três momentos de ruptura fundamentais da história norte-americana: a Fundação, a Reconstrução e o *New Deal*. Nesse exame, ele constata que nos três momentos estudados verificou-se o cumprimento de cinco etapas necessárias para que a transformação se concretizasse. Estas etapas são a identificação (ou sinalização), a proposição, a execução (ou acionamento), a ratificação e a consolidação.

O autor demonstra que foi na Fundação que se desenhou esta dinâmica que, posteriormente, serviu de precedente para os outros dois momentos. Ele destaca que são procedimentos que se repetem porque os mesmos problemas se repetem na história, ressaltando o fato de que é ilusória a ideia de que, no caso de determinado grupo efetuar transformações constitucionais de forma repentina, as outras instituições acolherão de bom grado e passivamente esta transformação. Para Ackerman, o resultado previsível de uma

transformação feita desta forma (repentinamente) é a guerra civil ou o despotismo militar (ou ambos). O método usado pelos fundadores demonstra que um esforço democrático visando uma reforma revolucionária pode ocorrer através de um processo que se estende no tempo e que permite aos revolucionários fomentar sua credibilidade constitucional ao resolver uma série de problemas que se inter-relacionam (ACKERMAN, 1998, p. 67).

Deste modo, apesar de reconhecer que há diferenças significativas nas técnicas institucionais usadas por cada geração, há semelhanças essenciais na forma como os Federalistas, os Republicanos e os Democratas confrontaram o sistema em suas reivindicações em nome do povo, sendo que uma se destaca: o uso de métodos não-convencionais através dos quais os reformadores repetidamente buscavam e ganhavam do povo a confirmação oficial para seu mandato. Ou seja, Ackerman aponta para um processo de legitimação das práticas não convencionais. Para o autor, ao revelar esta dinâmica, fica evidente a estrutura dualista da Constituição norte-americana.

Uma ideia fundamental jaz neste raciocínio: a de que a Constituição norte-americana não espera que suas instituições se defendam a qualquer custo. Elas devem dialogar com as instituições nãoconvencionais que representam o povo e têm papel fundamental ao fazer isso, pois são responsáveis por prover estabilidade, sustentando a continuidade constitucional até mesmo em épocas de rupturas institucionais radicais (ACKERMAN, 1998, p. 67). Pode-se afirmar, neste sentido, que para se reformar de maneira revolucionária a Constituição, é necessário não só que se preserve o apoio popular, como também que se obtenha a credibilidade institucional.

Assim como Rawls, Ackerman sustenta que a resposta liberal não deve se comprometer com determinada concepção abrangente, pois esta medida traria consequências sectárias. Logo, a ideia de *consenso sobreposto* também é elogiada por Ackerman (fazendo, porém, a ressalva de que no seu entendimento John Rawls não se aprofunda na forma através da qual se pode alcançar este estágio), e a importância de se conceber uma concepção política que seja independente (*freestanding*) é tida como essencial para o autor do *Social Justice in the Liberal State* (livro publicado em 1980, no qual apresenta sua teoria de justiça).

A ideia de *razão pública* presente no *Liberalismo Político* é, para Ackerman, a ruptura mais importante da teoria de Rawls, pois é através desta que Rawls se compromete fundamentalmente com o diálogo público. Assim, a ideia de *razão pública* e a necessidade de limites ao alcance desta na concepção liberal também fazem parte das premissas da teoria de Ackerman.

No que tange ao traçado dos limites da razão pública, Ackerman coloca-se como um crítico do método rawlsiano. A seu ver, o contratualismo de Rawls (isto é, o recurso à *posição original* e ao *véu da ignorância*) não é a melhor forma de se garantir a imparcialidade dos princípios que decorrem do acordo originário. Para Ackerman, o procedimento imposto pela *posição original* deveria ser desconsiderado por impor condições desnecessárias, e, em seu lugar, o autor defende o *princípio da neutralidade*, que não obriga o cidadão a decidir como se nada soubesse, mas reconhece que são múltiplos os papéis exercidos e constitutivos do indivíduo na vida em sociedade.

O diálogo político deve começar, então, com comprometimento com um novo papel – o de cidadãos de um Estado liberal que aceitam as restrições impostas por estarem comprometidos com uma concepção liberal de razão pública. Isto é, reconhecem que argumentos que sustentam a superioridade de determinada concepção de bem em detrimento das outras não devem ter eficácia na esfera pública.

É necessário que se indique, ainda, que Rawls não acompanha o entendimento de Ackerman no que tange à mutação constitucional, pois os direitos fundamentais devem ser preservados por constituírem o próprio fundamento da democracia constitucional, e tal defesa não seria considerada na lógica rawlsiana como antidemocrática, mesmo sendo antimajoritária.

Deste modo, a concepção defendida por Ackerman, denominada “dualismo constitucional”, busca reabilitar a ideia de que a democracia se fundamenta na ideia de autogoverno, ou seja, na ideia de que os princípios fundamentais não devem ser definidos através da especulação filosófica ou através da atuação de juízes das Cortes Superiores. Para o autor, o controle de constitucionalidade deve estar vinculado à preservação da vontade popular, e não servir para sua limitação.

Destaca-se, por fim, que Rawls e Ackerman concordam que há três modelos de democracia constitucional: a monista, a dualista e a fundamentalista. Grosso modo, pode-se afirmar que a democracia monista tem na figura dos representantes as autoridades mais importantes (o que acarreta rejeição de qualquer medida que vise controlar a atividade legislativa). Na concepção fundamentalista, tem-se que a primazia dos direitos fundamentais está em primeiro plano, isto é, eles não podem, sob hipótese alguma, ser tocados uma vez consagrados pela Constituição.

1.5 Seguindo o caminho traçado por Rawls: os próximos passos

Foi objetivo deste capítulo introdutório problematizar a teoria de *justiça como equidade* de John Rawls e demonstrar a forma como a mesma se transformou e foi recebida pelos interlocutores de Rawls nas duas décadas subsequentes à publicação de *Uma Teoria de Justiça*. Demonstraram-se, assim, três eixos centrais que decorrem da teoria: o ideal de justiça distributiva, a concepção de razão pública e o constitucionalismo democrático. Nesse contexto, destacam-se os dois últimos elementos como os que têm obtido maior ênfase e contínua atenção de estudiosos da teoria rawlsiana – o que é possível de se verificar com as implicações desta ideia para a questão de neutralidade e secularismo no sistema de Estados democráticos.⁴⁹

O estudo proposto nesta pesquisa visa retomar o primeiro eixo supra-assinalado, isto é, o ideal de justiça distributiva na teoria de John Rawls. Trata-se de um tema especialmente problemático na teoria do autor, devido às mudanças que o mesmo efetuou em sua teoria, conforme se demonstrou aqui. Para tal, é fundamental que a investigação teórica abarque o terceiro – e, talvez, mais polêmico – texto fundamental do autor, isto é, *O Direito dos Povos*, que juntamente com *O Liberalismo Político* e *Uma Teoria de Justiça* são os três textos centrais que Rawls considerou que deveriam informar sua teoria e constituir a base através da qual inconsistências da mesma deveriam ser consideradas.

Neste sentido, os próximos capítulos desta investigação se endereçarão a esse texto, demonstrando de que modo ele pode elucidar a ideia de justiça distributiva na teoria de Rawls. Conforme será demonstrado, o livro *O Direito dos Povos*, proposta de internacionalização da teoria de Rawls, é incontornável para o estudo do ideal de justiça distributiva na teoria rawlsiana, pois se para alguns intérpretes Rawls toma um direcionamento oposto ao seu projeto originário (TAN, 2001), para outros, o critério de justiça distributiva da teoria de John Rawls se manteve mesmo com todas as modificações à mesma (FREEMAN, 2006).

⁴⁹ Vide Maclure & Taylor (2011) e Habermas (2012).

2 O DIREITO DOS POVOS E A CRÍTICA COSMOPOLITA

O texto *O Direito dos Povos*, publicado por Rawls em 1999, conseguiu o que parecia ser impossível na obra de John Rawls: tornou-se o texto mais polêmico do autor.⁵⁰ No entanto, não obstante as inúmeras controvérsias que decorreram de sua publicação, as quais serão tratadas com maior detalhamento ao longo deste capítulo, o texto de Rawls consolidou-se mais uma vez como marco teórico. Desta vez para tratar no âmbito da filosofia política as discussões que concernem a aplicabilidade e posicionamento da teoria liberal no contexto dos desafios de justiça que decorrem do ordenamento internacional. Além disso, na lógica interna da teoria rawlsiana, *O Direito dos Povos* ocupa papel fundamental na medida em que Rawls compreendia que o texto complementava sua teoria doméstica de justiça. Ou seja, pode-se afirmar que a compreensão de *O Direito dos Povos* é essencial para que se entenda sua teoria doméstica de justiça (com as mudanças de *Liberalismo Político*) e vice-versa (MARTIN; REIDY, 2006).

Destaca-se, por fim, que Rawls consolida nesse texto seu dissenso com relação à interpretação *cosmopolitizada* internacionalização da teoria de *justiça como equidade*. Em outras palavras, Rawls confirma que seu entendimento se diferenciava do projeto cosmopolita de inspiração rawlsiana nos moldes em que este estava sendo construído por Charles Beitz e Thomas Pogge, que, com os livros *Political Theory and International Relations* (BEITZ, 1979) e *Realizing Rawls* (POGGE, 1989), tornaram-se os protagonistas da teoria cosmopolita liberal igualitária, a qual defende que o critério de justiça distributiva deve superar as fronteiras domésticas.

Nesse contexto, será objetivo do capítulo esclarecer o posicionamento de Rawls em *O Direito dos Povos*, com foco nos princípios estabelecidos pelo filósofo como os que decorreriam da teoria de *justiça como equidade* para o plano internacional. Será necessário, também, apontar para a recepção inicial do texto (majoritariamente desfavorável) e para um segundo momento (no qual este estudo se insere) que verifica na teoria de Rawls elementos importantes para tratar o tema de direitos humanos e justiça distributiva no plano internacional.

⁵⁰ Referimo-nos aqui ao fato de que a recepção inicial do mesmo foi pautada por críticas negativas, o que é possível verificar nos textos de Nussbaum (2002), Benhabib (2004), Beitz (2000), Pogge (2004, 2006), Buchanan (2000) e Kupfer (2000).

No entanto, preliminarmente, algumas considerações gerais são importantes não só para situar a discussão que se pretende resgatar, como também para destacar a importância de se olhar com mais cuidado e – com a devida atualização temporal – o tema da internacionalização da teoria de John Rawls.

2.1 Um breve histórico de Direito dos Povos

É comum que se inicie o estudo de *O Direito dos Povos* articulando-o como seção 58 de *Uma Teoria de Justiça*. Trata-se, por sinal, do caminho sugerido pelo próprio autor, que já nos primeiros parágrafos de seu texto afirma que *O Direito dos Povos* pode se desenvolver a partir de uma teoria liberal de justiça semelhante, porém mais geral do que a teoria de *justiça como equidade*, apontando para o fato de que se trata de um texto que complementarmente a discussão proposta em *Uma Teoria de Justiça* (RAWLS, 2004, p.4). A remissão rawlsiana a *Uma Teoria de Justiça*, evidentemente, não é gratuita. Rawls foi irredutível em sua compreensão de que a teoria de *justiça como equidade* não poderia ser compreendida de modo fragmentado, mas deveria ser lida em sua totalidade. No entanto, não se trata de tarefa das mais fáceis, já que o trabalho interpretativo da teoria de Rawls deve levar em conta as inconsistências entre seus textos e, também, buscar resolver essas diferenças de modo a integrar o projeto, como apontam Martin & Reidy ao tratar dos debates que surgiram a respeito da coerência da teoria rawlsiana:

*Rawls himself offers no easy recipe for resolving such debates, insisting only that any inconsistencies between his two theories must be resolved in a manner that brings the two into equilibrium with one another.*⁵¹(MARTIN; REIDY, 2006, p. 7).

Assim, não obstante a indicação de Rawls, verifica-se que a maior parte dos estudiosos da teoria rawlsiana aponta para uma incompatibilidade das transformações efetuadas em sua teoria com os elementos centrais de *Uma Teoria de Justiça*, em especial no que tange ao comprometimento desta obra com o ideal igualitário. Destaca-se, neste sentido, que a questão da possibilidade de integração da teoria de Rawls não será desenvolvida neste capítulo, pois será retomada na parte final do estudo.

⁵¹ “Rawls não oferece nenhum caminho fácil para resolver estes debates, insistindo apenas que as inconsistências entre as suas duas teorias deveriam ser resolvidas de forma a buscar um equilíbrio.” (tradução nossa)

Vale assinalar, porém, que o questionamento sobre o ordenamento internacional esteve presente na teoria do autor desde seus primeiros textos. É possível, neste sentido, que se faça um recuo histórico que vai além de *Uma Teoria de Justiça*, quando em 1969 Rawls ministrou um curso em Harvard denominado “*Problems of War*”, no qual tratou do Direito de Guerra no contexto da Guerra do Vietnã (MARTIN; REIDY, 2006, p.5).

Com relação ao projeto de *O Direito dos Povos* propriamente dito, pode-se traçar o seguinte caminho: em 1993, Rawls apresentou uma conferência já com o título “*O Direito dos Povos*”, na qual afirmava se tratar do amadurecimento de algumas questões que ele vinha desenvolvendo desde o final da década de 80 (RAWLS, 2004, p. xvii). De fato, constata-se que em 1989 Rawls acrescentou a seus seminários de filosofia política da Harvard um manuscrito com o mesmo título (o qual não foi incluído na publicação dos mesmos). Ainda no ano de 1993, Rawls publicou a revisão de sua conferência proferida anteriormente no mesmo ano na revista *Critical Inquiry*. No entanto, segundo Rawls, ele nunca ficou satisfeito com estas versões, o que fez com que o autor efetuasse mais revisões ao mesmo, completando a versão final em 1997-1998 (MARTIN; REIDY, 2006). Destaca-se que mudanças substanciais foram efetuadas entre a primeira versão de *O Direito dos Povos* e a versão definitiva, publicada em 1999. Destas, a mais importante para este estudo é a inserção do princípio da assistência dentre os princípios que devem ser reconhecidos como pertencentes a *O Direito dos Povos*.

Trata-se, portanto, de um tema sobre o qual o autor se debruçou ao longo de sua trajetória acadêmica, o que permite afirmar que, se foi do entendimento de Rawls que esse texto poderia ser compreendido de modo complementar e até mesmo auxiliado a compreensão de seus textos anteriores, há que se ter cuidado redobrado antes de se concluir que a teoria de Rawls é fragmentada e impossível de ser lida de modo unificada.

Neste espírito, vale destacar que *O Direito dos Povos*, assim como é próprio de toda obra de Rawls, nos leva a questionar conceitos que estão intimamente conectados com os dois livros anteriores de Rawls e, também, ao estudo da forma como esses mesmos conceitos são redefinidos e questionados pelos críticos e interlocutores do autor. Sendo assim, é inevitável que, por vezes, o estudo se apresente como excessivamente imbricado nos detalhes conceituais da obra de Rawls e que se perca de vista o objetivo e o contexto histórico (ou seja, os problemas práticos) que mobilizam o autor de *Uma Teoria de Justiça*, para que o mesmo apresente, após inúmeras revisões, a versão final de sua teoria de justiça na esfera internacional.

Por este motivo, vale aqui tentar compreender o que motivou o projeto teórico de John Rawls. Esta indagação é importante, pois, recorrendo à formulação resgatada por Berlin (BERLIN, 1953) – e, recentemente, retomada por Dworkin (2011) –, a qual afirma que a raposa sabe de muitas coisas, enquanto que o *ouriço* sabe de apenas uma coisa,⁵² pode-se afirmar que John Rawls definitivamente se insere na categoria dos *ouriços*. Fica, então, a pergunta: qual seria esta única coisa a qual Rawls dedicou sua vida a conhecer? Podemos seguir a pista oferecida por Pogge na biografia de Rawls, texto em que o autor afirma:

*All his life, Rawls was interested in the question whether and to what extent human “life is redeemable – whether it is possible for human beings, individually and collectively, to live so that their lives are worth living (or, in Kant’s words, so that there is value in human beings’ living on the earth). This question is closely related to that of evil in human character, with which Rawls, still much influenced by religion, had been so fascinated during his student years.”*⁵³ (POGGE, 2007, p.26 – grifo nosso).

Seguindo esta mesma linha interpretativa, Samuel Freeman, um dos principais alunos e intérpretes da obra de Rawls, afirma em seu livro dedicado a vida e obra do filósofo que o interesse do autor pela justiça se desenvolve basicamente a partir de um questionamento surgido na esfera da religião, o qual visa entender o porquê dos males (*evils*) no mundo e se, apesar destes, a existência humana ainda é capaz de se redimir (FREEMAN, 2007, p. 5). Verifica-se, assim, nos dois intérpretes, a remissão ao interesse religioso do jovem Rawls para buscar a compreensão de seu projeto filosófico. Vale a pena retomar um pouco da história de vida de Rawls neste momento, pois, no caso em questão, pode-se afirmar que sua vida influenciou de modo decisiva a sua obra.

Neste sentido, sabe-se que a vida de Rawls foi profundamente marcada por sua participação na Segunda Guerra Mundial. Tal experiência encontra-se documentada no texto *On My Religion*,⁵⁴ no qual Rawls relata que durante seus anos de formação na

⁵² Conforme elucida Dworkin, a formulação relaciona-se à ideia de unidade do valor. Trata-se de uma frase do poeta grego Archilocus, que Berlin retoma em seu texto dedicado a Tolstoy. Nas palavras de Dworkin: “*Value is one big thing. The truth about living well and being good and what is wonderful is not only coherent but mutually supporting: what we think about any one of these must stand up, eventually, to any argument we find compelling about the rest*” (DWORKIN, 2011, p.1).

⁵³ “Durante toda a sua vida, Rawls interessou-se pela questão acerca da possibilidade de valor da vida humana, isto é: “se é possível para seres humanos, individualmente e coletivamente, viverem de tal modo que as suas vidas tenham valido a pena (ou, nas palavras de Kant, para que haja valor na vida humana na Terra).” Esta questão se aproxima da investigação a respeito da maldade humana, pela qual Rawls, ainda muito influenciado pela religião, esteve fascinado durante os seus anos como estudante.” (tradução nossa)

⁵⁴ Rawls trabalhou no texto *On My Religion* durante a década de 90. O arquivo encontrado no seu computador data de 1997. Trata-se de um texto que Rawls escreveu para a família e amigos. Nele, Rawls descreve um

Princeton(1941-1942) houve um período no qual ele cultivou um interesse profundo por teologia e religião, tendo até mesmo considerado o ingresso no Seminário. No entanto, seguindo o caminho de muitos de seus amigos e colegas, ele decidiu se alistar no exército. Em 1945, Rawls já apontava para uma mudança profunda na sua crença:

I even thought about going to the seminary but decided to wait until the war was over: I could not convince myself that my motives were sincere, and anyway I felt I should serve in the armed services as so many of my friends and class-mates were doing. This period lasted during most of the war, but all that changed in the last year or so of the war. And since then I have thought of myself as no longer orthodox, as I put it, which expresses it vaguely enough, as my views have not always remained the same. [...] I have often wondered why my religious beliefs changed, particularly during the war. I started as a believing orthodox Episcopalian Christian, and abandoned it entirely by June of 1945.⁵⁵(RAWLS, 2009, p. 261).

Como afirma Freeman (2007, p. 9), a experiência dos horrores de guerra fez com que Rawls reavaliasse o dogma cristão-ortodoxo de que o mal no mundo se vincula com a natureza humana (corrompível). Considerar que a natureza humana (originalmente falha) é responsável por todos os males e que um Deus benevolente teria criado seres humanos capazes de tamanha atrocidade em decorrência de sua própria natureza fez com que Rawls questionasse a vontade de Deus como força-motriz da história. Eis o que afirma Freeman a este respeito:

Rather than inspiring Rawls to reaffirm Christian doctrine, the horrendous evil of World War II led him to renounce it. He abandoned Christianity because the morality of God (as opposed to the morality of mankind) made no sense to him.⁵⁶(FREEMAN, 2007, p.9).

histórico de sua relação com a religião, especialmente após sua participação na Segunda Guerra Mundial. *On My Religion* foi publicado juntamente com o manuscrito *A Brief Inquiry Into The Meaning Of Sin And Faith*. Este último corresponde à monografia escrita por Rawls aos 21 anos, em 1942, e submetida para fins de conclusão de seu curso no Departamento de Filosofia da Princeton University. O texto foi encontrado nos arquivos da biblioteca de Princeton após a morte de Rawls. Sua publicação foi questionada, pois consideraram que Rawls provavelmente não aprovaria a publicação de tal manuscrito, mas a tese de que se trata de um document importante para se compreender a vida e a obra de um filósofo da importância de Rawls prevaleceu e a publicação dos dois textos ocorreu em 2009. (Cf. COHEN; NAGEL, 2009).

⁵⁵ “Eu pensei até em ser seminarista mas decidi esperar até que a Guerra acabasse: eu não conseguia me convencer que os meus motivos eram sinceros, e, de todo modo, eu senti que deveria servir na força armada como muitos de meus amigos e colegas estavam fazendo. Este período durou a maior parte da Guerra, mas tudo mudou aproximadamente no último ano da mesma. E, desde então, não penso em mim mesmo mais como ortodoxo, o que expressa de maneira muito vaga como eu era, pois o meu ponto de vista não foi sempre o mesmo. Por muitas vezes eu questioneei porque as minhas crenças religiosas se modificaram, particularmente durante a guerra. Eu comecei como um Cristão Episcopal Ortodoxo e ao chegar em Junho de 1945, já havia abandonado inteiramente esta visão.” (tradução nossa)

⁵⁶ “Ao contrário de inspirar Rawls em reafirmar a sua doutrina cristã, os terríveis males da Segunda Guerra Mundial levaram Rawls a abandonar tal doutrina. Ele a abandonou por considerara que a moralidade de Deus (que se opõe a moralidade dos homens) não fez sentido algum para ele.” (tradução nossa)

Rawls coloca a possibilidade de justiça como algo dependente da moralidade humana e não divina, o que redireciona seu pensamento para tentar revelar se uma sociedade justa estaria dentro do que é possível nas condições reais do mundo – em outras palavras, uma utopia realizável. Ou seja, o trabalho de sua vida é descobrir o que a justiça requer de nós, mostrando que está dentro da capacidade humana conseguir uma sociedade e um ordenamento internacional justo (FREEMAN, 2007, p.9). É essencial, ainda, lembrar que as contribuições de Rawls a este respeito têm como foco a esfera do político. Por este motivo, pode-se afirmar que o questionamento a respeito da condição de possibilidade de uma vida valiosa é o tema central do projeto de Rawls (POGGE, 2007).

Rawls compreendia como possibilidade real (conforme formula em *O Direito dos Povos*, uma *utopia realizável*) a superação das injustiças através do esforço político, o que torna os contornos de sua questão mais específicos. Ou seja, quando se fala em “vida valiosa”, o que Rawls requer é “que nos perguntemos qual o melhor mundo social dentro das condições empíricas do planeta e da nossa natureza humana” (POGGE, 2007, p. 27).

Assim, a ideia de que há determinados males (*evils*) que se estabelecem e que podem ser eliminados na esfera do politicamente possível é apresentada por Rawls tanto na abertura quanto na conclusão de *O Direito dos Povos*. O autor afirmará, neste sentido, que foram duas as motivações que o levaram a escrever *O Direito dos Povos*:

Uma é que os maiores males da história da humanidade – a guerra injusta e a opressão, a perseguição religiosa e a negação da liberdade de consciência, fome e pobreza, para não mencionar o genocídio e assassinatos em massa – resultam da injustiça política, com as suas crueldades e brutalidade. [...] A outra ideia principal, obviamente ligada à primeira, é a de que, assim que as formas mais graves de injustiças políticas são eliminadas por políticas sociais justas (ou, pelo menos, decentes) e instituições básicas justas (ou, pelo menos, decentes), esses grandes males acabarão por desaparecer. (RAWLS, 2004, p.7-8).

Já na conclusão do livro, Rawls afirmará que:

Se não for possível uma Sociedade dos Povos razoavelmente justa, cujos membros subordinam o seu poder a objetivos razoáveis, e se os seres humanos forem, em boa parte, amorais, quando não incuravelmente descrentes e egoístas, poderemos perguntar, com Kant, se vale a pena os seres humanos viverem na terra. (RAWLS, 2004, p.169).

Por este motivo, Freeman conclui que “a preocupação de Rawls com possibilidade de se realizar a justiça e a compatibilidade desta possibilidade com a natureza humana são as influências mais importantes do seu projeto” (FREEMAN, 2007, p.11). Verifica-se, assim, que o projeto de Rawls se endereça a esta questão. Ou melhor: mostra o caminho através do qual Rawls aponta para esta possibilidade. Eis porque qualquer tentativa de se compreender *O*

Direito dos Povos (e, por sua vez, a teoria de *justiça como equidade*) deve ter em mente o que é essencial ao projeto.

2.2 Relações internacionais em *Uma Teoria de Justiça* e os primeiros textos do cosmopolitismo liberal com inspiração rawlsiana

Conforme já se assinalou, a seção 58 de *Uma Teoria de Justiça* pode ser considerada como a primeira formulação da teoria de Rawls com foco na esfera internacional. Nesse texto, Rawls toma como linha argumentativa a ideia de desobediência civil⁵⁷ e questiona a possibilidade de formular a mesma ideia no contexto internacional, o que configuraria os princípios que justificariam a possibilidade de guerra justa.

Para tal, Rawls retoma a ideia de uma *posição original* (neste texto, com foco ainda nos Estados como partes do contrato original, o qual ocorreria após a primeira posição original e escolha dos princípios na esfera doméstica) para tratar especificamente de princípios que regulamentam a política exterior entre as Nações. Neste caso, também se aplicaria a ideia do véu da ignorância, no caso para que as partes (os Estados) saibam apenas o suficiente para tomar decisões racionais que protejam seus interesses. Este recurso à posição original tem como objetivo colocar os Estados em condições equitativas, na medida em que busca anular o contexto histórico e as contingências que poderiam influenciar a escolha dos princípios. Para Rawls, estes seriam princípios “familiares”, isto é, os que já se encontram presentes na literatura e teoria, o princípio fundamental sendo o da igualdade, com os princípios de autodeterminação e autodefesa, o respeito aos pactos e tratados, sendo decorrentes do mesmo. Ou seja, são princípios que devem ser respeitados e que justificam (no caso de seu descumprimento por parte das outras nações) a guerra justa (*jus ad bellum*) (Cf. RAWLS, 1971, p.377-382). É interessante indicar que o autor já aponta, porém, para a importância da ideia de uma concepção pública de justiça que os embasasse (RAWLS, 1971, p. 380). Há que se observar, ainda, que dentro do robusto volume de *Uma Teoria de Justiça*, pode-se afirmar que Rawls foi – de forma bastante atípica – econômico em seu argumento, o

⁵⁷ Rawls sustenta a possibilidade de se justificar a desobediência civil em casos em que há injustiças evidentes em especial quando há violação ao princípio de igual liberdade (primeiro princípio), no entanto, a ideia de desobediência civil deve ser a última instância contestatória. Trata-se, porém, de um direito que deve ser usado com cautela, adverte Rawls, para que a injustiça consiga ficar clara para a comunidade e não provoque a retaliação da maioria, pois a desobediência civil deve ser compreendida como uma forma de reivindicação que ocorre na esfera pública (RAWLS, 1971, p. 371-376).

que, como o próprio autor afirma, é mais uma orientação para se tratar as questões que decorreriam de situações de guerra.

Este curto fragmento não toca na questão de justiça distributiva no plano internacional, o que permite que Thomas Pogge e Charles Beitz retomem o argumento de Rawls (através da posição original em sua primeira etapa e os princípios que decorrem da mesma) e o rearticulem no plano internacional.

Deve-se notar, porém, ainda com relação a esse texto, que um dos primeiros interlocutores de Rawls a problematizar a forma como a teoria de *justiça como equidade* trata as questões de justiça na esfera global foi Brian Barry, que, com o livro *The Liberal Theory of Justice: A critical examination of the principal doctrines of A Theory of Justice by John Rawls* (BARRY, 1973), discute a teoria apresentada em *Uma Teoria de Justiça*, dando especial atenção à concepção de Relações Internacionais formulada por Rawls em seu primeiro livro. Trata-se, conforme já se pontou, da seção 58 de *Uma Teoria de Justiça*.

Brian Barry tece sua crítica à Rawls através de dois argumentos: um externo e o outro interno à teoria de Rawls. O argumento externo à teoria de Rawls questionará o escopo determinado pela teoria de *justiça como equidade*, isto é, a ideia de que a estrutura básica da sociedade tem que ser formulada nos limites de uma sociedade “fechada”. Eis como Barry estabelece sua crítica neste sentido:

*The idea, it will be recalled, is that members of the community meet behind the “veil of ignorance”, which prevents them from knowing whether their society is in an early or late stage of development etc., and pick, as the principle to determine the distribution of power and wealth, the maximin criterion. But surely the first thing they would do would be to challenge the rules under which Rawls requires them to operate.*⁵⁸ (BARRY, 1973, p. 129).

As regras que Barry considera que seriam modificadas pela partes são as que determinam como objeto da teoria de justiça de Rawls as sociedades fechadas, pois apesar de o véu da ignorância impossibilitar que se saiba se a sociedade em que vivem é rica ou pobre, eles podem saber que, vivendo no contexto histórico atual, há uma minoria de sociedades ricas e uma maioria de sociedades nas quais imperam a miséria e condições precárias de sobrevivência. Assim, os argumentos que conduzem ao *maximin* deveriam de modo até mais enfático considerar as relações interestatais. O segundo argumento de Barry é que, mesmo

⁵⁸ “Esta ideia, deve-se lembrar, é que os membros de uma comunidade se encontrem sob o “véu da ignorância”, a qual previne que eles saibam se a sociedade na qual se encontram está em um estágio avançado ou não de desenvolvimento, etc. Assim, podem escolher o princípio que determina a distribuição de poder e riquezas, através do critério *maximin*. Mas, certamente, a primeira coisa que eles fariam sob o véu da ignorância seria contestar as próprias regras que Rawls requer que eles sigam.” (tradução nossa)

aceitando-se os limites impostos pelas premissas conceituais rawlsianas, os princípios esboçados por ele na esfera internacional são insuficientes e não correspondem aos princípios que seriam acordados nas condições previstas por Rawls. Ou seja: na própria determinação das partes como agentes racionais na *posição original*, a decisão seria rejeitar o minimalismo dos princípios afirmados por Rawls; isto é, basicamente os princípios de não interferência e autodeterminação e autodefesa (cf. BARRY, 1973, p. 131-133).

O interessante da crítica de Barry é que a mesma toca nos dois temas que ainda hoje são discutidos a partir de *O Direito dos Povos*: o cosmopolitismo e o minimalismo. O cosmopolitismo (apesar de não ser definido nestes termos por Barry) vincula-se à proposta de estender a ideia de *estrutura básica* para o plano global. Já com relação ao minimalismo de Rawls, o fato é que, mesmo com as inúmeras reformulações à proposta de universalização de sua teoria e com a inclusão de outros princípios mais robustos (tal como o princípio da assistência), a teoria de Rawls continua sendo criticada por seu minimalismo.

Destaca-se que a crítica de Barry vai além dos pontos colocados, pois no livro em questão o autor aponta para os obstáculos de teóricos que ele considera que inviabilizam o projeto rawlsiano.⁵⁹ Não obstante o tom sempre crítico de Barry à teoria de Rawls, o autor afirmará claramente em seus textos posteriores que sua teoria segue o caminho apontado por Rawls (BARRY, 1995). O que Barry quer dizer com isto é que a ideia de justiça como imparcialidade – segundo ele, Rawls apresentou o mais completo projeto com *Uma Teoria de Justiça* – coloca-se como superior à ideia de justiça como vantagem mútua de inspiração hobbesiana (BARRY, 1995).

O projeto de Barry, vale destacar, foi defender, em tais termos, uma teoria de justiça como imparcialidade em termos universalistas. Barry criticou (1995, p. 52-61) a ideia de *posição original* e *véu da ignorância*, entendendo que essa forma de justificação dos princípios de justiça é problemática na medida em que não consegue responder ao problema motivacional da teoria de Rawls, por desconsiderar a ideia de “*separateness of persons*”.⁶⁰ Em

⁵⁹ Nas palavras de Barry: “*the general drift of this book, as the reader will discover, is that Rawls’s ‘theory of justice’ does not work*” (BARRY, 1973, p. ix).

⁶⁰ A ideia de “*separateness of persons*” é um argumento central na teoria de Rawls, como se depreende de sua crítica ao utilitarismo, o qual, na visão do filósofo, “*não leva a sério a diferença entre as pessoas*” (RAWLS, 1971, p. 27). Deve-se sinalizar que a preocupação com esta ideia já estava presente nos textos do jovem Rawls, em seus textos dedicados à religião. Conforme mostram Cohen & Nagel: “*The moral importance of the separateness of persons, a fundamental theme of Rawls’s work, is strikingly anticipated in the moral and religious conception of community that lies at the heart of the thesis. Rawls proposes that the essential feature of human beings is our capacity for community, that sin deforms our essential nature and destroys community, and that faith is the realization of our nature through integration into community: our “openness” to God and other persons over comes the terrible aloneness that is the consequence of sin. Though the term “community” may*

suma: Barry reconhece que a ideia de equidade é o que a teoria de Rawls apresenta de mais caro, mas rejeita o procedimento adotado pela mesma para justificar os princípios igualitários.

Por outro lado, observa-se que tanto Thomas Pogge quanto Charles Beitz recorreram à ideia de *posição original* para desenvolver suas teorias a partir do projeto rawlsiano. Beitz, com o livro *Political Theory and International Relations* (1979), partiu da constatação de que no âmbito teórico das Relações Internacionais, o projeto de *justiça distributiva* encontrava-se reduzido à ideia de auxílio humanitário/doações. Assim, construiu uma tese de justiça distributiva cosmopolita que se contrapõe ao que o autor denomina de realismo internacional “hobbesiano”, que dominava o discurso das Relações Internacionais e inviabilizava propostas normativas no pensamento internacional (BEITZ, 1979, p.186). Já Thomas Pogge argumentará, em *Realizing Rawls* (1989), que na própria lógica da teoria rawlsiana é necessário ampliar a estrutura básica para a esfera global, assim como o segundo princípio de justiça – isto é, trata-se de uma proposta de universalização da teoria de *justiça como equidade*, com a proposta de um critério global de justiça. (POGGE, 1989, cap.6).

A tese defendida por Beitz é que, face à lacuna existente na área de teoria política internacional com relação ao tema de justiça distributiva, é possível que se pense a ideia de justiça igualitária em termos globais com base no contratualismo (BEITZ, 1999b, p. 127-128). Beitz posiciona-se no sentido de estabelecer uma analogia entre pessoas de diferentes países e cidadãos, de modo a defender que a ideia de justiça distributiva global deve ser formulada em termos de direitos e não de auxílios e doações (BEITZ, 1979, p. 138). Para tal, o argumento de Beitz é no sentido de que os princípios de justiça da esfera doméstica deveriam se aplicar no âmbito mundial. Beitz, de tal modo, estabelecerá seu argumento com fundamento na tese de Rawls. Neste ponto destaca-se o distanciamento entre Barry e Beitz, pois enquanto a tese de Beitz depende do fundamento contratualista nos termos rawlsianos, Barry é um dos críticos do contratualismo adotado por John Rawls.

Já Pogge argumentará (1989) que as ideias centrais de *Uma Teoria de Justiça* (isto é, os pressupostos de igualdade e liberdade afirmados nos princípios de justiça) conduzem a uma teoria de justiça cosmopolita e não restrita às instituições domésticas. Para o autor alemão, a interdependência entre sociedades no plano internacional demanda que a teoria de justiça como equidade seja formulada em termos globais, tomando os menos favorecidos na esfera global como partes da posição original (POGGE, 1989, p. 242 e ss). Assim como Barry, Pogge critica os princípios afirmados por Rawls na Seção 58 de *Uma Teoria de Justiça* e

suggest otherwise, the human fellowship in which we realize our nature does not destroy the separateness of individual persons, but is founded on an affirmation of their distinctness”. (COHEN; NAGEL, 2009, p. 11).

aponta para o fato de que são princípios descomprometidos com o ideal igualitário. A proposta de Pogge é tomar como ponto de partida uma *posição original global* (POGGE, 1989, p. 247).

Beitz se alinha à crítica de Pogge no que tange à formulação rawlsiana da teoria de justiça internacional, com base na ideia de que as partes do contrato original são fechadas e autossuficientes. No entanto considera que, mesmo com as partes formuladas em tais termos, ainda seria legítimo o questionamento das partes a respeito da arbitrariedade da localização global dos recursos naturais e, nos mesmos termos em que se discute a loteria natural no âmbito doméstico, as partes avaliariam a distribuição natural dos recursos como algo moralmente arbitrário (BEITZ, 1979, p. 138). Beitz sublinha, porém, a interdependência inegável entre as sociedades e aponta também para o fato de que as transações econômicas transnacionais que as caracterizam podem acentuar a desigualdade doméstica nos países mais pobres (BEITZ, 1979, p. 144-149). Ou seja, tanto Beitz quanto Pogge assumem que há uma *estrutura básica global* que deve ser objeto da teoria de justiça distributiva.⁶¹

2.3 *O Direito dos Povos: Rawls se posiciona*

Nesse contexto, isto é com Beitz e Pogge tomando o protagonismo de uma teoria de justiça global fundamentada na teoria rawlsiana, Rawls publica *O Direito dos Povos* marcando claramente a diferença entre sua concepção e a de seus herdeiros. Se estes apontavam para o cosmopolitismo como o próximo passo a ser dado pela teoria de *justiça como equidade*, Rawls enfatiza seu distanciamento do cosmopolitismo e dos princípios de justiça distributiva que decorrem do mesmo. Neste sentido, Rawls apresentará o princípio da assistência como suficiente para tratar a questão da desigualdade na esfera global.

Cabe assim, inicialmente e em linhas gerais, esclarecer o projeto de *O Direito dos Povos*. Conforme já se assinalou, Rawls visa estabelecer neste texto de que modo o conteúdo de *O Direito dos Povos* pode se desenvolver a partir da concepção liberal de justiça. Especificamente, o objetivo do autor é demonstrar de que modo a teoria de *justiça como equidade* pode se estender ao plano internacional. Trata-se de um texto que se articula conceitualmente e visa complementar seu projeto teórico, já formulado em *Liberalismo*

⁶¹ O capítulo 3 deste estudo tratará do cosmopolitismo e das diversas leituras do mesmo; nele, tanto a teoria de Beitz quanto a de Pogge serão retomadas.

Político e Uma Teoria de Justiça. A motivação para *O Direito dos Povos* decorre de duas ideias principais e interconectadas: a ideia de que as maiores injustiças da sociedade resultam de *injustiças políticas* e que, portanto, estas podem ser eliminadas através de políticas sociais e instituições justas.

Rawls conectará estas duas ideias com a ideia de *utopia realizável*. O autor afirmará que seu texto tem nesta ideia seu começo e seu fim. Neste sentido, a filosofia política pode ser considerada uma utopia realizável quando se estende ao que se compreende como os limites práticos da possibilidade da política (RAWLS, 2004, p. 6). Retomando a ideia de que o método de Rawls é estabelecer uma *teoria ideal* possível de ser realizada concretamente, pode-se afirmar que a ideia de utopia realizável representa a teoria ideal de justiça no plano internacional. O autor visa, assim, estabelecer uma posição mediana entre as teorias céticas/realistas e as ideais/utópicas.

Para tal, Rawls recorrerá mais uma vez à ideia de *posição original* para determinar quais princípios devem ser aplicados na esfera internacional. No entanto, Rawls tem como ponto de partida a concepção de “povos” (que ele visa diferenciar de Estados) ocupando o papel das partes nos contratos. O autor compreende, deste modo, que os princípios aplicáveis na esfera internacional decorrem de uma segunda etapa da *posição original*. Ou seja: os indivíduos não são mais considerados nesta etapa devido ao fato de que as reivindicações dos mesmos já teriam sido consideradas na “primeira” posição original (PO1). Desta forma, Rawls justifica a ideia de povos e não Estados na segunda posição original (PO2), para que se possa atribuir “motivação moral” para que os mesmos pactuem com os princípios de *O Direito dos Povos* (RAWLS, 2004, p.22).

Na estrutura da teoria ideal, os povos liberais devem ter as seguintes características: um governo democrático-constitucional razoavelmente justo que se guie pelos interesses fundamentais dos povos, afinidades compartilhadas (*commons sympathies*) e uma natureza moral. Rawls esclarece ainda que a primeira característica é institucional; a segunda, cultural; e a terceira requer um vínculo estreito com a concepção política (moral) de direito e justiça (RAWLS, 2004, p.30). Destaca-se que ambas as formulações são problemáticas e que foram duramente criticadas (BENHABIB, 2004; NUSSBAUM, 2002).

Nesse contexto, Rawls retoma o fato do pluralismo e afirma seu papel como limitador do que é possível na prática. Esta ideia está explicitada no que Rawls afirma ser a principal tarefa de *O Direito dos Povos*, isto é, *especificar até que ponto povos liberais devem tolerar povos não liberais* (RAWLS, 2004, p.77). Neste sentido, eis a definição de tolerância apresentada pelo autor:

Aqui, tolerar não significa apenas abster-se de exercer sanções políticas – militares, econômicas ou diplomáticas – para fazer um povo mudar suas práticas. Tolerar também significa reconhecer estas sociedades como membros participantes iguais, de boa reputação, na Sociedade dos Povos. (RAWLS, 2004, p. 77).

Assim, é através do princípio da tolerância que Rawls justifica a possibilidade de inserção dos povos não liberais como partes na (segunda) posição original. No entanto, o recurso rawlsiano para acomodar os povos “decentes”⁶² requer mais uma etapa. Especificamente, a posição original deve ocorrer em duas etapas separadas na esfera internacional: primeiramente, povos liberais devem aplicá-la domesticamente (com todas as restrições do véu da ignorância); em um segundo momento, as partes são os representantes dos povos liberais (do mesmo modo que na esfera doméstica, as partes desconhecem a concepção de bem do povo liberal representado); e finalmente, há aplicação da posição original pelos povos não liberais que decidirem participar da Sociedade dos Povos. No entanto, estas sociedades, por não serem liberais, não aplicam a posição original na esfera doméstica. Destaca-se que esta formulação é das mais discutidas da teoria.

A divisão na segunda etapa da posição original pode ser compreendida na teoria rawlsiana através do seguinte motivo: os princípios que derivam da primeira posição original se originam do contrato original (liberal) e podem ser ratificados pelas sociedades decentes hierárquicas. Isto é, eles não derivam das sociedades decentes hierárquicas, pois na posição original as sociedades decentes sabem que não são liberais e que são decentes. Do mesmo modo, as sociedades liberais sabem que são liberais. No entanto, Rawls não chega a justificar o motivo pelo qual estas sociedades chegariam ao acordo pretendido (NUSSBAUM, 2007, p. 241).

Afinal, permanece a questão: o que possibilita que uma sociedade não liberal seja considerada decente? Tais sociedades são denominadas de associativas, isto é, todos os seus membros são vistos na vida pública como membros de grupos diferentes e cada grupo está representado no sistema legal através de um sistema de consulta hierárquico decente (RAWLS, 2004, p. 83). Neste sentido, há dois critérios que devem ser respeitados: o primeiro é que estas sociedades não podem ter fins agressivos (RAWLS, 2004, p. 65) e o segundo divide-se em três: os direitos humanos devem ser assegurados através de seu sistema legal.

⁶² Os outros povos considerados não liberais são os “fora da lei” (*outlaw states*) e as “*burdened societies*” – sociedades oneradas por condições desfavoráveis, as quais, pelo oitavo princípio devem ser auxiliadas (princípio da assistência); e ainda, o “absolutismo benevolente”, sociedades estas que devido a sua condição econômica, histórica e social, não conseguem se estabelecer como sociedades bem-ordenadas. Estes não participam da Posição Original.

O sistema legal deve conseguir impor com boa-fé os deveres morais e as obrigações para todas as pessoas do território; e por fim, tal sistema não seja imposto apenas pela coerção, isto é, que as pessoas devem confiar nos juízes e representantes do sistema legal.

Por este motivo, é possível afirmar que além de ser uma teoria de relações internacionais, há também uma teoria de direitos humanos presente no texto *O Direito dos Povos*. Trata-se de uma teoria minimalista de direitos, compatível com a ideia do *consenso sobreposto* apresentada por Rawls no *Liberalismo Político*. Já é possível verificar uma mudança substancial entre a proposta de universalização da teoria de *justiça como equidade* em *Uma Teoria de Justiça* e a teoria de *O Direito dos Povos*, especificamente no que tange ao conteúdo (pois Rawls acrescenta o respeito aos direitos humanos como pré-requisito para a participação na *Sociedade dos Povos*) e, também, aos polos legitimados – no caso, os povos e não mais os Estados.

Há que se destacar, também, a proximidade de *O Direito dos Povos* com os tópicos que motivaram as mudanças consolidadas no *Liberalismo Político*, em especial o foco no pluralismo. Retomando a concepção de que o pluralismo razoável é condição histórica que não deve ser lamentada, ao contrário, é justamente esta conjuntura que permite que a sociedade desfrute de mais liberdade e justiça,⁶³ Rawls tem como objetivo apresentar uma teoria que se sustente unicamente com fundamento no político, isto é, se desvincule de concepções de bem sustentadas pelas doutrinas abrangentes razoáveis. Ou seja, de modo análogo ao âmbito doméstico, o recurso à ideia de razão pública na esfera internacional possibilita o distanciamento das doutrinas abrangentes com o possível acordo, fundamentando-se (e legitimando-se) pelo consenso com base no que é “politicamente razoável”.⁶⁴

Nestes termos, Rawls consolida o respeito aos direitos humanos nos princípios de justiça afirmados por *O Direito dos Povos*, que são os seguintes:

- 1- Os povos são livres e independentes, e a sua liberdade e independência devem ser respeitadas por outros povos.

⁶³ A discussão entre a relação de instituições justas e o fato do pluralismo será retomada no último capítulo desta pesquisa.

⁶⁴ Como mostra Rawls em *The Idea Of Public Reason Revisited* (1997): “dado que os cidadãos não conseguem alcançar o acordo ou mesmo um entendimento mútuo na base de suas doutrinas irreconciliáveis, eles precisam considerar quais tipos de argumentos que eles podem razoavelmente dar uns aos outros quando questões políticas fundamentais estão em jogo. Eu proponho que em uma razão pública as doutrinas abrangente da ‘verdade’ e do ‘direito’ sejam substituídas pela ideia do politicamente razoável que parta dos cidadãos para os cidadãos” (RAWLS, 2001, p. 573-574).

- 2- Os povos devem observar tratados e compromissos.
- 3- Os povos são iguais são partes em acordos que os obrigam.
- 4- Os povos sujeitam-se ao dever de não intervenção.
- 5- Os povos têm direito de autodefesa, mas nenhum direito de instigar guerra por razões que não a autodefesa.
- 6- Os povos devem honrar os direitos humanos.
- 7- Os povos devem observar certas restrições especificadas no direito de guerra.
- 8- Os povos têm o dever de assistir a outros povos vivendo sob condições desfavoráveis que os impeçam de ter um regime político e social justo ou decente. (RAWLS, 2004, p. 47-48).

Com relação ao sexto princípio, isto é, o que afirma os direitos humanos, cabe ainda questionar: quais são estes direitos? A resposta do autor é que os direitos que não podem ser rejeitados (por terem fundamento unicamente político), são os seguintes: direito à vida (com os meios de subsistência e segurança); à liberdade (com relação à escravidão, servidão, liberdade com relação à ocupações forçadas e com uma medida suficiente de liberdade para se assegurar a liberdade de religião e pensamento); direito à propriedade e à igualdade formal como determinada pelas regras da “justiça natural (isto é, casos semelhantes devem ser tratados de modo semelhante) (Cf. RAWLS, 2004, p. 85). Além destes, Rawls considera que os direitos elencados nos artigos 3 a 18 da *Declaração de Direitos Humanos*, dentre os quais se encontram o direito à asilo (artigo 14), direitos migratórios (artigo 13) e os direitos concernentes ao devido processo legal, devem também ser constitutivos dos direitos humanos.

No entanto, ficam excluídos o direito de igual participação política e a liberdade plena de consciência, além da igualdade plena para as mulheres (HINSCH; STEPANIANS, 2006). Destaca-se, neste sentido, a afirmação de Andrew Kupfer, que lembra oportunamente que “se os mesmos (direitos) estivessem inclusos, os ‘povos decentes’ provavelmente não aceitariam os princípios” (KUPFER, 2000, p.643).

Já Allen Buchanan (2006) aponta para o fato de que o principal motivo para a lista mínima de direitos de Rawls é o esforço do autor para evitar as críticas de que sua teoria é paroquial. No entanto, a crítica desse autor é que o esforço de Rawls foi tão grande em evitar o paroquialismo que sua teoria de direitos humanos está completamente desconectada da ideia de humanidade. Buchanan assinala ainda que:

A lista de direitos humanos de Rawls *não inclui* apenamente a liberdade religiosa (pois apenas afirma o direito de não ser perseguido em decorrência de sua religião, nada afirmando a respeito do direito de não sofrer discriminação religiosa). Não inclui os direitos que protegem a discriminação (incluindo a institucionalizada) com base em raça, gênero, etnia, nacionalidade e orientação sexual. Os direitos econômicos e sociais estão, também, ausentes de sua lista (apenas o direito à subsistência está previsto). (BUCHANAN, 2006, p.158, *tradução livre*).

Por outro lado, autores como David Reidy apontam para o fato de que a proposta de

direitos humanos não deve ser compreendida na lógica dos direitos que são positivados através de tratados internacionais, costumes e convênios. Isto porque se trata dos direitos humanos que devem ter eficácia independentemente do consenso das partes. Logo, estes seriam, fundamentalmente, os direitos humanos que devem ser assegurados independentemente de qualquer pacto; os direitos sem os quais é impossível que se pense a própria política de direitos humanos (REIDY, 2006, p. 173).

De fato, Rawls afirma que a lista de direitos humanos que é honrada por Estados liberais e decentes deve ser compreendida como uma definição de direitos universais, que devem ter efeito e força política, independentemente de sua aceitação. Os mesmos podem, inclusive, legitimar sanções e intervenções aos Estados que não os respeitam. É justamente por não basear sua teoria de direitos humanos em uma doutrina abrangente (filosófica, moral, ou religiosa) que Rawls afirma que da forma como se fundamenta *O Direito dos Povos*, os povos liberais e decentes não toleram Estados considerados fora dalei. Esta recusa decorre do liberalismo e também da ideia de decência (RAWLS, 2004, p.106). Tal posicionamento é esclarecido por Kupfer, que aponta para o fato de que Rawls quer traçar uma nítida separação entre os direitos considerados “urgentes”(que concernem à integridade corporal, por exemplo) de uma lista mais extensiva de direitos liberais (KUPFER, 2000, p. 644).

Ainda com relação aos princípios estabelecidos por Rawls, o fato de o autor não ter afirmado no plano internacional o princípio da diferença foi um dos pontos mais criticados pelos teóricos do cosmopolitismo. E foi justamente a ausência desse princípio que afastou Rawls da leitura cosmopolita de sua própria teoria, tal como Thomas Pogge e Charles Beitz já estavam propondo. Por outro lado, Rawls estabelecerá o princípio da assistência, um princípio que tem um *cut-offpoint* (limite) quando as sociedades oneradas por condições desfavoráveis conseguem fazer parte da Sociedade dos Povos,⁶⁵ e isto pode acontecer mesmo que a sociedade em questão ainda esteja em condições econômicas desfavoráveis. Como afirma Rawls, o princípio da assistência deve ser considerado como um princípio igualitário com limite. Isto porque o Direito dos Povos tem como principal meta a justiça e a estabilidade pelas razões certas.⁶⁶

⁶⁵ Lembrando que povos liberais têm tres características: um governo constitucional democratico razoavelmente justo, as *common sympathies* (Mill) e ainda a natureza moral. Característica institucional, cultural, e política (respeito político às leis e à concepção pública de justiça).

⁶⁶ A ideia de estabilidade pelas razões certas já formulada em *Liberalismo Político* é retomada neste texto e definida do seguinte modo: “estabilidade pelas razões certas significa a estabilidade causada por atuarem os

A teoria proposta, mesmo que indiferente ao princípio cosmopolita fundamental, que tem como foco o bem-estar dos indivíduos, não é indiferente à desigualdade entre povos ricos e povos pobres; ao contrário, o princípio da assistência está na mesma ordem dos outros que são estabelecidos por Rawls. O desafio deixado para os intérpretes de Rawls é compreender de que modo se aplica tal princípio. Assim, uma avaliação cuidadosa deste princípio e de sua interpretação se torna um dos elementos mais importantes para se pensar o igualitarismo de Rawls, e também a contribuição que a tese de *O Direito dos Povos* pode trazer para os debates a respeito da miséria global.

Tal questão será tratada posteriormente nesta tese mas, por ora, é possível adiantar que o princípio da assistência é mais robusto do que a crítica cosmopolita leva a crer e que pode ser um dos conceitos-chave da teoria de justiça como equidade por dois motivos, um interno e outro externo à teoria rawlsiana: o argumento interno é que o princípio da assistência aponta para uma unidade possível de ser verificada na teoria de Rawls; o argumento externo é que através de uma maior sistematização de tal princípio, *O Direito dos Povos* passa a ter forte apelo na esfera das discussões a respeito de redução de desigualdades no plano global. Ambos argumentos serão retomados ao final deste capítulo.

No entanto, antes de entrar em tal discussão, é necessário esclarecer as principais críticas à proposta de *O Direito dos Povos*. Assim, a próxima etapa deste estudo será apresentar as críticas mais relevantes e, através destas, esclarecer a fundamentação teórica que Rawls oferece para justificar os novos conceitos de sua teoria e seu distanciamento do cosmopolitismo. Pode-se afirmar, de tal modo, que os conceitos de tolerância, povos e direitos humanos foram os mais discutidos e problematizados pelos críticos de Rawls. Trata-se de conceitos que têm íntima conexão e dialogam diretamente com uma das questões mais caras ao nosso tempo – isto é, a eficácia dos direitos humanos no plano internacional e, especificamente, o problema (contínuo e crescente) da miséria nos países mais pobres.

2.4 A recepção de *O Direito dos Povos*

Não é surpreendente que Thomas Pogge e Charles Beitz se encontrem entre os primeiros teóricos a apresentar críticas a *O Direito dos Povos*. O tema central da crítica de ambos é o

cidadãos corretamente, isto é, de acordo com os princípios adequados do seu senso de justiça, que adquiriram por crescer sob instituições justas e participar delas” (RAWLS, 2004, p.17 n.).

distanciamento de Rawls da concepção cosmopolita e, também, a suposta inconsistência entre os escritos iniciais de Rawls com seu texto final. O artigo de Beitz, publicado já no ano 2000 (isto é, um ano após a publicação do texto definitivo de *O Direito dos Povos*), aponta para o fato de que apesar do esforço rawlsiano de unificar os três textos centrais, *O Direito dos Povos* estaria muito mais próximo do *Liberalismo Político* do que de *Uma Teoria de Justiça* (BEITZ, 2000, p. 671). No mesmo caminho, o texto de Pogge já demonstra em seu título *The Incoherence Between Rawls's Theories of Justice* (2004), seu posicionamento: não há que se falar em continuidade entre *O Direito dos Povos* e *Uma Teoria de Justiça*. Vale retomar aqui o posicionamento de Beitz com relação a esta questão:

*The relationship of the Law of Peoples to the political theory proposed in Rawls's early works needs to be understood carefully. The content of the Law of Peoples resembles (though adds significantly to) what in A Theory of Justice was called "the law of nations". However, the political theory whose extension is presented in this monograph is that set forth in Political Liberalism and various subsequent articles, not found in A Theory of Justice. The two books represent distinct philosophical projects.*⁶⁷ (BEITZ, 2000, p.671 – grifo nosso).

O motivo pelo qual Beitz considera que *O Direito dos Povos* e *Uma Teoria de Justiça* constituem projetos distintos decorre do fato de que, para o autor, o *Liberalismo Político* tem como ponto de partida o reconhecimento de que a aceitação da concepção de justiça proposta em *Uma Teoria de Justiça* se torna inviável nas sociedades liberais modernas, as quais se caracterizam por múltiplas doutrinas abrangente, algumas com concepções de bem incompatíveis. É importante sublinhar que esta característica das sociedades modernas decorre diretamente das instituições livres que viabilizam o surgimento – e conservação – de tais doutrinas (BEITZ, 2000, p.671). Assim, Beitz assinala tal diferença para apontar para o fato de que *O Direito dos Povos* é um projeto mais próximo do *Liberalismo Político* já que, de modo análogo à constatação de que há doutrinas razoáveis divergentes constitutivas das sociedades domésticas, há também doutrinas divergentes razoáveis, porém incompatíveis que organizam as sociedades no plano internacional. Assim, Rawls busca demonstrar que é possível conceber formas não liberais de organização social e política passíveis de serem aceitas como membros em igualdade na Sociedade dos Povos.

Trata-se da ideia de sociedades decentes, as quais Rawls considera que constituem a

⁶⁷ “A relação entre o *Direito dos Povos* e a teoria política proposta nos primeiros trabalhos de Rawls deve ser compreendida com cuidado. O conteúdo do *Direito dos Povos* se assemelha (e agrega) o que foi denominado em *Uma Teoria de Justiça* como o “direito das Nações”. No entanto, a teoria política que é defendida em *Direito dos Povos* é aquela que foi estabelecida a partir do Liberalismo Político e outros artigos subsequentes e não aquela de *Uma Teoria de Justiça*. Os dois livros representam dois projetos filosóficos diferentes.” (tradução nossa)

teoria ideal juntamente com as sociedades liberais. Para defini-las, Rawls formula o tipo ideal de sociedade decente como sociedade decente hierárquica, deixando em aberto o conceito de sociedade decente para que o mesmo possa ser aplicado a outros tipos de sociedades passíveis de ser consideradas como tal na teoria ideal.

Para se ter clareza de tal tipo de sociedade, vale resgatar os critérios para que um povo seja considerado decente hierárquico: o primeiro é que o mesmo não tenha fins agressivos (isto é, que o mesmo deva atingir seus fins através de meios pacíficos, comércio e diplomacia). O segundo critério estabelecido por Rawls trata dos requisitos que tais povos devem preencher, que são três: a consolidação dos direitos humanos através de lei; que o sistema normativo de direitos e deveres (distintos dos direitos humanos) devem ser aplicados *bona fide* a todos que se encontrem nos limites territoriais daquele povo (como tal sistema normativo deve basear-se na concepção compartilhada de bem, este não é compreendido simplesmente como comandos aplicados pela força); e por fim, deve haver credibilidade no sistema legal e nos operadores do mesmo, ou seja, trata-se de mais um critério que vincula a estrutura normativa da sociedade com uma concepção de bem compartilhada que necessariamente deve assegurar os direitos humanos (RAWLS, 2004, p. 82-92). Esta definição de sociedade decente merecerá críticas mais específicas e será retomada. Interessa sublinhar, porém, que Rawls admite a possibilidade de que nessas sociedades inexista o princípio de cidadania igual para as pessoas, reconhecendo que a possibilidade de participação das pessoas no sistema representativo pode sedar através da responsabilidade e cooperação que estas exercem nos grupos em que estão inseridas (RAWLS, 2004, p. 66).

Antes, porém, de aprofundarmos esta formulação, cabe retomar a crítica de Beitz quanto ao fato de que o projeto de *justiça como equidade* previsto no plano internacional é diferente do projeto no plano doméstico. Tal divergência não indica necessariamente uma incompatibilidade, passo este que Beitz não dá em seu texto. No entanto, Thomas Pogge é mais incisivo.

Pogge publicou *The incoherence between Rawls's theories of justice* em 2004, e em 2006 publicou uma versão revisada no livro *Rawls's Law of Peoples*, com o título *Do Rawls's two theories fit together?* Nos dois textos, a ideia central é que as mudanças estruturais efetuadas por Rawls em sua teoria acarretaram mudanças substanciais à teoria de *justiça como equidade*, e tais assimetrias não justificadas por Rawls em sua teoria podem ser prejudiciais à ambas .

Vale aqui ressaltar os pontos principais levantados por Pogge, em especial seu diagnóstico de que a teoria doméstica de Rawls tem três etapas (*three-tiered*) e é institucional,

enquanto a teoria internacional tem duas etapas (*two-tiered*) e é interativa (interacional). É esta leitura da teoria de *justiça como equidade* que sustenta o argumento de Pogge de que as transformações na teoria acarretam mudanças (incompatíveis) no seu conteúdo. O que Pogge busca assinalar é que, na esfera doméstica, as partes têm mais flexibilidade para mudanças à luz de transformações e circunstâncias diversas; já no caso internacional, as partes se comprometem diretamente com determinado conjunto de regras que podem se tornar muito rígidas e incapazes de endereçar transformações que acompanhem as circunstâncias globais (Cf. POGGE, 2006, p.213). Eis como Pogge formula esta ideia:

*In the domestic case, the parties are to adopt a public criterion of justice which is to guide the design, reform and adjustment of the domestic institutional order within variable natural, historical, cultural, and economic-technological circumstances. In the international case, the parties are asked to endorse particular international rules directly*⁶⁸ (POGGE, 2006, p.213).

A partir dessa formulação, Pogge afirmará que, na esfera doméstica, as três etapas são essenciais para que os princípios acordados pelas partes (1ª etapa) determinem um critério público de justiça (2ª etapa) – no caso, os princípios e sua ordem lexical –, o qual guiará a estrutura básica da sociedade considerando o contexto empírico no qual ela está imersa (3ª etapa). Já na esfera internacional, não haveria tal flexibilidade para o contexto empírico, pois as partes já estão comprometidas com o conjunto de regras estabelecido através da segunda e terceira posição original (PO2 e PO3). Nesta lógica, Pogge aponta para seu entendimento de que a principal mudança na teoria de *justiça como equidade* decorre não só do fato de que os legitimados para ocupar o papel de parte no contexto internacional passam a ser os povos mas, principalmente, da função que as partes passam a exercer no contexto internacional (POGGE, 2006, p.214). Assim, a “mudança estrutural” na teoria acarretaria uma “mudança substancial”.

O que Pogge visa evidenciar com este argumento é que o papel reservado às partes no contexto internacional em *O Direito dos Povos* restringirá o alcance de sua concepção de justiça econômica, tal como esta se configura em *Uma Teoria de Justiça*. Isto porque enquanto na esfera doméstica verifica-se uma abertura da teoria para o contexto histórico e econômico das sociedades através da aplicação da ordem lexical dos princípios, em especial

⁶⁸ “ No caso doméstico, Rawls demanda que as regras de interação econômica não devem ser formuladas com base na liberdade de mercados, mas devem ser redesenhadas e ajustadas (de acordo com o segundo princípio de justiça) para preservar a justiça institucional (background justice) e minimizar as dificuldades econômicas.” (tradução nossa)

com o recurso ao princípio da diferença, na teoria internacional os princípios acordados tornam-se o próprio *fim* da teoria. Já na esfera doméstica, as instituições e as regras que se aplicam às mesmas são compreendidas como *meios* que viabilizam o *fim* determinado pelo critério de justiça. Neste sentido, para Pogge, a teoria de Rawls perde seu foco institucional e se torna “interativa”, isto é, torna-se uma teoria com foco unicamente nos agentes e na responsabilidade dos mesmos em seguirem as regras que são estabelecidas. Pogge lembra que em *Uma Teoria de Justiça*, Rawls é crítico deste tipo de “libertarismo com poucas restrições” (*mildly constrained libertarianism*):

*In the domestic case, Rawls demands that the rules of economic interaction must not be shaped by free bargaining, but must rather be designed and adjusted (pursuant to the second principle of justice) to preserve background justice and to minimize economic hardship.*⁶⁹ (POGGE, 2006, p. 214).

Pogge aponta que Rawls reconhece esta questão em *O Direito dos Povos*, mas assinala que sua leitura é que o princípio da assistência é insuficiente para tratar as desigualdades que decorrem do fato de que os países mais ricos têm mais poder de barganha nos tratados internacionais do que os mais pobres (POGGE, 2006, p.217), o que resulta na manutenção – e até mesmo aumento – da desigualdade econômica na esfera global.

Em suma, Pogge assinala os seguintes três elementos de *O Direito dos Povos* que o diferenciam de *Uma Teoria de Justiça*: o foco interativo, o qual torna a teoria centrada nas regras que devem orientar os agentes no plano internacional; o deslocamento do conceito de parte, com o indivíduo sendo substituído pela ideia de povos; e por fim, a mudança nas etapas da teoria, o que a torna menos sensível às mudanças e exigências empíricas das questões de desigualdade no plano internacional. Destas, vale ressaltar que a ideia de foco institucional/foco interativo será retomada no estudo da proposta de Pogge,⁷⁰ quanto ao segundo ponto em tela – isto é, a formulação da teoria com base no conceito de “povos”, conceito mais controverso da teoria que vale ser retomado aqui.

⁶⁹ “De tal modo, isso cria um dilema na teoria rawlsiana: ou ele deve assumir que os povos que são reunidos por “interesses compartilhados” e governados por um regime “constitucional justo” são organizados territorialmente em unidades semi-soberanas, as quais possuem elementos muito parecidos com Estados ou ele deve desistir da sua definição de que as pessoas já se encontram organizadas em grupos privilegiados que pensam de forma razoável sobre a justiça internacional.” (tradução nossa)

⁷⁰ A ideia de sistema institucional e sistema interativo é formulação essencial ao argumento de Pogge e será retomada posteriormente, para apresentar a teoria cosmopolita do filósofo.

2.4.1 A problemática concepção de povos e uma possível defesa

A crítica ao conceito de povos apresentada por Rawls em *O Direito dos Povos* foi tematizada diretamente através de leituras das filósofas Martha Nussbaum(2002) e Seyla Benhabib (2004). Ambas compartilham da compreensão de que o conceito não consegue abarcar as demandas de justiça distributiva – no caso de Nussbaum, o foco é no direito das mulheres; já a leitura de Benhabib visa demonstrar as insuficiências conceituais no que tange aos fluxos migratórios. Sem desconsiderar as diferenças nas críticas apresentadas, vale destacar também que tais críticas decorrem de uma concepção de direitos humanos mais abrangente que a apresentada por Rawls. O conceito de povos é, assim, conceito-chave da teoria internacional de Rawls porque dele decorre a ideia de tolerância e de minimalismo dos direitos humanos.

Benhabib, não obstante reconhecer que Thomas Pogge e Charles Beitz deram passos mais largos do que Rawls no que tange à problemática de “justiça entre as fronteiras” (*justice across borders*), ainda considera que o princípio da diferença no plano internacional não é adequado para tratar dessa questão (BENHABIB, 2004, p.1.761). A filósofa defende o direito à cidadania (*right to membership*) como um dos direitos humanos (BENHABIB, 2004, p.1.762). Já Nussbaum desenvolve esta ideia de forma mais contida no artigo em questão, ao afirmar que o caminho a ser tomado deve ser no sentido de se estabelecer tratados internacionais que reafirmem os direitos humanos já estabelecidos e trabalhar para que as outras nações do mundo os implementem (NUSSBAUM, 2002, p. 299).⁷¹

Benhabib reconhece que um dos principais objetivos de Rawls ao designar as partes de “povos” é evitar a leitura que o realismo estabeleceu no campo da teoria internacional, que define os Estados como os principais atores da esfera global. Estabelece, assim, o conceito de povos para designar e tentar definir os agentes mais apropriados moral e sociologicamente para as discussões de justiça no plano internacional (BENHABIB, 2004, p. 1.764.). Trata-se de uma diferenciação importante para que *O Direito dos Povos* possa se estabelecer como uma teoria que não retome o modelo tradicional (realista) de soberania, principalmente no que tange às concepções de soberania interna, com relação às pessoas que estão inseridas nos

⁷¹ A abordagem de Nussbaum é com base na teoria das “capacidades”, que se aproxima do discurso dos direitos humanos e não deve ser lida como uma rival da mesma (NUSSBAUM, 2006, p.291). Esta teoria será considerada no próximo capítulo.

Estados, e externa, de se declarar guerras (BENHABIB, 2004, p.1.764). Assim, com a definição de condições morais (isto é, o respeito aos princípios já elencados) para o reconhecimento da legitimidade soberana dos Estados-membros da *Sociedade dos Povos*,⁷² Rawls limita o alcance de argumentos na esfera internacional que sejam baseados somente na soberania.

Nesta mesma linha argumentativa, Kupfer define a teoria internacional de Rawls como um sistema de Estados-nação unitário com soberania limitada (KUPFER, 2000, p.641). Tal posicionamento, vale ressaltar, é tido como positivo por Seyla Benhabib. O que se torna problemático, para a filósofa, é que não obstante a intenção de Rawls, a ideia de povos é imprecisa, o que faz com que a distinção objetivada pelo autor entre povos e Estado na prática seja difícil de verificar e acabe se tornando uma forma de nacionalismo (BENHABIB, 2004, p.1.765- .767).

A análise de Benhabib decorre das características constitutivas do conceito de povos assinalado por Rawls, especialmente da constatação de que há uma incompatibilidade entre a crítica à concepção de soberania proposta pelo autor e a proposta de se definir povos através de um regime constitucional-democrático sem que este tenha alguma forma de soberania territorial. Eis como Benhabib formula esta crítica, considerada para a filósofa como um dilema na teoria:

*This then creates a dilemma for Rawls's theory: Either he must assume that peoples who are united by "common sympathies," and "ruled by a just constitutional government," are territorially organized semi-sovereign units, which possess features very much like states, or he must give up the stipulation that peoples are already organized into certain forms of government. If he were to accept the latter option, Rawls may need to revert to viewing individuals rather than organized peoples as the privileged units of reasoning about international justice.*⁷³
(BENHABIB, 2004, p.1.765).

Verifica-se, com o texto acima, que a autora questiona a própria possibilidade do realismo utópico de Rawls, pois o critério principal de Rawls continua sendo a unidade estatal, vinculada ao realismo. Esta ideia é formulada de forma mais detalhada no texto de Kupfer (2000), que será apresentado a seguir. Cabe ainda ressaltar que Benhabib, com sua

⁷² A “Sociedade dos Povos” é o termo usado para se referir a todos os povos que seguem os ideais e os princípios de *O Direito dos Povos* em suas relações mútuas (RAWLS, 2004, p.3).

⁷³ “De tal modo, isso cria um dilema na teoria rawlsiana: ou ele deve assumir que os povos que são reunidos por “interesses compartilhados” e governados por um regime “constitucional justo” são organizados territorialmente em unidades semi-soberanas, as quais possuem elementos muito parecidos com Estados ou ele deve desistir da sua definição de que as pessoas já se encontram organizadas em grupos privilegiados que pensam de forma razoável sobre a justiça internacional.” (tradução nossa)

formação na teoria crítica e sociológica, criticará a formulação do conceito de povos, tal como ele é apresentado por Rawls, isto é, através da ideia de natureza moral (com uma compreensão holística dos valores e práticas que os definem). Afirmará que decorre de uma concepção há muito ultrapassada nas ciências sociais, pois não considera que povo também é constituído pelas inúmeras esferas sociais que o perpassam como gênero, classe etnia e religião (BENHABIB, 2004, p. 1.766).

Com relação ao vínculo com o estatismo verificado na teoria de Rawls, destaca-se a leitura de Kupfer, que avalia a teoria de Rawls como sendo de um “estatismo restrito” (*thin statism*), que se caracteriza pelos seguintes elementos: incorporação, tolerância, coesão e realismo (KUPFER, 2000, p. 645). Eis a forma como o autor esclarece esta definição:

1. *Incorporation: if peoples are stipulated to take members' interests into account, and all persons are members of peoples, then all persons' interests are fully accounted for and given due consideration.*
2. *Toleration: liberal principles require respect for other cultures and ways of ordering society, and so imposing on them a conception of global justice based on the idea of persons as free and equal would be wrong.*
3. *Cohesion: the alternative to a society of peoples is an illiberal, strife-torn world state; thus, even if a former involves some injustice, it is preferable.*
4. *Realism: as a practical matter, to secure the great goods of world peace and respect for human rights, liberal regimes should fully engage decentneoliberal peoples rather than excluding them from international forums and law⁷⁴(KUPFER, 2000, p.645).*

A leitura desse autor é também no sentido apontado por Benhabib, isto é, que Rawls não consegue se distanciar suficientemente do realismo. Kupfer, neste sentido, filia-se aos teóricos do cosmopolitismo e defende em seu artigo a tese de justiça global com a inserção do direito à democracia, e também à liberdade de expressão no rol de direitos humanos (KUPFER, 2000, p. 641 e ss.). Kupfer toma os quatro pontos acima elencados como eixos para criticar o caminho tomado por Rawls como incompatível com o liberalismo.

Resumidamente, os argumentos que Kupfer contrapõe aos quatro elementos da teoria de Rawls são os seguintes: com relação ao argumento da incorporação (1), Kupfer defenderá que o conceito de povos não é capaz de representar os interesses dos indivíduos que os

⁷⁴ “Incorporação: estipula-se que os povos considerem os interesses de seus membros e que todas as pessoas são membros do mesmo, então o interesse de todas as pessoas são plenamente levados em consideração.

Tolerância: os princípios liberais requerem respeito por outras culturas e formas de se ordenar a sociedade, então impor sobre os mesmos uma concepção de justiça global baseado na ideia de pessoas como livres e iguais é inadequado.

Coesão: a alternativa a uma sociedade dos povos é um Estado global não-liberal e fragmentado. De tal modo, até se esta ideia abarca injustiças, ela ainda é preferível.”

Realismo: como uma questão política, para assegurar as melhorias que a paz mundial e o respeito pelos direitos humanos, regimes liberais deveriam engajar-se plenamente com povos decentes não-liberais em vez de os excluir dos fóruns mundiais e do direito internacional.”(tradução nossa)

constituem; usar este conceito como ponto de partida para a teoria (mesmo com uma lógica de “estatismo fraco”) na lógica liberal, que tem como fim último o indivíduo, é problemático. No que tange à tolerância(2), é do entendimento do autor que Rawls tolera demais, mais uma vez partindo dos pressupostos liberais, no caso a ideia de neutralidade e a compreensão de que a neutralidade liberal é uma *neutralidade ética* (isto é, mantém-se imparcial com relação às concepções de bem) e não se trata de uma *neutralidade política* (ou seja, que é neutra no que tange à justificação do poder coercitivo). Em outras palavras, Kupfer critica Rawls por não estar comprometido com o igual respeito pelos indivíduos, que deve ser o fundamento da ética da tolerância no liberalismo. No que diz respeito à coesão (3), Kupfer se alinha à proposta de Pogge que defende a organização institucional de forma descentralizada através de esferas horizontais e verticais de governança, ou seja, visa mostrar a possibilidade de alternativas intermediárias entre a *sociedade dos povos* e um governo mundial. Por fim, o realismo (4) verificado na teoria, que aponta para o argumento pragmático de Rawls, Kupfer avalia que Rawls esvazia tanto o conceito de “realismo” quanto o de “utopia”, por estabelecer na sua teoria ideal um rol mínimo de princípios, o qual deixa de fora o direito à democracia e a liberdade de expressão (KUPFER, 2000).

É possível reconhecer na crítica de Kupfer que os conceitos de tolerância e de direitos humanos que decorrem da teoria proposta por Rawls configuram o anticosmopolitismo do autor, podendo ser considerados os dois aspectos centrais que surgem da ideia de povos. Por outro lado, se é possível afirmar que a dificuldade na definição e justificação do conceito de povos ainda é um dos desafios a serem enfrentados pelos teóricos que apoiam a teoria internacional de Rawls, é também importante destacar que os pontos levantados por Kupfer apontam para os obstáculos a serem trabalhados pelo cosmopolitismo, pois a crítica de um utopismo impossível de se traduzir como guia para ações concretas continua a ser um dos obstáculos mais importantes para os teóricos do cosmopolitismo. Além disso, conforme será discutido ainda neste capítulo, apontar para mais direitos que devem ser positivados pelos direitos humanos é caminho que tem sido cada vez mais questionado.

Destaca-se, por fim, a crítica de Nussbaum (2002), que tem como foco o conceito de povos decentes e a tolerância aos mesmos. O objetivo da autora é apontar para uma insuficiência na teoria internacional de Rawls com relação às minorias e aos grupos marginalizados da sociedade, usando como fio condutor a questão da justiça das mulheres. De tal modo, o argumento de Nussbaum aponta para um equívoco de Rawls ao estabelecer a igualdade entre povos liberais e povos decentes hierárquicos, e este problema, para Nussbaum, decorre de uma analogia errônea entre povos e pessoas. A filósofa, assim como os outros

críticos já apresentados neste texto, também considera que a noção de indivíduo deve ser a base da teoria de justiça. Ao questionar o motivo pelo qual o princípio da tolerância, que na esfera doméstica deve ser aplicado aos cidadãos, se transforma em um princípio que na esfera internacional é baseado nos grupos e, portanto, transforma-se completamente, Nussbaum afirmará que Rawls permite que grupos tenham um poder no âmbito internacional muito maior do que na esfera doméstica. A ênfase nos direitos humanos apresentada pela teoria rawlsiana internacional é um elemento que indica, segundo a autora, que Rawls reconheceu a problemática da dominação dos grupos sobre os indivíduos (NUSSBAUM 2002, p.283-293). Isto porque os direitos humanos são estabelecidos como limitantes do poder que é conferido aos grupos na esfera internacional.

Ao contrário de Benhabib, que elogia a tentativa de Rawls de romper com a ideia de Estado na esfera internacional, Nussbaum reconhece que apesar de não existir um Estado que possa ser considerado plenamente justo, há que se reconhecer e respeitar os Estados, pois estes representam as instituições da sociedade que determinado grupo de pessoas já aceitou. Ou seja: o Estado tem sua dimensão moralmente importante por ser a expressão da escolha e da autonomia humana (NUSSBAUM, 2002, p. 299-300). Nesta leitura, Nussbaum afirma que é possível pensar questões de justiça internacional nos termos já estabelecidos e que a ideia de povos é vaga e improfícua; assim, a sugestão da autora é que se repensem os limites e as prerrogativas do próprio conceito de Estado, buscando um caminho mais proveitoso para estabelecer uma crítica às concepções realistas de direito e relações internacionais (NUSSBAUM, 2002, p.302).

Os textos e os autores supramencionados fazem parte do que pode ser denominado como a primeira recepção da teoria internacional de Rawls. À exceção de Benhabib, todos os outros autores destacados são direta ou indiretamente herdeiros de Rawls. São autores que conduziram a leitura da justiça igualitária de Rawls para a esfera internacional através da teoria cosmopolita e que já estavam seguindo este caminho quando Rawls publicou seu texto. A maior parte dos textos desta literatura secundária é de tom extremamente crítico, com uma argumentação que visou assinalar problemas em *O Direito dos Povos* para apontar para o caminho mais apropriado para tratar tais questões, isto é, com o foco no indivíduo. Certamente, esse argumento une todos os textos que aqui foram expostos; entretanto, é possível que se demarque um segundo momento de avaliação do texto, com vozes ainda críticas, mas contrabalanceadas por autores como Philippe Pettit (2005; 2006), Catherine Audard (2006) e Samuel Freeman (2006), com interpretações em defesa de *O Direito dos Povos*.

Dentre estes, importa aqui desenvolver o argumento apresentado no artigo de Pettit (2006), o qual interpreta o conceito de povos no contexto da concepção de Rawls a respeito da natureza das sociedades, isto é, da ontologia social da teoria rawlsiana. Com este texto, Pettit visa demonstrar não só que o conceito de povos é compatível com a teoria de Rawls, mas também que a compreensão desta articulação consegue explicar o caráter anticosmopolita de sua teoria. Trata-se de um argumento com especial importância para este estudo, não só por estabelecer elementos que podem sustentar a ideia de continuidade da teoria de *justiça como equidade*, como por tratar diretamente a crítica apresentada nesta seção, isto é, arejeição – e incompreensão quanto à justificativa – de se tomar como ponto de partida da teoria de justiça internacional o conceito de povos, e não de indivíduos. Por este motivo, optou-se por reconstruir o argumento de Pettit de forma detalhada.

Pettit afirmará que há três elementos que se destacam no anticosmopolitismo de Rawls, a saber: *o argumento doméstico*, que afirma que a justiça no âmbito doméstico de sociedades bem-ordenadas estabelece demandas substantivas para a sociedade e a responsabilidade da mesma por seus membros; *o argumento internacional negativo*, ou seja, a justiça não faz as mesmas demandas entre as sociedades bem-ordenadas; e por fim, *o argumento internacional positivo*, isto é, a asserção de que as demandas de justiça entre as sociedades bem-ordenadas surgem no contexto de auxílio para as sociedades que são vítimas de opressão. O fio condutor do argumento de Pettit é que tais elementos, que fundamentam o posicionamento de Rawls, não decorrem do pragmatismo ou do entendimento de que o cosmopolitismo estabelece demandas excessivas, sendo portanto, utópico. Para o autor, o anticosmopolitismo de Rawls se fundamenta na ontologia do conceito povos (PETTIT, 2006, p.40-41). Ao desenvolver esta ideia, Pettit consegue apontar para a relação e diferenciação entre indivíduo, grupo e povo.

Retomando as características afirmadas por Rawls como constitutivas dos povos (extensão, agência e pressupostos para que os mesmos sejam representados por seus governantes), Pettit avaliará de que modo as implicações das mesmas configuram a ontologia dos povos. Iniciando pelo conceito de extensão, Pettit retoma a classificação das sociedades estabelecida por Rawls, a qual vale retomar aqui:

Proponho considerar cinco tipos de sociedades nacionais. A primeira são os *povos liberais razoáveis*; a segunda, *povos decentes* [...]. Em terceiro lugar, há *Estados fora da lei* e, em quarto, *sociedades sob condições desfavoráveis*. Finalmente, em quinto, temos as sociedades que são os *absolutismos benevolentes*. (RAWLS, 2004, p. 4-5).

Pettit nota que Rawls não recorre à terminologia “povos” para referenciar os três tipos de sociedades que não são “bem-ordenadas”, isto é, as três últimas. A relutância de Rawls em tratar os outros três tipos de sociedades como “povos” deve ser levada em conta e considerada na configuração da ontologia de povos. Ou seja, esta deve responder porque somente as sociedades bem-ordenadas são consideradas na abrangência do conceito de “povos” (PETTIT, 2006, p.42).

Quanto à agência dos mesmos, Pettit afirma que na estrutura proposta por Rawls os povos são caracterizados de forma semelhante à psicologia do agente individual, isto é, os mesmos possuem “motivos morais”, possuem orgulho e um senso de honra (pela sua história, por exemplo), além de poderem respeitar e exigir respeito e reconhecimento. Com esta caracterização, os povos podem agir em três frentes: como seu próprio governo (na esfera constitucional, como autores da constituição, por exemplo), na esfera doméstica (com relação aos outros cidadãos) e na esfera internacional (com relação aos outros povos). Nos dois últimos casos, o povo agiria *através* do governo (PETTIT, 2006, p. 43). Tal vínculo entre povo e governo, Pettit esclarece ao tratar dos pressupostos para a representação do povo. Eis o que afirma o autor neste sentido:

*A people will exist as an agent on the domestic and international fronts, then, only if the government acts appropriately in its representative role, giving the people a voice and a presence on those fronts.*⁷⁵(PETTIT, 2006, p. 43).

Destaca-se, assim, o pressuposto de que para se representar o povo, é necessário que o governo atue de modo apropriado, isto é, que seja limitado pela concepção pública de justiça. Mais uma vez, Pettit demarca que esta ideia – de que tanto a sociedade liberal quanto a sociedade decente devem se fundamentar em uma concepção pública de justiça – tem uma consequência que não pode passar despercebida. Isto é, se um governo foi injusto na esfera doméstica, não será possível que se fale em representatividade do povo em suas ações. No entender de Pettit:

This is a striking claim. Let the government be domestically unjust, Rawls suggests, and there will be no people present in its actions. The government will have to be seen as a body that acts only in its own name and, he would say, as a body that has no standing under the law of peoples. The norms that tell us how the government should behave in relation to its citizens are constitutive norms that determine what it is to represent the people, not regulative norms that merely instruct us on how representation is best pursued. Suppose a government breaches those norms

⁷⁵ “O povo existirá como agente nos fóruns domésticos e internacionais, então, somente se o governo agir de forma apropriada no que tange ao seu papel representativo, dando voz e presença ao povo nestes espaços” (tradução nossa).

*through failing to behave with respect towards its citizens. In that case we might be tempted to say that while the government still represents its peoples, it represents them badly. But Rawls speaks as if it does not represent a people at all. [...]. It usurps the position of the people.*⁷⁶ (PETTIT, 2006, p.43 – grifo nosso).

Portanto, o entendimento de que o governo não representa o povo quando este age em desacordo com a concepção pública de justiça pode explicar o motivo pelo qual Rawls restringe o conceito de povo para sociedades bem-ordenadas. Porém, o esclarecimento do conceito de povo através dos argumentos apresentados não é, evidentemente, suficiente para estabelecer a ontologia dos povos em Rawls. Para tal, Pettit tem que dar um passo além, ele deve identificar (a) os componentes constitutivos dos povos, (b) caracterizar de que modo tais elementos se relacionam entre si, e também (c) com os outros grupamentos que podem ser denominados de povos na estrutura proposta.

Pettit assinalará, neste sentido, que o componente básico do povo é a pessoa natural. Logo, é este ponto de partida da construção da ontologia dos povos (PETTIT, 2006, p. 44 e ss). É a partir da constatação de que a pessoa natural é o elemento básico do conceito de povo que Pettit rearticula a ideia de expansão, agência e pressupostos de representação para conseguir configurar a ontologia pretendida. O passo subsequente é caracterizar de que modo as pessoas naturais relacionam-se entre si. Para responder a esta questão, Pettit questiona a estrutura que é formada através das relações entre as pessoas naturais. No caso do conceito em questão, que, como se verificou, trata das sociedades bem-ordenadas, depreende-se que as relações entre as pessoas naturais deve resultar em sociedades que sejam bem-ordenadas por comungarem de “razões compartilhadas”. Nessas sociedades, tais razões compartilhadas legitimam a estrutura de governo e se tornam o fundamento que legitima a força e as decisões coercitivas do mesmo (PETTIT, 2006, p. 44-45).

Torna-se possível, assim, que Pettit avance em seu argumento e afirme que as pessoas organizadas da forma descrita configuram mais do que uma união de pessoas; constituem um grupo provido de agência.⁷⁷ Esta etapa de seu argumento é central para se compreender a

⁷⁶ “Trata-se de argumento dos mais fortes. Se o governo for injusto na esfera doméstica, o que Rawls sugere é que não se poderá falar em povo que o represente. O governo será visto como uma estrutura que age apenas em seu nome e, ele diria, uma estrutura que não tem legitimidade perante o Direito dos Povos. As regras que nos mostram como um governo deve se relacionar em relação com os seus cidadãos são normas constitutivas que determinam o que significa representar o povo, não se trata de regras regulativas que nos mostram apenas como a representação deve ser conquistada. Suponha que o governo rompa as regras ao não respeitar os seus cidadãos. Neste caso, estaríamos tentados a dizer que apesar do governo representar o seu povo, ele o representa mal. Mas o que Rawls afirma é que não há representatividade neste caso. Ele (o governo) simplesmente usurpa a posição do povo.” (tradução nossa)

⁷⁷ A ideia de *agente coletivo* tem sido objeto de pesquisa de Phillip Pettit nos últimos anos, com o livro *Group Agency: The Possibility, Design, and Status of Corporate Agents* (2011) – publicado juntamente com Christian

diferença entre indivíduo, grupo e povo. Isto porque as pessoas podem unir-se em grupos que não necessariamente tenham agência, pois para caracterizar um grupo-agente, três outras condições devem ser satisfeitas: a primeira é que o grupo tenha objetivos compartilhados; em segundo lugar, o grupo deve compartilhar de posicionamentos a respeito desses objetivos, como organizá-los e a possibilidade de revisar seu conteúdo, ou seja, deve se responsabilizar pelo ordenamento dos mesmos; em terceiro lugar, o filósofo estabelece que esses objetivos e a forma de alcançá-los devem ser formulados e buscados com alguma racionalidade (*more or less rational*), ou seja, na dinâmica do grupo-agente, é necessário que este tenha como apreender e rechaçar projetos irracionais (PETTIT, 2006, p. 46). Para Pettit, evidencia-se que estabelecer essas condições para a caracterização de um grupo-agente é determinar que estes consigam simular minimamente agentes individuais.

O grupo, então, consegue se caracterizar como povo na teoria de Rawls quando ele se organiza em função de uma estrutura básica bem-ordenada, a qual se mantém através da contínua interação entre um governo representativo (modo exógeno de organização do grupo) e cidadãos participativos (modo endógeno de organização do grupo). Para Pettit, estas condições são satisfeitas quando:

*The people-as-represented in government will meet the three conditions for group agency. It will act for the realization of certain ends; it will act under the guidance of a body of judgements that members authorize as common property; and it will display a modicum of rationality in how it holds and acts on those ends and judgments.*⁷⁸ (PETTIT, 2006, p. 48).

Nesse contexto, assevera Pettit, o anticosmopolitismo de Rawls decorre do fato de que tal posicionamento é o único possível quando se considera a *natureza* dos povos bem-ordenados. Vale destacar as palavras do autor:

The answer is, I think, that he sees his anti-cosmopolitan position as the only one that sits easily with the nature of well-ordered peoples. [...] My claim is that by his

List – sistematizando e desenvolvendo tal conceito. Trata-se, assim, da defesa da ideia de que os grupos podem efetivamente ter agência, o que significa que pode ser possível, quando se considera determinado grupo como agente, determinar responsabilidade ao mesmo, assim como avaliar os modos como este se relaciona com outros grupos-agentes. Convém assinalar que o elemento de autonomia é central, pois para que um agente coletivo seja autônomo na leitura de Pettit e List, o mesmo deve desenvolver um tipo de racionalidade específica, como demonstram os autores em *“to display the rationality that agency requires, its attitudes cannot be a majoritarian or other equally simple function of the attitudes of its members. The group agent has to establish and evolve a mind that is not just a majoritarian or similar reflection of its members’ minds; in effect, it has to develop a mind of its own. This gives rise to the kind of autonomy that we ascribe to group agents.”* (PETTIT; LIST, 2011, p. 8).⁷⁸ “O povo para ser considerado como representado pelos seu governo deve obedecer três condições de agência de grupo. Ele deve agir para a realização de certos fins, ele agirá sob a orientação de um conjunto normativo que os membros reconhecem como comum a todos e irá também exercer de modo racional a forma como efetua julgamentos e persegue os seus fins.” (tradução nossa)

*lights cosmopolitanism fails to reflect an understanding of the nature of peoples. It fails to reflect an understanding of just what sort of a thing a people is.*⁷⁹(PETTIT, 2006, p.49).

A ideia de que o posicionamento anticosmopolita de Rawls é a conclusão que mais se alinha à sua ontologia política já havia sido explorada por Pettit no artigo *Rawls's Political Ontology* (2005), texto no qual o autor apresenta a concepção de “civcity”, que vale ser retomada aqui. No texto de 2005, Pettit tem como objetivo apontar para o fato de que perpassa a teoria de Rawls um pressuposto que abarca a forma como os indivíduos se relacionam mutuamente e as estruturas nas quais eles se encontram imersos – trata-se da ideia de *civcity*. Este termo definirá a posição intermediária ocupada por Rawls, que rejeita tanto o “singularismopolítico” (decorrente da teoria libertária) quanto a ideia de “solidarismo político” (que se origina do utilitarismo).⁸⁰ Definindo *civcity* como a concepção de uma sociedade política cujos representantes e governo agem de acordo com os valores e pressupostos que emergem no debate público (PETTIT, 2005, p.168), Pettit afirmará que a ideia de sociedade bem-ordenada é muito próxima desse conceito. Interessa notar que o argumento de Pettit considera a teoria de Rawls em sua totalidade e, nos dois textos que tratam do tema, há uma retomada dos elementos de *Uma Teoria de Justiça* e do *Liberalismo Político* para fundamentar sua leitura. Este é outro ponto que coloca Pettit como voz dissonante da maioria de intérpretes da teoria rawlsiana.

Em tais termos, a leitura de Pettit justifica o anticosmopolitismo de Rawls na própria lógica interna da teoria rawlsiana. Logo, retomando o *argumento doméstico*, Pettit assinala que as obrigações que decorrem da concepção de justiça no sistema de Rawls se originam não da ideia de humanidade, e sim da vida compartilhada que existe necessariamente em uma sociedade bem-ordenada, o que explicaria também o *argumento internacional negativo*, pois

⁷⁹ “A resposta é, creio eu, que ele compreende o seu anticosmopolitismo como o único que se coaduna com a natureza de povos bem ordenados. [...] Minha tese é a de que pela sua percepção o cosmopolitismo não consegue dar conta de sua concepção da natureza dos povos. Ele fracassa na sua compreensão do conceito *povo*.” (tradução nossa).

⁸⁰ Eis como Pettit esclarece esta ideia: “*Under the solidarist view, the individuals who constitute political society have relationships with one another of such a kind that they constitute a group agent, establishing a single system of belief and desire. Under the singularist alternative, as we may call it, there are no particular relationships, or none of any particular importance, that individuals in the same political society have to bear to one another. There may be no particular natural relationships between them, of course, such as those that bind members of the same family or tribe. While it is possible that individuals will have entered various contractual relationships with one another, or even with government authorities, it is not essential that they should have done this. For all that belonging to the same political society requires, people may relate to one another in just about any fashion; they may be as heterogeneous and disconnected as the set of individuals who live worldwide at the same latitude. The point is naturally expressed by saying that the political people, far from being a group agent of any kind, are a mere aggregate of separate subjects.*” (PETTIT, 2005, p. 162).

essas relações não se sustentam do mesmo modo no plano internacional (isto é, com apoio nas razões compartilhadas que configuram as sociedades bem-ordenadas). Já o *argumento internacional positivo* se sustenta na ideia de estrutura de povo como grupo-agente, isto é, que aja como indivíduos e assim possa se relacionar na configuração da segunda posição original com outros grupos. É através desta última relação que se fundamentam os princípios de *O Direito dos Povos*.

Interessa notar, por fim, que Pettit ressalta que o único princípio difícil de se legitimar na esquema rawlsiano é o *princípio da assistência*. Isto porque se as partes na posição original (2PO) representam apenas as sociedades bem-ordenadas, o interesse e a motivação racional das mesmas em apoiar um princípio como este (altruísta) não são claros. Ou seja: Pettit aponta para a possível incoerência de se tratar na esfera dos direitos o dever de assistência para as sociedades que não são bem-ordenadas e que sejam oneradas por condições desfavoráveis (*burdened societies*).

Este questionamento (que fica em aberto no texto de Pettit) coloca em jogo a concepção de justiça distributiva da teoria proposta em *O Direito dos Povos*, pois o princípio da assistência se estabelece como o núcleo da proposta de justiça distributiva global de Rawls, a qual se diferencia das propostas cosmopolitas de justiça global defendidas por Pogge e Beitz. Deve-se pensar, então, na possibilidade de justificação do princípio de assistência na esfera internacional como um princípio que se fundamenta numa demanda da justiça e não com base na caridade.⁸¹ É claro que esta questão tem que ir além da afirmação de que se trata de um princípio formulado para que as partes se protejam de adversidades futuras e imprevisíveis, como seria o caso de uma sociedade bem-ordenada que fosse surpreendida por algum desastre natural. Tal entendimento, por sinal, está claro em *O Direito dos Povos* (Cf. RAWLS, 2004, p.49 e ss.). Problemático, como já se assinalou, é justificar o *princípio da assistência* como aplicável às partes que não compõem a posição original. Ou seja: se as sociedades oneradas não se configuram como grupos-agenciais e, portanto, não se encontram em condição de igualdade com os outros grupos no que tange a sua capacidade moral de reivindicação e formulação de demandas, como justificar que o princípio que as atenda fundamentalmente esteja no mesmo grau de importância dos princípios que decorrem dos interesses formulados pelos grupos que constituem a *Sociedade dos Povos*?

Um caminho possível é justificar o princípio da assistência com base na ideia de que

⁸¹ Esta é a interpretação de Nussbaum (2006, p. 19), que aponta para o fato de que, ao excluir dos polos legitimados dos contratos os povos que não se caracterizam como bem-ordenados, suas demandas serão tratadas na lógica da caridade e não da justiça (Cf. WILLIAMS, 2011, p. 82).

esses grupos têm capacidade de se inserir como os futuros membros da *Sociedade dos Povos* e, por este motivo, são merecedores de respeito e tratamento equitativo. Pode-se considerar esta interpretação como coerente com o argumento de *Uma Teoria de Justiça*, que afirma o *potencial para a personalidade moral que fundamenta as demandas equitativas de justiça*.⁸² É importante que se apresente a formulação de Rawls que possibilita esta interpretação na sua integralidade:

Assim, a justiça igual é um direito daqueles que têm capacidade de participar da situação inicial e de agir de acordo com o respectivo entendimento comum. Devemos observar que a personalidade ética é definida aqui como uma potencialidade que em geral é realizada no devido tempo. É dessa potencialidade que decorrem as reivindicações de justiça. (RAWLS, 2002, p. 561).

Pode-se afirmar que tal interpretação se encontra alinhada com a sugestão de Rawls de considerar as incompatibilidades e possíveis incoerências de seu projeto na articulação possível entre seus textos. Destacamos ainda que o princípio da assistência, o qual Rawls só inseriu em sua teoria na última versão de *O Direito dos Povos*, pode ser considerado como um elemento-chave para se pensar a teoria de Rawls em seus três textos principais e – mais do que isso – como uma teoria que continuou comprometida com o ideal igualitário. Esse argumento será retomado no último capítulo deste estudo, pois o caminho agora é estabelecer em linhas gerais o projeto que se coloca como concorrente ao rawlsiano: o cosmopolitismo liberal igualitário.

2.5 O argumento cosmopolita

Martha Nussbaum afirma que força do cosmopolitismo advém de uma ideia que é simples: “em um mundo ainda definido por desigualdades profundamente injustas, é coerente que se pense em uma concepção de justiça que afirme que os nossos deveres éticos superem as fronteiras das nacionalidades”(NUSSBAUM, 2007b, p.123). Trata-se, assim, de uma concepção que tem como fundamento a ideia de que seres humanos em qualquer lugar do mundo mereçam o mesmo respeito e consideração. Esta ideia tem sido formulada de modos diferentes pelos diversos proponentes do cosmopolitismo. Para demarcar a diferença da perspectiva cosmopolita da proposta rawlsiana, vale apresentar em linhas gerais as características que lhe são próprias. Recorreremos aqui à teoria de Thomas Pogge para

⁸²Seguimos aqui a interpretação de Huw Loyd Williams (2011, p. 83-86).

pontuar estas diferenças e para indicar, posteriormente, como essas duas leituras assinalam práticas diferentes a serem adotadas no plano internacional.

É importante assinalar as características próprias do cosmopolitismo. Conforme afirma Pogge, estas são universalidade, individualidade e generalidade:

*Three elements are shared by all cosmopolitan positions. First, **individualism**: the ultimate units of concern are **human beings, or persons** – rather than, say, family lines, tribes, ethnic cultural, or religious communities, or states. [...] Second, **universality**: the status of ultimate unit of concern attaches to **every** human being **equally**. [...] Third, **generality**: this special status has global force. Persons are ultimate units of concern **for everyone** – not only for their compatriots, fellow regionalists, or suchlike.⁸³(POGGE, 2008, p. 174).*

Pogge diferenciaria, ainda, o cosmopolitismo legal do cosmopolitismo moral. Assim, no caso do cosmopolitismo legal, o comprometimento é com um ideal político concreto de ordenamento global no qual todas as pessoas tenham direitos e deveres equivalentes, tornando-se assim, cidadãos de uma república universal. Já o cosmopolitismo moral determina que todas as pessoas compartilham uma relação moral mútua e que por este motivo devem respeitar o status de cada como fim último do interesse moral (POGGE, 2008b, p. 356-358). O cosmopolitismo moral pode se apresentar de formas variadas, pois a ideia de interesse moral fica aberta a interpretações variadas. A proposta de Pogge é articulá-la em função da ideia de direitos humanos (e não, por exemplo, da ideia de felicidade, capacidades ou oportunidades – outras propostas existentes). Para tal, o autor ainda distingue dois modos de cosmopolitismo moral: o institucional e o interativo. O último focaliza nas interações entre os agentes e determina responsabilidades para agentes coletivos ou individuais no caso do não cumprimento dos direitos humanos. Já uma concepção institucional determina que o arranjo institucional é o responsável pelo cumprimento (ou não) dos direitos humanos. Destaca-se que são leituras compatíveis e que podem se complementar.

Exemplo elucidativo dado pelo autor para diferenciar as duas abordagens é através do direito de não ser escravizado. O argumento de Pogge é o seguinte (POGGE, 2008b, p.357): no caso da leitura interativa, ao se verificar que houve práticas escravagistas em determinada sociedade, a responsabilidade é daqueles que escravizaram. A responsabilidade é restrita a esses agentes. A responsabilidade de terceiros ocorreria apenas na lógica do “dever positivo”

⁸³ “Três elementos são compartilhados por todas as posições cosmopolitas. O primeiro, o individualismo: o foco de preocupação devem ser os seres humanos, ou as pessoas em vez de linhagens familiares, tribos, comunidades religiosas, etnias ou Estados. [...] Em segundo lugar, a universalidade: o *status* de consideração moral está vinculado a todos os seres humanos de forma igual. Terceiro, generalidade: este *status* especial tem foco global. As pessoas devem ser o foco de consideração para todos – e não somente para os seus compatriotas, pessoas de sua região ou outras determinações do gênero.”(tradução nossa)

de proteger e resgatar aqueles que foram escravizados. Sabe-se, porém, que o estabelecimento desses deveres – que determinam a obrigatoriedade de agir – não é tarefa das mais fáceis. Já na leitura institucional, determina-se que as instituições não poderão reconhecer e normatizar práticas escravagistas; todos os que sustentam tais instituições são responsáveis pelas consequências que os arranjos institucionais podem acarretar.

Trata-se de uma concepção que ressalta o dever de não causar dano a outrem (*negative duty*). Em outras palavras, Pogge defende uma teoria que aumenta o alcance de responsabilidade. Para que se compreenda na prática de que modo a concepção de justiça cosmopolita defendida por Pogge acarreta uma teoria de justiça distributiva que tem nos direitos humanos seu principal agente, tornando-se necessário estabelecer de que modo o autor formula a ideia de direitos humanos.

2.5.1 Cosmopolitismo Institucional e Direitos Humanos

Como os direitos humanos devem ser concebidos? É com esta pergunta⁸⁴ que Pogge (POGGE, 2008a, pp. 58-75) apresentará a concepção institucional de direitos humanos em seu livro *World Poverty and Human Rights*. A tese do autor tem como objetivo consolidar o fundamento teórico para tratar a ideia de pobreza extrema como uma violação de direitos humanos.

Nesta perspectiva, ressalta-se que a concepção de direitos humanos está umbilicalmente ligada à ideia de responsabilidade. Ou seja, quando se fala em violações de direitos humanos, deve-se pensar nos agentes que podem violá-los. Em geral, para os crimes de violação de direitos humanos, tem-se como agentes possíveis aqueles que ocupam um cargo oficial e posição de autoridade na sociedade; trata-se de um tipo de violência denominada pelo autor de “violação oficial” (POGGE, 2008a, p. 64). Verifica-se, além disso, que é necessário limitar o conteúdo do que constitui os direitos humanos. É necessário destacar que ambos os pontos são controvertidos – isto é, tanto a ideia de se discutir quais os responsáveis por violações de direitos humanos e quais os direitos que devem ser considerados neste rol ainda são pontos que permanecem foco de constante questionamento.

Isto porque, na esfera de discussão quanto ao conteúdo dos direitos humanos,

constatam-se, por exemplo, desde propostas minimalistas como as de Michael Ignatieff, que afirma que o máximo que se pode fazer e que deve se priorizar é a segurança física das pessoas e que o foco deve ser que se impeçam tortura, assassinatos, estupros e outras consequências do uso da violência física. Para esse autor, já se trata do “máximo que se pode esperar” dos direitos humanos (IGNATIEFF, 2001). Por outro lado, constata-se a tendência de ampliar o rol de direitos humanos para a inclusão de direitos civis e democracia. Carol Gould, uma das vozes mais originais desta abordagem, afirma que o respeito à igual participação deve ser considerado como constitutivo dos direitos humanos e ter aplicabilidade não só na esfera deliberativa do Estado, mas também das outras instituições que podem afetar a plena realização dos direitos humanos (como empresas, por exemplo).⁸⁵

Não é por este viés, porém, que Pogge discute a questão. Ou seja, o autor não busca estabelecer se o direito “x” deve ou não fazer parte do discurso dos direitos humanos, e sim quer esclarecer o que se quer dizer quando se afirma que “x” faz parte do rol dos direitos humanos. Trata-se de uma estratégia que, ao focar nos agentes responsáveis pela violação dos direitos humanos, coloca em evidência a responsabilidade que todos têm perante o esquema institucional das sociedades que permitem que tais violações ocorram. Para tal, o autor argumentará que o conceito de “violação oficial” (*official violation*) pode também ser compreendido como “desrespeito oficial” (*official disrespect*). Pogge esclarece esta ideia da seguinte forma:

[...] the language of human rights involves a demand for protection not only against **official violations** but, more broadly, against **official disrespect**, and it addresses this demand not only to officials, those whose violations of a relevant right would count as human-rights violations, but also to those in whose name such officials are acting.⁸⁶ (POGGE, 2008, p. 64).

A ideia de desrespeito oficial pode ser compreendida quando o governo ou alguma entidade oficial institucionaliza o desrespeito aos direitos humanos. Em casos como este, esclarece Pogge, fica claro que a violação ao direito em questão não afeta somente as vítimas, mas se trata de um ataque ao próprio direito já estabelecido. Tais casos causam mais

⁸⁵ O debate a respeito da inclusão da direito à democracia no rol dos direitos humanos é composto por outros autores, evidentemente. Buscou-se aqui apontar para os dois polos da discussão, a fim de exemplificar o argumento de que não há consenso sobre o conteúdo dos direitos humanos. Para a teoria de Carol Gould, vide *Globalizing Democracy and Human Rights* (2004).

⁸⁶ “A linguagem dos direitos humanos envolve uma demanda de proteção que vai além das violações oficiais, mas de modo mais amplo, deve haver proteção contra o desrespeito oficial e esta demanda direciona-se não apenas aos responsáveis oficiais, aqueles que se violarem determinados direitos são considerados como os agentes que violaram os direitos humanos, mas também aqueles em nome de quem estes oficiais agem.” (tradução nossa)

indignação e protesto do que violações individuais ao direito, por terem o manto de legitimidade do Estado em atos que possam ser considerados “moralmente errados”.

Pogge argumentará (2008, p. 65) que as medidas passíveis de serem tomadas pela sociedade para prevenir essas violações devem ir além de se buscar no poder público garantias para evitá-las – como, por exemplo, assegurar se tal direito goza de proteção constitucional. O que se torna necessário, segundo o autor, é que existam comprometimento e vigilância dos cidadãos para que tais direitos sejam respeitados.

Assim, o engajamento dos cidadãos com o poder público e suas instituições é o fundamento da proposta de Pogge e esta decorre da ideia de dever negativo, já assinalada. Ou seja, quando os cidadãos compreendem que são também responsáveis por determinada estrutura institucional que acarreta injustiças, do dever negativo de “não causar dano” surge a obrigação de se buscar uma estrutura institucional mais justa.

É seguindo esta linha argumentativa que o autor defenderá a ideia de justiça global distributiva, pois considera que o problema de miséria e desigualdade no mundo decorre do ordenamento institucional existente, conforme se verifica em:

*Our present global economic order produces a stable pattern of widespread malnutrition and starvation among the poor, with some 18 million persons dying each year from poverty-related causes, and there are likely to be feasible alternative regimes that would not produce similarly severe deprivations. If this is so, the victims of such avoidable deprivations are not merely poor and starving, but impoverished and starved because through an institutional order coercively imposed upon them. There is an injustice in this economic order, which it would be wrong for is more affluent participants to perpetuate.[...] **This is what the assertion of social and economic human rights amounts to within the proposed institutional cosmopolitanism.***⁸⁷ (POGGE, 2008, p. 182 – grifo nosso).

É interessante, por fim, que se situem as contribuições de Pogge e sua diferença com a teoria de Rawls no contexto do debate contemporâneo a respeito das medidas necessárias para combater a extrema pobreza e miséria no mundo.

O autor mais influente da corrente pró-auxílio financeiro é Jeffrey Sachs, que no livro *The End of Poverty* (2005) defendeu a ideia de que o acréscimo no auxílio econômico, juntamente com uma estrutura de desenvolvimento global bem organizada, poderia acabar

⁸⁷ “Nossa ordem econômica global produz um padrão estável e abrangente de desnutrição e fome entre os pobres, com 18 milhões de pessoas morrendo todos os anos de problemas que decorrem de causas relacionadas à pobreza, é provável que exista regimes alternativos que não produzam estas severas consequências. Se isso é verdade, as vítimas destas consequências evitáveis não são somente pobres e têm fome, mas sim têm fome e sofrem da pobreza devido a uma ordem institucional que é coercitivamente imposta sobre eles. Há uma injustiça em tal ordem econômica, o que torna a mesma errada e um equívoco para os participantes mais afluentes continuarem a perpetuá-la. [...] É isto que a asserção dos direitos humanos sociais e econômicos pode contribuir na esfera proposta do cosmopolitismo institucional.” (Tradução nossa)

com a miséria até 2025. A principal voz crítica a esta corrente é William Easterly, que argumenta que o auxílio financeiro não só não conseguiu mudanças eficazes (garantir, por exemplo, que todos tenham acesso aos remédios mais baratos), como também pode ser prejudicial.⁸⁸ Nesse contexto, pode-se afirmar que a leitura de Pogge é alinhada com a crítica de Sachs. Em texto dedicado ao assunto, o autor afirma queo valor dedicado a erradicar a pobreza deve ser de aproximadamente \$300 bilhões de dólares ao ano.⁸⁹ O diferencial da abordagem de Pogge decorre de sua tentativa de estabelecer que tal obrigação decorre de uma relação de direito e de deveres. Para tanto, o autor se apoia no Artigo XXII da Declaração Universal de Direitos Humanos, que afirma que:

Toda pessoa, como membro da sociedade, tem direito à segurança social e à realização, pelo esforço nacional, pela cooperação internacional e de acordo com a organização e recursos de cada Estado, dos direitos econômicos, sociais e culturais indispensáveis à sua dignidade e ao livre desenvolvimento da sua personalidade. (Artigo XXII, Declaração Universal de Direitos Humanos).

Por fim, cabe evidenciar que medidas, como o Protocolo Facultativo ao Pacto de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, aprovado pela Assembleia Geral da ONUem 2008, permitem que se façam denúncias individuais aos Estados por violações a tais direitos e demonstrem medidas normativas no âmbito internacional alinhadas com a leitura cosmopolita. Este protocolo precisaria da ratificação de dezEstados-membros para entrar em vigor e mais de 40 já o assinaram, o que aponta, também, para um ambiente global favorável a discutir e apoiar outras medidas com bases cosmopolitas. No entanto, a não ratificação do mesmo pelos Estados Unidos aponta para o fato de que o desafio cosmopolita ainda é pensar o papel que o Estado ainda ocupa e como fazer a ponte entre instituições nacionais e organizações transnacionais.

Assim, a aposta nos direitos humanos desponta como um dos poucos consensos de nosso tempo (IGNATIEFF, 2001).No entanto,o desafio de efetivação dos mesmos e a constatação de quevivemos em uma época marcada pela assimetria entre a ampliação dos direitos considerados direitos humanos e a contínua violação de direitos fundamentais na esfera global, mostram que pouco há a se celebrar. O Tribunal Penal Internacional pode ser citado como exemplo desta assimetria. Ao mesmo tempo em que muitos o consideram uma

⁸⁸ Vide reportagem do *NY Times* que mostra bem este debate (vide <http://www.nytimes.com/2006/03/19/books/review/19postrel.html>; acesso em 10 set. 2012).

⁸⁹A título ilustrativo, vale destacar que o orçamento do Banco Mundial de 2012 foi de 52.6 bilhões em empréstimos para os países em desenvolvimento (<http://www.worldbank.org/en/news/2012/06/29/world-bank-group-support-promote-growth-overcome-poverty-developing-countries-hits-nearly-billion-2012>; acesso em 10 set. 2012).

das maiores conquistas na luta pela efetivação dos direitos humanos (BENHABIB, 2006), recentemente foi proferida a primeira sentença de condenação de um líder internacional. A recepção da sentença pela comunidade internacional não foi das mais favoráveis. O TPI, principal corte a tratar desta questão na esfera internacional, opera sob fortes críticas tanto no que tange a seu custo, como a sua competência.⁹⁰ Desse modo, os tribunais constitucionais e internacionais são considerados, na contemporaneidade, como os protagonistas na busca pela efetivação dos direitos humanos.

Ocorre que o direito internacional ainda opera sob a máxima das soberanias nacionais (Cf. GOLDSMITH; POSNER, 2005), o que significa que a eficácia/ineficácia da consolidação de direitos humanos depende fundamentalmente das organizações institucionais do poder na esfera doméstica.

Pode-se afirmar que as contribuições teóricas de Rawls – em especial o texto *O Direito dos Povos* – se vinculam intimamente com as questões colocadas acima, e tanto sua contribuição para o tema quanto a de seus críticos cosmopolitas indicam que a eficácia dos direitos humanos encontra seu limite no paradigma (ainda não superado) das soberanias nacionais. Assim, a discussão que surgiu após a publicação de *Direito dos Povos*, especialmente o debate entre cosmopolitas e antic cosmopolitas, aponta para a complexidade entre as relações interestatais. Tal dinâmica torna tanto a leitura focada no Estado (realista), quanto as teorias que desconsideram as fronteiras estatais (cosmopolitas/utópicas) como insuficientes para abordar as questões de justiça que surgem desse contexto. Visando esclarecer e fundamentar esse entendimento, a última seção deste texto apontará para as diferenças entre o realismo e o cosmopolitismo.

2.6 **Justiça Global: realismo e cosmopolitismo**

Conforme afirma Charles Beitz, que se tornou uma das principais vozes do cosmopolitismo igualitário, a ideia de justiça global comporta três tipos de concepções: o realismo político, a moralidade dos Estados e o cosmopolitismo. Dessas três categorias, as

⁹⁰ O Tribunal Penal Internacional condenou, no dia 10 de julho de 2012, Thomas Lubanga Dyilo, ex-senhor da guerra congolês, a 14 anos de prisão por seu envolvimento no recrutamento de crianças-soldado. Notícia foi amplamente destacada na imprensa, com duras críticas à ineficácia e burocracia do mesmo. Vide http://www.nytimes.com/2012/07/11/world/europe/international-criminal-court-issues-first-sentence.html?ref=thomaslubanga&_r=0 Acesso em 27 jun. 2013.

duas primeiras foram as que gozaram de maior aceitação no campo de relações internacionais, não sendo teorias filosóficas propriamente ditas. Já a ideia de cosmopolitismo, apesar de presente na literatura, não obteve a mesma inserção das outras duas no contexto pós-Segunda Guerra Mundial (Cf. BEITZ, 2005, p. 15-17).

Torna-se necessário assim esclarecer, ainda que brevemente, a definição dos três conceitos para se compreender o motivo pelo qual o cosmopolitismo, que inicialmente teve pouca inserção na teoria política internacional, hoje surge com força como uma das principais concepções de justiça defendida por filósofos políticos herdeiros do pensamento liberal. O esclarecimento de tais conceitos também é importante para se compreender o motivo pelo qual Rawls buscou uma teoria intermediária entre realismo e cosmopolitismo.

Destaca-se, inicialmente, que o realismo político se estabeleceu como a perspectiva preponderante em Relações Internacionais. Assim, enquanto a perspectiva realista se pauta pela rígida separação entre ordenamento internacional e nacional, o cosmopolitismo aponta para uma concepção unificada da vida política (cf. BUZAN; HELD; MCGREW, 1998). Deve-se assinalar, ainda, para fins do debate entre realistas e cosmopolitas, que pelo viés realista tem-se o argumento ético de que não cabe aos Estados soberanos ir além de seus interesses próprios para que se melhore a qualidade de vida daqueles que não estão incluídos nele (cf. CANEY, 2010, p. 135).

É justamente o fato de que a teoria realista estabelece uma nítida separação entre política interna dos Estados e a política externa que motiva Beitz (BEITZ, 2005, p.16) a interpretar a ideia de realismo político como uma forma de ceticismo no qual a questão é equivocadamente colocada (quando avaliada através da perspectiva moral), ao apresentar uma (falsa) dicotomia. Isto é: o realismo político torna necessária a escolha entre a perspectiva estatal ou a perspectiva cosmopolita. Para o autor, trata-se de uma concepção inadequada, pois nenhuma destas opções representa uma escolha realmente coerente e unificada. Ou seja: Beitz busca assinalar com esta crítica a dificuldade de sustentar qualquer destes polos de forma alheia ao outro.

Verifica-se, ainda, que não obstante as diferenças que decorrem de linhas divergentes e tensões que constituem as teorias que se denominam como realistas, é possível determinar algumas características gerais que viabilizam a caracterização do mesmo. A mais importante delas é a de que o realismo estabelece como foco o poder estatal, o que torna a ideia de soberania um de seus conceitos-chave. Neste sentido, conforme assinala o representante da teoria realista Barry Buzan, na entrevista "*Realism vs. Cosmopolitanism*", pela perspectiva realista a ideia de autogoverno é priorizada e o Estado é definido através de sua capacidade de

exercer a autoridade política absoluta sobre seu território e seu povo (BUZAN et al., 1998, p. 393).

O cosmopolitismo, por sua vez, caracteriza-se pelo questionamento dessa divisão. Discute a ideia de poder estabelecida pelo realismo, defendendo uma concepção multidimensional do poder. É nesta linha argumentativa que, na mesma entrevista, David Held, representante da corrente cosmopolita, afirma:

*So I would say that an account of the structure of power must be a multidimensional account, looking at economic phenomena, political phenomena, social phenomena, technological phenomena, cultural phenomena, and so on. One finds power, power systems and power conflicts in all these realms. Contra realism, I would argue that state power is but one (albeit important) dimension of power; and that aspects of all of these dimensions need to be understood if the nature and prospects of state politics are themselves to be grasped satisfactorily.*⁹¹(BUZAN et al., 1998, p. 389).

É possível estabelecer o ponto de partida do cosmopolitismo nesta ideia, ressaltando, porém, que essa abordagem teórica também reúne teorias diversas, conforme será demonstrado no decorrer deste texto. Logo, o cosmopolitismo e realismo são formas radicalmente diferentes de compreensão de mundo. Tal divergência, evidentemente, refletirá na concepção de direitos e deveres, divisão de responsabilidade e formas de solução de conflitos propostas por ambas.

Vale por fim destacar, ainda que brevemente, a concepção de moralidade de Estados a qual Beitz se refere:

*This is the idea of a “society of states” – perhaps the most familiar result of applying the domestic analogy to the international order. The idea has three related elements: the principal bearers of rights and duties are states rather than persons; they are obligated to follow a system of norms analogous to those that apply among individuals in the state of nature; and the value of equality is expressed in a principle requiring states to treat each other as equal moral persons.*⁹²(BEITZ, 2005, p. 16).

Segundo o autor, tal concepção, apesar de ter sido bastante influente, é problemática

⁹¹ “Assim, eu diria a análise da estrutura do poder deve ser uma análise multidimensional, que observe o fenômeno econômico, político, social, tecnológico e etc. É possível que se verifique o poder, os sistemas de poder e conflito de poder em todos estes reinos. Contra o realismo, eu argumentaria que o poder de estado é apenas uma dimensão deste poder (ainda que muito importante) e que os aspectos de todas estas dimensões devem ser compreendidas para que a natureza e as possibilidades de política estatal sejam apreendidas de modo adequado.” (tradução nossa)

⁹² “Esta ideia de “sociedade dos Estados” talvez seja a mais comum quando se aplica a analogia doméstica à ordem internacional. Esta ideia tem três elementos que se relacionam: os principais detentores de direitos e deveres são os Estados e não as pessoas, eles são obrigados a seguir um sistema de normas que é análogo àquele que se aplica aos indivíduos no estado de natureza e o valor da igualdade se expressa em um princípio que determina que os Estados devem se tratar como pessoas iguais e morais.” (tradução nossa)

quando se busca através dela uma teoria com elementos normativos que devem ser afirmados. Neste sentido, há definições da mesma que comportam a ideia de que as considerações do ordenamento internacional devem ser priorizados, assim como há possibilidade de interpretá-la como endosso à autodeterminação dos Estados como princípio. Ou seja, trata-se de uma proposta passível de sustentar teorias normativas com respostas desconexas para os mesmos problemas, podendo-se aproximar por vezes do realismo e em outras vezes do cosmopolitismo (BEITZ, 2005, p.16).

Importa destacar, ainda em linhas gerais, com relação ao projeto cosmopolita, que se trata de teoria que tem como força motriz a teoria kantiana, em especial o texto *Ideia da Historia Universal sob o Ponto de Vista Cosmopolita*. No entanto, conforme nos mostra Nussbaum, Kant não foi o primeiro filósofo a fazer uso do termo “cosmopolitismo”, sendo possível traçá-lo desde os estoicos greco-romanos, que, por sua vez, herdaram a ideia da escola cínica que afirmava que classe, nacionalidade, gênero e status social deveriam ser considerados como atributos moralmente irrelevantes e secundários (NUSSBAUM, 2010, p.28). Como bem mostra a filósofa, a ideia de “cidadão do mundo” tão presente no vocabulário kantiano é a própria tradução do conceito estoico-romano de *kosmou politês*, o qual, por sua vez, é debitário do entendimento da escola cínica.⁹³ Foge ao objetivo traçado aqui aprofundar o argumento a respeito das fontes do cosmopolitismo, mas pontuá-las é importante para compreender a tradição que está em jogo na discussão entre o realismo e o cosmopolitismo. Logo, há também que se apontar para Thomas Hobbes como o autor que influenciou e que marca fundamentalmente a teoria realista.

É possível verificar, paralelamente, que o realismo político hoje ressurge (através do neorealismo) como uma reação ao pensamento liberal – denominado de “liberalismo moral” – que tem também na teoria de Kant sua maior fonte. A crítica do realismo ao liberalismo moral foi elaborada de várias formas, mas são duas ideias centrais: a de que o liberalismo falha no que tange a sua descrição do mundo real e a de que o caráter utópico do mesmo o torna, na prática, irrelevante (HORTON, 2010).

Tais críticas ao liberalismo moral podem ser transpostas ao cosmopolitismo. Porém, a seguinte ressalva deve ser feita: não são todos os autores da teoria liberal igualitária (isto é, a

⁹³Nussbaum mostra que a ideia do cosmopolitismo pode ser reconhecido já em Diógenes, o Cínico, que, quando questionado de onde vinha, afirmou: “Eu sou um cidadão do mundo”. Tratava-se de afirmar que a primeira definição da pessoa deveria ser sua filiação com a racionalidade e esta deveria superar todas as outras características e definir o fim de sua conduta. Os estoicos, por sua vez, desenvolveram esta ideia, estabelecendo que em cada indivíduo é possível que se encontre duas filiações: à comunidade na qual nascemos e à comunidade da razão e aspiração humana. (cf. NUSSBAUM, 2010, pp. 29-30)

corrente filosófica que se origina do liberalismo para legitimar práticas de justiça distributiva) que endossam a teoria cosmopolita. Esta divisão pode ser claramente percebida através dos debates que surgiram depois da publicação do texto *O Direito dos Povos*(1999), de John Rawls.

Já se assinalou, neste sentido, que outros autores compartilham da ideia de cosmopolitismo igualitário mas não necessariamente do princípio de dever negativo afirmado por Pogge. No entanto, a tese cosmopolita de que o ideal de justiça distributiva deve ter escopo global é comum a todos (CANEY, 2010, p. 136). Dentre os autores que apoiam a tese cosmopolita, já se assinalou aqui a tese de Charles Beitz, que retoma o princípio igualitário rawlsiano e afirma que o mesmo deve ter abrangência global, dado que os seres humanos compartilham de propriedades universais e que sua nacionalidade não é moralmente significativa (CANEY, 2010, p.137). Outro autor que merece destaque, considerando seu protagonismo e influência neste campo teórico, é Peter Singer (1979[1993]), que fundamentou seu cosmopolitismo igualitário no utilitarismo, que determina que a maximização de bem-estar de todos os seres humanos deve ser considerada.

O cosmopolitismo e suas diversas concepções têm sido objeto de um número crescente de estudos em filosofia política. Um dos motivos que pode explicar essa tendência é a percepção de que em um mundo com integração e codependência crescente, limitar o ideal de justiça dentro da esfera das nacionalidades levanta a crítica de um ideal de justiça direcionado para poucos e, ainda, com base em fronteiras arbitrárias.

Contudo, o cosmopolitismo encontra obstáculos práticos que advêm do ordenamento político internacional, o qual, como se sabe, tem como fundamento o princípio da soberania nacional. Chega-se, assim, a uma das questões centrais que deve ser tratada pelos teóricos do cosmopolitismo: qual deve ser o desenho institucional do ordenamento global e de que modo as instituições internacionais devem proteger os direitos humanos. O próximo capítulo retomará esta questão, apresentando as teorias cosmopolitas e a forma como as mesmas se vinculam ao projeto teórico do discurso dos direitos humanos.

3 O COSMOPOLITISMO E O DISCURSO DOS DIREITOS HUMANOS: UM NOVO PARADIGMA DA JUSTIÇA DISTRIBUTIVA?

O presente capítulo terá como objetivo esclarecer e analisar a teoria cosmopolita. Antes, porém, é necessário retomar alguns pontos que já foram apresentados aqui: no primeiro capítulo, o objetivo foi apontar para dois momentos da crítica à teoria de John Rawls: um primeiro que trata da crítica advinda de Nozick, considerada a crítica externa ao projeto, e um segundo momento, quando se apresentou a crítica interna ao projeto através da crítica de Thomas Pogge. Foram pontuadas as principais modificações efetuadas por Rawls em sua teoria e também se assinalou o fato de que tais mudanças não foram bem recebidas por serem consideradas mudanças substanciais ao projeto igualitário da teoria.

No segundo capítulo, o foco foi apresentar o texto *O Direito dos Povos* e as principais objeções ao mesmo. As críticas advindas dos autores que comungam do projeto “cosmopolita”, exposto no segundo capítulo em linhas gerais, seguem o mesmo caminho e têm como fim assinalar que o projeto de Rawls não está comprometido com o ideal igualitário, dado que o princípio da diferença foi completamente retirado da internacionalização da teoria de justiça como equidade. Verifica-se, assim, que compreender o projeto igualitário de John Rawls é o elemento central para vislumbrar a possibilidade de considerar a teoria do autor como *uma* teoria de justiça como equidade, e não como um projeto fragmentado. Este passo será efetuado no quarto e último capítulo desta tese, no qual apontaremos alguns elementos que permitem fazer essa leitura.

Antes de se analisar tal questão, torna-se necessário compreender o projeto cosmopolita, pelos motivos que seguem. Inicialmente, destaca-se que a teoria cosmopolita e suas diversas vertentes têm assumido crescente papel no âmbito da filosofia política contemporânea, sendo de especial importância para as discussões de justiça distributiva. Neste sentido, o *cosmopolitismo igualitário*, já é possível assinalar, é a vertente teórica do cosmopolitismo que se coloca, de fato, como incompatível com a proposta da teoria de *justiça como equidade*.

No entanto, outras propostas cosmopolitas podem ser consideradas compatíveis com o projeto rawlsiano. Além disso, importa esclarecer as diversas formas que o cosmopolitismo assume, assinalar a intrínseca vinculação de tal proposta com a teoria dos direitos humanos e avaliar esse posicionamento. Consideramos que tais elementos são incontornáveis para se

avaliar a crítica cosmopolita da teoria rawlsiana, parte fundamental de uma defesa do projeto igualitário de John Rawls, fio condutor deste estudo.

3.1 Os cosmopolitismos

O capítulo anterior já apontou os princípios que caracterizam todas as teorias cosmopolitas, isto é, a *universalidade*, *igualdade* e *individualidade*. De acordo com Brown e Held (2010), desses três fundamentos decorrem ao menos cinco eixos temáticos principais do cosmopolitismo: a concepção de *justiça global*, o *cosmopolitismo cultural*, o *cosmopolitismo legal*, o *cosmopolitismo político* e o *cosmopolitismo cívico*. São linhas temáticas que se relacionam e se interconectam. Assim, é importante defini-las aqui para esclarecer qual proposta cosmopolita se coloca, de fato, como alternativa (em termos de projeto de justiça distributiva) ao projeto rawlsiano e, também, para se avaliar em que sentido o projeto de Rawls é antic cosmopolita.

Dentro do tema da *justiça global*, a seguinte questão se estabelece como principal: o que devemos um ao outro em termos de justiça?⁹⁴ Há que se destacar, porém, que não obstante a ideia de justiça global ser normalmente compreendida como decorrente do cosmopolitismo, é possível pensar uma teoria de justiça global que se distancie de alguns dos princípios cosmopolitas, como por exemplo, a teoria proposta por Miller (MILLER, 2007) na tentativa de estabelecer uma teoria de justiça global através da proteção dos direitos fundamentais (*basic rights*). E, ainda, dentro da proposta cosmopolita de justiça global, verifica-se que esta questão pode ser formulada com diferentes enfoques, que passam desde propostas institucionais normativas de princípios de justiça aplicadas na esfera global (Beitz e Pogge) até teorias éticas, que indicam os deveres morais e individuais que cada um tem para com todos os seres humanos (O'Neill e Singer). Antes, porém, de analisar tal eixo temático – isto é, a proposta de justiça global – deve-se apontar os outros temas já assinalados.

⁹⁴What do we owe to each other?

3.1.1 O cosmopolitismo cultural

Consideram-se as propostas alinhadas ao *cosmopolitismo cultural* as que visam estabelecer o senso de justiça global em um mundo culturalmente plural (BROWN; HELD, 2010). O esforço, neste sentido, é para defender que existem deveres e obrigações morais que vão além das circunscrições das nacionalidades, culturas e etnias. A tese que se sustenta é a da possibilidade de compatibilidade entre a adesão às culturas particulares e os princípios cosmopolitas, avaliando a *forma* como ocorre tal adesão. Assim, o argumento central é que a defesa do universalismo moral não é uma afronta às particularidades culturais – tal como os defensores da política da identidade afirmam –, pois para tratar a própria ideia de grupo de forma séria é necessário considerar a forma como ocorre a participação *no* grupo (WALDRON, 2010, p.169). Neste sentido, Waldron afirmará que há duas formas através das quais é possível considerar o pertencimento ao grupo: uma autêntica e outra inautêntica.

Para o autor, quando se assumem os valores do grupo de modo autêntico, é possível que exista a possibilidade de convergência entre cosmopolitismo e práticas culturais, pois esta forma de pertencimento compartilha com o cosmopolitismo o posicionamento de se considerar as práticas do grupo em relação às práticas que ocorrem no resto do mundo. Esta forma de participação diferencia-se da inautêntica (*fake*) na qual se seguem as normas da comunidade, simplesmente por serem “as normas da comunidade” (WALDRON, 2010, p. 168-174). Assinala-se que a compreensão de Waldron aponta para as múltiplas influências que determinam a identidade do sujeito (esta não devendo ser compreendida somente com base na estrutura na qual o indivíduo está imerso) e que possibilitam assumir, para além dos valores da comunidade, os valores de uma “identidade cosmopolita”. Por outro lado, Waldron reconhece a incompatibilidade do cosmopolitismo com a ideia de formação de identidade através do comprometimento cultural (*cultural engagement as identity*), conforme se constata em:

*I want to suggest that what is incompatible with cosmopolitan right is the presentation of one's engagement with a particular set of cultural norms and practices as though they were brute aspects of one's identity, like one's sex or one's color, and therefore non-negotiable by anyone who takes seriously and respects one's identity, one's self.*⁹⁵(WALDRON, 2010, p. 173).

⁹⁵ “O que eu quero sugerir que é incompatível com o “direito cosmopolita” é a caracterização do vínculo dos indivíduos com determinado conjunto de normas culturais e práticas como se estas fossem apenas aspectos que definem as suas identidades, como sexo e raça e, portanto, não-negociáveis por quaisquer pessoas que levem à sério e respeitem a identidade (self) das pessoas.” (tradução nossa)

Ou seja: o cosmopolitismo colocado nestes termos visa responder às críticas comunitaristas que compreendem que o escopo da justiça deve estar nos limites da comunidade. Nesses termos, pode-se considerar o cosmopolitismo cultural como uma defesa da ideia de que os indivíduos são constituídos tanto por elementos intrínsecos a suas culturas como também – e, igualmente – por elementos externos. Verifica-se que o argumento de Waldron visa defender o cosmopolitismo das críticas comunitárias, como Michael Walzer (2008), que afirma a existência da “distinção cultural” (*cultural distinctiveness*) como valor em si. Para Waldron, não faz sentido afirmar que o que é valioso (a essência) para determinada cultura é aquilo que a diferencia das outras, pois é igualmente importante para as práticas culturais aquilo que as diferentes culturas muitas vezes compartilham. O exemplo dado por Waldron é elucidativo: uma pessoa da Guatemala, católica praticante, pode considerar este fato sobre si mesma como algo mais importante do que os elementos que podem ser considerados próprios da cultura guatemalteca e, neste sentido, esse aspecto de sua vida é valorizado por ela, assim como pelas pessoas de outras culturas que comungam da mesma religião (WALDRON, 2010, p.166).

O cosmopolitismo cultural, de tal modo, enfatiza os princípios de universalidade e individualidade. Coerentemente com essas premissas, o cosmopolitismo cultural também se caracteriza pela busca dos princípios universais que englobem tal universalidade e consigam fundamentar os deveres morais e os direitos em sua aplicabilidade global. Para tal, torna-se necessário evidenciar o que unifica todos – em outras palavras, nossas características compartilhadas. Trata-se, assim, de um esforço de cultivar uma orientação ética, a qual pode ser efetuada através da educação, por exemplo, como assinala Nussbaum (2010b). O comprometimento do cosmopolitismo com o universal e com o *local* também é enfatizado por Nussbaum em seu texto dedicado a esclarecer a diferença entre sua teoria ética (cosmopolita) e sua teoria política (das capacidades), afirmando:

*So I argue that we ought to retain our local attachments, or at least many of them, but that we also should consider what we owe to people at a distance, and try to constrain our local attachments by a commitment to fostering dignified lives for people everywhere.*⁹⁶(NUSSBAUM, 2007, p.126).

⁹⁶ “Assim, eu defendo que devemos manter os nossos vínculos locais, ou pelo menos muitos deles, mas que também devemos considerar o que devemos às pessoas que se encontram longe de nós, tentando assim limitar nossos vínculos locais através de um comprometimento em cultivar vidas dignas para as pessoas no mundo todo.” (tradução nossa)

Interessa sublinhar que esta ideia – isto é, a do comprometimento com duas esferas, o local e o global – não significa necessariamente que há que se considerar tais vínculos de modo igual. Nussbaum, por exemplo, reconhece que o vínculo com os mais próximos e, conseqüentemente, a responsabilidade para com estes, são elementos essenciais para uma vida significativa (NUSSBAUM, 2003). O que o cosmopolitismo – nestes termos – visa assinalar é que cultivar condições para uma vida com dignidade para todos independe da relação que existe entre as pessoas, pois decorre exclusivamente de sua humanidade. No entanto, como se sabe, muitas vezes ocorre um conflito entre interesse local e interesse global. Conforme será demonstrado ainda neste capítulo, os diferentes cosmopolitismos apresentarão respostas diferentes para essa tensão.

Interessa, por ora, assinalar que o *cosmopolitismo cultural* coloca como questão central a ideia dese cultivar as condições para a justiça global em um mundo culturalmente plural (BROW;HELD, 2010 p.11). Evidencia-se como premissa adotada pelos teóricos que compartilham de tal projeto que o cosmopolitismo cultural fundamenta-se em um mundo real – ou seja, trata-se de uma leitura que visa arguir queo cosmopolitismo não é um projeto teórico abstrato (BECK, 2010). Neste mesmo sentido, destaca-se que a perspectiva cosmopolita como lente para se compreender a realidade social e política na qual vivemos torna força também nas ciências sociais (BECK, 2010), o que é possível verificar nos estudos recentes publicados no *The Ashgate Research Companion to Cosmopolitanism* (2011). Os artigos direcionados ao cosmopolitismo cultural ali reunidos apontam para elementos que fogem ao objetivo do capítulo, mas que merecem ser mencionados por consolidar o “fincamento no real” que os teóricos cosmopolitas afirmam assumir. Neste sentido, importa destacar as pesquisas empíricas efetuadas no sentido de desenvolver novos conceitos que discutem o modelo Estado/nação/soberania como elementos centrais para se discutir o ordenamento social da organização política vigente (cf. BECK, 2011).

Logo, se por um lado o cosmopolitismo cultural busca evidenciar que existe um fundamento concreto da perspectiva cosmopolita, por outro é também importante destacar que há um elemento ainda não mencionado – mesmo porque há pouco estudos tematizando-o – que perpassa direta e indiretamente todas as propostas cosmopolitas e que é de grande abstração: a ideia de *abertura* que lhe é constitutiva.⁹⁷ Pode-se verificar esta ideia operando, por exemplo, na concepção de Martha Nussbaum (2010b) de educação cosmopolita, a qual deve ser aberta para culturas diferentes daquelas nas quais os alunos estão imersos.

⁹⁷ Vide especificamente a discussão nos capítulos 2 e 3 do *Ashgate Research Companion to Cosmopolitanism* (2011) para a discussão da ideia de abertura na teoria cosmopolita.

Vale retomar um dos exemplos que Nussbaum oferece para compreender de que modo a ideia de abertura é importante no pensamento cosmopolita: a autora afirma que é importante, neste sentido, conhecer as formas como as famílias se estruturam em outras culturas para a criação de seus filhos. Tal conhecimento pode apontar para formas de configuração que diferem daquilo que entendemos como tradicional (pai/mãe/filhos), o que é importante, pois mostra que a organização familiar que é típica da sociedade na qual estamos inseridos não é o que é “normal” e “natural” em outras culturas. Ou seja, abre-se a possibilidade de refletir criticamente sobre as próprias estruturas nas quais estamos inseridos, pois quando se desconhece que existem outras formas de organização da sociedade, ficamos abertos à consideração de que as opções com as quais estamos familiarizados não são as únicas existentes e válidas (NUSSBAUM, 2010, p. 159). O mesmo raciocínio se aplicaria, evidentemente, às outras esferas, como a da sexualidade e da divisão de trabalho. É interessante que esta forma de compreensão do outro tem papel importante para a avaliação de sua própria cultura e das práticas nas quais estamos inseridos. Esta mesma ideia, como já foi ressaltado, é defendida por Waldron através da ideia de participação autêntica nas nossas práticas culturais.

Com relação, ainda, ao cosmopolitismo cultural, evidencia-se que não há inconsistência entre seus princípios e a teoria internacional de John Rawls. Ao contrário, conforme se verificou no capítulo precedente, *O Direito dos Povos* pode ser considerado um texto que já trabalha com a ideia de abertura às sociedades que se organizam de modo diverso (através da ideia de sociedades decentes, por exemplo).

3.1.2 O cosmopolitismo legal

O cosmopolitismo legal, conforme já se assinalou, trata da igualdade de deveres e direitos na esfera internacional. Assim, pode-se afirmar que este campo do cosmopolitismo se insere no âmbito de redefinir e avaliar a estrutura jurídica internacional na dinâmica evidenciada pelo cosmopolitismo cultural. Por este motivo, verifica-se que o cosmopolitismo legal atua tanto na esfera crítica (quando, por exemplo, se avaliam as práticas do ordenamento jurídico internacional com base nos princípios cosmopolitas), quanto na esfera propositiva (o que ocorre através das propostas de consolidar a teoria cosmopolita nas práticas do direito internacional). Importa, ainda em termos gerais, apontar para a ideia central do

cosmopolitismo legal, isto é: que o mesmo atue como mediador entre a teoria cosmopolita e o cosmopolitismo institucional (BROWN; HELD, 2010).

Para compreender de que modo o cosmopolitismo legal pode exercer esta função, é importante esclarecer como este projeto teórico se relaciona com algumas das teorias concorrentes do direito internacional. É necessário retomar a ideia de que o cosmopolitismo legal engloba tanto o posicionamento crítico – que aponta para as normas cosmopolitas como avaliativas – quanto o propositivo – que afirma ser necessário consolidar ainda outra esfera normativa que garanta a aplicabilidade global dos princípios de dignidade humana. É importante ressaltar que são correntes compatíveis e que compartilham da crítica ao paradigma westfaliano como estruturante do ordenamento legal.

Verifica-se que seu objeto pode ser tanto a esfera doméstica, isto é, através do questionamento dos modos como os Estados nacionais podem adequar seu ordenamento jurídico às normas consolidadas na esfera internacional, quanto o ordenamento internacional, ou seja, através da investigação sobre como o ordenamento legal internacional deve se adequar aos princípios cosmopolitas. Estas questões levam ao questionamento prático do cosmopolitismo: até que ponto se trata de uma teoria realizável?

É neste ponto que os teóricos do cosmopolitismo enfatizam que o mesmo atua em um universo de práticas cosmopolitas já consolidadas no universo do ordenamento jurídico internacional.⁹⁸ A tarefa do cosmopolitismo legal, então, é viabilizar uma possível transição entre os princípios cosmopolitas e sua implementação pelo cosmopolitismo institucional, como assinala Brown:

*In a move from cosmopolitan moral theory to institutional cosmopolitanism, cosmopolitans rely on a notion of cosmopolitan law and the presupposition that this law is maintained in some thoroughgoing way, as global practice. However, what is often left ambiguous is how we can get from where we are to where institutional and moral cosmopolitans want to be.*⁹⁹ (BROWN, 2010. p. 256):

⁹⁸ A resposta dada, porém, recai nos questionamentos que são próprios da hermenêutica jurídica e aproxima o cosmopolitismo legal de alguns dos debates tradicionais das escolas interpretativas do Direito. Neste sentido, considerando as escolas do positivismo jurídico, realismo legal, naturalismo legal e a corrente “liberal-internacionalista”, Brown (2010) aponta que enquanto a escola positivista e a realista determinam uma interpretação da aplicabilidade das regras internacionais muito distante do objetivo do cosmopolitismo legal, a leitura positivista, por compreender que não há conexão entre direito e moral e o realismo, por considerar que os princípios do direito internacional são incompatíveis com o cosmopolitismo legal (princípio da soberania, autodeterminação e segurança), a escola do naturalismo legal e do internacionalismo liberal se aproximam do cosmopolitismo legal na medida em que consideram o argumento moral como constitutivo da estrutura normativa que fundamenta o direito internacional. Sabe-se que estas interpretações se deslocam na esfera de discussão de um dos conflitos mais antigos do Direito: o conflito entre positivismo e naturalismo (Cf. BROWN, 2010).

⁹⁹ “Em um deslocamento entre a teoria moral à teoria institucional do cosmopolitismo, os cosmopolitas recorrem a uma noção de direito cosmopolita e um pressuposto que estas normas são mantidas de forma abrangente,

Brown aponta, assim, um dos maiores desafios do cosmopolitismo: esclarecer de que modo as normas cosmopolitas podem se relacionar com os ordenamentos domésticos. No entanto, verifica-se que antecede este questionamento outro desafio, indicado por Waldron em seu debate com Benhabib (2006), no qual dois questionamentos centrais ao cosmopolitismo são enfrentados, a saber: qual o conteúdo das normas que compõem o ordenamento cosmopolita? Qual o fundamento das mesmas? Essas perguntas são importantes por demonstrar o grau de obscuridade que permeia o conceito de norma cosmopolita, pois ainda há extenso questionamento no que tange a seu conteúdo e legitimidade.

Deve-se ressaltar que os textos proferidos por Benhabib nas *Tanner Lectures*, em 2004, e comentados por Bonnie Honig, Will Kymlicka e Jeremy Waldron são de grande relevância para as questões abordadas aqui, pois do debate que decorreu da defesa de Benhabib do *cosmopolitismo normativo*, demonstrou-se tanto a crítica externa ao projeto cosmopolita (Kymlicka) quanto a crítica interna –isto é, na própria lógica do cosmopolitismo – apresentada por Waldron e Honig. Considerando-se a importância desta interlocução para o tema, vale apresentar algumas das questões centrais ali tratadas.

O título escolhido para as conferências de Benhabib, *Another Cosmopolitanism*, já demonstra o que está sendo sinalizado aqui: a teoria cosmopolita é constituída por diversas linhagens teóricas e com propostas igualmente diferentes. Deste modo, Benhabib visa demarcar, desde as primeiras colocações de seu texto, que o cosmopolitismo decorrente de sua proposta não segue os termos de Nussbaum (uma teoria moral que coloca a ideia de “amor à humanidade” antes de “amor ao seu país”) e também não se confunde com a de Waldron, a qual assinala um “pluralismo constitutivo” dos indivíduos como incompatível com a circunscrição de suas demandas na esfera de sua nacionalidade ou de sua comunidade. Mesmo se inscrevendo na tradição crítica, Benhabib ressalta que seu texto diferencia-se da forma como os teóricos críticos cosmopolitas abordam o tema, pois irá tratar da questão do paradoxo das “*bounded communities*” (BENHABIB, 2006, p.18). Assim, a tarefa a que Benhabib se propõe é questionar a possibilidade de conciliação entre as normas cosmopolitas com o princípio de autodeterminação democrática.

Benhabib comunga da concepção de que o esforço deve ser o de mediação, conforme se depreende de:

através da prática global. No entanto, o que é muitas vezes ambíguo é considerar como passamos do local em que nos encontramos para o local onde cosmopolitas morais e institucionais querem estar.” (tradução nossa)

*Cosmopolitanism is a project of mediations, not of reductions or of totalizations. Cosmopolitanism is not equivalent to global ethic as such; nor is it adequate to characterize cosmopolitanism through cultural attitudes or choices alone.*¹⁰⁰ (BENHABIB, 2006, p.20).

É assim, através da mediação entre as demandas do universalismo moral e as que decorrem do particularismo estatal e étnico, que Benhabib articula sua teoria cosmopolita. De tal modo, não obstante a autora considerar que o direito cosmopolita supera (“trumps”) o direito positivo, sua leitura é no sentido de que há um movimento de incorporação dessas normas através de “interações democráticas”, definidas como formas complexas de mediação entre as normas cosmopolitas e a vontade pública, e a formação de opinião das maiorias democráticas (BENHABIB, 2006, p. 45). A interação democrática atua, por exemplo, quando o conteúdo das leis domésticas se altera em conformidade com princípios éticos universalistas, o que ocorre, na maior parte das vezes, na esfera dos direitos humanos e na consolidação dos mesmos nos ordenamentos normativos domésticos. Nesse contexto, a interação democrática viabiliza uma transformação do conteúdo legal e normativo das sociedades domésticas, as quais, por sua vez, possibilitam também modificar o alcance daqueles que estão sujeitos a tal ordenamento, conforme assinala Benhabib:

*Every act of self-legislation is also an act of self-constitution. “We, the people” who agree to bind ourselves by these laws, are also defining ourselves as a “we” in the very act of self-legislation.*¹⁰¹ (BENHABIB, 2006, p.33).

Por este motivo, a ideia de interação democrática pode se relacionar também com a delimitação das fronteiras nacionais e a determinação de quem está sujeito ao ordenamento normativo vigente, o que configura, para Benhabib, uma possibilidade de definição territorial e também cívica, pois determinará quais os membros participantes. No primeiro caso – isto é, o de mutação interna normativa – o exemplo mais comum é a efetivação dos direitos humanos através dos textos constitucionais (vale citar, neste sentido, as constituições das “novas democracias”, as quais consolidam os direitos fundamentais em seu texto). Já com relação ao segundo exemplo, pode-se pensar na possibilidade de abertura do conceito de cidadão para os imigrantes, discussão que tem obtido espaço no caso europeu – por exemplo, nas redefinições

¹⁰⁰ “O cosmopolitismo é um projeto de mediações, não de reduções ou de totalizações. O cosmopolitismo não equivale à ética global, tampouco é adequado caracterizar o cosmopolitismo através de atitudes culturais ou de escolhas somente.” (tradução nossa)

¹⁰¹ “Cada ato de auto-legislação é também um ato de auto-constituição. “Nós, o povo soberano” que concordamos a nos submeter a determinadas leis, também estamos nos constituindo como um “nós” em cada ato de auto-legislação.” (tradução nossa)

de quem pode ser considerado como tal. No segundo caso, não obstante a possibilidade de abertura através da interação democrática, o que tem sido cada vez mais comum é o fechamento do conceito de cidadão.

O texto de Waldron segue o de Benhabib em alguns pontos, como o elogio da ideia de interação democrática como um conceito de suma importância para compreender as interações entre direito positivo e legitimidade democrática através de conexões que não envolvem necessariamente procedimentos formais legislativos (WALDRON, 2006, p. 97) e também na ideia de que há que se diferenciar o direito cosmopolita do direito internacional. Neste sentido, os dois autores reconhecem que a norma cosmopolita não pode ser definida nos mesmos termos em que se define tradicionalmente o direito internacional – isto é, no sentido de que o papel do mesmo deva ser regulamentar as relações entre os Estados. A este respeito, Benhabib afirma que houve uma *evolução* do direito internacional para as normas cosmopolitas (BENHABIB, 2006, p. 16), conforme se verifica em:

*It will be my thesis that since the UN Declaration of Human Rights in 1948, we have entered a phase in the evolution of global civil society, which is characterized by a transition from international to cosmopolitan norms of justice.*¹⁰² (BENHABIB, 2006, p. 16).

Jeremy Waldron, por sua vez, assinala que há que se pensar o conteúdo das normas cosmopolitas como algo diferente das leis constitutivas do direito internacional (*stricto senso*) (WALDRON, 2006, p. 85). No entanto, ele problematiza de outro modo o conceito de norma cosmopolita, ao argumentar que fora da lógica do direito internacional, a norma cosmopolita pode ser compreendida de duas formas umbilicalmente conectadas: como repetição das normas já positivadas nos ordenamentos normativos domésticos¹⁰³ (nas Constituições e documentos como o *Bill of Rights*, por exemplo), e também como critério avaliativo para o cumprimento e estabelecimento de tais normas nas esferas domésticas (WALDRON, 2006, p.86).

Verifica-se que essa interpretação indica a relação entre a esfera normativa local e a esfera normativa global, através de uma via de mão dupla: do local para o global e, também, do global para o local. O que Waldron assinala, porém, é que ambas são insuficientes para definir a norma cosmopolita: no primeiro caso, devido ao fato de que a mesma já se encontra positivada, e no segundo caso, o caráter crítico da norma cosmopolita também não consegue

¹⁰² “Será a minha tese que desde a Declaração de Direitos Humanos em 1948, nós entramos em uma fase de evolução da sociedade global civil, a qual se caracteriza por uma transição das normas de justiça internacionais para as normas de justiça cosmopolitas.” (tradução nossa)

definir seu conteúdo, como afirma Waldron:

Are cosmopolitan norms anything more than ideas about how municipal law should be changed? If that is what cosmopolitan norms are – just critical ideas for municipal law – then it might be an analytic mistake to treat them as norms in their own right. ¹⁰⁴(WALDRON, 2006, p. 86).

É necessário, assim, especificar o que diferencia o arcabouço normativo cosmopolita, o qual poderia ser denominado de *direito cosmopolita*, do direito internacional. Esta tarefa é assumida tanto por Waldron quanto por Benhabib, mas enquanto Benhabib defende o princípio da hospitalidade através de sua leitura da ideia de direito cosmopolita (tal como definida na teoria kantiana,¹⁰⁵ através de *Paz Perpétua e A Metafísica dos Costumes*), a leitura de Waldron é no sentido de questionar a interpretação que Benhabib faz do texto kantiano, afirmando que o foco do princípio de *hospitalidade* é entre povos e pessoas, e não entre Estados, como afirma Benhabib (WALDRON, 2006, p. 92).

Tanto Waldron quanto Benhabib assumem quão problemática é a definição de direito cosmopolita, que Benhabib afirma ser um *dilema teórico*, devido ao fato de que “as normas cosmopolitas devem ser mediadas pela autocompreensão das comunidades locais” (BENHABIB, 2006, p.71). Não obstante Waldron reconhecer os obstáculos que os diversos focos (locais, étnicos e comunitários) colocam frente à definição do direito cosmopolita, o autor considera que denominar tais problemas de “dilema teórico” é um exagero (WALDRON, 2006, p.98). Para compreender este posicionamento, deve-se ressaltar inicialmente que o debate em questão tem como pano de fundo um dos conflitos mais antigos da teoria do direito: a tensão entre direito natural e direito positivo.

Essa dinâmica fica clara na discussão da ontologia da norma cosmopolita, pois enquanto Benhabib assume que há uma tendência de incorporação da norma cosmopolita pelo direito positivo doméstico, Waldron defende a leitura que afirma que a norma cosmopolita já está amparada pelos costumes e tradição, pois é próprio de um mundo já marcado pelas relações e interações humanas da esfera transnacional o surgimento de normas cosmopolitas (WALDRON, 2006, p. 94). O autor baseia sua leitura na ideia de que o significado jurídico e político dos Estados e comunidades não deve ser problematizado nos termos de Benhabib,

¹⁰⁴ “Será que as normas cosmopolitas são algo a mais do que ideias sobre como a legislação doméstica deve mudar? Se é dessa forma que se define norma cosmopolita – somente como ideias críticas para se avaliar as normas domésticas – então, será um erro analítico considerar estas normas como efetivamente normas.” (tradução nossa)

¹⁰⁵ Destaca-se que a influência destes dois textos da filosofia kantiana são fundamentais para a teoria cosmopolita. No entanto, se há um acordo quanto à consolidação da teoria kantiana como um dos alicerces do cosmopolitismo contemporâneo, as diversas interpretações da mesma também apontam para as diferentes perspectivas cosmopolitas que são defendidas.

pois:

*No doubt each incident, each use or interaction of cosmopolitan norm takes place somewhere. But its location has no political or juridical significance. It takes place in the world and its effect – and the effect of thousands like it – is felt in the world.*¹⁰⁶(WALDRON, 2006, p. 99).

O debate entre Waldron e Benhabib se insere, conforme se verifica, em compreensões de cosmopolitismo bastante divergentes. Vale retomar algumas delas: a questão central, conforme se verificou, é que a proposta de Benhabib ainda está vinculada à compreensão do Estado como elemento central para a consolidação das normas cosmopolitas – para tanto, a filósofa afirmará que existem práticas mediadoras através das “interações democráticas.” Já Waldron fundamenta sua tese cosmopolita através de um estatismo fraco (na medida em que não se trata da única esfera de legitimação normativa), afirmando uma leitura de norma cosmopolita como legitimada já nas práticas de estrutura global. Quanto à compreensão de Waldron no sentido de que não haveria um verdadeiro dilema entre o ordenamento global e as normas locais, Benhabib aponta – corretamente, a nosso ver – os extensos debates entre nacional-democratas e internacionalistas no direito internacional, assim como a tensão na aplicabilidade de direitos humanos como não democrática e inconstitucional.

Vale destacar, também, as contribuições de Will Kymlicka sobre tais questões, pois se a crítica de Waldron é no foco estatal (*state-centrism*) da proposta de Benhabib, Kymlicka interpreta a teoria de Benhabib como uma proposta de transcender a concepção de Estado-nacional liberal (KYMLICKA, 2006, p. 128-144). Kymlicka estabelece sua leitura a partir dos mesmos fenômenos sociais e políticos de Benhabib, isto é, a Europa e as mudanças na passagem da União Europeia em sua configuração de união econômica dos países europeus para a união política dos mesmos. O papel do Estado e seus limites, além das questões decorrentes desta, como a cidadania e o pertencimento político, são temas que guiam as investigações de Benhabib e Kymlicka a respeito da norma cosmopolita.

Uma das questões colocadas por Kymlicka e que vale ser retomada aqui é que a ideia de cosmopolitismo normativo não é incompatível com o estatismo. Ao contrário, Kymlicka defenderá que o papel da norma cosmopolita é promover determinadas formas de Estado-nacional liberal (KYMLICKA, 2006, p. 133). Um dos papéis que a norma cosmopolita ocupa, para Kymlicka, é estabelecer como “fundamento contestatório” quando concepções

¹⁰⁶ “Não há dúvidas de que cada incidente, cada uso e interação da norma cosmopolita ocorre em um lugar determinado. Mas esta localização não tem significado político ou jurídico. Estas ocorrências ainda assim ocorrem no mundo e os seus efeitos são sentidos no mundo.” (tradução nossa)

normativas de Estados nacionais legitimam práticas de exclusão (exemplo dos imigrantes em determinados países da Europa).

No entanto, ao contrário de Benhabib e outros teóricos do cosmopolitismo, como David Held (2006), que assinalam uma reconfiguração do conceito de cidadão, Kymlicka afirma que o contexto de globalização no qual se inserem as mudanças políticas que fundamentam grande parte das demandas cosmopolitas não acarretou ainda uma nova sociedade civil, que fundamente a ideia de cidadania global (KYMLICKA, 2010, p.443). Por este motivo, entende o autor, não obstante as normas cosmopolitas definirem nossos princípios morais mais importantes – os quais devem ser cosmopolitas em seu alcance – a ideia de cidadania democrática deve continuar sendo doméstica em seu alcance. Kymlicka sugere que motivação moral que é constitutiva da ideia de cidadão na esfera doméstica não existe na esfera cosmopolita, pois os valores culturais normalmente considerados como valiosos e significativos e que são articulados não se estabelecem na segunda.¹⁰⁷

Assim, se Benhabib estabelece a leitura de que há uma fragmentação do conceito de cidadania que fomentou reivindicações por direitos sociais, civis e políticos independentemente da cidadania nacional – sendo esta dinâmica o indicador “*mais claro da evolução das normas cosmopolitas*” (BENHABIB, 2006, p.171) –, Kymlicka questiona se a conquista desses novos direitos deve ser compreendida como uma alternativa à cidadania nacional ou como um passo para a consolidação da mesma. É neste ponto que a leitura de Kymlicka diverge da compreensão de Benhabib, pois a compreensão do filósofo é no sentido de que esses novos direitos só devem ser compreendidos como uma evolução no caso de consolidar a igualdade através da cidadania nacional (KYMLICKA, 2006, p.139). Há que se destacar, assim, que Benhabib compreende que a cidadania global desvinculada do critério da nacionalidade, para Benhabib, se consolida juntamente com a cidadania nacional, e não em seu lugar.

A leitura de Benhabib e de seus críticos¹⁰⁸ assinala alguns dos pontos centrais à

¹⁰⁷ O argumento de Kymlicka é que, apesar da globalização e seus efeitos para todos os países, cada Estado lida de modo diferente no exercício de sua autonomia política, através de suas políticas públicas, para tratar as mesmas questões. Neste sentido, Kymlicka compara o Canadá aos Estados Unidos, para afirmar que não obstante ser mesmo o cenário global econômico que os enfrenta, as medidas tomadas nos dois países foram em direção opostas e que estas diferenças são dignas de ser mantidas, por serem reflexo de sua cultura política. Isso pode ser verificado em: *I believe that citizens often care deeply about maintaining national differences in social policy, and they provide considerable motivation for political participation in domestic politics. For example, the differences between Canadian and American approaches to social policy are increasing, not decreasing, and for Canadian citizens these differences are worth keeping and fighting for* (KYMLICKA, 2010, p. 437).

¹⁰⁸ Vale assinalar que Honig argumenta por um “cosmopolitismo agnóstico” fundamentado na leitura que Jacques Derrida estabelece do conceito de hospitalidade na filosofia de Kant.

teoriacosmopolita: no contexto de mudanças não só econômicas como políticas no qual se insere o debate contemporâneo do cosmopolitismo, qual o papel dos Estados-nacionais e de que modo os ideais cosmopolitas se relacionam com estas estruturas na esfera legal?

Verificou-se que algumas das tentativas de se construir respostas para esses questionamentos passam pela tentativa de minimizar o papel do Estado (Waldron), consolidar o cosmopolitismo normativo *através* do Estado (Benhabib) e, por fim, apontar os princípios cosmopolitas em seu papel de fortalecimento e transformação do conceito de Estado (leitura de Kymlicka, que sugere o conceito de Estado nas linhas de uma concepção multicultural liberal-democrática).

Ressalta-se, ainda, que a investigação sobre o papel do Estado e a forma como este se relaciona com o ordenamento normativo internacional tem sido tematizada também na esfera do direito internacional. Neste sentido deve-se destacar, por um lado, que se há teóricos da área do direito internacional assumindo como corrente majoritária o dever dos Estados de agir na esfera internacional objetivando o bem global e não estatal, há também vozes que apontam para o fato de que esse imperativo assume o cosmopolitismo forte e incompatível com o outro pilar da teoria de direito internacional: seu comprometimento com o modelo democrático liberal como a melhor forma de governo na esfera doméstica (GOLDSMITH; POSNER, 2005).

É possível que se verifique, assim, a problemática imposição de deveres que decorrem do cosmopolitismo forte para governos liberais e democráticos, pois constata-se um déficit democrático difícil de ser superado devido ao problema motivacional do apoio democrático à medidas cosmopolitas, como mostram Goldsmith e Posner:

*Individuals act through and limit liberal democratic institutions. If there is reason to doubt that individuals lack powerful cosmopolitan motivations, there is reason to believe that this paucity of motivation will be reflected in the output of liberal democratic institutions.*¹⁰⁹ (GOLDSMITH; POSNER, 2005, p.215).

A este respeito, conforme será abordado no próximo tópico, vale assinalar que teóricos do cosmopolitismo político tentam apontar a importância de articular o ideal cosmopolita através de reformas institucionais no plano supraestatal. Importa, assim, esclarecer os fundamentos para tais reformas tendo em mente o questionamento aqui levantado.

¹⁰⁹ “Não há dúvidas de que cada incidente, cada uso e interação da norma cosmopolita ocorre em um lugar determinado. Mas esta localização não tem significado político ou jurídico. Estas ocorrências ainda assim ocorrem no mundo e os seus efeitos são sentidos no mundo.” (tradução nossa)

3.1.3 O cosmopolitismo político

Como se notou, um dos principais desafios do cosmopolitismo político é o de conseguir compatibilizar o cosmopolitismo com a teoria democrática. Assim, alguns teóricos do cosmopolitismo político buscam mostrar que o cosmopolitismo político não só é compatível com os princípios democráticos como também configura uma forma de democracia denominada de *democracia cosmopolita*. É possível notar, ainda, que esta proposta visa demonstrar de que modo o cosmopolitismo não é uma teoria utópica, ao assinalar propostas práticas para o mesmo. David Held coloca-se como um dos autores de maior destaque desta corrente, a qual o autor define da seguinte forma:

*The case for cosmopolitan democracy is the case for the creation of new political institutions which would coexist with the system of states but which would override states in clearly defined spheres of activity where those activities have demonstrable transnational and international consequences*¹¹⁰ (HELD, 2010, p.241).

A ideia de democracia cosmopolita defendida por Held (2010) tem como justificativa a interpretação do princípio da autonomia no contexto de um mundo transformado pelas relações internacionais cada vez mais presentes, e para tal o autor afirmará a existência de um *overlapping communities of fate*.¹¹¹ Por este motivo, torna-se necessário defender a condição de autonomia na esfera global, além das regionais.

O autor aponta uma série de medidas necessárias a curto e longo prazo (tais como a reforma do Conselho de Segurança da ONU para a inclusão de países em desenvolvimento, criação de um Tribunal Internacional de Direitos Humanos, um parlamento global que represente as diferentes nações e regiões, entre outros¹¹²). Para responder à crítica de que se trata de um projeto utópico, Held afirma que sua proposta não parte de uma “estaca zero”, pois a consolidação dos princípios democráticos e de direitos humanos que fundamentam a

¹¹⁰ “O argumento a favor da democracia cosmopolita é o argumento que defende a criação de novas instituições políticas que podem coexistir com um sistema de Estados, mas que podem predominar sobre os mesmos em espaços definidos de atuação, nos quais a atuação estatal demonstra claramente acarretar em consequências transnacionais e internacionais.” (tradução nossa)

¹¹¹ Grosso modo, pode-se definir a ideia de “*communities of fate*”, assim como de “*bounded communities*” se referindo à ideia de que o destino e as possibilidades das pessoas que compartilham das comunidades políticas fechadas são inescapáveis, na medida em que a influência econômica e política inviabiliza uma autodeterminação e medidas políticas que tenham como objetivo exclusivo o bem-estar de tais comunidades.

¹¹² Vide Held (2010, p. 243).

proposta de cosmopolitismo democrático já se encontra ancorada tanto nas esferas internacionais como nas regionais, com diversas cartas constitucionais sendo elaboradas, contemplando os direitos humanos.

Nesse contexto, pode-se afirmar que se há um acordo entre os teóricos do cosmopolitismo a respeito da necessidade de reforma das instituições internacionais, as propostas diferenciam-se de forma importante, notadamente em um dos pontos mais controversos deste projeto – isto é, no que tange à definição da soberania dos Estados. As diversas leituras do princípio da soberania acarretam discussões de grande relevância, pois articulam as questões de autodeterminação dos povos e tolerância. Além disso, trata-se de uma discussão que toma contornos práticos inescapáveis para o filósofo político, que se propõe a tratar de tais temas ao colocá-los no centro do debate as demandas cada vez mais próprias da atualidade, como a da legitimidade de intervenção externa em Estados que não são considerados legítimos, a regulamentação migratória e a eficácia global dos direitos humanos.

Neste sentido, verifica-se que o texto *Cosmopolitanism and Sovereignty*,¹¹³ de Thomas Pogge (2008), se consolidou como um dos textos seminais da leitura cosmopolita de soberania. Nele, Pogge defende a ideia de que a soberania deve ser considerada de forma “vertical”, pois a centralização da soberania à luz dos princípios cosmopolitas é insustentável, dado seu fechamento, por considerar a relação Estado-cidadão como prioritária e limitante da identidade política dos indivíduos e das responsabilidades, direitos e deveres que se originam da mesma. Nas palavras de Pogge:

[...] *this concentration of sovereignty at one level is no longer defensible. [...] Rather, the proposal is that the governmental authority. What I am proposing instead is not the idea of a centralized world state, which is really a variant of the pre-eminent state-idea. Rather, the proposal is that governmental authority – or sovereignty – be widely dispersed in the vertical dimension. What we need is both centralization and decentralization- a kind of decentralization away from the now dominant level of the state.*¹¹⁴ (POGGE, 2008, p.184).

A crítica de Pogge à concepção estatista de soberania é retomada e aprofundada por

¹¹³ Este texto foi originalmente publicado em 1992 na *Ethics* e é central na teoria de Pogge. Sem dúvida, trata-se de um dos textos de maior importância do cosmopolitismo, por estabelecer uma crítica ao conceito de soberania. O mesmo se encontra no livro *World Poverty and Human Rights*, no qual Pogge desenvolve a teoria de justiça global e algumas propostas de reforma institucional, que serão abordadas de forma mais detalhada ainda neste capítulo.

¹¹⁴ “[...] Esta centralização da soberania em um nível não é mais defensável.[...]O que eu estou propondo, por outro lado, não é a ideia de um Estado mundial centralizado, o que é, na verdade, uma variante da ideia de Estado predominante. Ao contrário, a proposta é a de que a autoridade governamental – ou soberana – se dilua verticalmente. O que precisamos é tanto a centralização quanto a descentralização – um tipo de descentralização que se afaste do modelo de Estado que prevalece atualmente.” (tradução nossa)

Daniele Archibughi, que juntamente com Held (1995), sustenta a tese de *democracia cosmopolita*. Para Archibughi (2010), o próprio termo “soberania” – entendido normativamente – é problemático, pois é incompatível com a ideia de democracia tal como esta é colocada pelos teóricos cosmopolitas. Isto é, com níveis de legitimação fora do escopo estatal. Neste mesmo sentido, Held estabelece forte crítica à concepção realista com foco na legitimidade estatal, conforme se depreende de:

*The problems of democracy and justice will only be institutionally secured if we grasp the structural limits of the present global political arrangements, limits which can be summed up as “realism is dead” or, to put it more moderately, **raison d’etat** must know its place.*¹¹⁵ (HELD, 2010b, p. 304).

Inicialmente, para compreender a crítica de Held, é importante destacar que o autor segue a leitura de Thomas Pogge, que defende uma concepção de justiça que consiga satisfazer os direitos humanos através do ordenamento institucional até o ponto que for razoavelmente possível (*reasonably possible*). (HELD, 2010b, p.295). Assim sendo, o foco de Held é assegurar a aplicabilidade dos direitos humanos através de reformas institucionais que consigam sanar os obstáculos à justiça global que sejam possíveis de se modificar. A avaliação de Held é que, além das vulnerabilidades estruturais próprias da época contemporânea,¹¹⁶ colhemos também os frutos de decisões e acordos políticos danosos, como o Consenso de Washington, o qual, segundo o autor, enfraqueceu a capacidade dos governos locais e também a capacidade de governabilidade global (HELD 2010, p. 296).

Considerando o princípio do *all-inclusiveness* (todos os atingidos), Held afirmará que o mesmo precisa ser reformulado para que se estabeleçam simetria e coerência entre os tomadores de decisão e aqueles que são afetados pelas decisões tomadas. Importa destacar, ainda, que Held afirma que sua teoria não visa enfraquecer o Estado, mas estabelecer e desenvolver as instituições políticas no âmbito regional e global, as quais exercem função complementar a do Estado e que teriam competência para tratar dos temas mais gerais e questões transnacionais. A teoria democrática cosmopolita de Held também defende a reformulação da ideia de cidadania, a qual deve comportar também a teoria de cidadania global (Cf. HELD, 2010b, p. 304-307).

Já Archibughi, que também se denomina como um teórico democrático-cosmopolita

¹¹⁵ “Os problemas da democracia e da justiça serão assegurados institucionalmente somente se compreendermos os limites estruturais da presente ordem global vigente, limites que podem ser resumidos através da ideia de que “o realismo está morto”, ou, de forma mais moderada, na concepção de que a *raison d’etat* deve se colocar no seu devido lugar.” (tradução nossa)

¹¹⁶ Denominadas por Held de “*emergent system of structural global vulnerability*” (2010b, p. 295).

com base nas teorias de Pogge e Held, sustenta a possibilidade de se pensar em Estados desvinculados do princípio da soberania, com a substituição do mesmo por um constitucionalismo abrangente que sujeite todas as instituições ao sistema de regras, freios e contrapesos¹¹⁷ (ARCHIBUGHI, 2010, p. 319).

A ideia de uma cidadania cosmopolita também é ponto de interseção entre os dois teóricos e serve de base para a demanda de direitos mínimos às instituições cosmopolitas. Trata-se de um argumento voltado à proteção e eficácia dos direitos na esfera global, que visa em especial tratar das questões mais urgentes nos quais os membros de comunidades e Estados que não conseguem a proteção de seus direitos mais fundamentais, como habitação, nutrição e liberdades políticas em seus países, conseguem amparar suas demandas em instituições cosmopolitas. Logo, articula uma concepção de “direito aos direitos” que seria especialmente relevante nos casos de imigrantes e refugiados (por exemplo, Held e Archibugi). Destaca-se, por fim, que a ideia de cidadania cosmopolita é um dos temas de maior relevância da teoria cosmopolita, sendo o ponto distintivo do cosmopolitismo cívico (BROWN; HELD, 2010, p. 13), conforme será demonstrado a seguir.

3.1.4 O cosmopolitismo cívico

A ideia de cidadania cosmopolita, portanto, é central ao cosmopolitismo e desenvolve-se através de diversas leituras. Pode-se considerar, por exemplo, a ênfase de Nussbaum na educação (2010, 2007) para a consolidação de uma cultura de cidadania cosmopolita como uma das interpretações possíveis. Por outro lado, há autores que trabalham com cosmopolitismo político (CABRERA, 2004; GOULD, 2004; HELD, 1995) e assinalam a interpretação de cidadania cosmopolita em termos participativos e de direitos de participação política transnacional.

Assim, a concepção de cosmopolitismo cívico, por ser fonte de tantas possibilidades interpretativas da mesma ideia-chave – isto é, que o ponto de partida da teoria cosmopolita deva ser situar como cidadãos do mundo – comporta também formas diferentes e até mesmo

¹¹⁷A tese de Archibugi é de inspiração kelseniana e aponta para os tribunais como *locus* privilegiado para substituir o papel que a soberania estatal ocupa. Conforme se verifica em “*this draws attention to the need to redirect the conflicts of competence among the various levels of governance toward a global constitutionalism and to bring conflicts before jurisdictional bodies, as recommended by Kelsen, which would act in accordance with an explicit constitutional mandate*” (ARCHIBUGHI, 2010, p. 319).

incomparáveis de “cosmopolitismos”. Conforme já se estabeleceu, a ideia de um cidadão cosmopolita não é nova, mas o papel que a mesma assume nas diversas concepções contemporâneas do cosmopolitismo aponta formas de cosmopolitismo que é fundamental distinguir: o cosmopolitismo moral do cosmopolitismo político.

Vale aqui retomar a distinção traçada por David Miller (2007), na qual o autor lembra que o cosmopolitismo moral tem como base a ideia de universalidade e igualdade, para afirmar que todos devem ser tratados com base nas mesmas leis morais. Já o cosmopolitismo político é uma interpretação mais exigente do cosmopolitismo moral, pois defende a ideia de que a igualdade e a universalidade exigidas pelo cosmopolitismo só são podem ser alcançadas se todos estiverem sujeitos à mesma autoridade que tem o poder de aplicar tais leis. E, ainda, a primeira formulação não acarreta a segunda (Cf. MILLER, 2007, p. 24).

É importante ressaltar esta distinção, que também é lembrada por Nussbaum (2007), ao demonstrar de que modo a teoria política defendida por ela – a teoria das capacidades – não pode ser considerada uma forma de cosmopolitismo político. Nas palavras da autora:

*The capabilities approach is a doctrine concerning a social minimum, deliberately agnostic about how we treat inequalities above a rather ample threshold; thus, it does not state that we should always think of loyalty to humanity as our primary loyalty.*¹¹⁸ (NUSSBAUM, 2007, p.117).

O fragmento acima exposto foi retirado do artigo que Nussbaum escreveu buscando mostrar que é impossível comparar sua teoria política com teorias cosmopolitas éticas, como o cosmopolitismo proposto por Kwame Anthony Appiah. Nussbaum refere-se ao livro *Ethics in a World of Strangers* (APPIAH, 2006), no qual o filósofo apresenta os requisitos éticos de um projeto cosmopolita que consiga ocupar um espaço intermediário entre o cosmopolitismo “hard-core”, que assevera que as relações estabelecidas nas esferas locais não devem gozar de privilégios para as demandas de justiça e o nacionalismo excludente. Para tal, o projeto do autor se vincula a um cosmopolitismo parcial, através de uma proposta que visa conciliar as demandas locais, reconhecendo também que existem valores que devem ser universais. Para o autor, é impossível chegar a um acordo (um “consenso final”) sobre como ordenar e hierarquizar tais valores. Por este motivo, a proposta cosmopolita de Appiah é a defesa de um modelo focado na capacidade de diálogo entre pessoas que sustentam modos diferentes de vida. Appiah assinala a questão que é incontornável – *um cidadão do mundo: até que ponto*

¹¹⁸ “A proposta da teoria das capacidades é uma teoria que tem como objetivo o mínimo social e é deliberadamente agnóstica a respeito de como tratar a desigualdade após a satisfação deste limite mínimo. Logo, ela não sustenta que devemos sempre pensar em lealdade para com a humanidade como a nossa principal lealdade.” (tradução nossa)

podemos levar esta ideia? (APPIAH, 2006, p. xv). A esta questão agrega-se outra: o que significa cosmopolitismo quando se retira de tal teoria seu significado político? Vale aqui seguir o questionamento de Miller:

*Cosmopolitanism invites to see ourselves as citizens of the world. But if we are not to take that in a political sense – we do not aspire to share in political authority at global level- what does it mean?*¹¹⁹(MILLER, 2007, p.25).

Nesta linha de questionamento, Miller aponta a diferença entre *cosmopolitismo forte* e *cosmopolitismo fraco*. Nas palavras do autor:

*The key distinction has been between weak and strong cosmopolitanism, where weak cosmopolitanism requires us to show equal moral concern for human beings everywhere, while strong cosmopolitanism goes beyond this demand that we should afford equal treatment, in a substantive sense.*¹²⁰(MILLER, 2007, p.43).

Miller busca demonstrar que o cosmopolitismo fraco é compatível com o especial acolhimento de demandas que se originam da esfera nacional. Neste sentido, a tese de Miller também busca ocupar um espaço mediano entre as demandas mais exigentes da teoria cosmopolita forte e a ideia de que demandas de justiça derivam exclusivamente do modelo estatal.

Deve-se realçar, ainda, que Miller considera a ideia de cidadania cosmopolita como problemática, devido ao fato de o conceito de cidadania se encontrar vinculado às relações estabelecidas na esfera local, através do compartilhamento de problemas e conquistas que são comuns às pessoas. De tal sorte, quando a teoria cosmopolita busca articular esse conceito e situá-lo na esfera cosmopolita, pouco resta do nexos moral relacional que se estabelece com o núcleo do conceito de cidadania (MILLER, 2007, p. 25).

Essa leitura também está presente no texto em que Martha Nussbaum afirma ser sua única publicação dedicada exclusivamente ao cosmopolitismo, *Compassion and Terror* (2003). Nele, a autora tece uma crítica à concepção estoico-cosmopolita, rechaçando o princípio da compaixão e situando o princípio da dignidade como o mais adequado para guiar as ações políticas e pessoais. A partir dessa crítica, a autora apresenta a defesa do princípio da

¹¹⁹ “O convite do cosmopolitismo é que nos compreendamos como cidadãos do mundo. Mas se não devemos compreender isso no sentido político – se não temos como pretensão a participação na autoridade política em um nível global – o que isso significa?” (tradução nossa)

¹²⁰ “A distinção principal tem sido entre cosmopolitismo forte e cosmopolitismo fraco, como cosmopolitismo fraco determinando que devemos ter a mesma preocupação moral por seres humanos do mundo inteiro, enquanto que o cosmopolitismo forte vai além e afirma que devemos atuar de modo a proporcionar tratamento igual a todos, no sentido substantivo.” (tradução nossa)

compaixão como um princípio possível de estabelecer fundamentos motivacionais mais consistentes para tratar dos problemas de justiça que ocorrem com os que estão distantes. Nussbaum afirma, neste sentido, que o problema da concepção de dignidade, que pode ser compreendida como o princípio moral norteador do cosmopolitismo, é que a exigência de imparcialidade e de desconexão com tudo aquilo que nos é mais próximo decorre da mesma e articula um projeto de vida impraticável ou, ao menos, que não deve ser almejado. Quando se retiram tais vínculos – familiares, comunitários, de nossa cidade e grupo – pouco resta de valioso em nossas vidas – o que Nussbaum afirma ser uma “morte em vida”. Já o princípio da compaixão pode ser uma forma de construir as pontes necessárias entre o local e o universal, pois a compaixão permitiria consolidar uma concepção moral política a partir de quem somos e do que sabemos – uma concepção, assim, enraizada e não “esvaziada de urgência” (NUSSBAUM, 2003, p.12). Isso porque a compaixão tem seu ponto de partida nas particularidades, como afirma Nussbaum:

*Compassion begins from where we are, from the circle of our cares and concerns. It will be felt only toward those things and persons we see as important in a very uneven and inconsistent way. Empathetic imagination can sometimes extend the circle of concern. [...] This is why I say that the moral achievement of extending concern to others needn't antedate compassion, but can be coeval with it.*¹²¹
(NUSSBAUM, 2003, p.16).

Deve-se ressaltar que Nussbaum não busca substituir a ideia de dignidade pela de compaixão, mas visa evidenciar que é na articulação entre ambas que se torna possível uma cultura de “compaixão respeitosa”, uma “compaixão com limite no respeito”, que possibilitaria um comprometimento com uma vida digna para todos, ao mesmo tempo em que continuássemos a considerar caro aquilo que nos é mais próximo (NUSSBAUM, 2003, 2007).

Outra consideração crítica ao conceito de cidadania cosmopolita decorre do posicionamento de Will Kymlicka (2010), que sugere que a ideia de “*communities of fate*” afirmada por Held é um argumento que não sustenta sua tese crítica à soberania estatal. Isto porque, mesmo reconhecendo que os processos da globalização repercutem de forma fundamental nas chances e condições de vida das pessoas de modo transnacional, o que as une não é o fato de estarem sujeitas aos mesmos processos, e sim *como* elas respondem a tais processos.

¹²¹ “A compaixão se inicia do ponto em que estamos, dentro da nossa circunscrição de cuidados e de preocupações. A compaixão somente será sentida por pessoas e fatos os quais consideramos importantes, de forma inconstante e desigual. A imaginação empática pode – às vezes – estender a abrangência desta circunscrição. [...] É por isto que eu digo que o ganho moral de se conseguir estender a preocupação aos outros não precisa antecipar a compaixão, pois ambas podem surgir conjuntamente.” (tradução nossa)

Put another way, people belong to the same community of fate if they feel some sense of responsibility for one another's fate. And so want to deliberate together about how to respond collectively to the challenges facing the community. So far as I can tell, globalization has not eroded the sense that national states form separate communities of fate in this sense.(KYMLICKA, 2010, p. 437).

Importa destacar, assim, que o papel ocupado pela concepção de responsabilidade nas diversas interpretações do cosmopolitismo é o que define e diferencia as diversas teorias cosmopolitas. Logo, a definição de responsabilidade também é tema recorrente e dos mais importantes na ampla literatura a respeito do cosmopolitismo, pois coloca a questão que efetivamente motiva as teorias de justiça global: o que devemos um ao outro?

As contribuições de Miller (2007) são esclarecedoras neste sentido, pois, ao apontar a diferença entre cosmopolitismo forte e cosmopolitismo fraco, o autor demonstra que o cosmopolitismo fraco – cuja premissa é o igual valor nas demandas de justiça – não consegue responder à pergunta colocada acima, pois é incapaz de fundamentar o “quê” da questão. Em outras palavras, o cosmopolitismo fraco se fundamenta na legitimidade da demanda universal por justiça, mas sua premissa é insuficiente para definir a forma como tais demandas devem ser satisfeitas.

O problema, afirma Miller, é que a maior parte dos teóricos que se definem como cosmopolitas busca princípios mais exigentes do que o reconhecimento de que todos merecem consideração na tomada de decisão política. Nas palavras do autor:

But those who self-consciously describe themselves as cosmopolitans want to get some- thing stronger out of this premise, a requirement of equal treatment that goes beyond saying that all human beings must be considered in some way when we are deciding how to act. For example, they may want to argue that our institutions and practices must be based on the principle of giving equal weight to the interests of all those affected by them.¹²² (MILLER, 2007 p. 28).

O que Miller visa demarcar é que cabe aos autores que defendem teorias de justiça global como a melhor forma de interpretar (e realizar) a interpretação cosmopolita de justiça ir além da premissa cosmopolita e apresentar um fundamento que independa da mesma para justificar a teoria de justiça proposta. Isto é:

Some independent reason has to be given why cosmopolitan concern should be expressed by implementing the particular conception of global justice favoured by

¹²² “Mas aqueles que conscientemente se definem como cosmopolitas querem obter algo mais forte desta premissa, um requisito de tratamento igual que vai além de afirmar que todos os seres humanos devem ser considerados da mesma forma quando estamos decidindo de que forma agir. Por exemplo, eles podem querer sugerir que as nossas instituições e práticas devem se basear no princípio de ser propiciar o mesmo peso aos interesse de todos que são afetados por tais instituições.” (tradução nossa)

*any individual author.*¹²³(MILLER, 2007, p. 30).

Para compreender esta ideia, vale traçar uma breve apresentação do objetivo e do argumento central da tese de Miller. O autor insere suas contribuições ao debate da justiça global buscando um meio termo entre os dois posicionamentos que polarizam o debate: por um lado, constata-se que a compreensão de que as questões de justiça global devem ser tratadas na esfera ético-pessoal (a ideia central sendo que cabe pesar o que cada um individualmente deve fazer para avaliar os problemas de justiça global); a outra perspectiva é a institucional (focandoem como o arranjo institucional global é o principal responsável pela forma como direitos, oportunidades e recursos são alocados e distribuídos).

Verifica-se que Miller está se referindo às contribuições de Peter Singer e Thomas Pogge, sem dúvida as duas teorias mais influentes deste debate. Grosso modo, pode-se assinalar inicialmente que os dois filósofos argüem que a responsabilidade frente ao problema de pobreza global recai sobre os mais ricos (países e pessoas, no caso de Singer). No entanto, conforme será estabelecido na próxima etapa deste trabalho, os argumentos diferenciam-se por partirem de concepções de responsabilidade divergentes, chegando, portanto, a propostas políticas que refletem este dissenso e que são de grande influência nos debates políticos da atualidade. Por um lado, a resposta é no sentido de aumentar os recursos direcionados aos mais pobres e, por outro, tem-se a proposta focada na efetivação e ampliação dos direitos humanos.

O autor inglês argumenta que não há incompatibilidade entre o cosmopolitismo “fraco” e o princípio da soberania nacional.¹²⁴ Para ele, os vínculos que decorrem da nacionalidade sustentam deveres específicos para com os que compartilham da mesma, o que não exclui a responsabilidade com os que não compartilham tais laços. Desse modo, o argumento de Miller se desenvolve a partir de uma concepção de responsabilidade que consiga articular as duas dimensões da existência humana determinantes para a discussão de justiça global: a vulnerabilidade (isto é, a compreensão de que existem povos incapazes de ter

¹²³ “Alguma razão independente tem que ser dada para justificar o motivo pelo qual a compreensão cosmopolita deve ser expressa através da implementação de uma determinada concepção de justiça global que determinado autor favoreça.” (tradução nossa)

¹²⁴ Para o autor, os teóricos que já partem da interpretação de que a nacionalidade deve ser compreendida como elemento moralmente arbitrário devem demonstrar que o vínculo que decorre da nacionalidade não caracteriza uma relação social que sustenta deveres especiais entre seus membros. Em contrapartida, será objetivo de Miller demonstrar que as relações que decorrem de nossa nacionalidade configuram obrigações e deveres específicos, conforme se depreende de: “*what follows is an attempt to defeat strong versions of cosmopolitanism by showing that nations are indeed communities of the kind that can support special obligations.*” (MILLER, 2007 p. 34). Vide Miller (2007, capítulo 2).

uma vida minimamente decente sem auxílio externo) e a agência (a percepção de que os indivíduos devem ser considerados agentes responsáveis pelos benefícios, mas também pelos danos de suas escolhas e ações) (MILLER, 2007, p.81). O autor define, assim, que há duas formas de responsabilidade: a responsabilidade derivada (*outcome responsibility*) e a responsabilidade remedial(*remedial responsibility*). Eis como Miller caracteriza as duas ideias:

*I want to distinguish two senses of responsibility, the responsibility we bear for our own actions and decisions—I shall refer to this as ‘outcome responsibility’ – and the responsibility we may have to come to the aid of those who need help, which I shall call “remedial responsibility”.*¹²⁵(MILLER, 2007, p. 81).

O ponto central da tese de Miller é que tais formas de responsabilidade podem também ser levadas à coletividade, o que fundamentaria a ideia de *responsabilidade nacional*. Este conceito será a base da teoria de justiça global promovida por Miller, pois através dela o autor afirma ser possível identificar as demandas de justiça que fundamentam deveres tanto na esfera intraestatal (reconhecendo, por exemplo, a responsabilidade histórica ou intergeracional nos limites do Estado-nacional), quanto na esfera interestatal (assinalando as obrigações externas no caso da pobreza global, por exemplo, através da responsabilidade “remedial”). Quanto ao segundo tipo de responsabilidade, isto é, a ideia de *responsabilidade remedial*, Miller encontra-se alinhado aos autores que defendem uma interpretação minimalista dos direitos humanos para determinar o conteúdo da teoria de justiça global.

3.2 Cosmopolitismo Igualitário, Direitos Humanos e Justiça Global: um novo paradigma de justiça distributiva?

Foi possível vislumbrar as diversas faces do cosmopolitismo. Segundo já se assinalou aqui, o cosmopolitismo moral tornou-se ponto de partida para inúmeras interpretações diferentes da concepção cosmopolita de justiça. Verifica-se, assim, que o cosmopolitismo moral é articulado, além das formas já assinaladas, em propostas utilitaristas (Singer), de

¹²⁵ “Eu quero distinguir entre dois tipos de responsabilidade: a responsabilidade que devemos ter pelas nossas decisões e ações, a responsabilidade denominada de “responsabilidade dos resultados”; e a responsabilidade que se tem para ajudar aqueles que precisam de ajuda, a qual eu chamarei de “responsabilidade remedial”.” (tradução nossa)

distribuição de recursos(Dworkin), oportunidades (Caney) e capacidades (Sen; Nussbaum). Foge ao objetivo traçado neste estudo, porém, continuar assinalando as diferentes propostas que decorrem do cosmopolitismo, pois já foi possível verificar a ampla gama de questões e propostas que decorrem desse ideal. A questão que guia esta pesquisa, vale lembrar, é a de justiça distributiva e a discussão proposta neste capítulo visa compreender e avaliar a tentativa de universalizar esta concepção a partir do discurso dos direitos humanos e seu vínculo com o cosmopolitismo.

Neste recorte conceitual, duas são as questões que devem ser abordadas: a aplicabilidade da teoria dos direitos humanos como forma de realizar a teoria de justiça global igualitária e, também, a avaliação da possibilidade de uma teoria de justiça global desvinculada dos princípios de justiça distributiva. O discurso dos direitos humanos, conforme verificaremos, permeia as duas alternativas; o que muda é o papel que o mesmo ocupa. Ou seja, o que está em jogo nessas articulações é a seguinte questão:deve-se almejar uma teoria de direitos humanos “minimalista” com a proteção dos direitos fundamentais ou há que se visar uma concepção mais robusta de direitos humanos?

3.2.1 A concepção filosófica de direitos humanos

Já foi demonstrado, na análise da recepção de *O Direito dos Povos*, que teorias minimalistas, como a de Rawls, sofrem críticas por serem consideradas limitadas pelo princípio da tolerância, o que as tornaria demasiadamente coniventes. Já teorias mais abrangentes – podemos considerar a atual redação da Declaração Universal de Direitos Humanos como tal – são questionadas pela ineficácia que sombreia a proliferação temática dos direitos humanos.

Cabe, neste sentido, retomar alguns dos pontos centrais deste debate que se evidenciaram com a publicação dos textos *Human Rights as Politics* e *Human Rights as Idolatry*, de Michael Ignatieff¹²⁶ (2001), dedicados à defesa de uma teoria minimalista de direitos humanos. As contribuições de Ignatieff se destacam por evidenciar a crise na efetividade dos direitos humanos e avançar na defesa de que uma concepção minimalista é o

¹²⁶ Os dois textos de Ignatieff e os comentários de Anthony Appiah, David Hollinger, Thomas Laqueur e Diane Orentlicher aos mesmos foram apresentados nas *Tanner Lectures* da Universidade de Princeton, em 1999-2000.

“máximo que se pode esperar” (*most we can hope for*).

Importa destacar em que sentido Ignatieff entende que a situação da prática dos direitos humanos encontra-se em crise e apontar para a forma como as contribuições do autor se vinculam às questões aqui tratadas. Assim, nas palavras do autor:

*We are intervening in the name of human rights as never before, but our interventions are sometimes making things worse. Our interventions, instead of reinforcing human rights, may be consuming their legitimacy as a universalistic basis for foreign policy. The crisis of human rights relates first of all to our failure to be consistent – to apply human rights criteria to the strong as well as to the weak; second, to our related failure to reconcile individual human rights with our commitment to self-determination and state sovereignty and third, to our inability, once we intervene on human rights grounds, to successfully create the legitimate institutions that alone are the best guarantee of human rights protections.*¹²⁷ (IGNATIEFF, 2001, p. 48).

Destarte, a leitura de Ignatieff aborda alguns elementos que são fundamentais para avaliar a articulação do cosmopolitismo com o discurso dos direitos humanos, como a não superação do estatismo, a crise institucional das entidades que objetivam assegurar os direitos humanos e a tensão entre direitos humanos e soberania. Antes de avaliar essas questões e a forma como elas justificam uma interpretação minimalista de direitos humanos, importa esclarecer que Ignatieff não desconsidera o papel fundamental das declarações e convenções de direitos que se seguiram à Segunda Guerra Mundial. Ao contrário, o autor considera que estas revolucionaram o direito internacional, pois pela primeira vez os indivíduos surgiram como sujeitos de direito no âmbito do direito internacional, espaço no qual só os Estados ocupavam legitimidade ativa e passiva.¹²⁸ No entanto, o autor visa colocar em questão o fato de que houve superdimensionamento do discurso dos direitos humanos, o qual obscureceu seus limites e restringiu sua eficácia. O autor defende, assim, que se tracem os limites dos direitos humanos justamente para que se tenha o máximo de eficácia,

¹²⁷ “Nós estamos intervindo em nome dos direitos humanos como nunca se fez, mas algumas vezes tais intervenções estão tornando as coisas até piores. Nossas intervenções, em vez de reforçar direitos humanos, podem estar deteriorando sua legitimidade como uma base universal para a política externa. A crise dos direitos humanos se relaciona antes de tudo com nosso fracasso em sermos consistentes – fracasso em aplicar o critério dos direitos humanos para os fortes assim como para os fracos. Em segundo lugar, com o fracasso de se reconciliar os direitos humanos com o nosso comprometimento de autodeterminação e soberania e, em terceiro, com a nossa inabilidade, uma vez que intervimos em nome dos direitos humanos, de criar de modo bem-sucedido as instituições legítimas que são as únicas capazes de efetivamente garantir a proteção aos direitos humanos.” (tradução nossa)

¹²⁸ Nas palavras do autor: “*The juridical revolution included the UN Charter of 1945, outlawing aggressive war between states; the Genocide Convention of 1948, protecting religious, racial and ethnic groups against extermination; the revision of the Geneva Conventions of 1949; strengthening noncombatant immunity; and finally the international convention on asylum of 1951 to protect right of refugees.*” (IGNATIEFF, 2001, p. 5).

interpretada por Ignatieff como proteção da agência dos seres humanos contra opressão e abusos. A concepção de agência defendida por Ignatieff é semelhante à ideia de *liberdade negativa* de Isaiah Berlin, conforme se verifica em:

*Human Rights matter because they help people to help themselves. They protect their agency. By agency I mean more or less what Isaiah Berlin meant by “negative liberty” the capacity of each individual to achieve rational intentions without let or hindrance. [...] To emphasize agency is to empower individuals, but also to impose limits on human rights themselves.*¹²⁹ (IGNATIEFF, 2001, p. 57).

A tese de Ignatieff trata, assim, de dois pontos igualmente importantes e controversos da teoria dos direitos humanos: seu escopo e conteúdo. Assim, ao defender uma teoria minimalista de direitos humanos com base no individualismo moral, o autor se coloca de modo crítico com relação às concepções mais abrangentes, por entender que as mesmas não conseguem apontar a prioridade dos direitos individuais com relação aos coletivos e, também, acabam por enfraquecer a legitimidade dos direitos humanos (por ampliar seu leque para tudo que é “desejável”). (IGNATIEFF, 2001, p. 90).

Algumas questões geradas no debate que circundou a publicação desses textos devem ser pontuadas devido à forte relação das mesmas como debate da teoria cosmopolita. Inicialmente, há que se lembrar, juntamente com Amy Guttmann (2001), que até uma abordagem minimalista de direitos humanos estará sujeita a diferentes interpretações e desacordos razoáveis. O exemplo citado por Guttmann vale ser reproduzido na íntegra, dada sua pertinência e atualidade:

*Even the means of protecting people against “cruel, inhuman, or degrading [...] punishment” is open to reasonable disagreement. When the Taliban stone women to death for adultery, this is about as clear a violation of human right against cruel, inhuman and degrading treatment as any. But does the United States violate a human right that belongs in the minimal set when its judicial system sentences people to death.*¹³⁰ (GUTTMAN, 2001, p. xiii).

Ou seja: ainda que se pense em uma lista mínima de direitos humanos, a mesma ainda estará sujeita à questão de quais direitos devem compô-la. O comentário de David A.

¹²⁹ “Os direitos humanos importam pois eles ajudam as pessoas a se ajudarem, pois eles protegem as condições de agência. Por “agência” me refiro aqui, em linhas gerais, ao que Isaiah Berlin chamou de “liberdade negativa”, a capacidade de cada indivíduo alcançar as suas intenções racionais sem serem obstruídos. [...] Enfatizar agência é empoderar as pessoas, mas também é impor limites aos próprios direitos humanos.” (tradução nossa)

¹³⁰ “Até mesmo o significado de se proteger as pessoas contra punições “degradantes, cruéis e desumanas” encontra-se aberto ao “desacordo razoável”. Quando os Talibãs matam uma mulher a pedradas por adultério, há uma clareza de que se trata de uma violação dos direitos humanos, especificamente do direito de ser protegido contra qualquer tipo de tratamento desumano, degradante e cruel. Mas o Estados Unidos violam os direitos humanos na visão minimalista quando o seu sistema judicial condena as pessoas à morte?” (tradução nossa)

Hollinger (2001) também é de se notar, pois o autor questiona até que ponto o minimalismo de Ignatieff não é um minimalismo estratégico. Trata-se de uma teoria que visa “convencer” os críticos dos setores “culturais conservadores” exemplificados por Hollinger como um interlocutor hipotético definido como “autoritário patriarcal e teocrático” (PTA). No entanto, a questão é a seguinte: até que ponto a teoria deve ser tolhida para satisfazer esse interlocutor? Até que ponto não se trata apenas de uma manobra argumentativa, quando se reconhece (como Ignatieff o faz) que os direitos humanos são essenciais para a garantia dos direitos relacionados ao bem-estar. Ao respondê-lo— e considerando especificamente o ponto da democracia como constitutiva do rol dos direitos humanos —, Ignatieff assinala o fato de que a forma com a democracia tem sido implementada e justificada com base nos direitos humanos não deve ser celebrada, pois:

*[...] when democracy came to Serbia, it brought with it authoritarian populism, restraints on press, adventurism, and ethnic cleansing. When democracy came to Indonesia, it may have brought with it (we do not know how the story will turn out) the eventual disintegration of the state. So, there is a problem with whether liberal values – human rights and democracy – actually entail or in fact contradict one another. It cannot be said that the converse is true – that suppression of democracy is good for human rights – but it also cannot be said with confidence that the advent of democracy improves the human rights of those who do not happen to belong to the electoral majority.*¹³¹ (IGNATIEFF, 2001, p. 172 – grifo nosso).

É de se notar que o ceticismo de Ignatieff com relação ao que seria da democracia na Indonésia se consolidou com as constantes (e recentes) denúncias de violação de direitos humanos com relação a crianças e mulheres.¹³² É interessante, ainda, constatar que o vínculo entre direitos humanos e democracia (principalmente as denominadas “novas democracias”) tem sido objeto de estudos que até o presente momento não conseguem, de fato, assegurar a relação da democracia como “garantidora” dos direitos humanos. Como exemplo, destaca-se a recente pesquisa de Grewel, Sharanbir e Voeten (2012), que demonstra que não obstante as “novas democracias”¹³³ terem uma resposta mais rápida do que as democracias já

¹³¹ “Quando a democracia chegou na Sérvia, chegou junto o populismo autoritário, limites à liberdade expressão, limpeza étnica, assim como um comportamento político irresponsável. Quando a democracia chegou na Indonésia, ela pode ter trazido juntamente (não podemos afirmar ainda como esta história vai terminar) a erosão do Estado. Deste modo, os valores liberais (direitos humanos e democracia) são colocados em questão, pois não se sabe se um viabiliza o outro ou se, de fato, eles se contradizem. Não pode se afirmar que o contrário seja verdadeiro, isto é, que a supressão da democracia é algo positivo para os direitos humanos, mas também não se pode afirmar com certeza que o advento da democracia melhora os direitos humanos daqueles que por ventura não pertencem à maioria (eleitoral).” (tradução nossa)

¹³² Conforme se verifica em: http://www.nytimes.com/2012/05/22/opinion/no-model-for-muslim-democracy.html?_r=0, <http://www.childrightscoalitionasia.org/indonesias-human-rights-record-reviewed-by-un-human-rights-council-upr-working-group/>

estabelecidas quando confrontadas com denúncias de violação de direitos humanos, o tipo de violação que é objeto de tais denúncias diferencia-se substancialmente.¹³⁴ Os dados desses autores assinalam que 12% das denúncias das “novas democracias” relacionam-se à violação à integridade física com resultado de morte. Já nas democracias já estabelecidas, este dado é de 5%. O exemplo é interessante por demonstrar o ponto que Ignatieff entende ser central: a instauração da democracia não garante um respeito aos direitos humanos “mínimos”.

Já se demonstrou, à luz do exposto, que Ignatieff entende que o minimalismo é o “máximo que se pode esperar” da teoria de direitos humanos. Joshua Cohen (2005) criticará essa asserção, afirmando que existe importante diferença entre o minimalismo substantivo e o minimalismo justificatório. Vale fazer uma leitura mais cuidadosa da crítica de Cohen, pois através dela fica mais claro de que modo o debate empreendido na esfera dos direitos humanos se vincula à teoria de justiça global e, também, à teoria rawlsiana.

Nesse contexto, Cohen assinala que enquanto o minimalismo substancial estabelece o limite dos direitos humanos na esfera da liberdade negativa, definindo seu *conteúdo*, o minimalismo justificatório ressalta a forma como uma teoria de direitos humanos deve ser definida, devendo ter necessariamente como seus pressupostos a tolerância e o pluralismo. De modo geral, deve-se assinalar que o argumento principal de Cohen nesse texto é que o minimalismo justificatório (o qual está presente também na teoria de Ignatieff mas, como afirma Cohen, o autor usa o mesmo termo – isto é, *minimalismo* – para tratar as duas ideias), não resulta necessariamente no minimalismo substancial.

Neste sentido, a ideia de minimalismo justificatório, à qual remete Cohen, tem inspiração rawlsiana e vincula-se à ideia de razão pública global, conforme se depreende de:

*The second view I will call justificatory minimalism. Here, in contrast with substantive minimalism, we have a view about how to present a conception of human rights, as an essential element of a conception of global justice for an ethically pluralistic world – as a basic feature of what I will be referring to as “global public reason.”*¹³⁵ (COHEN, 2005, p. 192).

Para Cohen, o que é problemático do minimalismo proposto por Ignatieff concerne à definição do minimalismo substancial como limitante do que se poderia chamar de uma teoria

¹³⁴ Grewal, Sharanbir and Voeten, Erik. *Are New Democracies Better Human Rights Compliers?* (December 10, 2012). Available at SSRN: <http://ssrn.com/abstract=2187428> or <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.2187428>. Acesso em: 25 maio 2013.

¹³⁵ “A segunda concepção eu denomino de “minimalismo justificatório”. Aqui, ao contrário do minimalismo substantivo, nós temos um ponto de vista de como apresentar uma concepção de direitos humanos como um elemento essencial de uma concepção global de justiça para um mundo eticamente plural – e este é um elemento central do que tenho me referido como uma “razão pública global”.” (tradução nossa)

ideal de direitos humanos. A ideia de esperança (*hope*) e de expectativa (*expectation*) não se confunde, lembra Cohen (2005, p. 191), e é importante que a teoria de direitos humanos se mantenha aberta para elaborações diversas de concepções de direitos humanos e de justiça fundamentadas nas esferas das tradições divergentes e que se sustentem de forma autônoma. Esta é a questão central do minimalismo justificatório: manter a teoria de direitos humanos independente de concepções particulares, sejam estas religiosas, políticas ou morais.

Tanto a proposta de Ignatieff quanto a de Cohen (que será apresentada a seguir) vinculam-se com a teoria de Rawls, especificamente através da ênfase conferida por ambos à importância da estabilidade para a teoria dos direitos humanos. Ignatieff, neste sentido, entende que há que se reconhecer que a relação entre direitos humanos e estabilidade estatal é conflituosa (Cf. IGNATIEFF, 2001, p. 25 e ss). A base argumentativa de Ignatieff para demonstrar tal conflito é construída através da apresentação de casos reais em que as demandas por democracia e autodeterminação se colocam como incompatíveis com o objetivo fundamental dos direitos humanos, que (no seu entender) deve ser a proteção da integridade física.

Conforme assinala o autor, há duas lições que cabem aos teóricos e ativistas do discurso dos direitos humanos aprender: a lição rawlsiana exemplificada pela ideia do Casanistão,¹³⁶ isto é, deve-se reconhecer a possibilidade de haver sociedades organizadas de forma diferente da defendida pela teoria liberal-democrática, que também podem se organizar com equidade e proteger as minorias; e, em segundo lugar, que a previsão de universalidade dos direitos humanos implica consistência (IGNATIEFF, 2001, p.36). Ignatieff critica, nestes termos, o “excepcionalismo dos Estados Unidos”, assim como o fato de que não há reciprocidade nas relações de fiscalização de cumprimento dos direitos humanos. Isto é: há um desequilíbrio entre o que se prega e o que se faz quando se trata de cumprir direitos humanos.

No entanto, não há que se confundir o minimalismo de Ignatieff com o minimalismo de Rawls. Isto porque, para a questão “*what we owe to each other*,” Ignatieff responde: não se trata de respeito, mas possibilidade deliberativa. Isto é, o respeito se configura através do comprometimento com a deliberação quando desacordos surgem. Vale retomar as palavras de

¹³⁶ O Casanistão é o exemplo imaginado por Rawls de um hipotético “povo hierárquico decente”. Vale retomar a formulação rawlsiana: “O sistema de Direito no Casanistão não institui separação entre Igreja e Estado. O Islã é a religião favorecida, e apenas os muçulmanos podem ocupar posições superiores de autoridade política e influenciar as principais decisões políticas do governo, inclusive a política externa. Contudo, outras religiões são toleradas e podem ser praticadas sem medo nem perda da maioria dos direitos cívicos, exceto o direito de ocupar os cargos políticos ou judiciais superiores. [...] Outras religiões e associações são encorajadas a ter uma vida cultural própria e florescente e a participar da cultura cívica da sociedade mais ampla” (RAWLS, 2004, p.99).

Ignatieff para que esta ideia fique clara:

*The minimum condition for deliberating with another human being is not necessarily respect, merely negative toleration, a willingness to remain in the same room, listening to claims one doesn't like to hear, for the purposes of finding compromises that will keep conflicting claims from ending in irreparable harm to either side. This is what a shared commitment to human rights entails.*¹³⁷ (IGNATIEFF, 2001, p. 84).

Constata-se, de tal modo, que este posicionamento diverge – e muito – do que Rawls entende como o problema da estabilidade,¹³⁸ que para o autor não deve ser tratado via *comprometimento*, e sim através do diálogo que consiga apoio de cada cidadão com referência a sua própria estrutura analítica. Por este motivo, a proposta de Ignatieff seria considerada como política pelas “razões erradas”. Já o minimalismo justificatório defendido por Cohen não se confunde com a ideia de que os direitos humanos podem ser encontrados nas diversas tradições éticas e religiosas, a qual Cohen classifica como *interpretação empírica*¹³⁹ do minimalismo justificatório. O autor destaca que o conceito de consenso sobreposto não deve ser compreendido como a busca pela interseção entre as diferentes tradições, pois se este fosse o caso, seria possível afirmar que o minimalismo substancial decorreria do minimalismo justificatório, tese que Cohen visa refutar (COHEN, 2005, p. 200).

Assim como Ignatieff, Cohen rejeita a ideia de que democracia deva ser considerada como constitutiva da concepção de direitos humanos (COHEN, 2005b), mas considera, por outro lado, os princípios de inclusão e participação como as melhores normas para se pensar o conteúdo dos direitos humanos (p. 197). Como afirma Cohen (2005b) no texto dedicado a esclarecer seus argumentos que refutam a ideia de democracia no rol dos direitos humanos, sua proposta é no sentido de conseguir estabelecer a teoria dos direitos humanos que possa ser passível:

I propose that human rights norms are best thought of as norms founded on an idea of membership or inclusion in an organized political society, and not on a deeper outlook about the proper conduct of a good or righteous life. The relevant notion of membership is a normative idea – distinct, for example, from living in a territory.

¹³⁷ “A condição mínima para se deliberar com outro ser humano não é o respeito, a tolerância meramente negativa, a vontade de se permanecer na mesma sala, ouvindo argumentos que não se quer necessariamente ouvir, tendo como objetivo ceder para se chegar a acordos que possam impedir que as reivindicações conflitivas acabem com dano irreparável em ambos os lados. Isto define, sim, o que um comprometimento compartilhado com os direitos humanos requer.” (tradução nossa)

¹³⁸ A questão da estabilidade na teoria de Rawls será fundamental para o argumento que será estabelecido no quarto capítulo, e será retomada com maior detalhamento. Por ora, o objetivo foi distanciar a compreensão de Ignatieff da compreensão rawlsiana de direitos humanos.

¹³⁹ O autor afirma que o “minimalismo moral” defendido por Walzer e a ideia de “conteúdo mínimo do direito natural” de H.L.A. Hart são exemplos dessa interpretação.

¹⁴⁰(COHEN, 2005b, p.237).

Neste caminho, a ideia de razão pública global desempenha papel central para o argumento de Cohen, pois é através da mesma que o autor imagina ser possível sustentar uma concepção de direitos humanos apoiada pelas diferentes tradições e, mais que isso, que as mesmas tradições também se modifiquem. Para tal, o autor propõe a ideia de “reelaboração contínua” (*fresh elaboration*), que não se define por adequar a tradição às demandas do mundo, mas por viabilizar o melhor argumento possível para as diversas tradições. Tal ideia, vale ressaltar, se relaciona com um dos elementos que Cohen afirma caracterizar os direitos humanos: sua abertura¹⁴¹ (*open-endedness*).

Nessa leitura, a teoria de direitos humanos é constitutiva da ideia de razão pública global, esta desempenhando o papel de base compartilhada para reflexão a respeito de quais direitos devem ter o status de direitos humanos – logo, um papel avaliativo.¹⁴² Ou seja: por ser representativa de uma razão compartilhada em um mundo plural, a mesma precisa ter fundamento autônomo que não se vincule às diferentes tradições que constituem o pluralismo razoável.

As contribuições de Cohen visam assinalar que uma concepção minimalista de direitos humanos é possível de ser formulada em termos que não conduzam ao minimalismo substancial. Além disso, a análise de Cohen e seu debate com Ignatieff são relevantes para este estudo, devido à aproximação com a teoria rawlsiana e, também, pelos argumentos em defesa de uma concepção minimalista de direitos humanos.

É de se salientar, ainda, que o tema está situado num contexto mais amplo de questionamento e crítica da teoria do direito natural como fundamento dos direitos humanos. Conforme assinala Baynes (2009), pode-se verificar uma tendência, na última década, de articulação de propostas de direitos humanos que visam desvincular os mesmos da

¹⁴⁰ “Minha proposta é a de que direitos humanos devem ser compreendidos como normas fundamentadas na ideia de pertencimento ou inclusão em uma sociedade política organizada, e não em concepções aprofundadas de bem ou de vida boa. A noção central é a da ideia de pertencimento como uma ideia normativa, que se distingue, por exemplo, de se “viver em um território.” (tradução nossa)

¹⁴¹ As outras características são universalidade, urgência, fidelidade e *non-juridification*. Destas, vale destacar as duas últimas, as quais Cohen denomina “pressupostos metodológicos”. Por fidelidade, Cohen visa assinalar que deve haver correspondência entre o que deve ser denominado de direitos humanos e os direitos que já se encontram inscritos nos principais documentos, como a Declaração Universal. Já a ideia de abertura assinala que os mesmos estão passíveis de contínua reelaboração, mas que tais “novos direitos”, quando definidos, devem continuar abstratos para que a atividade interpretativa permaneça possível. (Cf. COHEN, 2005, p.230).

¹⁴² Cf. Cohen (2005b, p. 236): “*Generally speaking, global public reason comprises a set of political values, principles, and norms for assessing political societies, both separately and in their relations, that can be widely shared*”.

tradição do direito natural. É possível observar essa guinada tanto na esfera das teorias discursivas (Habermas, Forst, Benhabib) assim como no âmbito das teorias que defendem a concepção política dos direitos humanos – com inspiração rawlsiana – como alternativas à concepção tradicional do direito natural.¹⁴³ É, evidentemente, no segundo eixo teórico que se inserem as contribuições de Michael Ignatieff, Joshua Cohen, Thomas Pogge e Charles Beitz.

Ainda quanto ao pano de fundo do debate em questão, é de se notar que o aumento das teorias direcionadas aos direitos humanos na área da filosofia política nos últimos anos decorre do fato de que, ao mesmo tempo em que se observa uma crescente institucionalização dos mesmos e do que se poderia denominar de uma “cultura global”, ainda se constata um forte déficit justificatório que obscurece a natureza da reivindicação de tais direitos (BUCHANAN, 2010, p.678). O outro fator que contribui para tal foco é a proliferação de teorias de justiça global, as quais devem necessariamente se posicionar com relação aos direitos humanos. Vale aqui retomar as palavras de Buchanan:

*A theory of global justice must take a stand on what human rights are, whether they exist, and if so what role they play in global justice. Worries about the lack of a justification are exacerbated by the widely held perception of human rights inflation. To take two notorious examples, many doubt that the right to periodic holidays with pay and the right to health care sufficient for achieving the “highest attainable standard of physical and mental well-being” are human rights.*¹⁴⁴(BUCHANAN, 2010, p.678).

O que se pode denominar, porém, de uma teoria filosófica de direitos humanos, comporta também uma ampla gama de interpretações sobre a definição, o papel e a fundamentação dos direitos humanos.

Conforme estabelece Buchanan (2010), há que se diferenciar, por um lado, as teorias que consideram que a função mais apropriada da filosofia é a reconstrução crítica dos direitos humanos, com foco nos principais instrumentos que os estabelecem na esfera internacional (tratados, declarações e instituições) e aplicabilidade (Charles Beitz, Thomas Pogge). Por

¹⁴³ Não obstante fugir ao objetivo traçado aqui, de avaliar as diferenças entre as duas abordagens, vale apontar, grosso modo, que o desacordo fundamental decorre do fato de que os teóricos que defendem a teoria discursiva consideram que a concepção política de direitos humanos decorra de um comprometimento com o *status quo*, enquanto os teóricos da concepção política não estão convencidos de que a teoria discursiva consiga se desvincular de concepções metafísicas abrangentes e controvertidas (Cf. BAYNES, 2009, p. 1).

¹⁴⁴ “Uma “teoria de justiça global” deve se posicionar sobre a definição dos direitos humanos, se estes existem e, caso positivo, qual o papel que eles desempenham na ideia de justiça global. A preocupação com a falta de justificação é exacerbada com a visão comumente defendida de que o discurso dos direitos humanos encontra-se inflado. Para apontar para dois exemplo mais comuns: muitos discutem se o direito a ter férias remuneradas e direito à saúde para se atingir o “melhor padrão possível de bem estar físico e mental” são direitos humanos.” (tradução nossa)

outro, tem-se a corrente que assevera ser necessário fazer um recuo e questionar o próprio conceito de direitos humanos. Quanto à segunda corrente, Buchanan afirma que James Griffin, com seu livro *On Human Rights* (2008), surge como o autor mais influente.¹⁴⁵ Neste sentido, as duas leituras divergem fundamentalmente sobre qual deve ser o ponto de partida da contribuição da filosofia para a teoria dos direitos humanos. Isto porque Griffin compreende, por exemplo, que a ideia de Estado, soberania e instituições não são essenciais para se compreender o conceito de direitos humanos, afirmando que os mesmos podem ser definidos de forma independente, buscando uma concepção de direitos humanos como *direitos morais* que independa de referência legal-institucional. Já projetos teóricos como o de Beitz e de Pogge se situam justamente no contexto institucional e legal existente no âmbito internacional. De tal modo, conforme assinala Buchanan, o projeto de Beitz tem como objeto o que pode ser definido como os “*direitos humanos internacionais*”, enquanto projetos teóricos como o de Griffith são teorias de “*direitos humanos*”, considerados como “direitos morais”(Cf. BUCHANAN, 2008).

Este breve panorama de algumas questões contemporâneas da abordagem filosófica da teoria dos direitos humanos objetivou evidenciar que o vínculo entre direitos humanos e cosmopolitismo igualitário, o qual será apresentado na próxima etapa deste estudo, se insere na *concepção política* dos direitos humanos compreendidos na lógica de uma estrutura institucional global. Portanto, não será objeto deste estudo avaliar a teoria discursiva de direitos humanos e, tampouco, a abordagem teórica desvinculada da estrutura institucional e normativa existente.

3.2.2 O cosmopolitismo igualitário, a teoria de justiça global e o discurso dos direitos humanos

Já se demonstrou aqui que a ideia de cosmopolitismo igualitário surge com a leitura

¹⁴⁵ John Tasioulas (2009), em sua resenha crítica do livro em questão, ratifica esta visão ao afirmar: “*James Griffin’s new book is arguably the most significant philosophical meditation on human rights to emerge in the human*”. Em linhas gerais, deve-se assinalar que o livro de Griffin parte da constatação de que a ideia de direitos humanos é incompleta e obscura, o que faz com que o conceito tenha se descaracterizado por não conseguir mais estabelecer critérios para definir quais direitos qualificam como direitos humanos, conforme se verifica em “*the term ‘human right’ is nearly criterionless. There are unusually few criteria for determining when the term is used correctly and when incorrectly – and not just among politicians, but among philosophers, political theorists and jurists as well. The language of human rights has, in this way, become debased.*”(GRIFFIN, 2009, p. 14).

que Thomas Pogge e Charles Beitz efetuem da teoria de *justiça como equidade*. Assim, não obstante as particularidades que diferenciam as duas teorias, pode-se afirmar que os dois filósofos partiram da mesma premissa inicial para desenvolver seus projetos teóricos, isto é: da universalização da teoria proposta por Rawls através da interpretação que, do mesmo modo que a estrutura básica da sociedade doméstica influencia de modo decisivo o projeto de vida das pessoas daquela sociedade, há que se considerar a existência de uma estrutura básica global que exerce a mesma influência na esfera internacional. Tal premissa, pode-se afirmar, é o ponto de partida do cosmopolitismo igualitário, que se fundamenta no argumento de que as pessoas de todo o mundo merecem representação igual na posição original ou, como afirma Rawls, tem como fim último o bem-estar dos indivíduos e não a justiça das sociedades (RAWLS, 2004, p.157).

Seguindo este caminho que o cosmopolitismo igualitário inaugura, é possível cogitar a tentativa de se estabelecer um novo ponto de partida para as concepções de justiça distributiva. Em tais termos, *Uma Teoria de Justiça* estaria superada como paradigma da ideia contemporânea de justiça distributiva –seguindo a interpretação de Fleischaker (2004)–, pois torna-se necessário, à luz da crescente integração econômica, política e cultural que marcou as últimas décadas,¹⁴⁶ um critério igualitário global.

Nesse contexto, o argumento que será apresentado nesta seção é que a concepção de justiça distributiva tem passado, uma vez mais, por transformações substanciais, pois sua formulação em termos universais passa a se vincular com o discurso dos direitos humanos. Esta mudança, vale destacar, é mediada pela ideia de justiça global. Verifica-se que a ideia de justiça distributiva, colocada em termos de justiça global, polariza os filósofos cosmopolitas e os teóricos defensores do nacional-liberalismo, os quais recorrem a concepções diversas de direitos humanos para fundamentar suas teses. Este debate é especialmente caro para o objetivo final do capítulo, que se propõe a estabelecer até que ponto a teoria proposta no texto *O Direito dos Povos* é incompatível com as premissas cosmopolitas e, também, compreender o motivo pelo qual Rawls não é um teórico “cosmopolita-igualitário”.

¹⁴⁶ Conforme esclarece Van Parijs: “Throughout most of the history of political philosophy, the attempt to specify the principles of distributive justice so conceived has been pitched at the domestic level: it has been concerned with distribution between the inhabitants of a city, the citizens of a country, the members of a society. But as the “globalization” of communication and economic activity started being perceived, conceptualized and named, there were fewer and fewer people whose city was their world, and more and more for whom the world had become their city. From grass-root activists to armchair philosophers, serious thought started being given to the idea that the demands of distributive justice should be pitched primarily at the global level, at the level of mankind as a whole. For those following this track, it would seem natural that whatever conception of justice was deemed plausible for the distribution of resources between members of a particular society should also provide a suitable characterization of global distributive justice (see Barry 1973: ch.12, and Beitz 1979: part III, for some early philosophical formulations).” (PARIJS, 2007, p. 638).

Antes de apresentar essa guinada, porém, um breve esclarecimento se faz necessário: não obstante a ampla gama de propostas que o projeto cosmopolita igualitário tem angariado, o vínculo da concepção de justiça distributiva cosmopolita com a teoria dos direitos humanos será apresentado aqui considerando-se as teorias de Thomas Pogge e Charles Beitz. Justifica-se esta escolha devido ao protagonismo dos dois autores no tema em questão e, também, pelo papel que os dois ocuparam como interlocutores de Rawls.¹⁴⁷

Verifica-se, assim, que Thomas Pogge e Charles Beitz passaram a enfatizar, em seus textos mais recentes, o vínculo da teoria igualitária com a teoria dos direitos humanos (POGGE, 2008; BEITZ, 2009). Neste sentido, Beitz assinalou em seu comentário à reimpressão de seu livro *Political Theory and International Relations* (1999, 1974) que o cosmopolitismo moral comporta duas compreensões de cosmopolitismo: o cosmopolitismo forte e o cosmopolitismo fraco. Identificando a definição de cosmopolitismo como a ideia de cosmopolitismo moral – a qual deve ser interpretada através da definição de Pogge –, Beitz assevera que o cosmopolitismo fraco não define o conteúdo da justiça distributiva, somente comunga a ideia de que a mesma deve ser determinada como extensão da teoria de justiça distributiva para as sociedades domésticas (BEITZ, 1974/1999). Retomando a ideia de direitos humanos em Rawls, Beitz visa sublinhar que a teoria rawlsiana não é compatível com o cosmopolitismo fraco compreendido nos termos definidos por ele e por Pogge.

Uma tese bastante diferente defende Miller (2007), para quem a ideia de cosmopolitismo fraco é plenamente compatível com os princípios que asseguram responsabilidade e deveres especiais (*special duties*), conforme se verifica em:

*I have tried to show that weak cosmopolitanism is consistent with the recognition that we have special responsibilities to compatriots in addition to the general responsibilities that we have to humanity at large.*¹⁴⁸ (MILLER, 2007, p. 44).

Basicamente, um dos pontos centrais que Miller lembra é que, quando se pensa em responsabilidade, há que se considerar a forma de relação entre as pessoas e os deveres que se originam de tais relações. Assim, por mais que seja inegável que as pessoas no mundo contemporâneo estejam envolvidas em um cenário de codependência e interrelações, o

¹⁴⁷ Assim, propostas também influentes como a de Kor-Chor Tan, Leif Weinar e Peter Singer, as quais defendem concepções igualitárias tendo como medida a ideia de sorte (Tan, *luck egalitarianism*), recursos e o argumento utilitarista de Singer, não serão tematizados aqui.

¹⁴⁸ “Eu tenho tentado demonstrar como o “cosmopolitismo fraco” alinha –se ao reconhecimento de que temos responsabilidades especiais para com os nosso compatriotas além das nossas responsabilidades mais gerais que temos com relação à humanidade como um todo.” (tradução nossa)

cosmopolitismo fraco pode ser compatível com uma concepção estratificada de relações sociais a qual justificaria deveres compatíveis com esferas diferenciadas. Neste sentido, para compreender o argumento de Miller, é importante assinalar, uma vez mais, a ideia central do cosmopolitismo fraco, cujo princípio é que há que se reconhecer as responsabilidades que se originam do cenário global (*what we owe to each other*). No entanto, a premissa do cosmopolitismo fraco, do mesmo modo que não indica o conteúdo de sua demanda (o “o quê” da questão), também não pode fundamentar uma exclusão ideia de responsabilidades especiais:

*There is something that we owe them – but weak cosmopolitanism by itself does not tell us what that something is, and certainly does not tell us that we owe them equal treatment in a substantive sense. So cosmopolitans who go on to argue that their cosmopolitan convictions are best expressed through practical doctrines such as the doctrine of human rights, or global equality of opportunity, need to add a further premise about what we owe to other human beings as such—a premise that, to repeat, is not contained in the idea of cosmopolitanism as such.*¹⁴⁹(MILLER, 2007, p. 30).

Conforme já se assinalou neste capítulo, o objetivo de Miller é demonstrar que cabe aos teóricos cosmopolitas articular um argumento independente do cosmopolitismo para a defesa de seus projetos teóricos. Ou seja: as teorias de justiça global que se baseiam no princípio do cosmopolitismo fraco precisam ir além do mesmo como fundamento justificatório dos projetos defendidos. Verifica-se, assim, que o “cosmopolitismo fraco”, tal como este é definido por Miller, não se identifica com a mesma ideia exposta na teoria de Beitz.

Há que se fazer um breve recuo e destacar que o desafio¹⁵⁰ foi lançado por Beitz, que foi o primeiro a reconhecer no posfácio da republicação de seu texto *Political Theory and International Relations* que o texto *O Direito dos Povos* (à época ainda não publicado) seria uma divisor de águas no âmbito da teoria internacional,¹⁵¹ e mais que isso, que colocaria as duas concepções políticas como concorrentes e incompatíveis. A leitura de Beitz é que

¹⁴⁹ “Há algo que devemos a eles – mas o cosmopolitismo fraco, por si só, não nos diz o que este algo é e certamente não afirma que o que se deve e tratamento igual em um sentido substantivo. Assim, cosmopolitas que vão além e argumentam que as suas convicções cosmopolitas têm em doutrinas práticas como a dos direitos humanos ou a da oportunidade equitativa global, devem agregar mais uma premissa à concepção do que “devemos aos outros como seres humanos”, uma premissa que, vale repetir, não está presente na ideia de cosmopolitismo como tal.” (tradução nossa)

¹⁵⁰ Conforme se depreende de: “*Moral cosmopolitanism is a challenge to theories that regard the state or national (or other) community as an enclave of special responsibilities*” (BEITZ, 1979, p. 200).

¹⁵¹ Vide nota 58 de Beitz (1999, 1979).

teorias, como a proposta por Rawls, são herdeiras da ideia de *moralidade dos Estados*,¹⁵² as quais o autor denomina de *liberalismo social*¹⁵³ e estas se situam como contrastantes às teorias definidas através do *liberalismo cosmopolita*. Deve-se apresentar a forma como Beitz conceitua esta linha teórica:

*The contrasting position is cosmopolitan liberalism. It does not take societies as fundamental and aims to identify principles which are acceptable from a point of view in which each person's prospects, rather than the prospects of each society or people, are equally represented. Because it accords no privilege to domestic societies or to national (or multinational or nonnational) states, cosmopolitan liberalism extends to the world the criteria of distributive justice that apply within a single society.*¹⁵⁴ (BEITZ, 2009, p. 215 – grifo nosso).

O cosmopolitismo “fraco” de Beitz contém uma premissa igualitária a qual, segundo a interpretação de Miller, não se sustenta unicamente através do recurso ao princípio cosmopolita formulado em tais termos. Consideramos que esta é uma percepção de grande valia para compreender o motivo pelo qual os dois teóricos que são considerados os mais influentes do cosmopolitismo igualitário tenham se aproximado da teoria dos direitos humanos, o que se consolida com a publicação de *World Poverty and Human Rights* (2002) e *The Idea of Human Rights* (2009).

A ideia de que o cosmopolitismo moral não sustenta por si só um princípio igualitário global também foi efetuada por Kelly e McPherson (2010) em sua análise da teoria de Pogge. Neste sentido, os autores destacam que o princípio de “não causar dano” (*not to harm*) – o qual goza de ampla aceitação por ser pouco controverso – que passa a ocupar papel central na teoria de Pogge, não reflete o posicionamento mais incisivo do autor com relação a seu posicionamento como teórico igualitário, o que é possível verificar ao se considerar sua obra como um todo.¹⁵⁵ A crítica feita é que não obstante Pogge afirmar estar comprometido com

¹⁵² Conforme discorre Beitz (1979, p. 215): “*I consider this a descendent of the morality of states because it conceives of international society on the domestic analogy, with societies in the place of individual persons. The agents of international justice are states or societies, and its object is to establish a political equality of states, each committed to and capable of satisfying the human rights and basic needs of its own people*”.

¹⁵³ Miller reconhece essa caracterização e define sua teoria como exemplar do eixo teórico do liberalismo social.

¹⁵⁴ “A posição que se contrasta é do liberalismo cosmopolita. Esta concepção não toma as sociedades como fundamentais e objetiva encontrar quais princípios são aceitáveis a partir de um ponto de vista de cada pessoa e de suas expectativas (‘prospects’) sendo representados de forma igual, e não as expectativas da sociedade ou do povo. Devido ao fato de que este posicionamento não privilegia as sociedades domésticas e estados nacionais (e também multinacionais ou não-nacionais), o liberalismo cosmopolita estende globalmente o critério de justiça distributiva que deve ser aplicado em uma sociedade doméstica.” (tradução nossa)

¹⁵⁵ Para demonstrar este ponto, os autores apontam alguns dos textos mais importantes de Pogge, como sua crítica a *O Direito dos Povos* e sua leitura de que a mesma poderia ser concebida contemplando o princípio da diferença: “*For example, Pogge used to characterize his proposed global tax on natural resources as ‘an egalitarian law of peoples.’ He also claimed that an ‘egalitarian’ concern that the current world order ‘generates maximum*

uma teoria minimalista de direitos humanos, sua proposta acarreta conclusões incompatíveis com propostas minimalistas. O argumento dos autores é que há elementos que sugerem fortemente que a mudança de foco na teoria de Pogge é mais uma estratégia tática do que uma reformulação filosófica de sua teoria. Vale destacar o argumento dos autores:

*This could be construed as a minimalist position, if what counts as an imposition of human rights deficits is construed narrowly - which yields no philosophically distinctive or interesting position, since no thinker imagines that violating basic human rights might generally be permissible. **However, the notion of human rights that Pogge relies on to identify harms is more expansive than commonly recognized prohibitions and bears strong relation to his earlier, more explicit egalitarian commitments.***¹⁵⁶(KELLY; MCPHERSON, 2010, p. 104 – grifo nosso).

Os autores situam como problemática não a concepção de cosmopolitismo moral que guia a teoria de Pogge, mas a forma como o filósofo articula esta ideia em seus textos mais recentes, que definem sua teoria de direitos humanos. Ao buscar se distanciar de concepções cosmopolita-igualitárias mais contundentes (cosmopolitismo forte) para conseguir estabelecer um *critério de justiça* que consiga ser amplamente aceito (POGGE, 2008,p. 40), o qual deve ser contido por uma concepção de justiça definida em termos minimalistas (POGGE, 2008, p.42)– portanto, assinalando cosmopolitismo fraco–, a teoria de Pogge, para ser coerente, não estaria tão distante do projeto rawlsiano, que foi extensamente criticado pelo filósofo. Em suma, os autores afirmam que há uma inconsistência entre o cosmopolitismo fraco (definido pelo cosmopolitismo moral) e as críticas de Pogge à teoria de Rawls, que se baseiam na mesma ideia, mas recaem em um “cosmopolitismo forte”, que deixa de ser formal para ser substancial.

É essencial, ainda,apresentar esta crítica com a resposta de Pogge à mesma (POGGE, 2010), pois em sua réplica o filósofo esclarece algumas questões que devem ser lançadas aqui. Pogge afirmará que seus críticos confundem os três questionamentos centrais que guiam seu trabalho: 1) qual a concepção plena de justiça global que é mais plausível?; 2) qual a concepção plena de justiça global que é mais coerente com a teoria de justiça de John Rawls;e

benefit of the world's worst-off persons' is valid given 'the a significant political and economic interdependencies that exist today and recently, in introducing the representative collection of his work to date, he continues to claim that all human beings should enjoy 'a proprtional share of the world's natural resources''. (KELLY; MCPHERSON, 2010, p.115).

¹⁵⁶Isto pode ser considerado um posicionamento minimalista, se o que conta como uma imposição de déficit de direitos humanos for construída de forma estreita – que acarreta em um posicionamento que não é filosoficamente distinto ou mesmo interessante, pois nenhum pensador imagina que a violação de direitos humanos deve ser, geralmente, algo permitido. No entanto, a noção de direitos humanos que Pogge assume para identificar danos é mais aberta do que as proibições que são geralmente reconhecidas e vincula-se fortemente com as suas contribuições anteriores, que tinha um comprometimento igualitário mais explícito. (tradução livre)

3) qual o critério nuclear de justiça básica mais plausível: isto é, qual poderia ser compartilhado por diversas culturas e cuja realização poderia resultar em um ordenamento global minimamente justo? (POGGE, 2010, p.215).

Pogge assume que, de fato, a terceira questão tem sido objeto de suas investigações mais recentes. Separando suas linhas de investigação, o autor afirma não haver incoerência entre sua defesa do igualitarismo e o afastamento de teorias morais controversas, pois a defesa do igualitarismo não faz parte de sua resposta para a definição de uma concepção de justiça básica mais plausível (POGGE, 2010, p. 217).

É dever ressaltar aqui que, ao mesmo tempo em que Pogge assinala estar tratando de três questões diferentes (isto é, que podem ter respostas diferentes), seu texto *World Poverty and Human Rights* não está claro neste sentido. Isso pode ser constatado, por exemplo, através da leitura do capítulo 8do mesmo, no qual o autor desenvolve a ideia do GRD (dividendo global sobre os recursos). Verifica-se que essa ideia foi formulada no texto *An Egalitarian Law of Peoples* (1994), dedicado ao texto de Rawls e à sua crítica de que o mesmo deveria comportar um critério global de justiça distributiva. Sendo assim, na classificação definida por Pogge, o texto faz parte de seu segundo questionamento, mas também se comunica com o terceiro, dado que seu objetivo no capítulo oitavo é demonstrar o tipo de alternativa viável de reforma do ordenamento global.

O mesmo ocorre com o fundamento de sua proposta através do princípio do dever (*negative duty*) de não causar dano (POGGE, 2010, p. 203) e também com a ideia de que a pobreza global configura um problema moralmente urgente. Ambos se vinculam a sua concepção de direitos humanos – aproximando-se, portanto, do terceiro questionamento do filósofo.

Já Charles Beitz (2009) desenvolve seu projeto de direitos humanos ressaltando o distanciamento entre o mesmo e os debates travados no âmbito do cosmopolitismo e nacional-liberalismo, pois o autor não considera construtivo vincular a fundamentação dos direitos humanos a uma concepção de justiça global abrangente.¹⁵⁷ Constata-se, de tal modo, que

¹⁵⁷ Segundo Beitz: “*In framing the **prima facie** argument for regarding a practice of human rights as a precautionary apparatus, I refrained from describing the practice’s purposes in relation to the norm of sovereignty or to the distinction sometimes drawn between “statist” and “cosmopolitan” conceptions of global justice. Human rights are often described in terms that recall this distinction – for example, as the entering wedge of a more comprehensive form of cosmopolitan concern, as an expression of “individual” as opposed to “international” justice, or as evidence for the proposition that individuals are or should be regarded as subjects of international law in their own right. There is no question that human rights have a cosmopolitan purpose in the limited sense that they represent certain aspects of the internal structure and conduct of governments as properly subjects of international concern. Perhaps it is illuminating to think of them as imposing conditions on the permissible exercise of the prerogatives traditionally associated with the norm of sovereignty. **But I do not***

Beitz também passa a construir sua teoria nas linhas do terceiro ponto indicado por Thomas Pogge, isto é, considerando o potencial prático da mesma. Beitz é claro neste sentido, ao ressaltar que seu objetivo é explorar uma abordagem prática, o que não deve ser confundido com a tarefa de se constatar a existência dos direitos humanos (considerando-se a ampla gama de tratados e convenções dedicados aos mesmos), pois deve ir além desta e defender que a prática dos direitos humanos deve nos guiar quando se pensa na natureza dos direitos humanos (BEITZ, 2009, p.10). Constata-se, assim, que cosmopolitismo igualitário, nos termos traçados inicialmente pelos dois autores, tornou-se uma concepção que se esvaziou de igualitarismo (no sentido defendido inicialmente pelos dois) e se consolidou em uma espécie de cosmopolitismo fraco, consistente com uma concepção política de justiça não muito distante da proposta rawlsiana.

Há que se questionar, juntamente com Miller (2007), se o cosmopolitismo fraco é compatível com o *liberalismo social* e, ainda, de que modo uma concepção de justiça que não se fundamente em um igualitarismo cosmopolita pode contribuir para uma concepção de justiça global. A resposta para a primeira indagação deve necessariamente passar pela defesa da compatibilidade entre o cosmopolitismo e a ideia de deveres especiais (que decorram da ideia de responsabilidade na esfera nacional) como deveres que coexistem juntamente com os deveres colocados na esfera internacional. Neste caminho, Miller avança em uma proposta que defende a tese de que o tipo de relação constituída em decorrência da nacionalidade constitui um valor intrínseco que supera um valor instrumental (ou seja, não se trata apenas de um valor instrumental que vise segurança e paz; ao contrário, para o autor, o valor instrumental do vínculo das nacionalidades é “parasitário” do valor decorrente do pertencimento nacional)¹⁵⁸ que não é incompatível com a ideia de reponsabilidade na esfera global, pois esta pode ser compreendida como a defesa dos direitos humanos.¹⁵⁹

Para tal, Miller apresenta a ideia de uma ética bipartida, isto é, uma definição de responsabilidades que seja compatível com o reconhecimento de deveres locais e gerais. Assim, a proposta de justiça global que decorre desta ideia se origina da concepção de responsabilidade remedial, a qual fundamentaria uma concepção de justiça (global) que defina a ideia de *direitos básicos* como critério avaliativo para definir quais direitos podem ser

believe it is accurate or constructive to adopt a view of the justifying purposes of the practice that requires a commitment to one or another larger conception of global justice.” (BEITZ, 2009, p. 133 – grifo nosso).

¹⁵⁸ Assevera Miller neste sentido que: “[...] *the point to make about the instrumental value of nationality is that it is parasitic on its intrinsic value in the following sense: compatriots must first believe that their association is valuable for its own sake, and be committed to preserving it over time, in order to be able to reap the other benefits that national solidarity brings with it.*”(MILLER, 2007, p. 38).

considerados como os urgentes a serem garantidos e, portanto, dignos de tutela e atuação internacional para sua satisfação. Miller, além disso, se alinha aos teóricos que enfatizam a importância da teoria minimalista de direitos para que a mesma tenha eficácia e legitimidade. O passo importante dado por Miller é buscar uma teoria de justiça global desvinculada do princípio igualitário aplicável na esfera internacional. O autor destaca que a questão de pobreza deve ser compreendida nos termos de direitos urgentes, e não na lógica igualitária (que considera a igualdade entre nações). (Cf. MILLER 2007, cap. 7 e 9).

É de se destacar, por fim, a compatibilidade entre a teoria de Miller e a proposta de Rawls em *O Direito dos Povos*. Como exemplo, pode-se destacar o fato de que Miller não considera os direitos de participação como os direitos básicos, assim como sua alegação de que somente direitos *essenciais* (que garantam a segurança e a vida) devem constituir a ideia minimalista de direitos que, ao fim e a cabo, demarcam o que é tolerável e o que não é (MILLER, 2007, p.166). Seguindo, assim, o argumento de Miller, pode-se afirmar que de modo análogo é possível afirmar que *O Direito dos Povos* pode ser compreendido como compatível com algumas formulações do cosmopolitismo, especificamente as que decorrem de um cosmopolitismo fraco.

Há que se assinalar, ainda, o fato de que o cosmopolitismo fraco vinculado ao discurso dos direitos humanos aparentemente esvaziou-se de seu conteúdo igualitário. Esta questão será retomada no próximo capítulo deste estudo, mas por ora é possível assinalar que a compreensão de igualitarismo, de fato, perdeu força como projeto cosmopolita. Há ainda que se buscar o espaço que o princípio igualitário deve ocupar no contexto desenhado pelo ordenamento global que se consolidou. Em outras palavras, há que se construir o espaço e o entendimento de igualitarismo possível no contexto político global, e no próximo capítulo retomaremos essa ideia, apontando a forma como a teoria de Rawls busca tal espaço.

Antes, porém, há que se assinalar algumas das principais críticas ao projeto de justiça global, pois apesar do entusiasmo que este projeto tem obtido por filósofos influentes da contemporaneidade, como se verificou neste capítulo, é importante apresentar e esclarecer o texto crítico da justiça global de Thomas Nagel, que se tornou um dos mais influentes do debate, por ser o contraponto à ideia de justiça global.

3.3 O problema da Justiça Global

Destaca Nagel (2005) que há que se endereçar a questão a respeito da possibilidade de justiça global considerando-se a articulação dos três elementos que são centrais a sua realização: a ideia de justiça, soberania e igualdade. Nesses termos, Nagel formula sua crítica à ideia de justiça global com base na concepção de soberaniada teoria hobbesiana (isto é, não há que se falar em justiça fora dos limites da mesma). E ainda, retoma o entendimento de Rawls que considera a possibilidade de articular a ideia de justiça além dos limites da nacionalidade, isto é, considerando que a concepção não reflete a ideia de igualdade, que só se verifica no contexto doméstico.

Alinhando-se *parcialmente* à compreensão de Hobbes de que só há que se falar em justiça na presença de instituições que decorram de uma estatura soberana que, ao ser apoiada por indivíduos motivados pela estabilidade e garantias viabilizadas pela mesma (direitos), torna viável a realização da concepção de justiça afirmada, Nagel mostra-se cético a respeito da possibilidade de justiça global sem que existam instituições na esfera internacional que cumpram o mesmo papel que os Estados ocupam na esfera doméstica. Neste sentido, mesmo reconhecendo que a maior parte das concepções de justiça contemporâneas supera a concepção de soberania hobbesiana (por determinar os limites à soberania estatal) e passa a afirmar critérios mais robustos de justiça – que incluam equidade ou igualdade nas relações sociais e econômicas (além das políticas) – é precipitado afirmar que os deveres frente às condições de desigualdade econômica e miséria no mundo também devem ser colocados em termos de deveres de justiça. Neste sentido, assinala o autor que há que se diferenciar deveres de justiça (*duty of justice*) dos deveres humanitários (*humanitarian duties*). Este ponto é central, pois coloca os teóricos em uma bifurcação importante quanto à compreensão a respeito da definição de justiça. Conforme indica Nagel, a questão filosófica mais difícil de responder deve ser levar em consideração esta diferença, conforme se depreende de:

*I am posing a different question, one that is morally less urgent but philosophically harder. Justice as ordinarily understood requires more than mere humanitarian assistance to those in desperate need, and injustice can exist without anyone being on the verge of starvation.*¹⁶⁰(NAGEL, 2005, p.118).

¹⁶⁰ “Estou colocando uma questão diferente, uma que é menos urgente mas filosoficamente mais complexa. Justiça como é compreendida de forma comum requer mais do que a assistência humanitária para aqueles que se encontram em condições de necessidade extrema, e injustiça pode existir mesmo se não tiver ninguém com risco de fome.” (tradução nossa)

Há uma diferença, portanto, entre o reconhecimento do dever de se agir frente a condições de *necessidades absolutas*, as quais – diferentemente das necessidades relativas – se impõem independentemente da relação que se estabelece entre necessitado e agente capaz de auxílio. Por outro lado, há os deveres de justiça que decorrem de relações que se constituem entre as pessoas das diversas estratificações sociais e a forma como essas relações podem causar desigualdades. Nesses termos, assinala Nagel, a questão é buscar a resposta sobre o que a desigualdade na esfera global exige a partir do ponto de vista da justiça e da injustiça, e não apenas dos deveres humanitários (NAGEL, 2005, p.118 e ss).

É a partir desta forma de questionar o problema que o autor aponta para a diferença entre concepção cosmopolita e a concepção “política”¹⁶¹ de justiça. Assim, destaca o autor, enquanto os teóricos do cosmopolitismo compreendem que a soberania estatal é um obstáculo para a consolidação da justiça, pois os princípios de justiça devem ter aplicação universal, para os teóricos da concepção política de justiça, é através da soberania que se viabilizam os princípios de justiça (portanto, o valor “justiça” passa a tomar contornos possíveis). A soberania é fundamental nesta leitura para colocar os cidadãos em uma relação que os diferencia dos outros, pois os insere em uma relação institucional que legitima as obrigações associativas, conforme assinala o autor:

*Justice is something we owe through our shared institutions only to those with whom we stand in a strong political relation. It is, in the standard terminology, an associative obligation.*¹⁶² (NAGEL, 2005, p. 121).

A tese de Nagel é que a concepção política chegará à mesma conclusão de Hobbes, não obstante a diferença na fundamentação da mesma – isto é, os critérios de justiça se aplicam exclusivamente à esfera da soberania estatal. O autor visa evidenciar esta relação para demonstrar que a ausência de “justiça global” não é problemática na lógica da concepção política de justiça (ou seja, não se trata de um dever que decorra da justiça), do mesmo modo que é um problema para os teóricos do cosmopolitismo, que têm a ideia de justiça global como fim. Independentemente da perspectiva (cosmopolita ou política), a ideia de justiça global torna imprescindível uma “soberania global”. Isto não significa, porém, que a

¹⁶¹ Nagel define como concepção política de justiça as teorias que seguem a compreensão rawlsiana de justiça como um valor político, conforme se depreende de: “[...] let me call it the political conception, since it is exemplified by Rawls’s view that justice should be understood as a specifically political value, rather than being derived from a comprehensive moral system, so that it is essentially a virtue – the first virtue – of social institutions.” (NAGEL, 2005, p.20).

¹⁶² “Justiça é algo que devemos um ao outro através das nossas instituições compartilhadas e apenas com relação aqueles que se vinculam a nós através de uma forte relação política. É, assim, conforme a terminologia comum, uma obrigação associativa.” (tradução nossa)

concepção política não reconheça as demandas que decorrem do grave cenário de pobreza global, apenas que as mesmas devem ser formuladas em termos de deveres humanitários e não deveres de justiça.

Deve-se sublinhar, nesse contexto, que Nagel reconhece que as questões que decorrem do contexto internacional político são as mais importantes de serem tratadas pela filosofia política contemporânea.¹⁶³ No entanto, o autor assinala que o foco na soberania dos Estados continua sendo o espaço privilegiado para se pensar tais demandas, pois:

*However imperfectly, the nation-state is the primary locus of political legitimacy and the pursuit of justice, and it is one of the advantages of domestic political theory that nation-states actually exist.*¹⁶⁴ (NAGEL, 2005, p. 113).

Logo, a proposta defendida por Nagel pode ser denominada de uma teoria estatista-forte (*strong statism*) (COHEN; SABEL; 2006). No entanto, apesar de essa leitura rejeitar a ideia de que as relações ocorridas fora do Estado não devem informar a concepção de justiça, pois não podem ser qualificadas desta forma, isso não significa que tais relações (morais com o alcance universal) devem ser desconsideradas. Ao contrário, tais relações constituem um contexto moral geral que circunda a concepção pública de justiça (NAGEL, 2005, p.131) e são fundamentais por estabelecer uma moralidade humanitária mínima (*minimal human morality*) que deve governar todas as relações.

Se a crítica direcionada ao cosmopolitismo concerne ao utopismo do mesmo, é possível assinalar que a concepção proposta por Nagel¹⁶⁵ pode ser compreendida como o outro lado da moeda, devido a seu enfoque realista para as propostas de reformas institucionais motivadas pela ideia de justiça global. O autor reconhece a importância das instituições internacionais como protagonistas necessárias para tratar os problemas coletivos transnacionais, como aquecimento global e regulamentações dos mercados. No entanto, a aposta em novas instituições que consigam se articular inicialmente em decorrência das demandas de legitimidade e justiça não fazem parte do cenário vislumbrado pelo filósofo. Vale, nesse contexto, citar na íntegra o que o autor assinala como possibilidade de justiça

¹⁶³ Afirma Nagel que: “*I believe that the need for workable ideas about the global or international case presents political theory with its most important current task, and even perhaps with the opportunity to make a practical contribution in the long run, though perhaps only the very long run.*” (NAGEL, 2005, p.113).

¹⁶⁴ “Apesar de imperfeito, o estado-nação é o local primário da legitimidade política e da busca pela justiça, e é uma das vantagens de uma teoria política doméstica que os Estados-Nação de fato existam.” (tradução nossa)

¹⁶⁵ Cabe apontar, ainda, para o fato de que Nagel articula uma concepção política de justiça propondo uma releitura da teoria rawlsiana, com a defesa de que a teoria de Rawls foi coerente justamente por não universalizar sua concepção doméstica para a esfera internacional. Considerando-se que o próximo capítulo deste estudo será orientado por esta ideia, cabe aqui apenas apontar essa fundamentação, pois a ideia será retomada a seguir.

global:

While it is conceivable in theory that political authority should be created in response to an antecedent demand for legitimacy, I believe this is unlikely to happen in practice. What is more likely is the increase and deployment of power in the interests of those who hold it, followed by a gradual growth of pressure to make its exercise more just, and to free its organization from the historical legacy of the balance of forces that went into its creation. Unjust and illegitimate regimes are the necessary precursors of the progress toward legitimacy and democracy, because they create the centralized power that can then be contested, and perhaps turned in other directions without being destroyed. For this reason, I believe the most likely path toward some version of global justice is through the creation of patently unjust and illegitimate global structures of power that are tolerable to the interests of the most powerful current nation-states. Only in that way will institutions come into being that are worth taking over in the service of more democratic purposes, and only in that way will there be some- thing concrete for the demand for legitimacy to go to work on.¹⁶⁶(NAGEL, 2005, p. 146).

A recepção do texto de Nagel dividiu opiniões. Vale assinalar, segundo Brock (2009), que partedo fragmento acima assinalado avança em sua proposta de justiça global, pois a partir do cenário desenhado por Nagel seria possível ter clareza do que falta para a realização da justiça global. A autora oferece o exemplo do papel que a educação pode ter para que a demanda por legitimidade das instituições internacionais tome força. Já Cohen e Sabel (2006) criticam fortemente o que eles definem ironicamente como um “conselho de paciência”¹⁶⁷ oferecido por Nagel, o qual eles entendem como uma inércia teórica frentes às transformações políticas que já estão sendo efetuadas por agentes com poder na esfera internacional.

Posição intermediária, ainda, é ocupada por David Miller (2007), que se alinha às contribuições de Nagel que assinalam a ideia de deveres humanitários como sendo diferentes dos deveres de justiça. Destaca também seu dissenso com relação à ênfase da concepção de

¹⁶⁶ “Não obstante ser concebível em teoria que a autoridade política deva ser criada em resposta a um demanda que a antecede de legitimidade, eu acredito que isso seja improvável na prática. O que é mais provável é o aumento e o uso do poder em favor dos interesses daqueles que o detêm, seguido de uma pressão gradual para tornar o seu exercício mais justo e liberar a sua organização do legado histórico do balanço de forças que foram envolvidas em sua criação. Regimes injustos e ilegítimos são percursos necessários do progresso em direção à legitimidade e democracia, pois eles criam um poder centralizado que pode ser contestado e, talvez, guiado para outras direções, sem que seja destruído. Por esta razão, eu acredito que o caminho mais provável para a justiça global (ou alguma versão dela) é através da criação de estruturas globais de poder que são patentemente injustas e ilegítimas, mas que são toleráveis aos interesses das correntes mais poderosas de estados-nação. Somente desta forma que surgirão instituições que valem a pena ser tomadas para o serviço de propósitos mais democráticos, e somente deste modo haverá algo de concreto sobre o qual a demanda por legitimidade poderá agir.”(tradução nossa)

¹⁶⁷ Como afirmam Cohen e Sabel: “*Nagel’s skepticism about global justice sometimes reads as a counsel of patience. Today’s inchoate global institutions, established to provide public goods, may, he suggests, eventually mature into some approximation of a global state, which can then be commandeered for nobler purposes. But reason’s magic takes time. For now the powerful should be given a relatively free hand to create and shape global arrangements, and people who care about global justice must resist the temptation to impose premature demands for justice on still-fragile supranational institutions*”.(COHEN; SABEL, 2006, p.151).

Nagel na ideia da natureza coercitiva do Estado como sendo determinante para estabelecê-lo como local privilegiado das demandas de justiça.¹⁶⁸

3.4 O anticospolitismo de Rawls

À luz do exposto, é possível compreender o motivo pelo qual Nancy Fraser (2009), ao considerar as propostas de justiça distributiva contemporâneas, tem considerado que o “quê”, o “quem” e o “como” da justiça¹⁶⁹ estão “*up for grabs*”, isto é, indefinidos e com propostas concorrentes visando estabelecer os elementos fundamentais a partir dos quais propostas de justiça devem ser formuladas.

Nesse contexto, cabe localizar a teoria proposta por Rawls, demarcando seus limites mas também suas possibilidades. Alguns temas foram abordados neste capítulo que auxiliam essa demarcação teórica. É importante, assim, retomá-los e apontar a aproximação ou distanciamento dos mesmos. Inicialmente, falou-se em formas de cosmopolitismos. Como se estabeleceu, trata-se de um foco teórico que comporta leituras em esferas diferenciadas; portanto, vale revisar os diferentes argumentos cosmopolitas e verificar de que modo há incompatibilidade dos mesmos com a proposta rawlsiana.

A lógica do cosmopolitismo cultural, que indica a importância da abertura teórica

¹⁶⁸ Eis o que afirma Miller neste sentido: “*Nagel is not wrong to think that the nation-state remains a privileged context for justice – that there is something special about social justice, understood as justice practised among the citizens of such a state. He is, however, wrong to reduce that privilege to the fact of coercion; equally important are the facts that nation-states are ‘cooperative ventures for mutual advantage’, to use Rawls’s phrase, and that they are nation-states whose members form communities based on shared identities*”. (MILLER, 2007, p. 278).

¹⁶⁹ Em *Scales of Justice* (2009), Nancy Fraser lança uma crítica sobre o debate entre cosmopolitas e anticospolititas que é determinante para o desenvolvimento de sua teoria tridimensional de justiça. Vale fazer aqui uma breve remissão ao argumento da autora. Fraser afirmará que há dois dogmas no âmbito das teorias igualitárias (capítulo três de *Scales of Justice*), que concernem à determinação do “quem” da justiça. Fraser afirma, assim, que o primeiro dogma é que os debates igualitários que se centram no “quê” da justiça, e não discutem a justificação e legitimidade da estrutura westfaliana – centralizada nos Estados – ou seja, desconsideravam o “quem” da justiça. E, ainda que a publicação e recepção de *O Direito dos Povos*, de Rawls, tenha feito com que o “quem” da justiça passasse a ser considerado com seriedade pelos filósofos. O segundo dogma do igualitarismo é de que não se discute o “como” que define o “quem”. Fraser quer apontar com esta formulação que a ideia de uma “estrutura básica global”, por exemplo, legitima-se no pressuposto de que cabe às ciências sociais determinar o “quem” da justiça. A tese de Fraser é que esta questão (“quem”) deva ser resolvida na esfera do debate democrático e através das estruturas transnacionais de tomada de decisão. De tal modo, Fraser consolida seu argumento para a esfera da representatividade, terceira dimensão que deve ser considerada pelas concepções de justiça, segundo a autora. A teoria de Fraser não será tematizada neste estudo, mas exemplifica a ideia do forte dissenso que percorre os elementos centrais da teoria cosopolita.

aformas de organização cultural que se diferenciam dos pressupostos liberais, por exemplo, parece ser compatível com o que Rawls tem em mente com a ideia de “sociedades decentes”. O “cosmopolitismo legal” também pode ser reconhecido, neste sentido, como compatível (em parte) com a teoria de Rawls. A ideia de que os princípios assinalados em *O Direito dos Povos* configuram uma carta básica de direitos (*charter*) (RAWLS, 2004, p. 48), ao mesmo tempo em que (no caso dos direitos humanos) são distintos dos direitos constitucionais liberais, sugere essa compatibilidade *parcial*. Ainda há que se questionar a relação entre a norma cosmopolita e a norma doméstica, e a sugestão de Rawls, neste sentido, é de um minimalismo normativo, conforme se verificou.

Já o cosmopolitismo político e o cosmopolitismo igualitário configuram uma esfera do cosmopolitismo que não pode ser abarcado na teoria rawlsiana. O primeiro, em especial a vertente de um cosmopolitismo democrático, situa-se comoa mais distante das contribuições de Rawls no *Liberalismo Político*, pois Rawls é claro em suas colocações a respeito da limitação do princípio da soberania e não do esvaziamento do mesmo.

Por fim, a ideia de cosmopolitismo igualitário, com o princípio da diferença – ou qualquer outro princípio igualitário que estabeleça o mesmo critério redistributivo na esfera local e global –no rol dos princípios fundamentais no âmbito internacional,não encontra amparo na proposta rawlsiana,o que não significa, porém, que o projeto de justiça distributiva de Rawls tenha se modificado substancialmente. Esta ideia será retomada no próximo capítulo.

4 COMPREENDENDO A UTOPIA REALIZÁVEL: A DEFESA DE UMA TEORIA DE JUSTIÇA COMO EQUIDADE

Será objetivo deste capítulo articular uma defesa da coerência da teoria de *justiça como equidade* e sinalizar a possibilidade de se depreender das contribuições de Rawls elementos que possam fundamentar a leitura de que sua teoria— considerada como *uma teoria* — pode apresentar caminhos possíveis na esfera da justiça distributiva, tanto no plano local quanto na esfera internacional. Para tanto, será necessário: (i) retomar as mudanças entre *Uma Teoria de Justiça* e *O Liberalismo Político*, buscando compreender de que modo tais modificações podem ser compreendidas como compatíveis com um projeto unificado; (ii) esclarecer o papel do princípio da diferença e o papel que ele ocupa na teoria de justiça distributiva; e (iii) estabelecer uma leitura da teoria de justiça distributiva do projeto rawlsiano demonstrando que, apesar das exigências diferenciadas de Rawls no plano local e no plano global, a proposta de internacionalização da teoria de justiça como equidade pode fundamentar propostas que se coloquem como concorrentes ao projeto cosmopolita igualitário.

4.1 Estabilidade e Coerência: revisitando as mudanças na teoria de justiça como equidade

Defender a tese de que a teoria de justiça de John Rawls pode ser considerada coerente em seus três textos centrais não é a leitura usual, tampouco a mais aceita do projeto rawlsiano. No entanto, dois respeitadosestudiosos da teoria de Rawls apontam esta possibilidade: Samuel Freeman e Paul Weithman.¹⁷⁰ Percorreremos nesta seção alguns dos argumentos principais que esses autores apresentam para defender a leitura das mudanças na teoria *justiça como equidade* como mudanças que advêm da ideia de estabilidade presente na terceira parte de *Uma Teoria de Justiça*. Este caminho sustenta a interpretação de que as mudanças na teoria de Rawls não configuram “duas teorias incompatíveis”, e sim apontam para a coerência nas mudanças teóricas efetuadas, as quais tiveram como objetivo resolver um problema central para qualquer teoria de justiça: a garantia da estabilidade da mesma.

¹⁷⁰ Ambos alunos de Rawls.

Os dois textos que guiam esta leitura – o livro *Why Political Liberalism?* (WEITHMAN, 2010) e o texto *Congruence and the Good of Justice* (FREEMAN, 2007) – convergem em muitos pontos, mas também divergem em aspectos importantes. Percorremos este caminho lembrando que não se trata aqui de defender uma destas leituras em detrimento da outra, mas apresentar as duas leituras como teses que, não obstante suas diferenças, apontam para a mesma direção e formulam argumentos consistentes para considerar a teoria de Rawls em sua unidade. Apesar dos desacordos nas interpretações dos dois autores, trata-se de um caminho que tem se mostrado influente e fértil para pensar quais possibilidades ainda devem ser trilhadas na esfera do Liberalismo Político. Esses textos influenciaram, por exemplo, Gerald Gaus, que em artigo a ser publicado,¹⁷¹ *The Turn to Political Liberalism*, coloca-se na mesma linha interpretativa de Freeman e Weithman.

De tal modo, inicialmente interessa retomar as mudanças na teoria de Rawls através da leitura de Weithman, não só para estabelecer os elementos com os quais o autor construirá sua tese como também para retomar as mudanças centrais entre *Uma Teoria de Justiça* e o *Liberalismo Político*.

Seguindo, pois, a compreensão desse autor, as mudanças teóricas na teoria de Rawls que mereceram mais atenção foram: o fato de que a estabilidade de uma sociedade bem-ordenada no *Liberalismo Político* é assegurada através do recurso ao consenso sobreposto; a ideia de *justiça como equidade* como uma concepção política de justiça, fundada nas ideias básicas já presentes na cultura democrática política; a concepção de pessoa no *Liberalismo Político*, representada na posição original é considerada uma concepção política; a ideia de razão pública (que pouco aparece em *Uma Teoria de Justiça*) passa a ter papel central no *Liberalismo Político*, assim como a ideia de legitimidade política; no *Liberalismo Político*, Rawls admite que o consenso em uma sociedade bem-ordenada teria como base um conjunto de concepções político-liberais de justiça e não na ideia de *justiça como equidade*; e, por fim, o objetivo de *Uma Teoria de Justiça* de apresentar a teoria como sendo inerentemente estável é substituída por uma tentativa de, no *Liberalismo Político*, mostrar que a teoria seria estável pelas “razões corretas”.

Além dessas mudanças, Weithman aponta outras menos evidentes, nem por isso menos importantes, como a transformação da ideia do *senso de justiça*, do argumento da sociedade política como um bem e da noção de congruência – central em *Uma Teoria de*

¹⁷¹ O artigo de Gaus será publicado no volume *Blackwell Companion to Rawls*. Está disponível em <http://abcdemocracy.net/2012/05/04/gerald-gaus-on-rawlss-political-turn/> Acesso em 28 jn. 2013.

Justiça, mas perde sua força no *Liberalismo Político*. São estas questões que serão retomadas pelo autor com mais cuidado (WEITHMAN, 2010, p. 4).

Desta forma, ao retomar temas que já foram tratados exhaustivamente pela literatura que decorreu da teoria de Rawls, Weithman propõe uma interpretação pouco usual do motivo pelo qual Rawls efetuou as revisões em sua teoria. O ponto diferencial que Weithman desenvolverá terá como ponto de partida o argumento de que Rawls reconhece que a estabilidade de sua teoria não se sustentaria à luz do desafio do “dilema do prisioneiro”. Conforme será demonstrado a seguir, o argumento de Weithman recorre à análise cuidadosa dos argumentos da teoria de justiça para sustentar sua tese. Vale aqui retomar a forma como o próprio autor apresenta a sua ideia geral:

In the years following the publication of TJ, Rawls continued to accept his own earlier arguments that members of a WOS would develop a sense of justice, though in PL he made some important changes that he failed fully to acknowledge. But he came to realize that his argument that members of the WOS would maintain their sense of justice failed, and with it, his argument that a WOS would not be destabilized by a generalized prisoner’s dilemma. And so he came to realize that he needed to offer a different set of arguments for those conclusions. Offering those new arguments required Rawls to recast justice as fairness as a political liberalism. The changes between TJ and PL¹⁷² that I listed above can be explained by seeing how they facilitate those new arguments¹⁷³ (WEITHMAN, 2010, p. 7).

O primeiro passo a ser dado, então, deve ser esclarecer a ideia do “dilema do prisioneiro”. Rawls apresenta brevemente esta questão no parágrafo 42 de *Uma Teoria de Justiça* e depois a retomano final de seu texto, assinalando que a teoria de *justiça como equidade* consegue evitar o perigo do dilema do prisioneiro generalizado, dada sua conexão entre o justo e o bem (RAWLS, 1971, p. 577). De acordo com a interpretação de Weithman, Rawls muda de ideia com relação a esta conclusão. Antes, porém, de apresentarmos a fundamentação desta tese, vale expor brevemente a versão que Rawls adota deste problema. Destaca-se, ainda, que o dilema do prisioneiro coloca em questão o problema de cooperação à

¹⁷²Constata-se que Weithman pressupõe que seu leitor já tenha familiaridade com a teoria rawlsiana. O seu texto adota, assim, não só as siglas mais comuns ao projeto rawlsiano (como TJ para referenciar *Uma teoria* e PL para tratar do *Liberalismo Político*), mas recorre à seguinte sigla para tartar da sociedade bem-ordenada: WOS (*well ordered society*).

¹⁷³ “Nos anos que se seguiram à publicação de TJ, Rawls continuou a aceitar os seus argumentos anteriores de que os membros de uma SBO desenvolveriam o senso de justiça, apesar de que no LP ele efetuou importantes modificações que ele não reconheceu plenamente. Rawls verificou que o seu argumento de que os membros de uma SBO manteriam o seu senso de justiça fracassou e, com ele, o seu argumento de que uma SBO não seria desestabilizada através do dilema do prisioneiro. Assim, ele passou a verificar que seria necessário oferecer um novo conjunto de argumentos para tais conclusões. A construção destes argumentos forçou Rawls a recolocar a ideia de justiça como equidade no liberalismo político. As mudanças entre TJ e LP que eu elenquei anteriormente podem ser explicadas quando se verifica de que modo as mesmas facilitam estes novos argumentos.”. (tradução nossa)

luz do interesse pessoal. Há muitas versões para ilustrar a questão, que advém da teoria dos jogos. Conforme explica Rawls:

O dilema do prisioneiro [atribuído a A. W. Tucker] é uma ilustração de um jogo de duas pessoas no qual não há nenhuma cooperação e onde o saldo é diferente de zero; não há cooperação porque os acordos não são obrigatórios [ou estabelecíveis sob coerção], e com saldo diferente de zero porque não se trata do caso no qual o que uma pessoa perde outra ganha. (RAWLS, 2002, p. 679).

O dilema é ilustrado através da seguinte situação: há que se imaginar uma situação em que dois prisioneiros são interrogados separadamente. Ambos sabem que, se nenhum dos dois confessar, os dois receberão uma condenação menor por uma ofensa menos grave, e passarão um ano na prisão. Ocorre que, se um deles confessar, o mesmo será posto em liberdade e o outro (que não confessou) receberá a pena mais pesada (10 anos). Se ambos confessarem, os dois serão condenados a uma pena de cinco anos.¹⁷⁴ Nesta situação, destaca Rawls que:

Supondo a motivação mutuamente desinteressada, o curso de ação mais razoável para ambos – que nenhum dos dois confesse – é instável. [...] Para se proteger, se não para tentar promover seus próprios interesses, cada um tem motivo suficiente para confessar, independentemente do que o outro faça. Decisões racionais do ponto de vista de cada um levarão a uma situação em que os dois prisioneiros são prejudicados. (RAWLS, 2002, p. 679).

Tal situação configura exemplarmente o estado de natureza hobbesiano, afirma Rawls. Como se sabe, Hobbes resolve o problema do prisioneiro através do contrato social, cujo fundamento motivacional é o medo e o interesse individual (*self-interest*)¹⁷⁵. Rawls identifica o dilema do prisioneiro mas, como já se assinalou, não comunga da motivação hobbesiana para a fundamentação do contratualismo. O dilema do prisioneiro coloca em questão – conforme veremos – a questão da estabilidade, que como se sabe, foi uma das questões centrais da teoria hobbesiana¹⁷⁶.

Pode-se afirmar que a ideia de estabilidade também é central ao argumento de Rawls, mas de forma bastante diversa da concepção hobbesiana, evidentemente. Isto porque se a estabilidade, para Hobbes, se coloca como o objeto primário de uma concepção de justiça política, para autores como Locke, Rousseau e Kant, que articulam doutrinas contratualistas liberais e democráticas, a estabilidade não pode definir o objeto de uma teoria de justiça política pois, como ensina Freeman, a estabilidade nessa tradição deve ser compreendida

¹⁷⁴ Cf. Rawls (2002, p. 679n).

¹⁷⁵ Vide capítulos XIII, XVII e XVIII de *Leviatã* (HOBBS, 1997).

¹⁷⁶ Assinala Freeman, neste sentido, que: “*For Hobbes, stability is paramount – the primary subject for a conception of justice*” (FREEMAN, 2007, p. 144).

como avaliativa, deve “testar” quão viável é a concepção de justiça que foi anteriormente – e, com base em considerações morais independentes – formulada:

*Stability does not define the first subject of political justice. For, by itself, a stable social order, however rational it may be, can be of little moral consequence if does not rectify, but only perpetuates gross injustice.*¹⁷⁷(FREEMAN, 2007, p.144).

Como se sabe, Rawls se alinha aos pensadores supracitados nas primeiras páginas de *Uma Teoria de Justiça* e é este o primeiro ponto que deve estar claro quando se discute a estabilidade da teoria de *justiça como equidade*.

4.1.1 As teses de Samuel Freeman e Paul Weithman: a estabilidade como problema de *Uma Teoria de Justiça*

O primeiro passo a ser dado, portanto, deve ser localizar a questão de estabilidade na teoria de Rawls: os capítulos de *Uma Teoria* que tematizam a questão diretamente são 8 e 9. No capítulo 8, o autor apresenta uma concepção de psicologia moral, formulada para demonstrar como as pessoas em uma sociedade bem-ordenada (na teoria de *justiça como equidade*) poderiam vir a ter uma motivação moral – o *senso de justiça*. Já no capítulo 9, o argumento continua a se desenvolver (agora em um sentido *sociopsicológico*) visando demonstrar que tais indivíduos irão naturalmente apoiar as instituições da sociedade bem-ordenada tal modo que o *senso de justiça* possa ser compatível, e até mesmo fazer parte, da concepção de bem dos indivíduos (FREEMAN, 2007, p. 146-147). Em linhas gerais, já é possível assinalar o fato de que este é o argumento da congruência propriamente dito, o qual será o fio condutor da discussão inicial deste capítulo.

Destarte, afirma Rawls no capítulo 8 de *Uma Teoria de Justiça*, que a análise da estabilidade da concepção de justiça de *Uma Teoria* é tratada em duas etapas:

[...]Volto-me agora para o problema da estabilidade. Vou trata-lo em dois estágios. Neste capítulo, discuto a aquisição do senso de justiça pelos membros de uma sociedade bem-ordenada, e considero de forma breve a força relativa desse sentimento quando definido por diferentes concepções morais. O capítulo final

¹⁷⁷ “Estabilidade não define o objeto principal da justiça política, pois, por si só, uma ordem social estável, por mais racional que a mesma seja, terá consequências morais insignificantes se ao invés de retificar injustiças abissais, apenas perpetuá-las.” (tradução nossa)

examina a questão da congruência, ou seja, se o senso de justiça é coerente com concepção de nosso próprio bem, de modo que ambos possam sustentar um sistema justo. (RAWLS, 2002, p. 502).

Primeiramente, há que se questionar se os cidadãos que vivem no contexto promovido pela *justiça como equidade* desenvolveriam um senso de justiça para agir de acordo com a mesma, isto é, se é possível que estes desenvolvam os sentimentos morais necessários para agir naturalmente de acordo com os princípios definidos pela teoria. Em um segundo momento – isto é, após demonstrar que o senso de justiça surgiria em uma sociedade bem-ordenada regulada pela *justiça como equidade* – também se torna necessário demonstrar que as concepções (racionalis) de bem que surgem desse contexto devem ser tais que as pessoas não se alienem de seu senso de justiça (GAUS, 2012, p.4).

O tratamento dessas questões neste estudo, deve-se salientar, tomará como base o texto de Weithman indicando os pontos em que ocorrem as divergências já mencionadas. Optou-pelo texto desse autor como fundamento para a pesquisa por dois motivos principais: trata-se de um estudo que dialoga com as outras interpretações da teoria de Rawls, sendo possível, assim, localizar de que modo sua interpretação de fato se diferencia das interpretações já consolidadas; e também, devido à intensa remissão textual à obra de Rawls na fundamentação de sua leitura. Assim, a tese de Paul Weithman propõe uma leitura das mudanças entre *Uma Teoria de Justiça* e o *Liberalismo Político* que se distancia não só do entendimento vigente sobre a razão pela qual Rawls motivou as mudanças em sua teoria (leitura que o autor denominará de *Public Basis View*), mas também que coloca em questão a própria análise de Rawls a respeito do que ele considerava ter mudado na teoria de *justiça como equidade*.

Conforme se estabeleceu, o foco na estabilidade da teoria colocou em questão a ideia do senso de justiça e da manutenção do mesmo pelos membros de uma sociedade bem-ordenada. Destaca Weithman (2010, p.10) que Rawls compreendia que esses dois elementos eram constitutivos da resposta sobre a estabilidade da teoria de justiça como equidade. No entanto, não obstante o foco de Rawls ter sido no sentido de resolver o problema de manutenção do senso de justiça, o qual decorreria necessariamente de os membros da sociedade bem-ordenada avaliarem que a conservação do senso de justiça é parte constitutiva da sua concepção de bem, para Weithman – e este é um dos pontos que distanciam sua leitura da de Freeman –, Rawls também identificou problemas na própria ideia de senso de justiça presente em *Uma Teoria de Justiça*.

São estas questões que o autor considera terem motivado as mudanças na teoria de *justiça como equidade*. Logo, há que se apresentar com algum detalhamento de que modo o autor sustenta esta tese, dada a complexidade e a inovação da mesma, para depois buscar compreender de que modo as conclusões de Weithman se relacionam com as questões investigadas neste estudo.

Inicialmente, então, deve-se demarcar como a leitura de Weithman se distancia do que poderíamos denominar de “leitura usual” da teoria de Rawls. Referindo-se a esta, o autor estabelece a ideia de *Public Basis View*, isto é, trata-se da definição de Weithman para a forma como a teoria de Rawls é usualmente avaliada (no que tange a suas modificações).

Assim, seguindo Weithman (2010, cap.1), o *Public Basis View* terá duas versões: uma fraca e outra forte. A forte sustenta que Rawls estava comprometido com uma concepção metafísica de pessoa em sua teoria; já a fraca sustenta que, apesar de Rawls *não estar* comprometido com uma versão metafísica de pessoa, as mudanças efetuadas em seu texto e consolidadas no *Liberalismo Político* seriam para explicitar este posicionamento. Ou seja, pela compreensão guiada pela versão fraca da *Public Basis View*, as ideias introduzidas por Rawls em sua teoria são conceitos que objetivam explicar o que *Uma Teoria de Justiça* já sustentava e que teriam sido mal-compreendidos.

Como assinala o autor, é central para as duas concepções o argumento que fundamenta os princípios de *justiça como equidade* com o qual, supostamente, o filósofo se mostrou insatisfeito, argumento que na leitura forte configura a interpretação de que a teoria de justiça de John Rawls *depende* de uma concepção metafísica de pessoa e, em sua versão fraca, *parece* depender. (Cf. WEITHMAN, 2010, p. 19-20). Esse argumento será definido por Weithman como o argumento-fundamental (*Pivotal Argument*), pois é considerado o marco para as mudanças efetuadas na teoria de Rawls.

Deve-se ressaltar, porém, que o foco do autor não é no sentido de negar a importância desse argumento (que será demonstrado a seguir) ou mesmo negar que houve mudanças no mesmo ao longo de sua teoria. O que ele busca defender – e, neste sentido, sua leitura coloca de modo divergente da *Public Basis View* – é a tese de que tal argumento não deve ser compreendido com o argumento central para as mudanças na teoria de justiça efetuadas por Rawls. O motivo central das mudanças que Rawls efetuou em sua teoria, segundo este intérprete, é sua insatisfação com os argumentos da terceira parte de *Uma Teoria de Justiça* que fundamentam a defesa da estabilidade da teoria de *justiça como equidade*.

Antes, porém, de entrar na ideia de argumento-fundamental, é importante destacar que a interpretação de Freeman também segue a mesma linha argumentativa, isto é, aponta para o

fato de que a ideia de estabilidade em *Uma Teoria de Justiça*, mais especificamente a ideia de congruência, foi negligenciada pela maior parte dos estudos da teoria de Rawls. Tal fato, inclusive, teria causado espanto ao próprio Rawls, que relatou a Freeman que considerava a ideia de congruência como uma das contribuições mais originais de *Uma Teoria de Justiça*. (FREEMAN, 2007, p.143n.).

Voltando ao que Weithman define como argumento-fundamental, a leitura do autor é no sentido de que o mesmo decorre de uma série de premissas possíveis de serem encontradas na teoria de Rawls e que fundamentam a conclusão do argumento em questão. Não será possível aqui explicar todos os passos dados pelo autor para chegar à formulação geral desta conclusão. Importa, porém, assinalar que, para Weithman, tanto a conclusão quanto as premissas da *Public Basis View* estão presentes de alguma forma ou de outra na maior parte dos críticos de Rawls. Essa ideia fica mais clara se indicarmos as dez etapas que Weithman identificou na literatura crítica a Rawls para chegar a sua conclusão. São elas:

(1.1) *We are by nature free and equal rational agents who can reflect upon the ends we pursue, and can assess social arrangements in light of our own interests and ends.*

(1.2) *We have fundamental interest in the ways the basic structure of our society distributes the primary goods;*

(1.3) *If we have fundamental interest in basic social arrangements, and if we are capable of rationally assessing those arrangements in light of our interests, then respect for us as free and equal persons with that interest and capability requires that the principles governing those arrangements be acceptable to us as persons;*

(1.4) *If (1.2.) is true, and if we are capable of rationally assessing the ways the basic structure distributes primary goods in light of our interests, the respect for us as free and equal persons with that interest and capability requires that the principles governing the basic structure be acceptable to us as such persons*

(1.5) *Our society respects us as the kind of persons (1.1) says we are only if the principles governing the ways the basic structure of our society distributes primary goods are acceptable to us as such persons;*

(1.6) *The principles governing the ways the basic structure distributes primary goods must be acceptable to us as free and equal persons;*

(1.7) *The principles governing the ways the basic structure distributes primary goods must be acceptable in a choice situation that is uninfluenced by natural and social contingencies;*

(1.8) *The principles governing the ways the basic structure distributes primary goods must be acceptable in a choice situation in which our nature as free and equal persons is the decisive determining element of the choice.*

(1.9) *The OP is a choice situation in which our nature is the decisive determining element;*

(1.10) *The principles governing the ways the basic structure distributes primary goods must be acceptable in the OP.*¹⁷⁸(cf. WEITHMAN, 2010, p. 21-23).

¹⁷⁸ “(1.1) Nós somos por natureza agentes racionais livres e iguais que podem refletir sobre os fins que perseguimos, e podemos considerar os arranjos sociais à luz dos nossos próprios interesses e fins.

(1.2) Nós temos um interesse fundamental na forma como a estrutura básica da nossa sociedade distribui os bens primários.

(1.3) Se nós temos um interesse fundamental nos arranjos sociais básicos, e se nós somos capazes de analisar racionalmente estes argumentos à luz dos nossos interesses, então o respeito por nós como pessoas livres e iguais

Tais premissas fundamentam a seguinte conclusão, isto é, o argumento-fundamental:

*C1: The distribution of primary goods by the basic structure must be governed by the two principles. This is the Pivotal Argument. It is the line of thought by which the Public Basis View alleges that Rawls's principles would be publicly justified in the WOS of TJ. It is also the line of thought with which reader sympathetic to the View allege that Rawls became dissatisfied.*¹⁷⁹(WEITHMAN, 2010, p. 23).

A título exemplificativo, vale destacar de que modo tais definições estão presentes nos críticos de Rawls. Há que se situar, por exemplo, a crítica de Michael Sandel como a que informa o primeiro passo do argumento, isto é, a ideia de que há uma concepção de pessoa presente em *Uma Teoria de Justiça* que é fundamental na formulação da *posição original*. Nesse contexto, Weithman reconhece que todas as premissas que fundamentam a conclusão da *Public Basis View* são identificáveis em *Uma Teoria de Justiça*.¹⁸⁰ No entanto, identificar estes elementos não é o suficiente para afirmar que o argumento, definido – vale lembrar –, como “argumento-fundamental”, realmente tenha ocupado papel tão central na teoria de Rawls, até porque não se trata de uma argumento que tenha sido sistematicamente desenvolvido em *Uma Teoria de Justiça* (WEITHMAN, 2010, p.24). Weithman quer dizer,

como estes interesses e capacidades requer que os princípios que governem estes arranjos sejam aceitos por nós como pessoas;

(1.4) Se (1.2) é verdade, e se somos capazes de racionalmente analisar a forma como a estrutura básica distribui bens primários à luz de nossos interesses, então o respeito por nós como pessoas livres e iguais com este interesse e capacidade requer que os princípios que governem a estrutura básica sejam aceitos para nós como pessoas.

(1.5) Nossa sociedade nos respeita como o tipo de pessoas que (1.1) afirma que somos somente se os princípios que governam as formas como a estrutura básica da sociedade distribui bens primários sejam aceitos para nós como pessoas.

(1.6) Os princípios que governam as formas como a estrutura básica distribui bens primários devem ser aceitos para nós como pessoas livres e iguais.

(1.7) Os princípios que governam as formas através das quais a estrutura básica distribui bens primários deve ser aceita em uma situação de escolha que não é influenciada por contingências naturais e sociais.

(1.8) Os princípios que governam as formas como a estrutura básica distribui bens primários devem ser aceitos em uma situação de escolha na qual a nossa natureza como pessoas livres e iguais é decisiva para determinar dita escolha.

(1.9) A P.O. é uma situação de escolha na qual a nossa natureza ;e o elemento determinante decisivo.

Os princípios que governam as formas como a estrutura básica distribui os bens primários devem ser aceitos na PO.” (tradução nossa)

¹⁷⁹C1: A distribuição dos bens primários pela estrutura básica deve ser governada por dois princípios. Este é o argumento “pivotal”. É este fio condutor que a “Public Basis View” segue para alegar que os princípios de Rawls sejam publicamente justificados na EBS da TJ. É esta, também, a linha de raciocínio através da qual os leitores simpáticos a tal leitura alegam que Rawls ficou insatisfeito.

¹⁸⁰ Afirma o autor neste sentido que: “some of the crucial assumptions that underpin the Pivotal Argument – such as those made in the move to steps (1.3), (1.6), (1.7), and (1.9) – seem to be assumptions on which Rawls relied. (1.3) expresses a quintessential contractualist idea about what respect for persons requires. In moving from (1.5.) to (1.6) the Argument presupposes it is imperative to respect persons as the kind of being (1.1) says they are” (WEITHMAN, 2010, p. 24).

evidentemente, não que a conclusão a que se chega não está presente na teoria rawlsiana, mas que a forma como o argumento é construído não se respalda na teoria de Rawls. Podem-se destacar, neste sentido, dois elementos que fundamentem uma possível dissincronia entre o argumento-fundamental e a defesa de *Uma Teoria de Justiça* dos princípios de justiça.¹⁸¹ Witheman (2011, p.24 e ss.) remete à ideia de *posição original* e à concepção de *estrutura básica* presentes na *Public Basis View* para demonstrar que essas formulações são leituras controversas da teoria de Rawls. Interessa apontar essas duas leituras para esclarecer o argumento.

Neste sentido, o papel da posição original pela *Public Basis View*, conforme se depreende de suas premissas, aparece somente na etapa final do argumento (1.9), ocupando, assim, papel secundário na defesa dos princípios de justiça. Weithman assinala que esse entendimento decorre da leitura de Ronald Dworkin,¹⁸² a qual assevera que o papel da posição original seria o de *meio* para a articulação de proposições fundamentais que antecedem a mesma (respeito e igual consideração). Esta discussão traz à tona o questionamento (que percorre toda a teoria de Rawls) a respeito da dispensabilidade da *posição original* na teoria de Rawls.

Dialogando com a interpretação de Ronald Dworkin e de Joshua Cohen a respeito do papel da *posição original*, o autor assinala que enquanto a leitura de Dworkin não chega a tornar a *posição original* dispensável, a de Cohen permite fundamentar a conclusão (C1) sem que se recorra à *posição original*.¹⁸³ Destaca-se que as duas leituras não impossibilitam que se impute a Rawls a conclusão (C1) da *Public Basis View*, mas assinalam o fato de que a construção do argumento não está pacificado. Neste sentido, um dos fundamentos da tese de Weithman será o de que a *posição original* é central para a teoria de Rawls.

O segundo ponto assinalado pelo autor como problemático à *Public Basis View* é que a mesma não requer que os princípios sejam mutuamente reconhecidos (bastando um

¹⁸¹ Como bem assinala Weithman, a divergência entre o argumento-fundamental e a defesa dos princípios de justiça em *Uma Teoria de Justiça* pode apontar para omissões de argumentos importantes à defesa dos princípios de justiça por Rawls, o que colocaria em questão a própria tese da *Public Basis View* que afirma ter identificado as fontes da insatisfação de Rawls com a defesa efetuada em *Uma Teoria de Justiça*. (WEITHMAN, 2010, p.24).

¹⁸² Eis a leitura de Dworkin a que se remete Weithman: “*The original position is well designed to enforce the abstract right to equal concern and respect, which must be understood to be the fundamental concept of Rawls’s deep theory*” (DWORKIN, 1989, p. 181).

¹⁸³ O argumento de Cohen seria nos seguintes termos, segundo Withman (2010, p25): “*In an important paper called ‘Democratic Equality’, Cohen argues for Rawls’s principles from the claim that principles must be accepted to very social position. If we think that people have a right to equal concern and respect in design of institutions and only if those institutions must be acceptable to very social position, then Cohen has outlined an argument for the principles that, in effect, begins with the requirement of equal concern and respect and justifies Rawls’s two principles while bypassing the OP.*”

pressuposto mais fraco de “aceitação individual” dos mesmos), o que se torna incompatível coma ideia de uma *estrutura básica da sociedade* como um sistema equitativo de cooperação social. Weithman esclarece esta ideia do seguinte modo:

*A scheme of cooperation is one that conducted on terms that are mutually acknowledged. Rawls clearly thinks that the principles of justice are such terms. [...] The critical steps of the argument that require the principles to be justifiable – steps (1.3) through (1.6), and step (1.10) – all seem to impose a requirement much weaker than mutual acceptability, for they seem to require only that the principles be acceptable to persons singly.*¹⁸⁴(WEITHMAN, 2011, p. 26).

Ou seja: trata-se de uma leitura que é insuficiente para representar o papel que a condição de publicidade exerce na *posição original*, pois é esta condição que determina que as partes que decidem a respeito das concepções de justiça consideradas na *posição original* questionem sobre o reconhecimento público da mesma em uma *sociedade bem-ordenada*. Assim, conclui Weithman que:

*Thus, the conjunction of (1.8) and (1.9), which requires that the principles of justice be acceptable in the OP, also requires that principles be mutually – and not just individually – acceptable. And so, while the Pivotal Argument does not explicitly appeal to the claim that society must be a cooperative scheme, the argument does appeal to premises which taken together require that the principles be mutually acknowledged.*¹⁸⁵(WEITHMAN, 2010, p. 27).

Vale fazer a seguinte esclarecimento a respeito da análise de Weithman traçada até aqui. O autor não visa – conforme já se assinalou – afirmar que as diferentes leituras da teoria de Rawls (as quais ele afirma que, não obstante as especificidades de cada uma, podem ser consideradas como agrupadas na ideia de *Public Basis View*) devem ser desconsideradas por chegarem a uma conclusão (denominada de argumento-fundamental) que não está presente na teoria de Rawls. Ao contrário, o autor afirma que as diversas premissas do argumento podem, sim, ter respaldo na teoria de Rawls. E, inclusive, a própria conclusão (C1) é plenamente compatível com o texto rawlsiano. Conforme o trecho acima busca evidenciar, o problema está em considerar este argumento como o motivo central das mudanças na teoria de *justiça*

¹⁸⁴ “Um esquema de cooperação é um esquema conduzido em termos que sejam mutuamente reconhecidos. Rawls claramente considera que os princípios de justiça estabelecem estes termos. [...] Os passos críticos do argumento que exigem a justificação dos princípios – passos (1.3) até o passo (1.6), e o passo (1.10) – parecem impor um requisito que é bem mais fraco do que a aceitação mútua”, pois eles parecem demandar apenas que os princípios sejam aceitos para as pessoas individualmente.” (tradução nossa)

¹⁸⁵ De tal modo, a conjunção entre (1.8) e (1.9), a qual requer que os princípios de justiça sejam aceitáveis na Posição Original, também requer que os princípios sejam mutuamente – e não somente individualmente – aceitos. Assim, enquanto o “argumento pivotal” não se alinha explicitamente para o argumento de que a sociedade deve ser um esquema cooperativo, o argumento apela para as premissas as quais tomadas juntas requerem que os princípios sejam mutuamente reconhecidos.

como equidade e, mais do que isso, omitir outras premissas centrais que colocariam em questão o fundamento da conclusão.

Em uma questão de grande importância, mas Weithman afirma considerar que o argumento-fundamental está equivocado e este ponto deve ser demonstrado, pois dialoga intimamente com as questões traçadas neste estudo. Isto é: o papel dos direitos na teoria de Rawls. Weithman retoma a interpretação de Dworkin que fundamenta a passagem entre as etapas (1.5) e (1.6) do argumento-fundamental na ideia de respeito mútuo (*equal respect*), que se consolidou como imperativo através do qual Rawls (em *Uma Teoria de Justiça*) teria fundamentado a teoria. Essa leitura, afirma Weithman, é fundamental para a descrição da teoria de Rawls como uma teoria de direitos “*rights-based*” (WEITHMAN, 2010, p. 27). A interpretação de Weithman é que a teoria de justiça como equidade – tanto *Uma Teoria de Justiça* quanto o *Liberalismo Político* – não adota esta perspectiva, “*rights-based*”, mas assume o ponto de vista “*conception-based*”, que se fundamenta na concepção dos membros da sociedade como livres e iguais, os quais só podem se considerar como tais se lhes for possível regular suas vidas coletivas por princípios mutuamente aceitáveis. Importa aqui reproduzir as palavras do autor:

*His was never a **rights-based** view [...]. Rather, as I shall explain later, Rawls's is what he calls a **conception-based** view. By this he means that members of the WOS can live up to a certain conception of themselves – a conception of themselves as free and equals – only if they regulate their collective lives by mutually acceptable principles.*¹⁸⁶(WEITHMAN, 2010, p. 27 –grifo nosso).

Deve-se considerar, agora, o motivo pelo qual a interpretação da mudança na teoria de justiça de Rawls, defendida através da *Public Basis View*, é considerada problemática por Weithman. Grosso modo, assinala Weithman (2010, p. 30), de acordo com a versão forte dessa corrente, a premissa (1.1.) da teoria de Rawls representou uma concepção metafísica de pessoa que fundamentou os argumentos que decorrem da mesma e enfraqueceu a defesa dos princípios da teoria de justiça como equidade, conforme já se assinalou: a versão fraca desta corrente considera que as mudanças na teoria se devem ao fato de que Rawls constatou que sua defesa dos princípios poderia ser considerada problemática por recair nas premissas que foram questionados pelos críticos.

¹⁸⁶ “A sua compreensão nunca baseada em direitos (“**rights-based view**”). Ao contrário, conforme explicarei posteriormente, a teoria de Rawls baseia-se em uma compreensão é baseada em uma concepção (*conception-based*). Isso significa que os membros de uma SBO só podem estar à altura de determinada concepção de si mesmos – uma concepção de si mesmos como livres e iguais -, somente se eles regularem suas vidas coletivas por princípios mutuamente aceitáveis.” (tradução nossa)

Nesse contexto, já se estabeleceu que a primeira mudança que salta aos olhos é na ideia de pessoa, que passa a ser considerada “cidadão”, e o deslocamento da fundamentação da teoria para a cultura política das sociedades democráticas, etapas já apontadas no primeiro capítulo deste estudo. Nesse contexto, como se sabe, a defesa de Rawls de seus princípios passa a ser formulada em função da ideia de *consenso sobreposto*, e tal ideia é interpretada como plenamente compatível com a concepção da *Public Basis View* (forte e fraca), pois, conforme indica Weithman:

*The Public Basis View goes hand in hand with a compelling picture of consensus achieved in this way. According to both versions of the Public Basis View, the picture of an overlapping consensus is one of different comprehensive views providing, as it were deep arguments – sometimes deductive and sometimes not – for the weakened premises of the reformulated argument for C1.*¹⁸⁷ (WEITHMAN, 2010, p.31).

À luz dos elementos que estão em jogo na interpretação promovida pela *Public Basis View* (como a imputação do argumento-fundamental a Rawls ou a ideia de que, com o enfraquecimento dos argumentos que o antecedem e o recurso ao consenso sobreposto, é possível, aos membros de uma sociedade bem-ordenada, aceitar os princípios por motivos mais próximos de sua convicção moral), o autor delimita sua investigação ao que considera o “problema mais sério” de tal leitura. Isto é, na conclusão da mesma a respeito do motivo pelo qual Rawls efetuou as mudanças em sua teoria e, também, na forma como o *consenso sobreposto* estabiliza a mesma (WEITHMAN, 2010, p. 32).

Conforme já se assinalou, o autor conduz o olhar para a ideia de estabilidade na Parte III de *Uma Teoria de Justiça*, visando demonstrar que foi com essa parte da teoria que Rawls esteve insatisfeito. Portanto, o autor articula com essa parte do texto a motivação rawlsiana para a ideia do *consenso sobreposto*.

É importante enfatizar que não obstante a leitura de Weithman se afirmar como minoritária – e, até certo ponto, inovadora – da teoria de Rawls, seu ponto de partida se situa na própria interpretação de Rawls sobre sua motivação para as mudanças efetuadas na teoria de *justiça como equidade*, conforme é possível verificar na introdução de Rawls ao *Liberalismo Político*:

Mas para entender a natureza e a extensão das diferenças é preciso vê-las como um esforço para resolver um grave problema interno à teoria de justiça como equidade,

¹⁸⁷ “A leitura da “Public Basis View” se alinha com uma concepção persuasiva de consenso adquirido desta forma. De acordo com ambas as versões da “Public Basis View”, o consenso sobreposto é construído através de diferentes concepções compreensivas, das quais decorrem, como se fossem argumentos aprofundados (por vezes com argumentos dedutivos, por vezes não), as premissas enfraquecidas para o argumento C1.” (tradução nossa)

a saber, aquele que surge do fato de que a estabilidade na Parte III da *Teoria* não é consistente com a visão como um todo. (RAWLS, 2011,p. xvi).

Reconhecendo que outros autores também seguiram essa orientação, Weithman assinala que sua interpretação se situa – assim como a de Freeman, como já se assinalou – na ideia de congruência da teoria de Rawls. Logo, para analisar a ideia de estabilidade, o primeiro passo dado pelo autor é diferenciar estabilidade de Estado (*state stability*) da ideia de Estados estavelmente justos (*stably just*).

Na primeira definição, a possibilidade de estabilidade não se vincula com a ideia de leis justas, podendo, por exemplo, um Estado ditatorial ser estável se não houver ameaças em suas fronteiras e se seus cidadãos obedecerem às leis mesmo estas sendo injustas (WEITHMAN, 2010, p.44). Já um Estado estavelmente justo pode ser compreendido como tal se as *instituições* permanecerem justas, conforme assinala Rawls, que também indica a importância do senso de justiça para a manutenção da estabilidade da teoria:

Estabilidade significa que, por mais que mudem as instituições, elas ainda permanecem justas ou aproximadamente justas, na medida em que são feitos ajustes em vista das novas circunstâncias sociais. Os inevitáveis desvios em relação à justiça são efetivamente corrigidos ou mantidos dentro de limites toleráveis por forças internas ao sistema. Entre essas forças, suponho que o senso de justiça partilhado pelos membros da comunidade tem um papel fundamental. (RAWLS, 2002,p. 508).

O tipo de estabilidade que interessa a Rawls, conforme explica Weithman, é a estabilidade inerente da teoria, que se diferencia da estabilidade imposta, como a de Hobbes, por exemplo. Para diferenciar estas duas formas de estabilidade, Weithman afirma ser necessário esclarecer a formulação do trecho acima citado, que assinala as “forças internas ao sistema” que regulam e corrigem os desvios do mesmo. Weithman sugere que tais forças devem ser consideradas instituições que são estabelecidas para implementar os princípios de justiça distributiva. Ou seja: são as instituições da Parte II de *Uma Teoria de Justiça*. Como assinala o autor, Rawls considerou que as instituições que compõem esta parte da teoria gerariam sua estabilidade. É importante, para Rawls, que a estabilidade seja inerente e é este desafio que – pela leitura de Weithman – a teoria de Rawls não conseguiu cumprir. (WEITHMAN, 2010, p.45).

Mesmo que tais instituições conseguissem cultivar o senso de justiça, não seria o suficiente para conseguir alcançar o tipo de estabilidade visado por Rawls. Até mesmo se todos em uma sociedade bem-ordenada tenham um *senso de justiça efetivo*, este fato não garante que os membros da sociedade bem-ordenada agirão através do mesmo, pois ainda há duas ameaças à estabilidade visada por Rawls: a ameaça do “*free-rider*”, que pode

desencadear o dilema do prisioneiro generalizado, e o problema que Weithman denomina de “problema da garantia mútua” (*mutual assurance problem*):

*If each citizen is to act from their sense of justice consistently, each must have some assurance that others will consistently act justly as well. If the first threat is to be averted, the WOS must provide assurance.*¹⁸⁸ (WEITHMAN, 2010, p. 46).

Logo, essas duas questões são as que informam o problema da estabilidade na teoria de Rawls. Com relação ao problema do dilema do prisioneiro generalizado, torna-se necessário que se recorra à ideia de *congruência* entre o justo e o bem. Já com relação ao problema da “garantia mútua”, é necessário para Rawls demonstrar que os membros de uma sociedade bem-ordenada adquirem e sabem que todos os outros membros também adquirem o senso de justiça (WEITHMAN, 2010, p. 58). Os dois desafios, seguindo a interpretação que está sendo traçada, são os desafios que Rawls não conseguiu resolver em *Uma Teoria de Justiça* e que motivaram as mudanças em sua teoria.

A ideia de *congruência*, assim, ocupa papel central para autores como Freeman e Weithman, não só pelo papel que a mesma exerce na fundamentação de *Uma Teoria de Justiça*, mas também, seguindo o argumento de que há coerência entre as mudanças que Rawls efetua em *Uma Teoria de Justiça* e *Liberalismo Político*, para a compreensão do projeto rawlsiano. Segundo Freeman (2007, p.144), é difícil apreciar o *Liberalismo Político* sem antes compreender a ideia de congruência e os motivos pelos quais Rawls considerou o argumento problemático.

É neste ponto que as leituras de Freeman e Weithman se distanciam. Ambos reconhecem que é necessário reconstruir o argumento da congruência na teoria de Rawls, pois trata-se de um argumento pouco claro, considerado um erro por interlocutores como Brian Barry (Cf. FREEMAN, 2007, p. 143) e ainda difícil de interpretar, devido ao fato de que há apenas algumas formulações do mesmo interligadas com o desenvolvimento de outros argumentos (WEITHMAN, 2010, p.58).

Como já se demonstrou, Rawls, em *Uma Teoria de Justiça*, considera que conseguiu superar o perigo do dilema do prisioneiro. Para Weithman, Rawls chega a esta conclusão por considerar que uma sociedade bem-ordenada poderia constituir um *equilíbrio de Nash*, que se definiria através da seguinte definição de congruência:

¹⁸⁸ “Se cada cidadão deve agir de forma consistente com o seu senso de justiça, cada um deve ser assegurado de que os outros irão de modo consistentemente justo também. Para que a primeira ameaça seja evitada, a SBO deve providenciar a garantia.” (tradução nossa)

*Each member of the WOS judges from within the thin theory of good, that her balance of reasons tilts in favor of maintaining her desire to act from the principles of justice as highest-order regulative desire in her rational plans, when the plans of others are similarly regulated.*¹⁸⁹ (WEITHMAN, 2010, p. 64).

Weithman esclarece sua leitura explicando que, para mostrar que os perigos do dilema do prisioneiro não prejudicariam o acordo nos termos de cooperação, Rawls, em *Uma Teoria de Justiça*, tenta demonstrar que cada pessoa na estrutura básica da sociedade decidiria que, ao fazer planos a partir de seu próprio ponto de vista, seria melhor para ela ser uma pessoa justa do que ser o tipo de pessoa que decide se deve agir de modo justo ou se deve decidir em cada caso se deve agir justamente ou *free-ride* (WEITHMAN, 2010, p.234).

O autor formula, assim, a partir de sua leitura de Rawls sobre a *congruência*, uma definição da mesma, passo necessário para superar as dificuldades mencionadas acima.¹⁹⁰ Como destaca Weithman, Rawls estabelece que a ideia de congruência é um tipo de relação mas não explicita quais os polos da mesma, e Weithman afirmará que se trata de uma relação entre a *posição original* e a plena racionalidade deliberativa.

Conforme se depreende de *Uma Teoria de Justiça*, Rawls formula esta ideia ao tratar da ideia de definição de bem para os planos da vida (§ 67), nos seguintes termos:

O plano de vida de uma pessoa é racional se, e somente se, (1) é um dos planos consistentes com o princípio da escolha racional quando aplicamos a todas as características relevantes de sua situação, e (2) é o plano que, dentre os que satisfazem essa condição, seria escolhido por ela com **racionalidade deliberativa plena, ou seja, com plena consciência dos fatos relevantes e após uma cuidadosa consideração das consequências.** (RAWLS, 2002, p. 451– grifo nosso).

Como defende Weithman, a *congruência* ocorre quando os membros de uma sociedade bem-ordenada raciocinam a partir deste ponto de vista para concluir que seus motivos mais fortes o levam tratar o desejo de agir a partir dos princípios escolhidos na *posição original* como reguladores de seus planos de vida (WEITHMAN, 2010, p. 298).

Já a análise de Freeman não leva em consideração os elementos que decorrem do dilema do prisioneiro e de outras considerações baseadas na teoria dos jogos. A leitura desse autor toma como ponto de partida o “princípio aristotélico” (§65, TJ), que advém da

¹⁸⁹ “Cada membro da SBO julga, com base na teoria restrita de bem, que a sua balança de motivos pende em favor de se manter o desejo de se agir de acordo com os princípios de justiça como a vontade regulativa prioritária nos seus planos racionais, **quando os planos são regulados de forma similar.**” (tradução nossa)

¹⁹⁰ Cf. Weithman (2010, p. 58): “Rawls does not define congruence in TJ and his remarks about it are difficult to interpret. Congruence is clearly a relation, but Rawls does not say clearly what the relata are”.

psicologia moral presente estabelecida em *Uma Teoria de Justiça*, a qual consistiria em uma definição substantiva de natureza humana. Como discorre o autor:

*This principle involves a rather substantial claim about human nature. It says, basically, that we desire to exercise our higher capacities, and want to engage in complex and demanding activities for their own sake so long as they are within our reach.*¹⁹¹ (FREEMAN, 2007, p. 155).

Já no *Liberalismo Político*, Rawls faz remissão a esta ideia ao afirmar que uma das formas que configura a sociedade bem-ordenada de justiça como equidade como um bem é que “o exercício das duas faculdades morais é percebido como um bem – isto é consequência da psicologia moral que se utiliza na teoria de justiça como equidade” (RAWLS, 2011, p. 239). Para Freeman, essa remissão sugere que o argumento da congruência estabeleça relação direta com o princípio aristotélico (FREEMAN, 2007, p. 157). Logo, a ideia central que estaria contida em tal remissão é que a capacidade para o senso de justiça se encontra entre as capacidades mais complexas e superiores (*higher capacities*), pois envolve as habilidades de se entender, aplicar e agir a partir dos princípios de justiça. Estabelece Freeman que:

*This capacity admits of complex development and refinement. Since all have a sense of justice in a well-ordered society, it is rational for each to develop it as a part of his or her plan of life.*¹⁹² (FREEMAN, 2007, p.157).

Freeman denomina tal formulação do princípio de “argumento simplificado a partir do princípio aristotélico”, mas essa formulação ainda não seria a definição do argumento de congruência. O autor reconhece mais uma vez a dificuldade de construir este argumento,¹⁹³ mas toma como ponto de partida a ideia do princípio aristotélico simplificado e introduz duas objeções ao mesmo, assinalando que devido à indefinição na determinação do argumento de congruência, a melhor forma de descobrir seu significado é buscar as respostas que Rawls daria para duas fortes objeções a este princípio. Conforme sintetiza Witheman (2011, p.128), a primeira objeção seria que o argumento não demonstra por que seria racional para as pessoas em uma sociedade bem-ordenada desenvolverem esta capacidade complexa e

¹⁹¹ “Este princípio envolve uma tese substancial sobre a natureza humana: ele afirma, basicamente, que desejamos exercer as nossas capacidades superiores, que queremos nos envolver com atividades complexas e que nos demandam por elas mesmas, contanto que as mesmas estejam ao nosso alcance.” (tradução nossa)

¹⁹² “Esta capacidade admite desenvolvimento e refinamento complexos. Como todos têm um senso de justiça em uma sociedade bem-ordenada, é racional que cada um o desenvolva como parte de seu plano de vida.” (tradução nossa)

¹⁹³ Enfatiza Freeman, a respeito do argumento de congruência que: *‘it is extremely difficult to piece together what his argument is’* (FREEMAN, 2007, p. 157).

não outra. Em segundo lugar, o argumento simplificado não sustenta a conclusão de que seria racional fazer do senso de justiça o critério regulador de tudo o que se busca. Neste caminho, Freeman chegará ao argumento denominado de “argumento kantiano de congruência”, o qual ressalta a influência kantiana na justificação e complementação do argumento de estabilidade em *Uma Teoria de Justiça*.¹⁹⁴

Os passos dados por Freeman para chegar a esse entendimento não poderão ser apresentados aqui, assim como o caminho percorrido na definição de congruência de Weithman – que é construído ao longo dos capítulos 2, 3 e 7 de seu livro. Considerando-se os obstáculos já mencionados na definição de congruência em *Uma Teoria de Justiça*, pode-se afirmar que os dois autores tiveram que construir um quebra-cabeças incompleto, ao ter que construir argumentos a partir do aparato textual de Rawls.¹⁹⁵

Para que fique claro de que modo os dois autores chegam a conclusões que se diferenciam, cabe demonstrar de que modo Weithman (2010, p.128) sintetiza o argumento de congruência que é possível depreender da interpretação de Freeman:

*Each member of the WOS judges from the viewpoint of full deliberative rationality, that she should maintain her desire to act from the principles of justice as a highest-order regulative desire in her rational plans.*¹⁹⁶ (WEITHMAN, 2010, p.128).

Alguns pontos distanciam a leitura dos dois autores, já que o foco na teoria de jogos é de grande importância para a tese de Weithman, por este motivo o autor assinala as diferenças que resultam de sua interpretação para a de Freeman¹⁹⁷. No entanto, para os fins deste estudo, tais diferenças não comprometem a leitura que está sendo traçada, isto é, da possibilidade de considerar as mudanças de teoria de Rawls sob a perspectiva de unificar o projeto teórico. As duas perspectivas, porém, ressaltam o caráter ambicioso que o papel da estabilidade desempenha na teoria de Rawls, enquanto Weithman assinala que Rawls buscou demonstrar que a teoria de *justiça como equidade*, quando institucionalizada, se estabilizaria através das atitudes daqueles que convivem em tal contexto (afastando, assim, a ameaça de problemas que decorressem da ameaça da ação coletiva). Freeman ressalta o objetivo grandioso que foi

¹⁹⁴ Ressalta Freeman que “recall that the role of Kantian congruence argument is to fill out the argument for the stability of justice”(FREEMAN, 2007, p. 167).

¹⁹⁵ Neste sentido, Freeman destaca o texto “Kantian Constructivism”(n. 31), enquanto Weithman recorre aos *Dewey Lectures* etc.

¹⁹⁶ “Cada membro da SBO julga, com base na teoria restrita de bem, que a sua balança de motivos pende em favor de se manter o desejo de se agir de acordo com os princípios de justiça como a vontade regulativa prioritária nos seus planos racionais, **quando os planos são regulados de forma similar.**” (tradução nossa)

¹⁹⁷ Withman (2010, p. 126 e ss).

apontar a possibilidade de tornar a justiça como um bem intrínseco a todos, o qual regularia a busca pelos outros bens (FREEMAN, 2007).

Considerando-se o argumento de estabilidade e congruência, cabe, enfim questionar: por que Rawls ficou insatisfeito com a forma como a congruência foi tratada em *Uma Teoria de Justiça* e como ele buscou solucionar estes problemas através do *Liberalismo Político*? Avalia Weithman que a inconsistência constatada por Rawls no que tange à *estabilidade inerente* da teoria motivou o filósofo a efetuar as mudanças em sua teoria que acarretaram o *Liberalismo Político*. Como já se assinalou, a estabilidade inerente à teoria decorreria das instituições de uma sociedade bem-ordenada na teoriade *justiça como equidade*.

Ocorre que, para Weithman, Rawls verifica que tais instituições fomentam o pluralismo (razoável) e, percebendo isso, considerou irreal a possibilidade de os membros da sociedade bem-ordenada aceitarem as premissas que embasam os argumentos que decorreriam do princípio de congruência. Tanto sua versão quanto a de Freeman (WEITHMAN, 2010, p. 260 e ss) sustentam esta hipótese.

Para compreender o porquê desse diagnóstico, cabe ressaltar o papel da concepção restrita de bem na discussão de estabilidade de *Uma Teoria*. Assim, destaca-se que a teoria restrita do bem envolve ao menos seis elementos que ainda não foram mencionados.¹⁹⁸(a) o bem como os planos de vida em determinada estrutura; (b) a natureza social; (c) amor e amizade; (d) sinceridade; (e) o princípio aristotélico e seu efeito; e (f) o desejo de nos expressarmos como seres livres e iguais. Esses elementos podem ser compreendidos como éticos ou, nos termos de Weithman, “*ideal-dependent*”. Rawls passa a considerar, por este motivo, que *Uma Teoria de Justiça* passa a ser formulada como uma concepção moral abrangente, por incluir os vários ideais morais que decorrem dos elementos constitutivos da teoria restritiva de bem, versando sobre conduta, amizade e associação. O que Rawls considerou irreal (*unreal*) em sua concepção foi que sua teoria tratou todos os membros da sociedade como membros que comungam desses ideais. Mais do que isso, tais ideais seriam fundamentais para o senso de justiça (WEITHMAN, 2010, p. 246).

Ou seja: o resultado a longo prazo do exercício da razão sob as instituições livres tende a ampliar o desacordo a respeito de questões fundamentais sobre o bem, sobre a natureza das pessoas e nossa natureza moral (GAUS, 2012, p. 14). Segundo Freeman, a única forma de solucionar esta questão é *não fundamentar* a estabilidade da teoria no princípio da

¹⁹⁸Seguimos aqui, em linhas gerais, a caracterização de Gerald Gaus em *The Turn to a Political Liberalism* (2012). O autor demonstra amplo respaldo textual em *Uma Teoria de Justiça* para estes elementos. Já Witheman os estabelece na lógica das premissas necessárias para chegar ao argumento da congruência.

congruência, assegurando assim a estabilidade por outros meios, o que motivaria os princípios apresentados no *Liberalismo Político* (FREEMAN, 2007, p. 170). Nesse contexto, um dos elementos mais importantes nas formulações de Rawls em *Liberalismo Político* torna-se a ideia de “*burdens of judgement*”, isto é, os limites da capacidade de juízo (GAUS, 2012 p. 15), os quais, assinala Rawls, são da maior importância para uma noção democrática de tolerância (RAWLS, 2011, p. 69). Vale aqui retomar a forma como Gaus sintetiza essa ideia:

It is not the “fact of pluralism” but the “fact of reasonable pluralism” that motivates Rawls’s political turn; pluralism is the result of our best exercise of free practical wisdom (PL, 37-37). In stark contrast to differences in rational plans of life in Theory, the fact of reasonable pluralism does not suppose the Aristotelian’s Principle’s implication that our differences are ultimately complimentary, or that we appreciate each other’s comprehensive doctrines [...]. We are faced with “intractable struggles” and “irreconcilable conflict”(PL, 4, xxviii) of “absolute depth”.¹⁹⁹(GAUS, 2010, p. 15).

Logo, a estabilidade que decorre do consenso sobreposto, apesar de não se constituir como *estabilidade inerente*, não pode ser configurada como estabilidade forçada, a qual Rawls buscou evitar desde *Uma Teoria de Justiça*. Neste sentido, a ideia de estabilidade pelos motivos corretos remete à ideia de que a mesma se fundamenta no senso de justiça que, na transição para o *Liberalismo Político*, se consolidou como fundamentado idealmente (*ideal based*). A coerência do sistema rawlsiano surge, pois, através de seu foco (*hedgehound*) em conseguir manter o que Weithman considera sua maior ambição – isto é, mostrar que seres humanos podem honrar normas racionais coletivas e justas, sem o recurso a um soberano ou a alguma ideologia dominante (WEITHMAN, 2010, p. 342).

Sabe-se que a maior tensão entre as obras de Rawls ocorre entre o *Liberalismo Político* e *Uma Teoria de Justiça*. Quanto a *O Direito dos Povos*, o entendimento tem sido que se trata de um projeto compatível com o do *Liberalismo Político*. Torna-se necessário, assim, questionar até que ponto a leitura problematizando a estabilidade pode auxiliar a defender *O Direito dos Povos* das críticas quanto a seu distanciamento de *Uma Teoria de Justiça*. Antes, porém, de se efetuar tal análise, deve-se retomar a ideia de justiça distributiva na teoria de Rawls e avaliar de que modo a mesma pode ser compreendida considerando-se as mudanças teóricas promovidas pelo autor.

¹⁹⁹ “Não é o “fato do pluralismo” mas o “fato do pluralismo razoável” que motiva a guinada política rawlsiana: pluralismo é o resultado do exercício mais apurado da nossa “razão prática livre” (LP, 37-37). Contrastando fortemente das diferenças entre os planos racionais de *Uma Teoria*, o fato do pluralismo razoável não pressupõe um “princípio aristotélico” que afirma que as nossas diferenças são, ao fim e a cabo, complementares [...]. Temos que enfrentar “lutas complexas” e “conflitos inconciliáveis”(LP, 4, xxviii) “absolutamente profundos”.”(tradução nossa)

4.2 A ideia de justiça distributiva na *teoria de justiça como equidade*: esclarecendo o papel do princípio da diferença

O presente estudo já desenvolveu a crítica direcionada ao fato de que o princípio da diferença perdeu espaço na teoria de justiça como equidade. Tal crítica foi direcionada tanto às mudanças teóricas do *Liberalismo Político*, como ao fato de que o princípio não foi adotado no projeto de internacionalização da teoria de *justiça como equidade*.²⁰⁰ O caminho, a partir de agora, é apresentar alguns elementos que justifiquem estas mudanças de modo que, ainda assim, seja possível verificar a existência do projeto de justiça distributiva da teoria de Rawls, considerando-se a teoria em sua integridade.

Como já assinalado, Samuel Freeman (2007) coloca-se como uma das poucas vozes que defendem a integridade teórica da proposta de John Rawls. Do mesmo modo que Freeman aponta para a leitura da transição entre *Uma Teoria de Justiça* e *Liberalismo Político* como um caminho coerente dentro do projeto da teoria de *justiça como equidade*, o autor assinala a ideia de justiça distributiva que é possível de mapear na teoria, esclarecendo o motivo pelo qual o princípio da diferença não está presente em *O Direito dos Povos*:

*A Theory of Justice says that the distribution of income and wealth within a society is just when laws and economic institutions are designed as to maximally benefit the least advantaged members of that society. This standard of justice is to apply worldwide, to determine just distributions in every society of the world. In this regard Rawls has an account of distributive justice. But he does not have, and he does not endorse, a global distribution principle. The difference principle applies within each society, but it is not otherwise global in reach. Neither Political Liberalism nor The Law of Peoples retracts or alters this position.*²⁰¹ (FREEMAN, 2006, p. 243).

Para conseguir compreender a defesa de Freeman, é necessário esclarecer a não equivalência entre a ideia de mínimo social (o qual, conforme veremos, pode fundamentar a

²⁰⁰ Vide capítulos 2 e 3 deste estudo.

²⁰¹ “Uma Teoria de Justiça afirma que a distribuição de riquezas e rendas dentro de determinada sociedade é justa quando as leis e as instituições econômicas são desenhadas de forma a tal a beneficiar de forma máxima os membros menos avantajados da sociedade. Este padrão de justiça deve se aplicar universalmente e determinar a divisão justa de riquezas em todas as sociedades do mundo. Neste sentido, Rawls sustenta uma tese de justiça distributiva. Mas ele não tem – e ele não apoia – um princípio de justiça distributiva no plano global. O princípio da diferença deve ser aplicado na esfera das sociedades domésticas, mas não é de alcance universal. Nem *Liberalismo Político* tampouco *O Direito dos Povos* altera ou recua com relação a este posicionamento.” (tradução nossa)

ideia de justiça distributiva na esfera global) e a adoção do princípio da diferença, o que nos leva, uma vez mais, a questionar a teoria de Rawls e buscar verificar se é possível tratá-la como um projeto unificado ou como duas teorias incompatíveis. Na segunda forma de interpretação da teoria rawlsiana tem-se, como se sabe, de um lado, *Uma Teoria de Justiça* com seus preceitos igualitários, e do outro, o *Liberalismo Político* e *O Direito dos Povos*, os quais teriam configurado uma teoria que, ao se comprometer com o ideal de legitimidade, perdeu seu caráter igualitário.

Seguindo este caminho, isto é, compreendendo que as teorias são incompatíveis, comumente assinala-se para o fato que, considerando-se o papel reduzido do princípio da diferença no *Liberalismo Político*, devido ao foco de Rawls *nodesacordo razoável* – o qual teria como consequência a inviabilidade da defesa da teoria de justiça distributiva – tanto o *Liberalismo Político* como *O Direito dos Povos* configuram um recuo do projeto igualitário que não deve ser apoiado. Esta ideia pode ser representada pela seguinte formulação do teórico cosmopolita igualitário Kor-Chor Tan:

*Rawls's concern with respecting reasonable disagreements inadvertently undercuts his professed domestic egalitarian commitments as well. Rawls's egalitarian retraction is, therefore, not merely accidental to his international theory but has its source in the idea of political liberalism itself, and liberal egalitarians should thus be skeptical of this conception of liberalism.*²⁰² (TAN, 2001, p. 493).

A crítica de Tan é representativa da ideia (que goza de ampla aceitação entre alguns teóricos, como este estudo já assinalou) de que o comprometimento de Rawls com o *consenso sobreposto* acaba por sacrificar o que seria central em sua teoria: seu viés distributivo. A questão que há de se fazer, assim, é no sentido de questionar se é possível pensar em justiça distributiva – a partir da teoria de Rawls – sem garantir o princípio da diferença na estrutura normativa do projeto.

Isso não significa, cabe ressaltar, que o princípio da diferença não deve ser visado e, sim, que se considerando o *desacordo razoável*, sua implementação não seria aceita por todos os membros (razoáveis) da sociedade. É importante, portanto, retomar a ideia de Rawls a respeito da não inclusão do princípio da diferença nos “constitucionais essenciais”, para compreender a possibilidade de se falar em justiça distributiva nestes termos. Já se assinalou esta ideia focando na ausência do princípio da diferença entre os princípios

²⁰² “A preocupação de Rawls em respeitar desacordos razoáveis acaba por comprometer o seu declarado comprometimento igualitário na esfera doméstica. O recuo do igualitarismo rawlsiano, portanto, não ocorre somente na esfera internacional mas tem sua fonte na própria ideia de liberalismo político, assim os liberais igualitários devem ter ressalvas quanto a concepção de liberalismo político.” (tradução nossa)

constitucionais essenciais, mas vale aqui retomá-la focando na ideia de *mínimo social* presente como elemento necessariamente constitutivo dos fundamentos normativos das constituições das sociedades bem-ordenadas na teoria de *justiça como equidade*. Retornemos, assim, a Rawls, que ao assinalar quais direitos devem ser especificados constitucionalmente, afirma:

De maneira semelhante, embora um mínimo essencial que atenda às necessidades básicas de todos os cidadãos também seja um elemento essencial, aquilo que denominei de “princípio da diferença” **exige muito mais do que isso** e não constitui um elemento constitucional essencial. (RAWLS, 2011, p. 270 – grifo nosso).

Segue-se, a esta formulação, a nota de rodapé em que Rawls assinala (RAWLS, 2011, p. 270) que o princípio da diferença – apesar de não constituir elemento constitucional essencial – deve ser decidido pelos valores políticos da razão pública.

Retomemos, inicialmente, a justificação da não inclusão do princípio da diferença nos elementos constitucionais à luz do que Rawls afirma: isto é, a afirmação de que se exigiria “muito mais do que isso” (*more demanding*). No contexto interpretativo traçado por Witheman e Freeman, vale explicitar o que Rawls tem em mente com isso.

Para tal, será útil recorrer à interpretação de Gerald Gaus (2012) em sua análise do *Liberalismo Político*, a partir do eixo interpretativo assinalado por Witheman e Freeman – isto é, considerando o problema da estabilidade da terceira parte de *Uma Teoria de Justiça* motivo central para as mudanças teóricas no projeto de Rawls.

Afirma Gaus que é possível constatar duas versões que podem ser depreendidas do liberalismo político no projeto de Rawls: a superficial e a profunda. Para apresentar esta ideia, o primeiro passo do autor é apresentar a ideia de consenso sobreposto e seu papel como elemento estabilizador do liberalismo político (GAUS, 2010, p. 16 e ss). Trata-se de uma reconstrução teórica que retoma muitas definições que já foram estabelecidas neste texto, mas que devem ser retomadas para demonstrar o argumento do autor.

Neste sentido, assevera Gaus (2012, p. 16) que, na versão superficial, Rawls permanece na lógica de duas etapas para derivar seus princípios de justiça (assim como em *Uma Teoria de Justiça*), pois em primeiro lugar, das partesna posição original derivam os princípios de justiça com as limitações do véu da ignorância recorrendo à teoria dos bens primários e, num segundo momento, as partes irão verificar se esses princípios podem ser objeto do consenso sobreposto. E no caso de a escolha dos princípios não se consolidar como tal? Como afirma Rawls, “nesse caso, a justiça como equidade, da maneira como a

formulamos, estaria em dificuldades” (RAWLS, 2011, p. 78). Ou seja, é necessário retornar e verificar se os princípios podem ser revisados.

No entanto, diferentemente de *Uma Teoria de Justiça*, que permite verificar a neutralidade dos princípios com base na teoria do bem, no consenso sobreposto há que se recorrer às razões que decorrem das diferentes doutrinas abrangentes. Assim, a tarefa das partes será determinar se tais princípios podem decorrer das diversas doutrinas abrangentes e razoáveis que constituem a sociedade bem-ordenada (GAUS, 2012, p.16). Nesse contexto, o primeiro ponto que deve restar claro é que no *Liberalismo Político* a busca pela estabilidade tem como objetivo mostrar como os cidadãos (que se vinculam a doutrinas abrangentes profundamente conflitantes) podem apoiar de modo pleno (“*wholehearted*”) a ordem política liberal (GAUS, 2012, p.16).

Ainda traçando a forma como o argumento da estabilidade se consolida na ideia de consenso sobreposto no *Liberalismo Político*, Gaus lembra a indicação de Rawls (2001, p. 165, p.7), que afirma que tal argumento deve continuar se estabelecendo em duas etapas, com o consenso sobreposto – ao invés da concepção restrita de bem –fundamentando o senso de justiça(enquanto em *Uma Teoria de Justiça* a primeira etapa mostra como o senso de justiça se desenvolveria, e a segunda, como a concepção restrita de bem fundamenta o senso de justiça). Isso fez com que muitos concluíssem que o único problema estava na análise da congruência e não também na ideia de senso de justiça que se modificou substancialmente (GAUS, 2012, p. 17).

Gaus assinala, nesse contexto, que a versão superficial e a versão profunda de liberalismo político compartilham da análise fundamental de estabilidade (*core stability analysis*), que ocorre através da comparação de dois conjuntos valorativos:

*As Rawls puts it, he supposes that citizens’ overall views have two parts: one part can be seen as to be, or coincide with, the political conception of justice; the other part is a (fully or partially) comprehensive doctrine to which the political conception is in some matter related.*²⁰³ (GAUS, 2012, p. 18).

Quanto ao argumento da estabilidade, ainda cabe resgatar que o conjunto político deve se estabelecer como *free-standing*, isto é, ser sustentando a partir de si próprio (GAUS, 2010, p.19). Seguindo a leitura de Freeman (2006), a qual destaca que o que Rawls “retira” do

²⁰³ “Da forma como Rawls coloca esta questão ele supõe que o “todo” de tais concepções é composto por duas partes: uma parte que pode ser compreendida como coincidente com a concepção política de justiça enquanto que a outra trata de uma doutrina compreensiva a qual, de forma total ou parcial, se relaciona com a concepção política.” (tradução nossa)

Liberalismo Político com uma mão, ele restaura com outra.²⁰⁴ Gaus assinala a forma como os valores e as ideias de *Uma Teoria de Justiça* migram para o *Liberalismo Político*. O autor destaca, assim, que é na reformulação de pessoas como cidadãos que se pode resgatar a ideia de bens primários, derivados da concepção de cidadão.²⁰⁵

Vale aqui um breve esclarecimento sobre o caminho que está sendo trilhado pelo autor. Não obstante Gaus apresentar o que parece ser uma reconstrução simplificada dos tópicos do *Liberalismo Político*, a forma como o texto é desenvolvido visa sublinhar a construção gradativa de Rawls, nos textos que compõem o *Liberalismo Político*, dos valores políticos (construtivismo político) que possam ser estabelecidos através da cultura pública sem que os mesmos se fundamentem nas doutrinas abrangentes. É através dessa apresentação do argumento que Gaus fundamenta a reconstrução teórica que Rawls efetua de sua na passagem do superficial para o profundo. Sublinha-se, portanto, que sua demonstração visa assinalar de que modo o aumento no dimensionamento do político é acompanhado pelo recuo da concepção de bem.

Por este motivo, o autor assevera que não obstante o *consenso sobreposto* ter substituído a ideia de *congruência*, trata-se de um conceito que passa a ter papel mais modesto para o argumento da estabilidade (GAUS, p.20). Vale aqui apresentar essa ideia nas palavras do autor:

*Because stability is, as it were, the net effect of the political set and nonpolitical sets of citizens, because weighty values are included in the political set it is not crucial to show anything like the congruence claim of Theory. [...] Because the political set is so weighty, it can bear most of the weight of demonstrating stability so long as there is not a radical conflict with comprehensive conceptions.*²⁰⁶ (GAUS, 2012, p.20).

²⁰⁴ Gaus refere-se aqui ao texto *Political Liberalism and the Possibility of Just Democratic Constitution*. Vale destacar a formulação de Freeman a que Gaus se refere: “Recall that Rawls says that in the absence of public acceptance of a comprehensive doctrine, citizens must each in their own way decide how justice is part of their good on the basis of their own comprehensive views (PL, 38, 140). But there is more to it than this. For the public conception of justice itself contains an account of political goods. By “political goods,” Rawls means not just goods that are desirable or necessary in political contexts but goods that are part of the freestanding public justification of the conception of justice. In chapter 5 of *Political Liberalism*, “The Priority of Right and Ideas of the Good,” Rawls sets out five ideas of the good that are part of the public justification of justice as fairness: (1) a thin account of (goodness as) rationality, which is (he claims) appropriate for a political conception of justice; (2) the account of primary social goods as needs of free and equal citizens; (3) the idea of permissible comprehensive conceptions of the good; (4) an account of the political virtues; and (5) the idea of the good of a well-ordered (political) society (PL, 176). Among these ideas of the good that are part of the public conception of justice are not just instrumental goods like the primary goods; Rawls suggests that justice and “political society itself can be an intrinsic good,” within the terms of the public political conception (PL, 207). **It appears, then, that what Rawls has taken away with one hand (the congruence argument in Theory), he remolds and now gives back with the other.** (FREEMAN, 2007b, p. 195 – grifo nosso).

²⁰⁵ O autor remete aqui à Conferência V, Parágrafo 4, de *Liberalismo Político*.

²⁰⁶ “Porque a estabilidade é, como foi compreendida, o efeito total do conjunto político e não-político dos cidadãos, devido ao fato de que o foco foi o se priorizar os valores que estão incluídos no conjunto político, não é crucial demonstra nada como a tese da congruência da Teoria. Isso porque o conjunto político exercendo a

A ideia que estaria contida na concepção de congruência (isto é, a sintonia entre o justo e o bem) passa a ser gradativamente deslocada pela ideia de um pluralismo razoável do bem, o que configuraria para Gaus a ideia de liberalismo político profundo. Em tal conjuntura, reconhece-se o papel do pluralismo razoável indo além de determinar a diversidade entre doutrinas razoáveis, passando também a determinar concepções políticas de justiça diferenciadas.²⁰⁷ O reflexo de tal cenário é que a influência do fato do pluralismo razoável no conjunto político inviabiliza a remissão à *justiça como equidade* para justificar ações políticas no que tange às ideias de justiça básica e aos essenciais constitucionais (GAUS, 2012, p. 23).

Nesse contexto, cabe analisar a afirmação de Rawls de que o princípio da diferença é “mais exigente”. De fato, trata-se de um princípio mais exigente, pois ele se insere na ideia de uma sociedade “plenamente justa” dentro da concepção de justiça ideal, e o *Liberalismo Político* não foca em justiça ideal, mas em legitimidade liberal (FREEMAN, 2006).

Conforme assinala Huw Lloyd Williams (2011), o *Liberalismo Político*, em certo sentido, passa a tratar do caminho que se deve percorrer para estabelecer a teoria de *justiça como equidade*, portanto não se trata tanto dos princípios, e sim da legitimidade dos mesmos:

*The main idea of political liberalism is not the proposal of an alternative set of principles to TJ, but rather establishing the legitimacy of those principles, and how they might be grounded in an overlapping consensus. In essence, PL can be regarded as a discussion about establishing the stability of justice as fairness in a democratic society, where competing conceptions of the good co-exist. In theorizing this aspect, Rawls is addressing a very different problem to deducing first principles, and in a limited sense he broaches some of the difficulties of non-ideal theory: how we get to where we want to be.*²⁰⁸ (WILLIAMS, 2011, p. 30 – grifo nosso).

Conforme analisa Williams (2011 p. 30), não se trata de considerar o princípio da diferença como dispensável para conseguir estabelecer uma sociedade plenamente justa e sim

primazia, ele consegue por si só demonstrar a estabilidade contanto que não haja nenhum conflito radical entre as concepções compreensivas.” (tradução nossa)

²⁰⁷ Gaus traça esta leitura através da remissão ao prefácio de 1993 do *Liberalismo Político* – o qual ainda considerava que uma concepção política poderia ser compartilhada por todos – e o prefácio de 1996 o qual já reconhece a existência de concepções políticas de justiça (Cf. GAUS, 2012, p. 22).

²⁰⁸ “A ideia principal do liberalismo político não é a proposta de um conjunto alternativo de princípios à *Uma Teoria de Justiça*, mas sim a de se estabelecer a legitimidade destes princípios e como os mesmos podem fundamentar o consenso sobreposto. Essencialmente, *O Liberalismo Político* pode ser compreendido como uma discussão a respeito da possibilidade de se estabelecer a estabilidade da *justiça como equidade* em uma sociedade democrática, quando concepções concorrentes de bem coexistem. Teorizando a este respeito, Rawls está discutindo uma questão muito diferente da de dedução dos primeiros princípios, e de forma limitada ele se aproxima de algumas das dificuldades de uma teoria não ideal: como chegamos onde queremos chegar?” (tradução nossa)

considerar que, conforme a nota que segue, as discussões que devem ser travadas pela sociedade para decidir acerca da aplicabilidade ou não do mesmo não fazem parte dos elementos constitucionais. Há que se destacar, de tal modo, a remissão de Rawls ao princípio da diferença, ainda em *Liberalismo Político*, na sua discussão da “forma ideal da estrutura básica” como o critério apropriado para “regular as desigualdades sociais e econômicas”. Esses elementos indicam que Rawls continuava alinhado a seus ideais igualitários, mas tomou um posicionamento mais pragmático no *Liberalismo Político* ao reconhecer que alguns elementos de sua teoria trariam maiores dificuldades de implementação (WILLIAMS, 2011, p.30).

Por outro lado, tem-se a ideia do mínimo social. Esta não só articula as demandas de justiça distributiva em termos menos exigentes do que os do princípio da diferença, como também pode ser mapeada no texto *O Direito dos Povos*, especificamente quando este trata dos elementos necessários para alcançar estabilidade em um contexto de paz social. Dentre as exigências consideradas como as “mais importantes” para alcançar estabilidade, pode ser verificado que as duas primeiras indicam elementos de justiça distributiva. São elas:

- a) Certa igualdade imparcial de oportunidade, especialmente na educação. [...]
- b) Uma distribuição decente de renda e riqueza que satisfaça a terceira condição do liberalismo: devem ser garantidos a todos os cidadãos os meios para todos os propósitos, necessários para que tirem vantagem inteligente e eficaz de suas liberdades básicas. (RAWLS, 2004, p. 64).

Esses elementos são sinalizados por Williams (2011), que argumenta que a crítica cosmopolita – na forma como a mesma é apresentada por Kor-Chor Tan – se equivocou ao apresentar a fonte de um suposto recuo com relação ao ideal de justiça distributiva no *Liberalismo Político*. Será a partir desta ideia (mínimo social) que Williams estabelecerá uma defesa do projeto de internacionalização da teoria de justiça como equidade, assinalando as possibilidades (na lógica de justiça global e desenvolvimento) que surgem a partir do princípio da assistência. Seguiremos algumas de suas ideias centrais para demonstrar de que modo a ideia de justiça distributiva, considerada a partir de *O Direito dos Povos*, pode fundamentar caminhos concretos eficazes frente ao problema de pobreza global na próxima etapa deste capítulo.

A ideia de mínimo social encontra-se tematizada desde os primeiros textos de John Rawls, que antecederam a publicação de *Uma Teoria de Justiça*. Como exemplo, pode-se citar o texto de *Constitutional Liberty and the Concept of Justice* (1963) no qual o autor já assinala a importância de assegurar institucionalmente o mesmo (p. 88-89, *Collected Papers*)

e também o texto *Distributive Justice* (1967), em que Rawls destaca, por exemplo, a necessidade de estabelecer o nível apropriado para estabelecer o mesmo. No entanto, é no texto *The Idea of an Overlapping Consensus* (1987) que Rawls demarca este conceito como um dos três elementos de uma concepção liberal de justiça política, definido através de medidas que asseguram a todos os cidadãos todos os meios de fazer uso efetivo do uso de suas liberdades básicas e oportunidades.²⁰⁹ Neste sentido, trata-se, talvez, do aspecto mais importante do igualitarismo da teoria de Rawls: um limiar de igualdade abaixo do qual os indivíduos não podem cair (WILLIAMS, 2011, p. 53).

Já se verificou, também, que o princípio de que os indivíduos não podem ficar abaixo de um mínimo está presente em *O Direito dos Povos*, articulado através do princípio da assistência. Mesmo não sendo tematizado diretamente, pode-se considerar uma interpretação possível do mesmo como a versão global do mínimo social, mas, como já assinalado, o princípio da assistência foi amplamente criticado pelos teóricos cosmopolitas por ser considerado insuficiente para tratar das questões de pobreza na escala global. É importante, assim, considerar esta crítica à luz de como o princípio da assistência pode atuar frente a este problema.

4.3 O princípio da assistência e a teoria das capacidades

Os problemas de desigualdade no mundo e da pobreza global são os dois argumentos que teóricos como Tan (*Justice Without Borders*) e Pogge (*World Poverty and Human Rights*) enfatizaram como os fundamentos para um princípio de justiça distributiva global. Para Rawls, esses problemas devem ser tratados na esfera do princípio da assistência, o qual cumpre o seguinte papel na teoria:

O papel do princípio da assistência é ajudar sociedades oneradas a tornarem-se membros plenos da Sociedade dos Povos e capazes de determinar o caminho do futuro por si mesmas. Trata-se de um princípio de *transição*, da mesma maneira que o princípio da poupança real ao longo do tempo é um princípio de transição. [...] Na Sociedade dos Povos, o dever de assistência são definidos por um *alvo*, além do qual não são mais exigíveis (RAWLS, 2004, p. 155).

²⁰⁹ Tradução livre de: “*Measures assuring to all citizens adequate all-purpose means to make effective use of their basic liberties and opportunities*” (RAWLS, 2001, p. 440).

Assim, esses deveres garantem os elementos essenciais de autonomia política, o que se vincula com a discussão já estabelecida, da ideia de ontologia política traçada por Pettit. Neste sentido, pode-se afirmar que o princípio da assistência está vinculado intimamente com a possibilidade de autodeterminação, conforme se depreende da leitura de Williams:

*It is clear that Rawls is advocating a form of self-determination that includes a substantive level of political autonomy. A well-ordered society is not only one with institutions capable of providing for its citizens, but also the substantive power to decide upon and control its own development. The political autonomy – or state capability – of a people, in this view, depends upon the strength of its institutions. It is the building up of these institutions, and consequently, the state capability of peoples, which the duty of assistance aims at.*²¹⁰ (WILLIAMS, 2011, p. 63).

É importante destacar que o princípio da assistência é formulado na lógica da teoria nãoideal pois, como se verificou, é direcionado às sociedades oneradas. Williams (2011, p.68) sugere que seu pertencimento à esfera da teoria nãoideal seja responsável pelo fato de que o princípio da assistência se configurara como um dos menos desenvolvidos na teoria de Rawls – ou seja, o filósofo indica sua relevância, mas não desenvolve a forma como o mesmo pode ser implementado. Esta omissão é reconhecida até mesmo pelos autores que receberam de modo positivo o princípio da assistência (MARTIN, 2006; FREEMAN, 2006; WILLIAMS, 2011).

Como mostra Williams, a pesquisa depreendida pelos que consideraram positivo o princípio da assistência não chegou ao ponto ainda de estabelecer os caminhos para desenvolvê-lo. Isso pode ser exemplificado pelas considerações de Martin (2006), que afirma que apesar de não considerar os argumentos de Rawls a favor do princípio da assistência como os melhores (um dos motivos seria o fato de Rawls não demonstrar de que modo seu princípio contrasta com os arranjos institucionais que seriam efetuados com a aplicação do princípio da diferença na esfera global, por exemplo), o princípio e os deveres que dele decorrem são robustos. Trata-se de uma formulação que explicita a omissão de fundamentos “reais” na defesa do princípio que deve operar na lógica da teoria não ideal.

Destaca Williams (2011, p.75): Rawls teve como objetivo a *utopia realista*, mas, para a consolidação da mesma, é necessário ainda um pouco mais de “realidade”. A proposta desse autor é vincular o princípio da assistência à teoria das capacidades. Trata-se de projeto que

²¹⁰ “Fica claro que Rawls está defendendo uma forma de autodeterminação que inclui um nível substantivo de autonomia política. Uma sociedade bem-ordenada não é somente uma sociedade na qual as instituições são capazes de prover por seus cidadãos, mas também detém o poder substantivo de decidir e controlar o seu próprio desenvolvimento. A autonomia política – ou capacidade do Estado – de um povo, nesta concepção, depende da força de suas instituições, e consequentemente, da capacidade de Estado do povo, a qual o dever da assistência tem como objetivo.” (tradução nossa)

interessa acompanhar, pois exemplifica uma das formas como é possível dar corpo à proposta de *O Direito dos Povos*; e ainda, possibilita pontuar a proposta das capacidades, que hoje se estabelece como uma das propostas de justiça distributiva de maior inserção no cenário da filosofia política.

Apesar de não ser possível aqui apresentar com detalhes o eixo teórico da teoria das capacidades, deve-se buscar apresentar em linhas gerais o projeto que, inicialmente, se desenvolveu fortemente vinculado ao projeto de Rawls, tendo como marco inicial o texto *Igualdade de Quê?*, do economista Amartya Sen (FLEISCHACKER, 2004, p.17). Nesse texto, Sen assinala que o pacote de *bens primários* não leva em conta as diferenças entre as pessoas. Neste sentido, exemplifica o autor: “com o mesmo pacote de bens primários, uma grávida ou uma mulher com crianças têm muito menos liberdade para buscar metas do que um homem sem tais incumbências” (SEN, 2001, p. 59).

Torna-se necessário que o foco da justiça distributiva se desloque dos bens que as pessoas podem perquirir para sua capacidade para agir.²¹¹ Martha Nussbaum, que também adotou esta perspectiva teórica, tem buscado desenvolver uma lista de capacidades humanas que devem ser consideradas objeto da justiça distributiva. Tanto Nussbaum quanto Sen apresentaram recentemente textos que podem ser considerados como as versões atualizadas de suas teorias, com os livros *Frontiers of Justice* (NUSSBAUM, 2006) e *The Idea of Justice* (SEN, 2009). Os dois tomam como ponto de partida uma leitura crítica da teoria de Rawls.

Nussbaum destaca que há três problemas que a teoria de Rawls não consegue alcançar – que são, inclusive, reconhecidos pelo filósofo: o problema da não-inserção em sua teoria das pessoas com deficiência; o de estender a concepção de justiça para todas as pessoas no mundo; e também, o tratamento dos animais na esfera da justiça (*nonhuman animals*). No caso do primeiro problema, fica o questionamento de como definir o cidadão (trazendo à tona questões como a do cuidado como um bem primário social); no segundo, há que se questionar o papel do Estado e seu papel na realização da justiça para todas as pessoas do mundo; e, em terceiro lugar, há que se considerar a possibilidade de situar o sofrimento animal e condição indigna como são tratados, como uma questão na lógica da justiça social (este terceiro ponto coloca em questão a ideia de reciprocidade e cooperação com base na racionalidade). (NUSSBAUM, 2006, p.2). O ponto de partida de Nussbaum é considerar esses três problemas

²¹¹ Em artigo denominado de *Funcionamentos e Capacidade* (SEN, 2001, p. 81-82), o autor explicita como sua teoria se diferencia da de Rawls e Dworkin. Assim, na medida em que a teoria de Rawls foca na distribuição dos bens primários e a de Dworkin nos recursos, todos são instrumentos de realização do bem-estar. Já a ideia de capacidade reflete a liberdade para buscar esses elementos constitutivos e pode até ter papel direto no próprio bem-estar, na medida em que decidir e escolher também são parte do viver.

como fundamentais (e não resolvidos pela justiça); sua hipótese é que teorias contratualistas são incapazes de resolver tais problemas. Para Nussbaum, a teoria das capacidades faz parte do projeto mais amplo assinalado por Rawls no *Liberalismo Político*. Neste sentido, a teoria das capacidades, como é formulada por Nussbaum, adota elementos da teoria de Rawls, como o *consenso sobreposto* e a ideia de liberalismo político como *free-standing*. Ou seja, não se trata de uma teoria que visa substituir, mas somar-se ao arcabouço teórico esboçado por Rawls (NUSSBAUM, 2006, p.6).

Por outro lado, verifica-se que Amartya Sen, comparado a Nussbaum, sobe o tom quando efetua suas críticas a Rawls. O autor, inclusive, afirma que devemos “partir para outra” (*move on*) depois de assimilarmos os elementos mais importantes da teoria (SEN, 2009, p.74). Considerando-se o potencial polêmico desta formulação, torna-se necessário inseri-la no contexto em que foi afirmada por Sen.

Amartya Sen (de modo bastante original, há que se destacar) classifica as teorias de justiça da seguinte forma: de um lado, tem-se as teorias denominadas de *institucionalistas transcendentais*, as quais se concentrariam em buscar a “justiça perfeita” e, para tal, buscam as instituições que possam satisfazer este critério; de outro, destacam-se as teorias *comparativas*, que têm um ponto de partida diferenciado por considerar que a questão que deve ser investigada não é no sentido de se questionar “quais são as instituições mais justas”, e sim “como pode haver avanço na justiça?” – um foco comparativo, diferenciando-se assim do transcendental (SEN, 2009, p. 8-9).

Sen afirma que Rawls²¹² é o maior representante contemporâneo do *institucionalismo transcendental* e situará sua (Sen) proposta como alinhada às teorias comparativas. Tematizando a teoria de Rawls, Sen aponta problemas que ainda merecem atenção (por serem problemáticos). Dois deles coincidem com os que Nussbaum assinala: a questão de justiça global e os limites do contratualismo (SEN, 2009, p.67-69). Além destes, Sen assinala como problemático o foco (exclusivamente) institucional da teoria de Rawls, que visa somente instituições justas e não “sociedades justas”. A perspectiva proposta pelo autor visa considerar a sociedade de forma mais abrangente, através do que ele denomina uma abordagem com diretriz *nyaya*, a qual se diferencia da abordagem *niti* de Rawls.²¹³

²¹²A título ilustrativo, vale destacar que juntamente com Rawls, Sen situa os seguintes filósofos como alinhados nesta vertente filosófica: Ronald Dworkin, David Gauthier, Robert Nozick, além de, é claro, os filósofos do iluminismo como Hobbes, Locke, Rousseau e Kant. Já na esfera das teorias comparativas, Sen situa Adam Smith, Condorcet, Bentham, Mill e Marx. (SEN, 2008, p.8-9).

²¹³ Definição presente na introdução de *The Idea of Justice*. *Niti* e *nyaya* significavam justiça em sânscrito, sendo que *niti* indicava a organização da propriedade e a correção do agir, enquanto *nyaya* tinha maior abrangência e

Não obstante as críticas – pontuais – dos dois autores, é reconhecida a possibilidade de integração entre a teoria de Rawls e a teoria das capacidades. É neste caminho que Williams (2011) fundamenta sua leitura de um princípio da assistência robusto, que merece ser apresentada neste estudo para demonstrar de que modo a ideia de justiça distributiva não se esgota no princípio da diferença na teoria de Rawls.

O ponto de partida de Williams situa-se na presunção de que o princípio da assistência é o equivalente internacional do mínimo social. A primeira etapa de seu argumento terá como objetivo a tentativa de justificar o princípio da assistência como um dever de justiça e não um dever humanitário. Conforme já se assinalou na crítica de Nagel à ideia de justiça global, esta questão é uma das mais importantes para se responder, pois há que se demonstrar de que modo é possível que da relação estabelecida surja um dever de justiça (*associative obligation*).

Recorrendo ao texto de Nussbaum (2006) e à forma como a autora traça um paralelo entre as sociedades oneradas e os incapazes (*impaired*), isto é, pessoas que sofrem deficiências que inviabilizam sua participação na *posição original*, Williams demonstra a possibilidade de o princípio da assistência se configurar como um *dever humanitário*, devido à impossibilidade de a parte representar na *posição original* seus interesses. A formulação de Nussbaum demonstra a dificuldade de estabelecer o princípio da assistência como um dever de justiça, o que parece ser o entendimento de Rawls, pois o princípio encontra-se no mesmo rol dos outros princípios – isto é, como um princípio fundamental de justiça internacional. Assinala Williams, neste sentido:

*A tension exists here, and it is not initially obvious how it might be eased. Burdened societies are not represented in the international original position, yet their interests are in fact represented in the duty of assistance as one of the first principles of international justice – and not at a later stage. On the one hand, they would seem to represent what Nussbaum regards as subjects of charity, given their omission from the original position, yet their fate is not postponed to a later stage nor addressed by a different procedure. A principle addressing their needs holds equal status with those applicable to well-ordered societies.*²¹⁴ (WILLIAMS, 2011, p. 83).

apontava para um conceito abrangente de justiça realizada. Diz Sen: “*the central recognition here is that the realizations of justice in the sense of nyaya is not just a matter of judging institutions and rules, but of judging societies themselves.*” (SEN, 2008, p.20).

²¹⁴ “Um conflito existe aqui e, inicialmente, não é obvio como o mesmo pode ser resolvido. Sociedades oneradas não são representadas na posição original internacional, no entanto os seus interesses são representados pelo princípio da assistência como um dos primeiros princípios de justiça internacional – e não em uma etapa posterior. Por um lado, estes interesses parecem representar o que Nussbaum chama de questão de caridade, dado sua omissão da posição original, no entanto, estes (interesses) não são transferidos para alguma etapa posterior ou tratados através de um procedimento diferente. Um princípio que trata de suas necessidades tem status igual aos princípios que tratam das sociedades bem-ordenadas.” (tradução nossa)

Na tentativa de esclarecer tal tensão, Williams retoma a ideia de que o princípio da assistência pode ser compreendido como a versão internacional do mínimo social – trata-se de um *mínimo internacional*. Nesta leitura, é um princípio de grande importância na teoria de Rawls, por constituir um marcador (*baseline*) de justiça. Para estabelecer este argumento, o autor formula um questionamento que se alinha diretamente a este estudo, isto é: “se a importância do princípio é tão fundamental, por que o seu análogo doméstico, isto é, o princípio do mínimo social, não está previsto entre os princípios fundamentais da esfera doméstica?” (WILLIAMS, 2011, p. 84).

A resposta, em sua simplicidade, pode auxiliar na compreensão do princípio da diferença, ou seja: tal mínimo, no contexto doméstico, já está representado pelo princípio da diferença. Quando a sociedade é plenamente justa (teoria ideal), o mínimo social já se estabelece como o nível no qual os menos favorecidos se beneficiam maximamente das desigualdades da sociedade. No entanto, quando o princípio da diferença não se estabelece, torna-se necessário consolidar este marcador próprio da justiça, isto é, a linha de base abaixo da qual nenhum membro da sociedade deve estar. Como mostra Williams, tal mínimo social tem importância central, o que se desprende de sua inclusão nos essenciais constitucionais:

*The central importance of this social minimum, which we can regard as safeguarding the minimal substantive freedoms of individuals (but not maximizing them in the same way as the difference principle), is demonstrated in the fact that it is one of the constitutional essentials that Rawls stipulates in PL.*²¹⁵ (WILLIAMS, 2011, p. 84).

Williams constrói, assim, um paralelo entre os essenciais constitucionais e os princípios de justiça propostos por Rawls em *O Direito dos Povos*. Isso sugere, por exemplo, que nada obsta que a adoção do princípio da diferença ou de outros princípios que não estão inclusos no minimalismo de direitos de Rawls possam ser objeto de acordos que se estabeleçam em esferas equivalentes às legislativas no contexto internacional (WILLIAMS, 2011, p. 84).

O argumento de Williams até esta etapa não demonstrou que o princípio da assistência deve ser formulado como um dever de justiça, mas conseguiu estabelecer sua importância na teoria de Rawls, ao demonstrar que o mesmo possui dois elementos centrais: ele define um critério de justiça e um dever dos povos bem-ordenados de cumpri-lo.

²¹⁵ “A importância central deste mínimo social, o qual podemos considerar como a defesa das mínimas liberdades substantivas dos indivíduos (mas que não as maximiza assim como o princípio da diferença), é demonstrada através do fato de que se trata de um dos “constitucionais essenciais” que Rawls estipula no LP (Liberalismo Político).” (tradução nossa)

A questão que deve ser considerada para determinar se este princípio de justiça, de fato, articula um dever de justiça, não pode deixar de considerar de que modo os povos onerados se relacionam como os povos bem-ordenados. Para tal, importa fazer um recuo e lembrar que o princípio da assistência pode operar também entre povos bem-ordenados. Trata-se do caso, por exemplo, de situações de calamidade e fome, conforme Rawls destaca em *O Direito dos Povos*:

Serão incluídos certos dispositivos para assistência mútua entre povos em tempo de fome e seca e, na medida do possível, dispositivos para assegurar que, em todas as sociedades liberais (decentes) razoáveis, as necessidades básicas dos povos sejam cumpridas. (RAWLS, 2004, p. 49).

Ou seja, nesta situação, observa-se que o princípio consegue formular um dever de justiça. De modo análogo ao que ocorre com os cidadãos em uma sociedade bem-ordenada, este dever de justiça se fundamenta na relação mútua, pois as partes incluídas estão presentes na posição original. Considerando-se que Rawls é silente com relação à natureza do dever de assistir quando este surge entre povos bem-ordenados e sociedades oneradas, William estabelece uma relação possível através da ideia de potencialidade presente na teoria doméstica de Rawls, conforme se verificou no capítulo 2 deste estudo. Para retomar e esclarecer a esta ideia central, vale retomar as palavras de Williams:

*One justification might be that the claims of burdened societies are claims of justice, on account of their potential as future members of the Society of Peoples. This idea in some way eases the tension between the status of the duty, and the position of burdened societies outside the contract. From this perspective, although these societies do not have the institutions of well-ordered societies to underpin a corporate moral identity, nor their reasonableness or rationality, they do have the basic materials to develop the requisite capabilities. This, it might be argued, is sufficient to ground their claims as claims of justice.*²¹⁶ (WILLIAMS, 2011, p. 86).

O argumento oferecido por Williams foi no sentido de fortalecer o fundamento do princípio da assistência, buscando argumentos que possibilitam sua defesa como um dever de justiça. Estabelecida esta ideia, resta ainda outro problema na configuração de um princípio “robusto”, isto é, há que se dar corpo ao princípio, determinando seu alcance e como o mesmo pode contemplar a ideia de justiça distributiva na esfera global. Neste caminho, Williams buscará dar corpo ao princípio através do que ele denomina uma “perspectiva inspirada” pelas

²¹⁶ “Uma justificação pode ser que as demandas das sociedades oneradas são demandas de justiça, com fundamento no seu potencial como membros futuros da Sociedade dos Povos. Esta ideia consegue atenuar ligeiramente a tensão entre status de dever e a posição das sociedades oneradas fora do contrato. Através desta perspectiva, apesar destas sociedades não terem as instituições das sociedades bem-ordenadas para fundamentar a sua identidade moral (ou sua racionalidade e razoabilidade), elas têm o aparato material para desenvolver as suas capacidades que são necessárias. Isto, pode se arguir, é suficiente para fundamentar suas demandas por justiça.” (tradução nossa)

teorias das capacidades para orientar como as sociedades oneradas podem ser auxiliadas a atingir o mínimo social internacional. Destacaremos alguns dos elementos centrais de sua tese e apontaremos as demandas que se originam do princípio da assistência à luz da mesma.

Williams busca fundamentar sua tese afirmando que, apesar das diferenças entre a teoria de justiça distributiva de Rawls (baseada na ideia de bens primários) e a de Sen (com base nas capacidades), pode-se verificar que as duas encontram um núcleo comum na ideia de mínimo social. Há que se estabelecer, porém, a seguinte ressalva: Sen critica duramente a teoria de justiça proposta por Rawls em *O Direito dos Povos* afirma, ainda, que os princípios ali propostos não configuram princípios de justiça, mas denomina-os de “princípios gerais de comportamento humano” (SEN, 2009, p. 26).

Evidencia-se, de tal modo, o motivo pelo qual Williams buscará nas críticas originárias de Sen a Rawls os elementos para construir uma tese que consiga assimilar elementos da teoria das capacidades ao princípio da assistência. O curso que o autor segue, em linhas gerais, é considerar a possibilidade de compreender a teoria das capacidades como complementares à teoria de *justiça como equidade*. A teoria de Sen complementaria a de Rawls na medida em que a abordagem das capacidades teria como objetivo a ideia de liberdade positiva,²¹⁷ a qual teria sido objeto de pouca tematização direta²¹⁸ na obra de Rawls.

Considerando-se, assim, que a crítica central estabelecida por Sen à teoria de Rawls é que a mesma tem um foco informacional²¹⁹ limitado, o que a tornaria deficitária para a avaliação substantiva da igualdade (SEN, 2001, p.38), Williams destaca a possibilidade de formular o mínimo social (que ele assinala ser tematizado de forma deficitária em Rawls, representando o mínimo necessário para a liberdade substantiva) com base em um *conjunto capacitário*, e transpor essa ideia para a esfera estatal (WILLIAMS, 2011, p. 97-98). Não será possível entrar nos detalhes desta formulação, mas vale destacar que Williams fundamenta a abertura para esta ideia através do texto *Justiça como Equidade: Uma Reformulação*, no qual

²¹⁷ Considerando-se, aqui, a ideia de liberdade positiva e negativa na forma como as duas são estabelecidas por Berlin (1969).

²¹⁸ Neste sentido, Williams afirma que um dos pontos fracos da ideia de mínimo social em Rawls é o fato de que há uma insuficiência na ênfase de liberdade positiva (Cf. WILLIAMS, 2011, p. 90).

²¹⁹ Explica Williams (2011, p. 95) que, nesta perspectiva, a teoria de Rawls seria baseada em estrita base informacional, o que seria limitante na consideração de quais os fatores necessários para conseguir endereçar a questão da justiça, especificamente por não conseguir enfatizar a possibilidade do uso do agente fazer uso dos seus bens.

Rawls aponta aproximações entre sua teoria e a teoria das capacidades²²⁰ (WILLIAMS, 2011, p.101). A mesma aproximação, vale destacar, é elogiada por Nussbaum (2006).

Esta tese é complexa e vai além dos objetivos traçados aqui, mas deve-se destacar que os passos do autor passam por construir a ideia de capacidade de Estado através de uma concepção de liberdade (*liberdade positiva*) na esfera estatal que permita identificar os “obstáculos” que os Estados encontram para garantir o *mínimo social*, condição indispensável para a liberdade.²²¹

A tentativa de Williams demonstra a possibilidade, mas também a dificuldade, de se preencher – dentro da lógica rawlsiana – o conteúdo e papel do princípio da assistência. No entanto, sua discussão do problema aponta para a ideia central deste estudo, isto é, que não houve eclipse do princípio da diferença na teoria de justiça como equidade. Pode-se sugerir, assim, que o princípio da diferença é constitutivo do projeto de justiça distributiva de Rawls, que a ele não se resume. Nesta linha de raciocínio, podem-se assinalar gradações dentro da concepção rawlsiana de justiça distributiva (podendo a mesma ser máxima, através do critério *maximin* do princípio da diferença e mínima no critério do mínimo social). Neste sentido, como mostra Freeman (2006, p. 248), para o princípio da diferença ser aplicável na esfera global, seria necessário que o mesmo continuasse a operar mesmo que todos os povos do mundo tivessem acesso à renda e riqueza para permitir a todos seus membros buscar realizar suas concepções de bem – ainda assim, o princípio da diferença se aplicaria.

Ainda há que se destacar que a compreensão e a diferenciação de teoria ideal e teoria não ideal no eixo teórico de Rawls são da maior importância para se compreender que não se trata de dois ou três projetos, e sim de um projeto que trabalha no espaço entre estas duas perspectivas. Assim, mesmo dirigindo-se ao mundo (teoria não ideal), Rawls assegura um espaço para legitimação de demandas que possam ser compreendidas como definidas na esfera da justiça distributiva; definida não mais através de sua *concepção de justiça como*

²²⁰ Trata-se aqui da discussão efetuada por Rawls no parágrafo 51 do texto em questão, no qual o filósofo afirma que “a exposição dos bens primários não abstrai, mas, pelo contrário, leva em conta as capacidades básicas: particularmente as capacidades dos cidadãos como pessoas livres e iguais em virtude de suas duas faculdades morais.” (RAWLS, 2003, p. 239).

²²¹ “Transposing the capability perspective entailed using the same broad conception of liberty Rawls uses in his domestic non-ideal theory to his international approach. This conception of liberty identifies all those constraints that undermine the guaranteed social minimum as ‘obstacles to freedom’. This same conception identifies all constraints that prevent burdened societies from attaining the international minimum as obstacles to their freedom. The application of a capability perspective in these terms results in the justification for remedial measures in pursuit of the freedom of peoples” (WILLIAMS, 2011, p. 157).

equidade, mas através do *conceito* de justiça distributiva que ainda opera em sua teoria não ideal.

Neste sentido, conforme assinala Fleischacker (2004) ao tratar da história da ideia justiça distributiva, há momentos históricos que nos ajudam a mostrar que devemos apoiar determinadas ideias e há momentos históricos que indicam que devemos parar e considerar os caminhos que estão sendo tomados. Pode-se considerar a teoria de Rawls, em especial suas considerações em *O Direito dos Povos* nesse contexto. Não se trataria, em tais termos, tanto de um recuo, e sim de uma não assimilação dos rumos da justiça distributiva que teóricos do cosmopolitismo igualitário, como Pogge e Beitz, estavam assumindo. Assim, a crítica cosmopolita acaba sendo – também – uma crítica por Rawls não ter sido um teórico cosmopolita.

4.4 **Avaliando o debate sobre a pobreza global: entre a assistência e a retificação**

O objetivo da filosofia política é prático. Eis como Weithman (2010, p.363) afirma que Rawls compreendia sua teoria e o papel da mesma. Considerando o caminho trilhado por Rawls, é possível verificar que esta ideia pode ser considerada central em seu projeto. Motivou, inclusive, as mudanças na mesma, conforme se assinalou aqui. Sem dúvida, foi este potencial que tornou a teoria de *justiça como equidade* um marco e que motivou ainda seus herdeiros a pensarem possibilidades de implementação de práticas políticas com bases elementos centrais de justiça distributiva que Rawls formulou. Os muitos exemplos do caráter fecundo da teoria, no que tange aos herdeiros da mesma e a suas propostas, já foram assinalados aqui e não serão retomados nesta parte final. Importa, porém, desenvolver alguns pontos que diferenciam a resposta de Rawls para o problema (prático) de pobreza global²²² da resposta para o mesmo problema que é oferecida por seu crítico e ex-aluno, Thomas Pogge.

Retomemos, em linhas gerais, o argumento central de Pogge (2008). Ele toma como ponto de partida uma constatação empírica que não deve ser desconsiderada. Vale aqui destacar uma das mais graves ressaltadas pelo autor para que a dimensão do problema seja apreendida: as pessoas que vivem em condições de pobreza extrema são muito vulneráveis,

²²²Percebe-se que Rawls não coloca a ideia do princípio da assistência nestes termos, mesmo porque se trata de um princípio que engloba problemas que não decorrem necessariamente da ideia de pobreza global, como se percebe na possibilidade de o mesmo atuar quando uma sociedade bem-ordenada sofre algum tipo de calamidade.

pois não têm como se resguardar de mudanças nas condições naturais e, muito menos, de condições de exploração e abuso, as quais continuam existindo e, segundo Pogge, se agravando, na maior parte do mundo. A cada ano, 18 milhões de pessoas morrem de forma prematura em decorrência de causas relacionadas à pobreza; um terço de todas as mortes decorre da pobreza, sendo que o vínculo da mortalidade em decorrência da pobreza atinge 29.000 crianças com menos de cinco anos por dia (POGGE, 2008, p.2).

Não foi o objetivo aqui trazer os dados de exploração e de pobreza atualizados; o ponto de partida empírico— para os fins deste estudo —é tido como não problemático, na medida em que ilustra o problema (indiscutível) da extrema pobreza na escala global. Um dos motivos de Pogge para recorrer a esses dados, sem dúvida, foi demonstrar que erradicar a pobreza deve ser considerado um problema moralmente convincente, o que acarretaria uma séria e necessária reflexão moral sobre os motivos da mesma e como erradicá-la. Pogge busca, assim, estabelecer um vínculo entre a forma como “nós” conduzimos nossas condutas (pois estas apoiam as políticas e práticas que constituem as instituições que compõem a denominada estrutura básica global) e a manutenção e piora do problema de pobreza global. Podemos definir este argumento como (P1).

Por que defendemos e não problematizamos este ordenamento? Diz Pogge que: o fato de dar prioridade aos que compartilham nossa nacionalidade é um dos motivos para que estas questões não nos motivem moralmente a tratar a questão da pobreza global com a devida prioridade (esta ideia, cabe ressaltar, se vincula à ideia de deveres de justiça/deveres humanitárias). Pogge critica, nesses termos, o argumento de “justificação nacionalista” (*explanatory nationalism*). Este argumento pode ser considerado como (P2).

O argumento de que estamos fazendo algo para melhorar a situação²²³ dessas pessoas é tido como insuficiente. Pogge afirma, neste sentido, que mesmo que seja possível constatar alguma melhora, isso não significa que o ordenamento institucional não seja responsável e que continue causando graves danos (*harm*) aos menos favorecidos na escala global. Pogge define, neste sentido, que afirmar que determinada estrutura institucional pode ser compreendida como responsável por causar dano quando a forma como esta é desenvolvida, pode ser demonstrada como injusta através da demonstração de uma construção alternativa realizável (POGGE, 2008, p.25). (P3)

²²³ Destaca-se, neste sentido, a constatação de Mathias Risse (2003) de que se o foco é no ordenamento institucional, o mesmo também é responsável por qualquer melhoria significativa que possa ter ocorrido nos últimos anos. Neste sentido, Risse afirma: “*The view that the global order harms the poor in a way is delineated by the institutional thesis that is consistent with the view that that order must also be plausibly be credited with massive improvements.*” (RISSE, 2005, p. 1, n. 1).

É necessário, assim, buscar uma medida apropriada para se definir dano, pois é esta ideia que informará efetivamente o que torna determinada estrutura institucional justa ou injusta. Pogge afirma que a ideia de direitos humanos deve surgir como o critério mínimo que deve ser reconhecido, pois “qualquer arranjo institucional que produza de forma previsível um déficit evitável de direitos humanos” deve ser considerado como injusto (POGGE, 2008, p. 25). (P4)

Considerando esses argumentos na estrutura de *O Direito dos Povos*, constata-se que há aproximações e distanciamentos entre as duas concepções de justiça. Há que se considerar, assim, de que modo a proposta de Pogge se aproxima e, mais importante, de que forma ela se distancia da proposta de Rawls. Neste sentido, os argumentos (P1) e (P2) podem ser considerados como os que efetivamente estão em desacordo com a estrutura de *O Direito dos Povos*. São os argumentos que efetivamente podem ser considerados como “cosmopolitas”, pois questionam a ideia de Estado e também o tipo de relação especial que pode ser legitimada na esfera do mesmo – relação esta que define direitos e deveres, convém lembrar.

No entanto, os argumentos (P3) e (P4) indicam, respectivamente, o foco institucional e a ideia de mínimo social, e aproximam a proposta de Pogge da teoria de Rawls, a qual pode ser considerada uma teoria minimalista de direitos e que, também, tem foco institucional. O foco institucional da mesma está consolidado, inclusive, no princípio da assistência, o que pode ser confirmado na terceira diretriz para executá-lo, conforme se depreende de:

A terceira diretriz para executar o princípio da assistência é que seu objetivo seja ajudar as sociedades oneradas a serem capazes de gerir os seus próprios negócios de modo razoável e racional e, por fim, tornarem-se membros da sociedade dos povos bem-ordenados. Isso define o “alvo” da assistência. Depois de ter alcançado não se exige assistência adicional, embora a sociedade, agora bem-ordenada, ainda possa ser relativamente pobre. Assim, as sociedades bem-ordenadas que oferecem assistência não devem agir de maneira paternalista mas de maneiras calculadas, quenão entrem em conflito com o objetivo final da assistência: liberdade e igualdade para as sociedades antigamente oneradas (RAWLS, 2004, p. 146).

É importante destacar que a ideia de dever de justiça que surge a partir do princípio da assistência é provisória e focada na construção de instituições domésticas que possibilitem o que pode ser definido, nos termos de Williams, como “capacidade de Estado”. Este ponto é o que realmente se coloca como incompatível com o argumento cosmopolita de Pogge, que pode ser definido nos seguintes termos:

*The global order harms individuals by sanctioning the sheer existence of states (which undermines the moral equality of individuals) as well as through an incentive system that instigates despotic regimes to seize power.*²²⁴ (RISSE, 2005, p.12).

Neste sentido, conforme já se estabeleceu, Rawls estabelece uma leitura que valoriza os laços consolidados nas relações dos grupos (através das “*common sympathies*”) como fundamentais. Como assinala Risse, há que se destacar que a cidadania se estabelece como algo que é moralmente relevante, ainda que moralmente arbitrária, pois

*[...] moral equality across persons is consistent with government giving **special consideration to their citizens and citizens to each other**. Fellow citizens are subject to the same body of laws that, in virtue of its impact on their autonomy, must be justifiable to each of them, but not to those not subject to them. **While these views are consistent with a range of proposals about reforms of the existing state system, they are inconsistent with a principles rejection of states.***²²⁵ (RISSE, 2005, p. 15 – grifo nosso).

Verifica-se que a ideia de reforma institucional dos Estados é plenamente possível dentro da lógica teórica desenhada por Rawls; já a leitura que visa questionar a validade, através, por exemplo, da ideia de soberania vertical proposta por Pogge, parece ser incompatível com a forma como Rawls desenvolve a sua teoria. Esta foca, fundamentalmente, na possibilidade da legitimidade do Estado, sem estabelecer um fundamento na ideia de estabilidade coercitiva, como se assinalou no início do capítulo, mas na ideia de Estados “estavelmente” justos.

Rawls estabelece, assim, uma separação, entre as liberdades básicas liberais e direitos humanos. As liberdades básicas liberais são requisito para que uma sociedade seja “razoavelmente justa”. Já os direitos humanos são definidos pelo papel de urgência que os mesmos ocupam por serem necessários para qualquer sistema de cooperação. É neste sentido que Freeman assinala que há uma ideia de “justiça mínima” constitutiva na ideia de cooperação social (FREEMAN, 2006, p.299). Portanto, o papel privilegiado que Rawls institui para o princípio da assistência deve ser considerado um elemento da teoria de justiça como

²²⁴ “O ordenamento global prejudica indivíduos ao sancionar a de modo absoluto a existência dos Estados (o que viola a igualdade moral entre indivíduos) assim como através de um sistema de incentivos que favorece que regimes despóticos tome o poder.” (tradução nossa)

²²⁵ “A igualdade moral entre as pessoas é consistente com o governo que confere consideração especial para os seus cidadãos, assim como com a prática entre cidadãos de também conferirem um ao outro esta forma de consideração. Cidadãos estão sujeitos à mesma estrutura normativa legal a qual, ao exercer impacto em sua autonomia, deve ser justificável para cada um deles, mas não aos que não se submetem à mesma. Enquanto estas concepções são consistentes com um amplo leque de propostas de reformas do sistema atual focado nos Estados, elas são inconsistentes com princípios de rejeição dos Estados.” (tradução nossa)

equidade que deve ser avaliado como constitutivo de um conceito de justiça distributiva realizável.

Por fim, há que se lembrar que Pogge também segue o caminho de buscar um minimalismo para a defesa de sua concepção de direitos humanos. No entanto, a teoria de direitos humanos proposta pelo autor acaba se distanciando do eixo teórico do cosmopolitismo que viabilizaria sua concepção de justiça distributiva – isto é, que legitimaria as propostas práticas que ele compreende como necessárias para tratar a ideia de miséria global, tais como o GDR (*Global Resources Dividend*) e o princípio da diferença global. Isso faz com que o autor tenha que responder às mesmas críticas que os estudiosos da teoria de Rawls devem tentar responder com relação ao distanciamento da mesma de seu projeto igualitário original, e a pesquisa realizada aqui buscou trazer algumas dessas respostas.

5 CONCLUSÃO

A investigação realizada nesta pesquisa doutoral teve como objetivo avaliar o ideal de justiça distributiva na teoria de John Rawls. Trata-se de um tema que tem sido intensamente debatido desde a publicação de *Uma Teoria de Justiça* e que provavelmente continuará a inspirar defensores e críticos do projeto rawlsiano nos próximos anos. Considerando-se, assim, a vastidão de estudos dedicados à obra de Rawls, foi necessário estabelecer um recorte conceitual que conseguisse guiar a pesquisa proposta. À luz do assunto em questão, não é de surpreender que mapear o *princípio da diferença* nas três obras do autor tenha sido o caminho encontrado paratentar compreender até que ponto a teoria de Rawls é merecedora das críticas que afirmam que houve um recuo no projeto de justiça distributiva do filósofo. Foi o fio condutor que conduziu a pesquisa e que vale ser retomado aqui para que as ideias centrais que este estudo defende fiquem claras.

Nesta lógica, o papel do capítulo 1 foi reconstruir o arcabouço conceitual da teoria de Rawls com base nos textos *Uma Teoria de Justiça* e *O Liberalismo Político*. Tendo em vista o caráter autorreferencial da teoria de Rawls, esta etapa foi necessária pois permitiu esclarecer os principais interlocutores, conceitos e mudanças efetuados à teoria de *justiça como equidade*, pontos que foram retomados nos capítulos que o seguiram.

Além de alicerçar a discussão pretendida na tese, o primeiro capítulo também teve o objetivo de problematizar o ideal de justiça distributiva na teoria de Rawls. Demonstrou-se que o princípio da diferença, que ocupou o protagonismo em *Uma Teoria de Justiça*, não foi reafirmado no texto *O Liberalismo Político* como constitutivo dos princípios constitucionais essenciais, o que motivou, juntamente com as outras mudanças efetuadas à teoria de *justiça como equidade*, as críticas que afirmavam uma mudança substancial ao projeto rawlsiano originário. Assinalaram-se, ainda, as vertentes teóricas do constitucionalismo e da problematização da razão pública, como temas que passaram a tomar espaço na literatura dedicada a Rawls após a publicação de *O Liberalismo Político*, com os quais esta tese dialogou apenas indiretamente.

O terceiro texto central da teoria de Rawls, *O Direito dos Povos*, foi analisado no capítulo 2. Observou-se que esse texto foi intensamente criticado por teóricos que compartilhavam do projeto da teoria de *justiça como equidade*, mas verificou-se também que, não obstante a recepção inicial do mesmo ter sido majoritariamente negativa, é possível que

se assinale um segundo momento em que suas contribuições têm sido reconsideradas de forma mais favorável.

A presente pesquisa se alinhou a esse entendimento, pois considera não só que o texto auxilia a compreensão do projeto rawlsiano em sua unidade, como também apresenta a compreensão do filósofo a respeito de uma das questões mais caras de nosso tempo, isto é, sua concepção de direitos humanos. Neste sentido, seguindo o fio condutor proposto – ou seja, o princípio da diferença na teoria rawlsiana – problematizou-se a não inserção do mesmo no rol dos princípios de justiça que, segundo Rawls, devem ser afirmados por *O Direito dos Povos*. A não inserção do princípio da diferença, juntamente com a ênfase nos direitos humanos na esfera internacional, deve ser ressaltada, pois indicou a possibilidade de considerar o projeto de justiça distributiva de Rawls como desvinculado do princípio da diferença (ideia que foi retomada no quarto capítulo deste estudo).

Ainda com relação à análise de *O Direito dos Povos* e da literatura crítica que o circunda, foi possível identificar a teoria cosmopolita-igualitária como projeto teórico que ocupa papel de grande (e crescente) importância na discussão de justiça distributiva na teoria de justiça como equidade. Isto porque os principais autores desta corrente filosófica (Thomas Pogge e Charles Beitz) são os herdeiros do projeto teórico de Rawls, tal como o mesmo está formulado em *Uma Teoria de Justiça*.

No entanto, Rawls, em *O Direito dos Povos*, rejeita a interpretação da teoria de justiça como equidade nos termos cosmopolitas, o que coloca seu texto como marco teórico para o debate entre cosmopolitismo e o antic cosmopolitismo. De tal modo, o terceiro capítulo demonstrou que a concepção de justiça distributiva da teoria rawlsiana tomou novos contornos com a publicação de *O Direito dos Povos*. Constatou-se, ainda, que a proposta cosmopolita de justiça distributiva vincula-se ao projeto de justiça global e, também, ao discurso dos direitos humanos.

Tornou-se necessário, portanto, tematizar diretamente o cosmopolitismo para compreender de que forma o mesmo apresenta uma alternativa à teoria de Rawls e em que medida essa abordagem pode ser considerada superior à proposta rawlsiana. Esta etapa foi efetuada no capítulo 3. Nesta etapa da investigação, observou-se que não obstante a grande atenção que a teoria cosmopolita tem obtido recentemente, ainda há grande indefinição dos elementos que a caracterizam, devido ao fato de que sob tal denominação verificam-se projetos dos mais diversos. Constatou-se que a vertente teórica que efetivamente se coloca como alternativa incompatível com o projeto rawlsiano é a teoria cosmopolita-igualitária. Por

consequente, é possível que se encontrem versões do cosmopolitismo compatíveis com o projeto rawlsiano.

Ainda neste capítulo, tratou-se da concepção filosófica de direitos humanos e verificou-se o papel fundamental que o texto *O Direito dos Povos* exerceu, especificamente em seu tratamento dos direitos humanos através de uma abordagem minimalista. O estudo se alinhou, neste sentido, à compreensão minimalista de direitos humanos que se diferencia de abordagens mais abrangentes. Com relação à proposta cosmopolita igualitária, sugeriu-se no capítulo em questão que o cosmopolitismo igualitário visou deslocar o paradigma de justiça distributiva. No entanto, o critério igualitário forte defendido por seus teóricos tem sido gradativamente substituído por um discurso focado nos direitos humanos, o que acaba (re)aproximando-os da teoria rawlsiana. Importa indicar, também, a possibilidade de considerar a teoria de Rawls como parcialmente compatível com o cosmopolitismo. Aliás, a ideia de *utopia realizável*, que guia seu texto, visa justamente apontar esta posição mediana entre as interpretações cosmopolitas “utópicas” e a vertente “realista” de Relações Internacionais.

O capítulo 4, último deste estudo, retomou as mudanças efetuadas por Rawls em sua teoria e propôs a interpretação das mesmas na lógica de uma leitura do projeto rawlsiano como coerente em suas modificações – portanto, unificado. Deve-se sublinhar o não alinhamento da tese com as interpretações que consideram a teoria de Rawls como “duas teorias” incompatíveis. De tal sorte, a interpretação proposta indica o problema da estabilidade como a questão central que motivou Rawls a estabelecer as modificações na teoria de *justiça como equidade*.

Este passo foi importante para se retomar o questionamento sobre o papel do princípio da diferença e defender a compreensão de que as mudanças teóricas do *Liberalismo Político* não configuraram necessariamente um recuo com relação à proposta de *Uma Teoria de Justiça*. Para tal, foi necessário demonstrar a possibilidade de considerar o projeto igualitário de Rawls através da ideia de um *mínimo social*, e não restringi-lo ao princípio da diferença. Destacou-se, por fim, o princípio da assistência como um princípio possível de ser desenvolvido a partir do projeto rawlsiano, ao acenar para a possibilidade prática do mesmo.

A última etapa do estudo propôs uma avaliação direta entre a proposta rawlsiana (focada na assistência) e a proposta de Thomas Pogge (focada na retificação) no cenário de pobreza global e sinalizou para a compatibilidade parcial entre os dois projetos, considerando-se, porém, a proposta de Rawls – estabelecida em *O Direito dos Povos* – como superior por ter o fundamento teórico-filosófico da teoria de justiça estabelecido de forma mais coerente.

As contribuições teóricas de John Rawls, como já assinalado, têm sido objeto de incontáveis estudos e – sem dúvida – constituem o marco da filosofia política contemporânea. No entanto, *O Direito dos Povos* foi menos explorado e por muitos é considerado um texto secundário da teoria rawlsiana. O presente estudo buscou, também, destacar sua importância frente a algumas das questões mais atuais de nosso tempo, isto é, o escopo, fundamento e aplicação dos direitos humanos. Não se trata aqui, evidentemente, de desconsiderar as dificuldades do texto, mas considerar a importância do mesmo na estrutura teórica da *trilogia* que constitui a teoria de *justiça como equidade*.

Neste sentido, há que se mencionar o que consideramos um dos grandes méritos de *O Direito dos Povos* em face do problema de pobreza global. A questão é das mais urgentes e não só na esfera da filosofia política, pois é um problema que só pode ser efetivamente compreendido através de uma leitura interdisciplinar, com foco na economia, relações internacionais e até mesmo saúde pública, e este caminho tem sido trilhado por muitos teóricos.

Pois bem, o mérito de teorias como a de Rawls para este problema – isto é, através do minimalismo de direitos humanos, juntamente com um princípio da assistência para demandas de urgência – é que esta abordagem não propõe uma resposta única para o problema que demanda respostas particularizadas. A relação entre auxílio financeiro e desenvolvimento ainda não é clara e a maior parte dos programas que têm dado certo no combate à pobreza têm recebido financiamento interno. Logo, consideramos positivo que a teoria rawlsiana deixe espaço para as respostas surgirem na esfera doméstica, possibilitando de forma aliada uma estrutura que viabilize auxílio internacional, se este for o caso.

Portanto, o presente estudo buscou, também, esclarecer essas qualidades de um texto que obteve pouca atenção de estudiosos mas que tem papel importante tanto na estrutura rawlsiana como nas questões práticas que demandam respostas dos filósofos políticos da atualidade.

REFERÊNCIAS

ACKERMAN, Bruce. **Before the next attack: preserving civil liberties in an age of terrorism**,. New Haven: Yale University, 2006.

ACKERMAN, Bruce. Political Liberalisms. **The Journal of Philosophy**, v. 91, n. 7, p. 364-386, 1994.

ACKERMAN, Bruce. **Social Justice in the Liberal State**. New Haven: Yale University, 1980.

ACKERMAN, Bruce. **We the people 2: Transformations**. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

ACKERMAN, Bruce. **We the people I: Foundations**. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

ACKERMAN, Bruce. What is neutral about neutrality? **Ethics**, v. 93, p. 372-90, 1983.

ACKERMAN, Bruce. Why Dialogue? **Journal of Philosophy**, v. 91, n. 7, p. 364-386, 1989.

ACKERMAN, Bruce; ALSTOTT, Anne; VAN PARIJS, Philippe. **Basic Income and stakeholder grant as alternative cornerstones for a more egalitarian capitalism**. New York: Verso, 2006.

APPIAH, Kwame Anthony. **Cosmopolitanism: ethics in a world of strangers**. New York: [s.n.], 2006.

ARCHIBUGHI, Daniele. The architecture of Cosmopolitan Democracy. *In*: BROWN, Garret Wallace; HELD, David (Orgs.). **The Comsopolitanism Reader**. [s.l.]: Polity, 2010, p. 312-334.

AUDARD, Catherine. Cultural Imperialism and “Democratic Peace”. *In*: MARTIN, Rex; REIDY, David A. (Orgs.). **Rawls’s Law of Peoples**. 3. ed. Malden, MA: Blackwell, 2006, p. 60-75.

BARRY, Brian. John Rawls and the Search for Stability. **Ethics**, v. 105, n. 4, p. 874-915, 1995.

BARRY, Brian. John Rawls and the search for stability. **Ethics**, **105**, v. 105, n. 4, 1995.

BARRY, Brian. **Justice as impartiality**. Oxford: Oxford University Press, 1995.

BARRY, Brian. **Teorias de lájusticia**. Barcelona: Gedisa Editorial.2001

BARRY, Brian. **The liberal theory of justice: acritical examination of the principle doctrines in atheory of justice of John Rawls**. Oxford: Oxford University Press, 1973.

BAYNES, Kenneth. Discourse ethics and the political conception of human rights. **Ethics & Global Politics**, v. 2, n. 1, p. 1-21, 2009. Disponível em:

<<http://www.ethicsandglobalpolitics.net/index.php/egp/article/view/1938>>. Acesso em: 27 May 2013.

BECK, David. The Cosmopolitan Manifesto. *In*: BROWN, Garret Wallace; HELD, David (Orgs.). **The Cosmopolitanism Reader**. Malden, MA: Polity, 2010, p. 217 - 228.

BECK, Ulrich. Cosmopolitan Sociology: Outline of a Paradigm Shift. *In*: ROUVISCO, Maria; NOWICKA, Magdalena (Org). **The Ashgate Research Companion to Cosmopolitanism**. Surrey, England: Ashgate, 2011, p. 17-32.

BEITZ, Charles. Afterword. *In*: _____. **Political Theory and International Relations**. Princeton: Princeton University Press, 2009b.

BEITZ, Charles. Rawls's Law of Peoples. **Ethics**, v. 110, p. 669-696, 2000.

BEITZ, Charles R. Cosmopolitanism and global justice. **The Journal of Ethics**, v. 9, n. 1/2, p. 11-27, 2005.

BEITZ, Charles R. **Political Theory and International Relations**. Princeton: Princeton University Press, 1979.

BEITZ, Charles R. **The Idea of Human Rights**. Oxford: Oxford University Press, 2009.

BENHABIB, Seyla. **Another Cosmopolitanism [with commentaries by Jeremy Waldron, Bonnie Honig and Will Kymlicka]**. [s.l.]: Oxford University Press, 2006.

BENHABIB, Seylah. The Law of Peoples, Distributive Justice and Migrations. **Fordham Law Review**, v. 72, p. 1761-1787, 2004.

BERLIN, Isaiah. **The Hedgehog and the fox: an essay on Tolstoy's view of History**. England: Weidenfeld & Nicolson, 1953.

BERLIN, Isaiah. Two Concepts of Liberty (1958). *In*: **Four Essays on Liberty**. Oxford: Oxford University Press, 1969.

BERNSTEIN, Alyssa R. A Human Right to Democracy? Legitimacy and Intervention. *In*: MARTIN, Rex; REIDY, David A. (Orgs.). **Rawls's Law of Peoples**. 3. ed. Malden, MA: Blackwell, 2006, p. 278-298.

BOUCHER, David. Uniting What Right Permits with What Interest Prescribes: Rawls's Law of Peoples in Context. *In*: MARTIN, Rex; REIDY, David A. (Orgs.). **Rawls's Law of Peoples**. 3. ed. Malden, MA: Blackwell, 2008, p. 19-37.

BROCK, Gillian. **Global justice: a cosmopolitan account**. Oxford: Oxford University Press, 2009.

BROWN, Garret Wallace. Moving from Cosmopolitan Legal Theory to Legal Practice: Models of Cosmopolitan Law. *In*: BROWN, Garret Wallace; HELD, David (Orgs.). **The Cosmopolitanism Reader**. Malden, MA: Polity, 2010, p. 248-266.

BROWN, Garret Wallace; HELD, David. Editor's Introduction. *In*: BROWN, Garret Wallace; HELD, David (Orgs.). **The Cosmopolitanism Reader**. Malden, MA: Polity, 2010.

BROWN, Garret Wallace; HELD, David (Orgs.). **The Cosmopolitanism Reader**. Malden, MA: Polity, 2010.

BUCHANAN, Allen. Rawls's Law of Peoples: Rules for a Vanished Westphalian World. **Ethics**, v. 110, p. 697-721, 2000.

BUCHANAN, Allen. Taking the Human out of Human Rights. *In*: MARTIN, Rex; REIDY, David A. (Orgs.). **Rawls's Law of peoples**. 3. ed. Malden, MA: Blackwell, 2006, p. 150-168.

BUCHANAN, Allen. The Egalitarianism of Human Rights. **Ethics**, v. 120, n. 4, p. 690-710, 2010.

BUZAN, Barry; HELD, David; MCGREW, Anthony. Realism vs cosmopolitanism: a debate between Barry Buzan and David Held, conducted by Anthony McGrew. **Review of International Studies**, v. 24, n. 03, p. 387-398, 1998.

CABRERA, Luis. **Political theory of global justice**. Abingdon, UK: Taylor & Francis, 2004.

CAMPBELL, Tom. Questioning Cosmopolitanism. v. 6, p. 591-600, 2010. Disponível em: <<http://www.springerlink.com/index/10.1007/978-90-481-8704-1>>. Acesso em: 18 may 2013.

CANEY, Simon. International Distributive Justice. *In*: BROWN, Garret Wallace; HELD, David (Org). **The cosmopolitanism reader**. Malden, MA: Polity, 2010, p. 134-150.

CHRISTIANO, Thomas. An Instrumental Argument for a Human Right to Democracy. **Philosophy & Public Affairs**, v. 39, n. 2, p. 142-176, 2011.

CITTADINO, Gisele. **Pluralismo, direito e justiça distributiva**: elementos de filosofia constitucional contemporânea. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004.

COHEN, Joshua. Is there a Human Right to Democracy? *In*: SYPNOWICH, Christine (Org.). **The egalitarian conscience**: essays in honor of G.H. Cohen. Oxford: Oxford University Press, 2005. p. 226-250.

COHEN, Joshua; NAGEL, Thomas. Introduction. *In*: NAGEL, Thomas (Org.). **A Brief inquiry into the meaning of sin and faith**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009, p. 1-23.

COHEN, Joshua; SABEL, Charles. Extra Rempublicam Nulla Justitia ? **Philosophy & Public Affairs**, 2006. Disponível em: <http://iis-db.stanford.edu/pubs/21323/Extra_Rempublicam_Nulla_Justitia.pdf>.

DE VITA, Alvaro. **A justiça igualitária e seus críticos**. São Paulo: Editora Unesp, 2000.

DWORKIN, Ronald. **Justice for hedgehogs**. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University, 2011.

DWORKIN, Ronald. The Original Position. *In*: _____. **Reading Rawls: critical studies on Rawls' A Theory of Justice**. New York: Basic Books, 1989.

DWORKIN, Ronald. What is Equality? **Philosophy & Public Affairs**, v. 10, n. 3, p. 185-246, 1981.

- DWORKIN, Ronald. What is Equality? Part 2: Equality of Resources. **Philosophy & Public Affairs**, p. 283-345, 1981.
- FLEISCHACKER, Samuel. **A short history of distributive justice**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004.
- FOLLESDAL, Andreas. Justice, Stability and Toleration in a Federation of Well-Ordered Peoples. *In*: MARTIN, Rex; REIDY, David A. (Orgs.). **Rawls's Law of Peoples**. 3. ed. Malden, MA: Blackwell, 2006, p. 300-317.
- FRASER, Nancy. **Scales of Justice: reimagining political space in a globalizing World**. [s.l.]: Columbia University Press, 2009.
- FREEMAN, Samuel. Congruence and the Good of Justice. *In*: _____. **Justice and Social Contract: essays on rawlsian political philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- FREEMAN, Samuel. Distributive Justice and The Law of Peoples. *In*: MARTIN, Rex; REIDY, David A. (Org). **Rawls's Law of Peoples**. 3. ed. Malden, MA: Blackwell, 2006, p. 243-260.
- FREEMAN, Samuel. Distributive Justice and The Law of Peoples. *In*: MARTIN, Rex; REIDY, David A. (Orgs.). **Rawls's Law of Peoples**. 3. ed. Malden, MA: Blackwell, 2006, v. 23, p. 243-260.
- FREEMAN, Samuel. Introduction: John Rawls - An Overview. *In*: FREEMAN, Samuel (Org.). **The Cambridge Companion to Rawls**. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2003.
- FREEMAN, Samuel. **Rawls**. New York, NY: Routledge, 2007b.
- GARGARELLA, Roberto. **As teorias de justiça depois de Rawls: um breve manual de filosofia política**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- GAUS, Gerald. **The turn to political liberalism**. 2012. Disponível em: <<http://www.gaus.biz/PoliticalLiberalism.pdf>>
- GLOPPEN, Siri; GARGARELLA, Roberto; SKAAR, Elin (Org). **Democratization and the Judiciary: the accountability function of courts in new democracies**. Portland, OR: Frank Cass, 2005.
- GOLDSMITH, Jack L.; POSNER, Eric A. **The limits of international Law**. New York: Oxford University Press, 2005.
- GOODALE, Mark; MERRY, Sally Engle (Orgs.). **The Practice of Human Rights: tracking the law between the local and the global**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- GOULD, Carol. **Globalizing Democracy and Human Rights**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- GUTMAN, Amy. Introduction. *In*: GUTMAN, Amy (Org.). **Human rights as politics and idolatry**. [s.l.]: Princeton University Press, 2001.

HABERMAS, Jürgen. **The crisis of the european union: a response**. Malden, MA: Polity, 2012.

HABERMAS, Jürgen; RAWLS, John. **Debate sobre el liberalismo político**. Barcelona, Buenos Aires, México: Ediciones Paidós, 1998.

HAYDEN, Patrick. Between Realism and Globalism: Rawls and the Question of International Justice. **International Studies**, v. 40, n. 4, 2003.

HELD, David. **Democracy and the global order: from the modern state to cosmopolitan Governance**. Stanford, CA: Stanford University Press, 1995.

HINSCH, Wilfried; STEPANIANS, Markus. Human Rights as Moral Claim Rights. *In*: MARTIN, Rex; REIDY, David A. (Org). **Rawls's Law of Peoples**. 3. ed. [s.l.]: Blackwell, 2006, p. 117-133.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**. [s.l.]: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1997.

HONIG, Bonnie. Another Cosmopolitanism? Law and Politics in the New Europe. *In*: POST, Robert (Org.). **Another cosmopolitanism**. Oxford: Oxford University Press, 2006, p. 102-128.

HORTON, J. Realism, liberal moralism and a political theory of modus vivendi. **European journal of political theory**, v. 9, n. 4, p. 431-448, 2010. Disponível em: <<http://ept.sagepub.com/cgi/doi/10.1177/1474885110374004>>. Acesso em: 3 May 2013.

IGNATIEFF, Michael. **Human rights as politics and idolatry**: introduced by Amy Gutman. Princeton: Princeton University Press, 2001.

KELLY, Erin I.; MCPHERSON, Lionel. Non-Egalitarian Global Fairness. *In*: JAGGER, Allison (Org.). **Thomas pogge and his critics**. Malden, MA: Polity Press, 2010, p. 103-123.

KUKATHAS, Chandran; PETTIT, Philip. **Rawls: a Theory of Justice and its Critics**. Stanford, CA: Stanford University Press, 1990.

KUPFER, Andrew. RAWLSIAN GLOBAL JUSTICE Beyond The Law of Peoples to a Cosmopolitan Law of Persons. **Political theory**, v. 28, n. 5, p. 640-674, 2000.

KURASAWA, Fuyuki. **The work of global justice: human rights as practices**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

KYMLICKA, Will. Citizenship in an Era of Globalization. *In*: BROWN, Garret Wallace; HELD, David (Orgs.). **The Cosmopolitanism Reader**. Malden, MA: Polity Press, 2010, p. 435-444.

KYMLICKA, Will. Liberal Nationalism and Cosmopolitan Justice. *In*: POST, Robert (Org.). **Another Cosmopolitanism**. Oxford: Oxford University Press, 2006, p. 128-146.

LIST, Christian; KOENIG-ARCHIBUGI, Mathias. Can There Be a Global Demos? An Agency-Based Approach. **Philosophy & Public Affairs**, v. 38, n. 1, p. 76-110, 2010. Disponível em: <<http://doi.wiley.com/10.1111/j.1088-4963.2009.01174.x>>.

MACINTYRE, Alasdair. **After virtue: a study of Moral Theory**. 3rd. ed. [s.l.]: University of Notre Dame Press, 2007.

MACLEOD, Alistair M. Rawls's Narrow Doctrine of Human Rights. In: MARTIN, Rex; REIDY, David A. (Orgs.). **Rawls's law of peoples**. 3. ed. Malden, MA: Blackwell, 2006, p. 134-149.

MACLURE, Jocelyn; TAYLOR, Charles. **Secularism and freedom of Conscience**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011.

MARTIN, Rex. Rawls on International Distributive Economic Justice: Taking a Closer Look. In: MARTIN, Rex; REIDY, David A. (Orgs.). **Rawls's Law of Peoples**. 3^aed. Malden, MA: Blackwell, 2006, p. 226-242.

MARTIN, Rex; REIDY, David A. Introduction: Reading Rawls's Law of Peoples. In: MARTIN, Rex; REIDY, David A. (Org). **Rawls's law of peoples**. 3. ed. [s.l.]: Blackwell, 2006, p. 3-18.

MERTUS, Julie. **Human rights matters: local politics and national human rights institutions**. Stanford, CA: Stanford University Press, 2009.

MICHELBAACH, Philip A; SCOTT, John T; MATLAND, Richard *Eet al.* Doing Rawls Justice : An Experimental Study of Income Distribution Norms. **American Journal of Political Science**, v. 47, n. 3, p. 523-539, 2003.

MICHELMAN, Frank. Rawls on Constitutionalism and Constitutional Law. In: FREEMAN, Samuel (Org.). **The cambridge companion to Rawls**. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2003.

MILLER, David. Collective Responsibility and International Inequality in The Law of Peoples. In: MARTIN, Rex; REIDY, David A. (Org). **Rawls's Law of Peoples**. 3. ed. Malden, MA: Blackwell, 2006, p. 191-206.

MILLER, David. **National responsibility and global justice**. Oxford: Oxford University Press, 2007.

MILLER, Richard. **Globalizing justice: the ethics of poverty and power**. Oxford: Oxford University Press, 2010.

MOURA, Julia Sichieri. **A Violência Originária na Teoria de Justiça de John Rawls: uma crítica a partir de Jacques Derrida**. 2008. Dissertação (Mestrado em Direito) - UFSC, Florianópolis.

NAGEL, Thomas. Justice , Justice , Shalt Thou Pursue: The rigorous compassion of John Rawls. **The New Republic**, p. 36-37, 1995.

NAGEL, Thomas. The Problem of Global Justice. **Philosophy & Public Affairs**, n. 33, p. 113-147, 2005.

NEWHEY, G. Two dogmas of liberalism. **European Journal of Political Theory**, v. 9, n. 4, p. 449-465, 2010. Disponível em: <<http://ept.sagepub.com/cgi/doi/10.1177/1474885110374007>>. Acesso em: 5 May 2013.

- NICKEL, James W. Are Human Rights Mainly Implemented by Intervention. *In*: MARTIN, Rex; REIDY, David A. (Orgs.). **Rawls's Law of Peoples**. 3. ed. Malden, MA: Blackwell, 2006.
- NOZICK, Robert. **Anarchy, State and Utopia**. [s.l.]: Baisc Books, 1974.
- NUSSBAUM, C. Compassion & terror. **Deadulus**, v. 132, p. 10-26, 2003.
- NUSSBAUM, Martha. Kant and Cosmopolitanism. *In*: BROWN, Garret Wallace; HELD, David (Orgs.). **The Comsopolitanism Reader**. [s.l.]: Polity, 2010a, p. 27-45.
- NUSSBAUM, Martha. Patriotism and Cosmopolitanism. *In*: BROWN, Garret Wallace; HELD, David (Orgs.). **The Cosmopolitanism Reader**. [s.l.]: Polity, 2010b, p. 155-162.
- NUSSBAUM, Martha. Women and The Law of Peoples. **Politics, Philosophy & Economy**, v. 1, p. 283-306, 2002.
- NUSSBAUM, Martha C. **Frontiers of Justice**. Cambridge, London: Belknap Press, 2007.
- NUSSBAUM, Martha C. The Capabilities Approach and Ethical Cosmopolitanism: A Response to Noah Feldman. **Yale L.J. Pocket**, v. 2, n. PART 123, p. 123-129, 2007b.
- O'NEILL, Onora. Book Review: The idea of justice. **The Journal of Philosophy**, p. 384-388, 2010.
- PETER, Fabienne. The Human Right to Political Participation. **Journal of Ethics and Social Philosophy**, v. 7, n. 2, 2013.
- PETTIT, Philip, LIST, Christian. **Group Agency: The Possibility, Design and Status of Corporate Agents**. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- PETTIT, Philip. A Republican Law of Peoples. **European Journal of Political Theory**, v. 9, p. 70-94, 2010.
- PETTIT, Philip. Rawls's Politcal Ontology. **Politics, Philosophy & Economy**, v. 6, n. 4(2), p. 1470-1594, 2005.
- PHILIP, Pettit. Rawls's Peoples. *In*: MARTIN, Rex; REIDY, David A. (Orgs.). **Rawls's Law of Peoples**. 3. ed. Malden, MA: Blackwell, 2006, p. 38-55.
- POGGE, Thomas. An Egalitarian Law of Peoples. **Philosophy & Public Affairs**, v. 23, n. 3, p. 195-224, 1994.
- POGGE, Thomas. Are We Violating the Human Rights of the World's Poor? **Yale Human Rights & Development L.J**, v. 14, n. 2, p. 1-33, 2011.
- POGGE, Thomas. Cosmopolitanism and Sovereignty. *In*: BROWN, Garret Wallace; HELD, David (Orgs.). **The Comsopolitanism Reader**. [s.l.]: Polity Press, 2010, p. 114-133.
- POGGE, Thomas. Do Rawls's Two Theories of Justice Fit Together? *In*: MARTIN, Rex; REIDY, David A. (Orgs.). **Rawls's Law of Peoples**. 3. ed. Malden, MA: Blcakwell, 2006, p. 206-226.

- POGGE, Thomas. **John Rawls: his life and theory of justice**. New York: Oxford University Press, 2007.
- POGGE, Thomas. **Realizing Rawls**. Cornell University Press: [s.n.], 1989.
- POGGE, Thomas. Response to the Critics. *In: Thomas Pogge and his Critics*. [s.l.: s.n.], 2010b.
- POGGE, Thomas. The Incoherence Between Rawls's Theories of Justice. **Fordham Law Review**, v. 1739-1759, 2004.
- POGGE, Thomas. **World Poverty and Human Rights**. Malden, MA: Polity Press, 2008.
- POGGE, Thomas W; HORTON, Keith (Orgs.). **Global Ethics: seminal essays**. St. Paul, MN: Paragon House, 2008.
- RAWLS. **Theory of Justice**. Original E. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University, 1971.
- RAWLS, John. **A brief inquiry to the meaning of sin and faith: with "on my religion"**. [s.l.]: Harvard University Press, 2009.
- RAWLS, John. **Collected Papers**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001.
- RAWLS, John. Justiça como Equidade: uma concepção política, não metafísica. **Lua Nova**, v. 25, p. 25-59, 1992.
- RAWLS, John. **Justiça e Democracia**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- RAWLS, John. **O Direito dos Povos**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- RAWLS, John. **O Liberalismo Político**. Ed. Ampl. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.
- RAWLS, John. **Political Liberalism**. Expanded E. Cambridge, MA: Columbia University Press, 2005.
- RAWLS, John. **The Law of Peoples**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.
- REIDY, David A. Political Authority and Human Rights. *In: MARTIN, Rex; REIDY, David A. (Orgs.). Rawls's Law of Peoples*. 3. ed. Malden, MA: Blackwell, 2006, p. 168-188.
- RISSE, Mathias. Do we owe the poor assistance or rectification? 2003. Disponível em: <<http://philosophyfaculty.ucsd.edu/faculty/rarneson/Courses/RISSEonPoggeIV.pdf>>.
- RISSE, Mathias. What We Owe to the Global Poor. **The Journal of Ethics**, v. 9, n. No. 1/2, p. 81-117, 2005.
- ROVISCO, Maria; NOWICKA, Magdalena. **The Ashgate Research Companion to Cosmopolitanism**. Surray, England: [s.n.], 2011.
- ROVISCO, Maria; NOWICKA, Magdalena (Orgs.). **The Ashgate Research Companion to Cosmopolitanism**. [s.l.]: Ashgate, 2011.

SACHS, Jeffrey. **The End of Poverty**: economic possibilities of our times. New York: The Penguin Press, 2005.

SANDEL, Michael. **Liberalism and the Limits of Justice**. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

SEN, Amartya. **Desigualdade reexaminada**. Rio de Janeiro; São Paulo: Editora Record, 2001.

SEN, Amartya. **The Idea of Justice**. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University, 2009.

SILVEIRA, Pablo da. Teorias de la Justicia y Concepciones de Bien: el caso de John Rawls versus Sandel & Co. **Revista Latinoamericana de Filosofía**, p. 63-85, 1994.

SINGER, Peter. **No Practical Ethics**. 2nd Editio. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1993.

SINGER, Peter. **The life you can save: acting now to end world poverty**. New York: Random House, 2009.

TAN, Kok-chor. Reasonable Disagreement and Distributive Justice. **The Journal of Value Inquiry**, v. 35, p. 493-507, 2001.

TAN, Kor-Chor. The Problem of Decent Peoples. *In*: MARTIN, Rex; REIDY, David A. (Orgs.). **Rawls's Law of Peoples**. 3. ed. Malden, MA: Blackwell, 2006, p. 76-94.

VAN PARIJS, Philippe. International Distributive Justice *. *In*: GOODIN, Robert E.; PETTIT, Philip; POGGE, Thomas (Orgs.). **A Companion to Contemporary Political Philosophy: Vol. 2**. Oxford: Blackell, 2007, v. 2, p. 638-52.

VAN PARIJS, Philippe. **O que é uma Sociedade Justa?** Ática. São Paulo: [s.n.], 1997.

VITA, Alvaro de. **A Justiça igualitária e seus críticos**. São Paulo: Unesp, 2000.

WALDRON, Jeremy. Judicial Review and the Conditions of Democracy. **Journal of Political Philosophy**, v. 6, 1998.

WALDRON, Jeremy. What is Cosmopolitan? *In*: BROWN, Garret Wallace; HELD, David (Orgs.). **The Cosmopolitanism Reader**. Malden, MA: Polity, 2006, p. 163-175.

WALZER, Michael. The Distribution of Membership. *In*: POGGE, Thomas W (Org.). **Global Justice: Seminal Essays**. St. Paul, MN: Paragon House, 2008.

WEITHMAN, Paul. **Why Political Liberalism? On Rawls's Political Turn**. Oxford: Oxford University Press, 2010.

WENAR, Leif. Why Rawls is Not a Cosmopolitan Egalitarian. *In*: MARTIN, Rex; REIDY, David A. (Orgs.). **Rawls's Law of Peoples**. 3. ed. Malden, MA: Blackwell, 2006, p. 95-113.

WESSON, M. Disagreement and the Constitutionalisation of Social Rights. **Human Rights Law Review**, v. 12, n. 2, p. 221-253, 2012. Disponível em: <<http://hrlr.oxfordjournals.org/cgi/doi/10.1093/hrlr/ngs010>>. Acesso em: 17 May 2013.

WILLIAMS, Huw Lloyd. **On Rawls, Development and Global Justice: The Freedoms of Peoples**. Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan, 2011.