

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA POLÍTICA**

**DIREITOS HUMANOS E JUSTIÇA INTERNACIONAL: O COSMOPOLITISMO
COMO UMA ALTERNATIVA AO DIREITO DOS POVOS**

LUANA FISCHER BASSEGIO

Porto Alegre, 2016.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA POLÍTICA

DIREITOS HUMANOS E JUSTIÇA INTERNACIONAL: O COSMOPOLITISMO
COMO UMA ALTERNATIVA AO DIREITO DOS POVOS

Luana Fischer Bassegio

Artigo submetido ao Programa de Pós Graduação em Ciência Política da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para obtenção de título de Mestre em Ciência Política.

Orientador: Prof. Dr. Hélio Alves

Porto Alegre, 2016.

CIP - Catalogação na Publicação

Bassegio, Luana Fischer

Direitos humanos e justiça internacional: o cosmopolitismo como uma alternativa ao Direito dos Povos / Luana Fischer Bassegio. -- 2016.
70 f.

Orientador: Hélio Alves.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciência Política, Porto Alegre, BR-RS, 2016.

1. Teoria política. 2. Justiça internacional. 3. Direitos humanos. 4. Cosmopolitismo. I. Alves, Hélio, orient. II. Título.

AGRADECIMENTOS

Este trabalho foi fruto da minha dedicação e longas horas de estudos, leituras e muitos questionamentos. Foram meses de dúvidas, incertezas e momentos de muita solidão. A vida acadêmica exige isso: abdicar de muitos momentos em prol de uma conquista maior. Contudo, nada disso teria sido possível se eu não pudesse contar com várias pessoas. São elas que preencheram cada minuto da minha vida nos últimos dois anos, me deram força e me incentivaram a permanecer no caminho, sem desistir e olhar para trás.

Assim, meus agradecimentos e total gratidão vão, em primeiro lugar, a minha família, em especial à minha mãe, que além de me apoiar em cada decisão da minha vida, sempre me incentiva e acredita em mim. Ao meu irmão, que está sempre por perto e a cada dia me orgulha mais e ao meu pequeno sobrinho Matheus - que a cada sorriso e riso me mostra como a vida deve ser leve e que a alegria está nas pequenas coisas.

Aos amigos e amigas, que estiveram comigo em cada passo desta escrita, me divertiram, não deixaram que o desespero tomasse conta de mim e me mostraram em todos os momentos o real significado da palavra 'amizade'. A minha guia e querida Irlê, ao meu adorável amigo Matheus (da faculdade para a vida) e a falastrona Giovanna, muito obrigada. Sem vocês, talvez eu tivesse pirado.

Agradeço também aos professores do Programa de Pós Graduação em Ciência Política pelas aulas instigantes que contribuíram para a minha formação, ao grupo de estudos das quartas-feiras à tarde na Economia e a todos que dele fazem parte.

Por fim, agradeço ao meu orientador, Prof. Dr. Hélio Alves que escutou todas as minhas queixas e dúvidas e com o seu conhecimento e ajuda tornou esse trabalho possível.
MUITO OBRIGADA!

RESUMO

Direitos humanos e justiça internacional são temas que abrangem várias categorias de discussão. Ambos são igualmente importantes e sem um somos incapazes de alcançar o outro. Esse trabalho tem como objetivo apresentar as principais teorias políticas contemporâneas que tratam desse tema, em busca da que melhor responde a seguinte questão-problema: qual proposta de filosofia política se adapta uniformemente a valoração dos direitos individuais e argumenta como fatores internacionais afetam a sociedade doméstica? Fazemos uma revisão bibliográfica a partir da obra Uma teoria da justiça de John Rawls, apontamos como o debate se expandiu para o âmbito internacional e quais as críticas que foram feitas ao longo desse processo. Demonstramos como as relações internacionais afetam a política interna de sociedades em desenvolvimento e, assim, não somente devem ser consideradas quando pensamos em direitos individuais, mas também devem se tornar parte essencial e imprescindível de uma teoria de justiça. Por fim, concluímos como a proposta cosmopolita, coerente e precisamente se apresenta como a melhor alternativa a favor dos direitos individuais e, o Imposto Global de Recursos, assegura uma regularidade necessária para a discussão de justiça internacional.

Palavras-chave

Direitos humanos, justiça internacional, teoria cosmopolita.

ABSTRACT

Human rights and international justice are issues that span multiple categories of discussion. Both are equally important and none of them are unable to reach the other by itself. This study aims to present the main contemporary political theories that address this topic, in search of the best answer to the question-problem: which proposed political philosophy evenly fits the valuation of individual rights and argues as international factors affect the domestic society? We review the literature from the work *A Theory of Justice* by John Rawls, point out how the debate has expanded to the international level and what the criticisms that have been made throughout this process. We demonstrate how international relations affect the domestic policy of developing societies and, thus, should not only be considered when we think about individual rights, but also should become essential and an indispensable part of a theory of justice. At last, we conclude that the consistent and accurately cosmopolitan proposal presents itself as the best alternative in favor of individual rights, and the Global Resources Tax ensures the needed regularity for the discussion of international justice.

Key words

Human rights, international justice, cosmopolitan theory.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
1. OS CAMINHOS DA TEORIA POLÍTICA	11
1.1 Do utilitarismo ao liberalismo igualitário de John Rawls.....	11
1.2 A proposta rawlsiana.....	13
1.3 A expansão de <i>Uma Teoria da Justiça</i>	17
1.4 A posição original e os princípios de <i>O Direito dos Povos</i>	20
1.5 A teoria não ideal	22
1.6 A mudança de perspectiva em <i>O Direito dos Povos</i>	25
2. JUSTIÇA E IGUALDADE INTERNACIONAL ALÉM DE JOHN RAWLS	26
2.1 As críticas e implicações de <i>O Direitos dos Povos</i>	26
2.2 A formação das fronteiras como um impasse para <i>O Direito dos Povos</i>	31
2.3 A visão rawlsiana dos direitos humanos	33
2.4 O papel da justiça distributiva.....	38
3. A TEORIA COSMOPOLITA	43
3.1 Deveres humanitários x cosmopolitismo de justiça igualitária.....	43
3.2 Cosmopolitismo de justiça igualitária: porquê ele é a melhor opção	46
3.3 A crítica anticospopolita	49
3.4 O cosmopolitismo e a justiça igualitária	53
3.5 Justiça distributiva: a questão econômica	60
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	64
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	67

INTRODUÇÃO

A discussão sobre direitos humanos não é recente. Seu início pode ser datado a Grécia antiga e a Roma, onde a condução da vida dos indivíduos deveria ser traçada a partir de doutrinas de ‘leis da natureza’. Entretanto, a percepção do que seriam as ‘leis da natureza’ deste período são completamente opostas ao que o termo representa hoje: antes, era a legitimidade da escravidão e servidão; agora, sua concepção é baseada em liberdade universal e igualdade. Foi apenas no período da Idade Média que seu conceito foi associado as teorias políticas liberais de direitos naturais e, somente depois da criação das Nações Unidas, em 1945, que o termo e o valor intrínseco a ele foi disseminado (GRIFFITHS; O’CALLAGHAN; ROACH, 2008, p.142-146).

Não podemos falar na relação direitos humanos e justiça internacional sem mencionar o papel essencial da corrente contratualista. Conforme Nussbaum (2013) explica, a partir de Thomas Hobbes e a ideia de uma sociedade sem governo político, sem leis e sem direito algum, a tradição ocidental do contrato social tomou forma, onde o estabelecimento de contratos preencheria o uso da força, do medo e do constante risco de morte, pela paz e a segurança. Assim, a autora coloca que “pensando na estrutura da sociedade política como resultado de um contrato alcançado em uma situação inicial que, em alguns aspectos cruciais, é justa, balanceada, ganhamos um entendimento profundo do que a justiça requer” (2013, p.12). Pois a tradição contratualista vislumbra um acordo que envolve direitos e deveres, ignorando as posições políticas anteriores, tanto feudais quanto monárquicas, e coloca todos os indivíduos num estado de igualdade inicial, desfazendo-se de concepções que valorizam o status, a riqueza e a posição social.

Nesse contexto, talvez a maior contribuição da filosofia política tenha sido justamente discutir, através de contratos sociais, os princípios políticos básicos, uma vez que com eles o ponto de partida seria justo e, portanto, a sociedade como um todo também: “qualquer sociedade cujos princípios básicos estivessem distantes daquilo que seria escolhido por pessoas livres, iguais e independentes no estado de natureza seria posta em questão” (NUSSBAUM, 2013, p.14). Isto é, as teorias políticas embasadas na igualdade dos indivíduos e na justiça se distinguiram das demais e, da mesma forma, o autor de *Uma teoria da justiça*, John Rawls.

Pelo fato de Rawls ter escrito a mais influente teoria política do século XX e enfatizar a tradição do contratualismo sua proposta é vista como norteadora desde 1971, servindo como

ponto inicial de muitas discussões posteriores. Nas palavras de Tan (2004, p.61 – tradução da autora¹), “dado que Rawls apresentou o mais sistemático e sem dúvida o relato mais influente de justiça na filosofia contemporânea, vale a pena considerá-lo como ponto de partida, e explorar em que medida sua teoria pode ser ‘globalizada’”.

Nesse sentido, quando pensamos em direitos humanos e justiça, não podemos ignorar inúmeros fatos que nos rodeiam, como, por exemplo: o número exorbitante de indivíduos que poderiam ser salvos, no entanto, morrem por doenças curáveis (se tratadas a tempo), as crianças que falecem por fome e desnutrição, e mais recente, o número de refugiados por guerras civis que deu um salto considerável nos últimos dois anos - temos uma União Europeia lidando com milhares de imigrantes que chegam a cada dia (apenas na Alemanha são em torno de dois mil imigrantes diários). Para tanto, e em prol não apenas dos que são assolados pela realidade acima, mas também aqueles que vivem em condições de risco, sofrem com problemas climáticos e enfrentam as mudanças na conjuntura internacional, dentre muitos outros fatores, devemos nos perguntar: a quais liberdades civis e políticas os indivíduos têm direito? Com que fundamentos os indivíduos têm direito a essas liberdades? A justiça civil e política implica um comprometimento com direitos e, por consequência, direitos humanos? (CANEY, 2005, p.63)

Embora tenhamos diversas instituições e órgãos internacionais que trabalhem a fim de minimizar os aspectos citados acima, “restringir a aplicabilidade da justiça a todos os arranjos sociais que acontecem atualmente favoreceria de forma arbitrária o status quo, o que é claramente contrário ao objetivo da justiça” (TAN, 2004, p.59²). Com isso em foco, o **objetivo deste artigo** é avaliar as principais teorias políticas contemporâneas que discutem direitos humanos e justiça internacional em busca de uma que seja coerente e uniforme perante o direito de todos, bem como compreender como a discussão de justiça doméstica se expande ao âmbito mundial.

Como ponto preliminar é importante salientar que realizamos grandes recortes, uma vez que não seria possível abordarmos todos os vieses existentes que tratam deste tema. No

¹ Todas as citações traduzidas do inglês possuem sua versão original em notas de rodapé. Given that Rawls has presented the most systematic and arguably the most influential account of justice in contemporary philosophy, it is worth taking Rawls as our starting point, and exploring the extent to which his theory can be 'globalised' (TAN, 2004, p.61).

² Constraining the applicability of justice to whatever social arrangements we currently happen to have would arbitrarily favor the status quo, which is plainly the contrary to the aim of justice (TAN, 2004, p.59).

entanto, tomamos como base inicial para esta discussão a obra de John Rawls e buscamos, a partir dela, demonstrar como o debate se estruturou. A proposta inicial de Rawls trata apenas de questões inerentes ao âmbito doméstico, porém, Beitz (1979) busca conectar a ideia de que o que vale para as nações no campo interno deve, também, ser válido na esfera internacional. Ele o faz através do seguinte exemplo: “se as pessoas não têm o direito de escravizar dez por cento de seus pares, seus líderes não têm o direito de fazê-lo por eles, [assim] por que [com] as ações internacionais de líderes nacionais seria diferente?” (p.24³)

A perspectiva que adotamos neste artigo assemelha-se à que foi adotada por teóricos políticos que estão de acordo com a posição rawlsiana no caso doméstico, mas discordam da forma como Rawls expandiu seus princípios de justiça ao cenário internacional. Pois a percepção de que “as desigualdades socioeconômicas não devem ser reguladas por um princípio de justiça distributiva [...] mas por um dever de assistência” (VITA, 2008, p.236) vai na direção oposta a defesa dos direitos humanos. Portanto, a postura defendida aqui será distinta à essa, na qual não há privilégios para a sociedade doméstica, uma vez que todos merecem o mesmo respeito e consideração.

A corrente cosmopolita, é assim, contrária as teorias nacionalistas, comunitaristas ou, no geral, de ‘ajuda humanitária, não justiça distributiva’. E realiza fortes críticas a ideia central de que a responsabilidade pelas dificuldades dos Estados menos desenvolvidos, por exemplo, reside apenas na má gestão política de programas sociais, na corrupção ou falhas internas de administração. O cosmopolitismo, além de apresentar os indivíduos como merecedores de igual respeito e detentores de direitos humanos, questiona o impacto das relações internacionais nos países pobres e leva a discussão ao cenário mundial, no qual todos estamos interligados e esta interdependência, por vezes, pode ser negativa. Com isso, não defendemos apenas uma postura de igualdade e respeito ao indivíduo, mas também temos como objetivo encontrar uma saída aos problemas internacionais de disparidade e desigualdade, pois consideramos inviável discutir direitos humanos sem envolver as demais esferas que influenciam na sua proteção. Desse modo, apresentamos o Imposto Global de Recursos, proposto por Thomas Pogge, como um facilitador dos direitos humanos em países em desenvolvimento, onde um auxílio em divisas pode provocar mudanças positivas no médio e/ou longo prazo.

³ For example, if people have no right to enslave ten percent of their numbers, their leaders have no right to do so for them. Why should the international actions of national leaders be any different? (BEITZ, 1979, p.24)

O presente trabalho divide-se em três partes. Na primeira, apresentamos a proposta de justiça distributiva doméstica de Rawls, de modo a situar os aspectos e princípios de justiça que norteiam a discussão posterior. Além disso, demonstramos brevemente como Rawls critica o utilitarismo – a favor de uma concepção de igualdade. Apontamos como a obra *O direito dos povos* expande a proposta de justiça para o âmbito internacional, qual as suas diretrizes e sua estrutura, de modo que percebemos algumas mudanças de posicionamento entre a obra de 1971 e esta, de 1993. Em um segundo momento, questionamos este posicionamento distinto do autor, de forma a demonstrar não somente a mudança de perspectiva, como também as falhas de sua abordagem. Embora Rawls tenha sido aplaudido por *Uma teoria da justiça*, os princípios de igualdade e direitos individuais não estão inclusos na expansão de sua proposta. Deste modo, analisamos os fatores que mudaram e enfatizamos o que isso representa em termos de defesa aos direitos humanos, justificando o porquê de não concordarmos com a sua posição. Na terceira parte, argumentamos a favor da teoria cosmopolita como a concepção de justiça que melhor responde ao objetivo deste trabalho e, claro, às perguntas feitas acima. Nesse contexto, refutamos as demais propostas de justiça e direitos humanos, a fim de defendermos a união de duas ideias que juntas conseguem solucionar os problemas de justiça internacional postos aqui e, certamente, maximizar a proteção dos direitos de cada indivíduo. Por fim, expomos as considerações finais do artigo. Vale ressaltar que usamos os termos ‘direitos humanos’ e ‘direitos individuais’ como intercambiáveis.

1. OS CAMINHOS DA TEORIA POLÍTICA

1.1 Do utilitarismo ao liberalismo igualitário de John Rawls

Quando pensamos em teorias políticas que são capazes de analisar os direitos individuais de cada cidadão, temos diversas opções. Contudo, nem todas as vertentes teóricas partem da premissa de que todos os indivíduos merecem ser tratados com o mesmo respeito e consideração. Algumas, como a corrente utilitarista, tem o ponto de partida na satisfação geral dos cidadãos, o que podemos interpretar como uma falha em considerar o bem-estar de todos como igual.

Tendo isso em vista, e fazendo uma breve apresentação ao debate sobre justiça, podemos tratar o utilitarismo como uma proposta que descarta o direito de cada um em benefício de um bem-estar coletivo. Alguns autores como John Stuart Mill e Jeremy Bentham diriam que o importante é gerar a maior quantidade de bem estar, isto é, a maximização da utilidade, entendida como: “felicidade, prazer ou satisfação de desejos ou preferências” (WOLF, 2011, p.76). Na sua formulação mais simples “afirma que o ato ou procedimento correto é aquele que produz a maior felicidade para os membros da sociedade” (KYMLICKA, 2006, p.11). No entanto, esta percepção de mundo, na qual entendemos que apenas a maioria é levada em consideração, pode não apenas parecer injusta⁴, como, segundo autores do liberalismo igualitário, ela é.

Então, o debate iniciado na passagem dos séculos XVIII para o XIX, pode ser descrito como uma visão não somente egoísta – que esquece de considerar a posição do ‘menos favorecido’⁵ – como também ignora o fato de que somos todos iguais. Embora essa não tenha sido a intenção dos autores utilitaristas - que rejeitam o egoísmo a partir da ideia de que todos devem buscar seus interesses e objetivos (BENTHAM, 1996, p.14-16) - no momento em que é possível fazê-los às custas dos demais, fica claro que alguns indivíduos possivelmente sofreriam com as ações daqueles que se encontram em melhor situação ou, ainda, daqueles que sequer se importam com o bem-estar do outro. Deste modo, a proposição de direitos

⁴ A teoria utilitarista em si não é injusta, uma vez que percebe todos os indivíduos como iguais e livres para buscarem seus planos de vida e objetivos. Contudo, o fato de não delimitar até onde cada um pode ir, permite que os indivíduos busquem seu bem estar sem considerar o bem estar do outro. A partir desse ponto de vista, a injustiça não está na teoria, mas sim no resultado prático, nas atitudes daqueles que seriam capazes de ‘passar por cima’ dos outros para conseguirem o que desejam.

⁵ Expressão utilizada por John Rawls em *A Theory of Justice*, 1999, p. 52-53.

humanos, assim como de um mundo democrático, onde somos todos livres e possuímos os mesmos direitos e deveres não pode ser alocada na teoria utilitarista.

O utilitarismo, no entanto, pode ser visto de duas maneiras: 1) como uma forma pessoal de tomada de decisão, por exemplo, quando precisamos escolher entre realizar uma operação dolorosa no presente que trará benefícios no futuro – isto é, fazer um sacrifício *pessoal* baseado na ideia de maximização do bem-estar, - sendo essa decisão totalmente aceitável quando parte-se do pressuposto de que todos colocamos na ‘balança’ nossas decisões e que, portanto, a que nos trazer maior benefício e alegria será a vencedora. E, por outro lado, 2) como utilizar-se da mesma ideia de maximização quando passamos de uma tomada de decisão pessoal para uma decisão que abrange outros indivíduos da sociedade. Seria aceitável impor sacrifícios aos indivíduos de hoje como, por exemplo, exigir que diminuíssem seu consumo de água e emissão de CO₂, para que as gerações futuras tenham um meio ambiente mais saudável e com menos poluição?⁶

Com isso em foco, John Rawls nega a teoria utilitarista e apresenta uma das críticas mais relevantes a ela. Tal crítica é descrita por Gargarella (2008, p.8) como “uma operação ilegítima [impor sacrifícios a uns em benefício de outros] porque desconhece a independência e dissociabilidade entre as pessoas: o fato de que cada indivíduo deve ser respeitado como um ser autônomo, distinto dos demais e tão digno quanto eles”. Segundo Rawls, o utilitarismo tende a perceber a sociedade como um corpo que pode ter sacrificado algumas partes em virtude das demais.

Além disso, Rawls é contra o pressuposto de que o bem-estar deve ser o aspecto da condição humana a ser medido. O autor também critica a má formação de instituições baseadas na ideia de maximização de bem-estar, uma vez que este pressuposto nos leva a aceitar a discriminação de alguns a partir do argumento de aumento na felicidade e prazer de outros (RAWLS, 1999, p. 26-27). Por outro lado, Dworkin (1981) expõe que devemos ainda considerar a questão dos ‘gostos caros’ dos indivíduos: como a disparidade existente entre indivíduos que precisam de muito para se sentirem satisfeitos, por exemplo, uma alimentação de alto padrão, enquanto outros alcançam seu bem-estar com muito menos.

⁶ Não estamos analisando a necessidade de que consumir com cautela é preciso para a manutenção do planeta, que, claro, é o foco de muitas discussões realizadas por ambientalistas e estudiosos da área. Apenas levantamos a questão de “até que ponto podemos ir” e o que cabe a cada indivíduo e/ou sociedade sacrificar pelo bem futuro.

Nesse ponto, Rawls e Dworkin estão de acordo: ambos defendem que o “utilitarismo deixa de se apresentar como uma postura igualitária quando [...] permite que entrem no ‘cálculo maximizador’ preferências externas” (GARGARELLA, 2008, p.10). Em outras palavras, Dworkin (1981, p.240⁷) explica que “se alguém começa ansioso defender alguma versão ou concepção de igualdade de bem-estar, mas ao mesmo tempo quer resistir a ideia de que aqueles que desenvolvem gostos caros deveriam ter mais, ele vai chegar, no final, a uma teoria de igualdade muito diferente”. Já para Rawls (1999):

difícilmente parece provável que as pessoas que se veem como iguais, que tem o direito de pressionar suas reivindicações umas sobre as outras, concordariam com um princípio que pode exigir menores perspectivas de vida para alguns simplesmente por causa de uma soma maior de vantagens apreciada por outros (p. 13⁸).

Sendo assim, Rawls (1999) simplesmente apresenta a teoria utilitarista como incompatível com a ideia de reciprocidade e de cooperação social que faz parte, em sua percepção, de uma sociedade bem ordenada.

1.2 A proposta rawlsiana

Com isso e, a partir de sua obra intitulada *Uma teoria da justiça* (1971), Rawls esclarece o que seria uma sociedade justa e bem ordenada, tanto a partir da visão de um indivíduo, quanto de uma percepção institucional. Rawls é o autor responsável pela mudança na perspectiva de análise que passa a ter como foco o indivíduo e seus direitos e não mais ‘a maioria’. Além disso, grande parte da teoria política produzida após a publicação de sua obra, em 1971, se relaciona positiva ou negativamente com sua teoria liberal igualitária, como veremos ao longo deste trabalho.

Logo nas primeiras páginas de *Uma teoria da justiça*, Rawls deixa claro que a “justiça é a primeira virtude das instituições sociais, assim como a verdade é a do sistema de pensamento” (1999, p.3 – tradução da autora⁹), explicando que os direitos adquiridos e assegurados pela justiça não podem estar sujeitos a barganhas políticas ou aos cálculos de interesse social. Ele vai ainda além, colocando que uma injustiça apenas é aceitável se for

⁷ If someone begins anxious to defend some version or conception of equality of welfare, but also wishes to resist the consequence that those who develop expensive tastes should have more, he will come, in the end, to a very different theory of equality (DWORKIN, 1981, p.240).

⁸ It hardly seems likely that persons who view themselves as equals, entitled to press their claims upon one another, would agree to a principle which may require lesser life prospects for some simply for the sake of a greater sum of advantages enjoyed by others (RAWLS, 1999, p.13).

⁹ Justice is the first virtue of social institutions, as truth is of systems of thought (RAWLS, 1999, p.3).

prevenir uma injustiça ainda maior e, assim, define o que seria uma sociedade bem ordenada como não sendo apenas aquela que melhora a vida de seus indivíduos: “mas também àquela que é efetivamente regulada por um conceito público de justiça” (RAWLS, 1999, p.4¹⁰).

A proposta de Rawls descreve uma situação hipotética que teria início no que ele denomina ‘posição original’. A partir desse ponto inicial, no qual os indivíduos estariam sob o uso de um ‘véu de ignorância’ seria possível escolher os conceitos de justiça que ordenariam a sociedade e as relações entre indivíduos. Rawls coloca que isso seria possível a partir da ideia de que “ninguém sabe seu lugar na sociedade, sua classe ou posição social, nem sua fortuna na distribuição dos bens naturais e habilidades, sua inteligência, força e afins” (RAWLS, 1999, p.11¹¹). Isto é, quando os indivíduos responsáveis por escolherem os preceitos que organizariam a sociedade o fazem de um ponto ‘cego’, no qual desconhecem suas circunstâncias – se são afortunados e saudáveis, por exemplo – a chance de fazê-lo com receio de que a realidade seja outra – estão em uma situação inferior, de pobreza e doenças – os levariam a optar por princípios que seriam justos a todos.

O que seriam tais princípios? Em primeiro lugar vale destacar que para Rawls eles são “princípios que pessoas livres e racionais interessadas em aprimorar seus próprios interesses aceitariam em uma posição original de igualdade [...] e que estes princípios são os que regulariam todos os acordos posteriores” (RAWLS, 1999, p.10¹²). Sendo assim, na percepção do autor, estes seriam os dois princípios inicialmente escolhidos:

- 1) cada pessoa deve ter um direito igual ao sistema total mais extenso de liberdades básicas compatíveis com um sistema de liberdade similar para todos.
- 2) As desigualdades sociais e econômicas devem ser ordenadas de modo que sejam: a. para maior benefício dos que têm menos vantagens, e b. vinculadas a cargos e posições abertos a todos sob condições de igualdade de oportunidades equitativas (RAWLS, 1999, p.53¹³).

Tais princípios são apresentados pelo autor como em ordem lexical, ou seja, a liberdade dos indivíduos é o fator mais importante e não pode ser compensada por vantagens sociais e/ou econômicas. Já o segundo princípio ou como é chamado, ‘princípio da diferença’,

¹⁰ But when it is also effectively regulated by a public conception of justice (RAWLS, 1999, p.4).

¹¹ No one knows his place in society, his class position or social status, nor does any one know his fortune in the distribution of natural assets and abilities, his intelligence, strength, and the like (RAWLS, 1999, p.11).

¹² They are the principles that free and rational persons concerned to further their own interests would accept in an initial position of equality [...] these are principles to regulate all further agreements (RAWLS, 1999, p.10).

¹³ First: each person is to have an equal right to the most extensive scheme of equal basic liberties compatible with a similar scheme of liberties for others. Second: social and economic inequalities are to be arranged so that they are both a. reasonably expected to be everyone’s advantage, and b. attached to positions and offices open to all (RAWLS, 1999, p.53).

é o responsável pela distribuição dos recursos da sociedade e nas palavras de Gargarella (2008, p.25): “implica [n]a superação de uma ideia de justiça distributiva, habitual em sociedades modernas, segundo a qual o que cada um obtém é justo se os benefícios ou posições em questão também forem acessíveis aos demais”.

Conforme explica Kymlicka (2006, p.70) a visão corrente é a de que “as desigualdades de renda e prestígio, etc. são tidas como justificadas se, e apenas se, houver competição equitativa na atribuição dos cargos e posições que produzem estes benefícios”. Isto é, seria aceitável pagar um salário de cem mil dólares a um indivíduo enquanto o padrão nacional é de vinte mil dólares quando a disputa por estas oportunidades ocorrem de forma equitativa. Esse posicionamento, no entanto, está em conflito com a proposta de Rawls:

embora Rawls também exija a igualdade de oportunidade na distribuição de posições, ele nega que as pessoas que preenchem as posições tenham, com isso, direito a uma parcela maior dos recursos da sociedade. Uma sociedade rawlsiana pode pagar a tais pessoas mais do que a média, mas apenas se isso beneficia todos os membros da sociedade. Sob o princípio da diferença, as pessoas só podem ter direito a uma parcela maior dos recursos se puderem demonstrar que isso beneficia os que têm parcelas menores (KYMLYCKA, 2006, p.70).

Nesse sentido, é o ‘princípio da diferença’ que torna a teoria de Rawls democrática, uma vez que são elas as responsáveis por aceitarmos uma sociedade na qual existam pessoas com todos os tipos de renda, contanto que aqueles que possuem melhores condições sejam, de alguma forma, responsáveis pelos indivíduos menos favorecidos e não possam se beneficiar disso tornando a disparidade entre eles ainda maior.

Para tanto, Rawls escreve que a escolha desses princípios a partir da posição original e do uso do ‘véu de ignorância’ é o firmamento de um contrato social que ele denomina de contrato hipotético. Sendo assim, podemos dizer que “as partes na posição original estão tentando assegurar o melhor acesso possível aos bens primários que as capacitam a conduzir uma vida que valha a pena, sem saber onde terminarão na sociedade” (KYMLICKA, 2006, p.83). Ou seja, o fato de os indivíduos não saberem sua posição ou status social na sociedade, conforme explicado anteriormente, é a garantia de que as escolhas realizadas seriam imparciais e, portanto, justas a todos.

Kymlicka (2006, p.80) descreve o contrato como “uma maneira de incorporar certa concepção de igualdade e uma maneira de extrair as consequências dessa concepção para a justa regulamentação das instituições sociais”. Posto de outra forma, Gargarella (2008, p. 18 – grifo do autor) argumenta que “o contrato tem sentido fundamentalmente porque reflete nosso

status moral igual, a ideia de que, de um ponto de vista moral, o destino de cada um tem a mesma importância – a ideia de que todos nos equivalemos”.

O pensamento igualitário de Rawls exige que “uma sociedade justa, deve, na medida do possível, tender a igualar as pessoas em suas circunstâncias, de tal modo que o que ocorra com suas vidas fique sob sua própria responsabilidade” (GARGARELLA, 2008, p.27). Em outras palavras, podemos dizer que a vertente igualitária defende que nenhum indivíduo merece as capacidades e talentos que possui e, assim, não deve ser recompensado ou castigado por isso: “a distribuição natural não é nem justa nem injusta; tão pouco é injusto a posição na qual as pessoas nascem. São simples fatos da natureza. O que é justo ou injusto é a forma com a qual as instituições lidam com esses fatos” (RAWLS, 1999, p.87¹⁴).

Surgem, então, duas questões a se considerar: i) a dos fatos arbitrários e ii) a dos fatos pelos quais o indivíduo é plenamente responsável. A primeira questão trata de algo que Rawls define como ‘loteria natural’: nascer em uma família rica ou pobre; em um ambiente cultural que estimula a aprendizagem ou em um ambiente mais hostil que não é propício para o desenvolvimento das capacidades e talentos, não é uma escolha de cada um; é um acaso, tanto positivo quanto negativo. Já a segunda questão diz que um indivíduo que possui tais capacidades, mas opta por não se utilizar delas é o único responsável por seus atos, isto é, o Estado não pode ser moralmente censurado por um indivíduo que opta pelo ócio ao trabalho - esta decisão é de inteira responsabilidade de cada um. Conforme explica Gargarella (2008, p. 27), a ideia a partir dessa formulação é a de que:

cada um deve aceitar pagar o preço das escolhas para as quais tende: no ideal da concepção liberal, os indivíduos devem ser considerados responsáveis por suas ações e não meramente vítimas de seu destino, às quais o Estado sempre deve ajudar.

Embora os liberais concordem com esta avaliação, eles discordam da forma como uma sociedade justa deve responder a tais circunstâncias. Enquanto que para Rawls, analisar a justiça e a injustiça dentro das instituições básicas de nossa sociedade é algo passível de entendimento, uma vez que a natureza não pode ser responsabilizada pelo processo de ‘loteria natural’, a vertente do libertarianismo diz que não é responsabilidade da sociedade intervir na tentativa de remediar ou suprimir esse tipo de acaso, isto é, não cabe ao Estado, através do

¹⁴ The natural distribution is neither just nor unjust; nor it is unjust that persons are born into society at some particular position. These are simply natural facts. What is just and unjust is the way institutions deal with these facts (RAWLS, 1999, p.87).

‘princípio da diferença’ repor aquilo que a natureza não ofereceu (GARGARELLA, 2008, p.27-29).

No entanto, este trabalho visa expandir a teoria rawlsiana ao âmbito internacional e, para tanto, não discutiremos aqui as críticas do libertarianismo a vertente liberal igualitária. Pelo contrário, nos direcionaremos ao trabalho de Rawls, *O direito dos povos* (1993), no qual o autor trata de direitos humanos, justiça distributiva e tolerância.

1.3 A expansão de *Uma Teoria da Justiça*

Apesar de Rawls ter apresentado a expansão de sua teoria para o âmbito internacional em sua obra de 1971, ele o fez brevemente, apenas colocando que “deveríamos expandir a interpretação da posição original e pensa-la como representantes de diversas nações que devem escolher os princípios fundamentais para julgar alegações conflitantes entre Estados” (1999, p.331¹⁵). E que, tais representantes estariam também sob uma espécie de ‘véu de ignorância’, sabendo apenas que estão ali para tratar de questões relevantes às suas nações, mas sem conhecer as circunstâncias particulares dela, seu poder ou força em comparação com as demais, ou mesmo qual a sua posição nesta sociedade. É dado ao representante apenas o suficiente de informação para que ele possa tomar uma decisão racional que seja boa para sua nação e, no entanto, não seja negativa as demais (RAWLS, 1999, p.331-332).

Rawls (1999) dá uma indicação do que acreditaria serem os princípios escolhidos, conforme descreve:

em qualquer caso, não haveria surpresas, uma vez que os princípios escolhidos seriam, eu acho, familiares. O princípio básico da lei das nações é um princípio de igualdade. Povos independentes organizados como estados têm certos direitos fundamentais iguais. Este princípio é análogo a igualdade de direitos dos cidadãos em um regime constitucional. Uma das consequências desta igualdade das nações é o princípio da autodeterminação, o direito de um povo de resolver seus próprios assuntos sem a intervenção de potências estrangeiras. Outra consequência é o direito de autodefesa contra ataques, incluindo o direito de formar alianças defensivas para proteger este direito. Um outro princípio é que os tratados devem ser mantidos, desde que sejam compatíveis com os outros princípios que regem as relações de estados. Assim tratados para autodefesa, devidamente interpretados seriam vinculativos, mas os acordos de cooperação em um ataque injustificado são evitados *ab initio* (1999, p.332¹⁶ - grifo do autor).

¹⁵At this point one may extend the interpretation of the original position and think of the parties as representatives of different nations who must choose together the fundamental principles to adjudicate conflicting claims among states (RAWLS, 1999, p.331).

¹⁶In any case, there would be no surprises, since the principles chosen would, i think, be familiar ones. The basic principle of the law of nations is a principle of equality. Independent peoples organized as states have certain

O objetivo do autor é demonstrar que mesmo quando a causa de uma guerra é justa há coisas que são realmente inadmissíveis: como obrigar um soldado a lutar em um conflito que viola os direitos civis de outros indivíduos ou ultrapassa os limites morais pré-estabelecidos. Ele coloca que as nações conduzidas pelos princípios de justiça fariam o possível para manter suas instituições e não seriam influenciadas pelo desejo do poder, nem mesmo pelos seus interesses nacionais (RAWLS, 1999, p.332-335).

No entanto, Rawls não desenvolve sua ideia muito além disso. Fica claro, apenas, que ele busca distinguir quando uma nação possui uma causa justa para travar guerra contra outra nação e quando tal alegação é inexistente. Assim, essa breve distinção entre o âmbito nacional de sua teoria e o internacional não é o suficiente, já que sua preocupação está apenas no que ele denomina ‘leis internacionais’ e como as nações se relacionam quando há um conflito. Portanto, a releitura de sua obra *O direito dos povos* (1993) se faz necessária.

Em *O direito dos Povos*, Rawls discute as relações entre Estados a partir do que denomina Sociedade dos Povos. Para ele, todos os povos que seguem a ideia de Direito dos Povos, descrita como “uma concepção política de direito e justiça que consideram os princípios e normas da lei e da prática internacional” (RAWLS, 2000, p.3¹⁷) fazem parte desta sociedade. Sua intenção é demonstrar que questões como guerras injustas, construção de armamentos de destruição em massa e a imigração seriam resolvidas facilmente, uma vez que:

os povos formadores da sociedade internacional rawlsiana simplesmente não teriam motivos para guerrear ou entrar na corrida armamentista, pois as estruturas internas de tais sociedades não são agressivas, havendo respeito à independência dos povos e à sua igualdade. Seus princípios respeitam a igualdade e a reciprocidade, destacando o papel do pluralismo razoável e da tolerância por meio do estabelecimento de uma base comum de justiça política internacional (FELDENS, 2010, p.83).

Isto é, “o objetivo do Direitos dos Povos é plenamente alcançado quando todas as sociedades forem capazes de estabelecer tanto um regime liberal quanto um regime decente, independentemente de quão improvável isso seja” (RAWLS, 2000, p.5¹⁸). Para tanto, Rawls

fundamental equal rights. This principle is analogous to the equal rights of citizens in a constitutional regime. One consequence of this equality of nations is the principle of self-determination, the right of a people to settle its own affairs without the intervention of foreign powers. Another consequence is the right of self-defense against attack, including the right to form defensive alliances to protect this right. A further principle is that treaties are to be kept, provided they are consistent with the other principles governing the relations of states. Thus treaties for self-defense, suitably interpreted would be binding, but agreements to cooperate in an unjustified attack are avoid *ab initio* (RAWLS, 1999, p.332).

¹⁷ By the ‘Law of Peoples’ I mean a particular political conception of right and justice that applies to the principles and norms of international law and practice (RAWLS, 2000, p.3).

¹⁸ The aim of the Law of Peoples would be fully achieved when all societies have been able to establish either a liberal or a decent regime, however unlikely that may be (RAWLS, 2000, p.5).

divide sua obra em três partes, apresentando tanto uma teoria ideal quanto não ideal em busca de estender a ideia geral do contrato social.

Na teoria ideal, dividida pelo autor em um e dois, podemos colocar que, a primeira delas é responsável pela extensão do contrato social geral apenas as sociedades liberais e que a segunda parte, trata da expansão deste contrato ao que Rawls chama de povos ‘decentes’. Isto é, mesmo que algumas sociedades não fossem democráticas liberais elas aceitariam os mesmos critérios impostos pelo Direito dos Povos que as sociedades liberais aceitariam. Já a terceira parte trata de dois tipos de teorias não ideais: uma lida com os Estados que não aceitariam seguir o Direito dos Povos, enquanto a outra trata das sociedades que não possuem condições de participarem do Direito dos Povos por dificuldades não escolhidas por elas, como questões históricas, sociais e econômicas desfavoráveis (RAWLS, 2000, p.4-5).

Por este motivo, Rawls defende que a tolerância é parte essencial de sua teoria, tendo em vista que a formulação do Direito dos Povos exige que os povos liberais aceitem os povos que não o são – ideia de pluralismo razoável¹⁹ -, já que o contrário seria contradizer a própria noção do conceito *liberal*. O respeito nada mais é do que um meio de facilitar a relação dos integrantes da Sociedade dos Povos e permitir uma relação pacífica entre nações liberais e não liberais. Além disso, Rawls coloca que tolerar não significa apenas se abster de exercer sanções políticas – militares, econômicas ou diplomáticas – mas também:

[...] significa reconhecer essas sociedades não liberais como membros participantes iguais na Sociedade dos Povos, com certos direitos e obrigações, inclusive o dever de civilidade, exigindo que ofereçam a outros povos razões para os seus atos adequadas à Sociedade dos Povos (2000, p.59²⁰).

Cabe, então, as sociedades liberais cooperarem e auxiliarem todos os povos com boa reputação e reconhecerem as doutrinas – religiosas, filosóficas ou morais – que são opostas às suas, mas que são compatíveis com as concepções políticas de justiça.

Dito isso, a ideia de uma utopia realista apresentada pelo autor é melhor compreendida e se torna essencial para a existência do Direito dos Povos. Ela se conecta ao Direito dos

¹⁹ Segundo Rawls, na Sociedade dos Povos, o paralelo do pluralismo razoável é a diversidade entre povos razoáveis, com suas diferentes culturas e tradições de pensamento, tanto religiosas como não religiosas. Mesmo quando dois ou mais povos têm regimes constitucionais liberais, as suas concepções de constitucionalismo podem divergir e expressar diferentes variações do liberalismo. Um Direito dos Povos (razoável) deve ser aceitável para povos razoáveis que são assim diversos, deve ser imparcial entre eles e eficaz na formação dos esquemas maiores da sua cooperação (RAWLS, 2001, p.15-16).

²⁰ To tolerate also means to recognize these nonliberal societies as equal participating members in good standing of the Society of Peoples, with certain rights and obligations, including the duty of civility requiring that they offer other peoples public reasons appropriate to the Society of Peoples for their actions (RAWLS, 2000, p.59).

Povos de duas maneiras: a primeira é que, segundo Rawls (1999), os grandes males da história da humanidade decorrem da injustiça política e, a segunda, explicada brevemente a partir da ideia de tolerância, é a de que esses males não acontecerão mais, uma vez que tenhamos extinguido as injustiças políticas e a substituímos por políticas sociais justas. Nesse sentido, a teoria rawlsiana se apresenta como realista e também utópica e desejável, já que este cenário ainda é inexistente no presente, mas possível para o futuro.

1.4 A posição original e os princípios de *O Direito dos Povos*

A formulação dos Direitos dos Povos se dá através da posição original como modelo de representação: em um primeiro nível trata-se da relação das partes que representam os cidadãos, já no segundo nível, a relação é entre as partes que representam os povos. Contudo, Rawls cita três diferenças entre a posição original de primeiro e segundo nível, sendo elas:

1) o povo de uma democracia constitucional não tem, como povo *liberal*, nenhuma doutrina abrangente do bem, ao passo que cidadãos dentro de uma sociedade nacional têm tais concepções, e para lidar com suas necessidades como cidadãos é usada a ideia de bens primários. 2) os interesses fundamentais de um povo como povo são especificados pela sua concepção política de justiça e pelos princípios à luz dos quais concorda com o Direito dos Povos, ao passo que os interesses fundamentais dos cidadãos são dados pela sua concepção do bem e pela realização, em um grau adequado, dos seus dois poderes morais. 3) as partes, na segunda posição original, selecionam entre diferentes formulações ou interpretações dos oito princípios do Direito dos Povos (2001, p.51 – grifo do autor).

A medida que a sociedade interna elabora os princípios de justiça que buscam assegurar termos de cooperação social justos no âmbito da Sociedade dos Povos, o objetivo é formular os princípios de justiça que seriam aceitos entre as partes. Assim, Rawls (2001) apresenta uma definição breve, a qual considera incompleta e, em alguns casos – como de sociedades de povos bem ordenados – supérflua, como os princípios tradicionais de justiça entre povos livres e democráticos:

1) os povos são livres e independentes, e a sua liberdade e independência devem ser respeitadas por outros povos. 2) os povos devem observar tratados e compromissos. 3) os povos são iguais e são partes em acordos que os obrigam. 4) os povos sujeitam-se ao dever de não intervenção. 5) os povos têm o direito de autodefesa, mas nenhum direito de instigar a guerra por outras razões que não a autodefesa. 6) os povos devem honrar os direitos humanos. 7) os povos devem observar certas restrições especificadas na conduta da 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 (2001, p.47-48).

O senso de justiça descrito por Rawls nas sociedades internas, onde a concepção liberal de justiça é alcançada através de leis efetivas da natureza, como a estabilidade pelas

razões certas²¹ e de ideias, princípios e conceitos morais que se valem da reciprocidade²² são essenciais para que o Direito dos Povos seja possível. Não obstante, é preciso “ter um processo paralelo que leve as pessoas, inclusive sociedades liberais e decentes, a aceitar de boa vontade as normas jurídicas incorporadas em um Direito dos Povos justo e a atuar sobre elas” (RAWLS, 2001, p.57). Há uma percepção de que o processo que se dá na sociedade interna, de cooperação mútua e confiança, ocorre também quando expandimos a análise para o Direito dos Povos que, quando “honrado pelos povos ao longo de certo período de tempo, com a evidente intenção de aquiescer, e essas intenções são mutuamente reconhecidas, esses povos tendem a desenvolver confiança mútua” (RAWLS, 2001, p.57).

À vista disso, Rawls deixa claro sua conexão com a obra de Kant, *Paz Perpétua* (1795), na qual já se imaginava ser possível “verificar um ambiente internacional de paz entre os Estados constituídos por uma confederação de repúblicas” (OLIVEIRA, 2006, p.531). A proposta é atingir a paz democrática através da concepção do pluralismo razoável – já tratada aqui – estabelecendo uma base comum para a Sociedade dos Povos. Assim, ao desenvolver “o Direito dos Povos em uma concepção liberal de justiça, formulamos os ideais e princípios da política exterior de um povo razoavelmente justo” (RAWLS, 2001, p.70).

Retomando à ideia de tolerância rapidamente descrita alguns parágrafos acima, para a segunda parte da teoria ideal de Rawls ela é especialmente importante, uma vez que é nesta fase do Direito dos Povos que se incluem as sociedades não liberais à Sociedade dos Povos. Para tanto, o autor enumera cinco tipos de sociedades nacionais: 1) povos liberais razoáveis; 2) povos decentes; tanto um quanto dois pertencendo ao conjunto de povos bem ordenados; 3) Estados fora da lei; 4) sociedades oneradas por condições desfavoráveis e, por último; 5) absolutismos benevolentes – que honram parte dos direitos humanos, porém, negam o direito dos seus cidadãos às decisões políticas (RAWLS, p. 2001, p.82-83).

²¹ Rawls apresenta o conceito de estabilidade pelas razões certas como uma estabilidade causada pela atuação correta dos cidadãos, de acordo com os princípios adequados ao senso de justiça que adquiriram por crescerem sob instituições justas e fazerem parte delas (RAWLS, 2000, p.13).

²² A reciprocidade exige que “quando os termos são propostos como os mais razoáveis de cooperação imparcial, os que os propõe pensem que é, pelo menos, razoável para outros aceita-los como cidadãos livres e iguais, não como dominados ou manipulados ou sob pressão causada por uma posição política ou social inferior” (RAWLS, 2001, p.19).

Logo, Rawls estipula dois critérios que especificam as condições que levam as sociedades não liberais a se tornarem sociedades decentes²³. O primeiro critério destaca que “a sociedade não tem objetivos agressivos e reconhece que deve alcançar seus fins legítimos por meio da diplomacia, do comércio e de outros caminhos pacíficos” (2001, p.84). Além disso, tal sociedade respeita a ordem política e social das demais e quando busca por uma influência maior, o faz de forma compatível à independência de outras sociedades.

Já o segundo critério é dividido em três partes. A primeira delas trata do sistema de Direito de um povo que, partilhando dos preceitos de justiça e bem comum, assegura a seus membros os direitos humanos – como direito à vida, liberdade, propriedade e igualdade. A segunda parte destaca que o sistema de Direito de um povo decente deve impor deveres e obrigações morais a todos os indivíduos pertencentes a sociedade, uma vez que considerados decentes e racionais “eles reconhecem que esses deveres e obrigações ajustam-se à sua ideia de justiça do bem comum e não veem seus deveres e obrigações como meros comandos impostos pela força” (RAWLS, 2001, p.86). Por fim, a terceira parte do segundo critério coloca que “deve haver uma crença sincera e não irrazoável, da parte dos juízes e outros funcionários que administram o sistema político, de que a lei é realmente guiada por uma ideia de justiça do bem comum” (RAWLS, 2001, p.87).

Com a aceitação de ambos os critérios, o autor assegura a participação de sociedades liberais e sociedades decentes como membros da Sociedade dos Povos, isto é, mesmo seus ideais sendo distintos, existe a ideia do bem comum que:

caracteriza os povos decentes pela existência de uma hierarquia de consulta decente, que se constitui por uma família de corpos representativos dos cidadãos cujo papel é o de participar de um processo de consulta estabelecido e fazer com que a ideia de justiça do bem comum particular a cada povo seja respeitada e efetivada dentro de seus limites (FELDENS, 2010, p.87).

1.5 A teoria não ideal

A terceira parte de sua teoria, intitulada *A teoria não ideal*, tem o objetivo de inserir na Sociedade dos Povos mesmo aqueles Estados que são tidos como não-ordenados. Isto é, os

²³ Rawls apresenta o termo sociedade ‘decente’ como àquela que não é agressiva e apenas responde à conflitos quando é em sua própria defesa; uma sociedade que possui uma boa ideia de justiça, que atribui direitos humanos a todos os seus membros; que a estrutura básica inclui um processo de consulta decente, protegendo esse e outros direitos, assegurando que todos os grupos da sociedade sejam representados decentemente pelos indivíduos eleitos na consulta. Além disso, deve haver uma crença sincera por parte daqueles que compõe o sistema jurídico, de que a lei é realmente guiada pela ideia de justiça do bem comum (RAWLS, 2001, p.113-115).

Estados fora da lei - que acreditam em guerras apenas pelos benefícios que ela os trará ou, ainda, pelos seus próprios interesses – e os Estados que estão em situação histórica, social e econômica desfavoráveis.

No primeiro aspecto, Rawls logo escreve que nenhum Estado tem o direito de iniciar uma guerra pela busca de seus interesses e que tal direito é concedido apenas em casos de autodefesa – para proteger e preservar as liberdades básicas de seus cidadãos. Nesse sentido, a proposta de criação de novas instituições e práticas, através de centros de discussão para a formulação e manutenção da opinião política dos povos bem ordenados com relação aos regimes que são tidos como opressores e expansionistas podem colaborar para o sucesso dos direitos humanos. Sendo que “essas instituições estabelecem um ambiente razoavelmente justo dentro do qual pode florescer a cultura de fundo da sociedade civil” (RAWLS, 2001, p.121).

Já no segundo aspecto, de Estados que se encontram em situação de vulnerabilidade por questões alheias a sua vontade, a teoria não ideal emprega que cabe as sociedades bem ordenadas – discutidas na parte da teoria ideal – auxiliar tais povos a aprimorar sua política, condições culturais e recursos. Em outras palavras, “os povos bem-ordenados têm o dever de auxiliar os povos onerados a fim de que todos tenham condições para se tornarem membros da Sociedade dos Povos” (FELDENS, 2010, p.89). Assim, o oitavo ponto discutido por Rawls e citado algumas páginas antes - *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* – se divide em três diretrizes que o definem melhor.

A primeira delas defende que uma sociedade bem ordenada não é, necessariamente, uma sociedade rica, tendo em vista que a riqueza não é prerrogativa de uma estrutura sólida e liberal. O que importa para o autor é que se estabeleça instituições básicas justas para uma sociedade democrática: “o objetivo é concretizar e preservar instituições justas (ou decentes) e não simplesmente aumentar, muito menos maximizar indefinidamente, o nível médio de riqueza ou a riqueza de qualquer sociedade ou de qualquer classe particular na sociedade” (RAWLS, 2001, p.141).

Por outro lado, a segunda diretriz trata da importância da cultura política de uma sociedade, destacando que “meramente dispensar fundos não será o suficiente para retificar as injustiças políticas e sociais básicas” (RAWLS, 2001, p.142-143). Pelo contrário, a saída está

na defesa dos direitos humanos, uma vez que podem “ajudar regimes ineficazes e a conduta dos governantes que foram insensíveis ao bem-estar do seu próprio povo” (RAWLS, 2001, p. 143).

Um exemplo que enfatiza a defesa rawlsiana é dado pelo autor Amartya Sen, em seu trabalho intitulado *A ideia de justiça* (2009), no qual ele apresenta dados empíricos da Comissão de Investigação da Fome que reportou no ano de 1945, que no período de julho à dezembro de 1943, na cidade de Bengala, mais 678 mil pessoas morreram de inanição e que este número ultrapassa um milhão de pessoas quando levamos em consideração as mortes posteriores, por doenças ou outros problemas iniciados pela má ou total falta de alimentação (SEN, 2009, p.339). Segundo Sen, os relatos de fome coletiva não ocorrem em nações democráticas, onde há eleições regulares, partidos de oposição, liberdades básicas asseguradas e, também, uma mídia relativamente livre que possa transmitir e relatar questões sociais como a que ocorreu em 1943 (SEN, 2009, p.342).

A partir desse estudo e outros três casos similares que são citados por Sen (1981) e ocorreram na Etiópia (1972-74), em Sahel (1972-73) e em Bangladesh (1974), percebemos a relevância da segunda diretriz rawlsiana. Em todos estes exemplos fornecidos por Sen (1981) fica claro que houve negligência do governo, uma vez que “a queda na produção de alimentos não era grande o suficiente para levar à fome” (RAWLS, 2001, p.143). Para Sen (1981, p.161²⁴), tais períodos de fome “estão relacionados a desastres econômicos e não apenas a escassez de alimentos”. Sendo assim, Rawls (2001, p.143) conclui que são “atribuíveis a falhas na estrutura política e social e ao fracasso em instituir políticas para remediar os efeitos de quedas na produção de alimentos”.

Ainda na segunda diretriz, Rawls apresenta o papel importante dos direitos humanos em outras duas questões: como fator decisivo para a condição das mulheres, permitindo a participação na política, educação de qualidade e posse e geração de riquezas e; como tal fator é conectado a religião – que por vezes exige submissão parcial ou total das mulheres. Para o autor “uma religião não pode se justificar dizendo que a intolerância por outras religiões é necessária para que ela se mantenha [...] da mesma maneira, uma religião não pode justificar a sujeição das mulheres dizendo que é necessária para sua sobrevivência” (RAWLS, 2001, p.145).

²⁴ The entitlement approach views famines as economic disasters, not as just food crises (SEN, 1983, p.161).

Em conclusão, a terceira diretriz especifica que a assistência provida pelas sociedades bem ordenadas não deve interferir de maneira paternalista, isto é, deve intervir sem a tentativa de impor valores culturais, respeitando a pluralidade do Estado. O objetivo da assistência é maximizar a liberdade e igualdade sem entrar em conflito (RAWLS, 2001, p. 146-147).

1.6 A mudança de perspectiva em *O Direito dos Povos*

Em contraste com a posição adotada na obra *Uma teoria da justiça*, na qual a defesa da igualdade é percebida de forma implícita através do ‘princípio da diferença’, em *O direito dos povos*, Rawls se apresenta mais flexível quanto a necessidade dos Estados participantes da Sociedade dos Povos estarem em uma posição igualitária: “O Direito dos Povos [...] sustenta que as desigualdades não são sempre injustas e que, quando são, é por causa dos seus efeitos injustos na estrutura básica da Sociedade dos Povos e das relações entre os povos e entre seus membros” (RAWLS, 2001, p.149). Isto é, mesmo quando a discussão se dá no âmbito internacional, a preocupação está na sociedade nacional e como ela se desenvolve.

Nesse sentido, Rawls apresenta três razões para justificar a importância da igualdade nacional e como ela se relaciona de forma relevante com a Sociedade dos Povos. A primeira razão para a busca da igualdade interna está em aliviar o sofrimento e as dificuldades dos pobres, o que não requer que todos os indivíduos alcancem níveis iguais de riqueza. Para Feldens (2010, p.90):

da mesma maneira que as pessoas menos favorecidas são beneficiadas pelo princípio da diferença [em *Uma teoria da justiça*], os povos onerados o são pelo dever de assistência até que todos tenham um governo liberal ou decente, não havendo razão para diminuir a diferença de riqueza entre os povos.

Por outro lado, a segunda razão para a diminuição entre ricos e pobres dentro de uma sociedade está relacionada ao tratamento injusto e diferenciado que ocorre entre cidadãos de classes sociais distintas que podem ser estigmatizados como inferiores. Nesse sentido, “cada povo ajusta a si mesmo o significado e a importância da riqueza da sua sociedade” (RAWLS, 2001, p.150) e se for de seu interesse, busca a minimização das convenções hierárquicas e suas implicações.

Em conclusão, a terceira razão oferecida remete ao papel que a equidade representa no processo político internacional, levando os representantes dos povos empenharem-se pela preservação da independência da sua própria sociedade e sua igualdade perante as demais. Tal

equidade básica entre os povos é “dada pelo fato de estarem representados igualmente na segunda posição original com o seu véu de ignorância” (RAWLS, 2001, p.151).

Porém, a posição de Rawls nessa obra segue o caminho oposto de *Uma teoria da justiça*, uma vez que o foco aqui são os direitos dos povos e não mais os direitos individuais propostos no livro de 1971: “o que é importante para o Direito dos Povos é a justiça e a estabilidade, pelas razões certas, de sociedades liberais e decentes, vivendo como membros de uma sociedade de povos bem ordenados” (RAWLS, 2001, p.167).

Tal mudança de perspectiva levantou uma série de questionamentos e críticas ao posicionamento do autor e com isso em mente, no capítulo seguinte nos debruçaremos sobre algumas delas, de modo a delinear o que este trabalho se propõe: definir qual teoria política contemporânea de justiça responde melhor às questões de direitos individuais na esfera da justiça internacional.

2. JUSTIÇA E IGUALDADE INTERNACIONAL ALÉM DE JOHN RAWLS

2.1 As críticas e implicações de *O Direitos dos Povos*

A primeira objeção feita a proposta de Rawls se dá pela opção do autor em utilizar-se da palavra ‘povos’ e não ‘indivíduos’ na chamada segunda posição original e é explicada por Álvaro de Vita (2008) como receio de que uma posição baseada apenas nos indivíduos teria dificuldades em ser aceita, tendo em vista que a obra rawlsiana *O direito dos povos* não apenas engloba as sociedades liberais, mas tem o objetivo claro de acolher as sociedades denominadas ‘decentes’.

Contudo, como explica de Vita (2008, p.233), a saída que Rawls encontrou para estender a concepção de justiça de *Uma teoria da justiça* para o nível internacional impõe um ônus pesado para a perspectiva normativa geral que está implícita na teoria doméstica: a premissa do individualismo ético. Vita (2008) expõe sua preocupação referindo-se ao individualismo ético como:

à noção de que o bem estar de indivíduos, e não o de entidades coletivas de qualquer tipo, constitui a fonte última de preocupação moral para nós. Essa forma de individualismo, que não deve ser confundida com uma concepção egoísta-racional que interpreta o bem dos indivíduos somente por referência à satisfação de seus próprios interesses, é uma das características da justiça rawlsiana que, no caso doméstico, claramente a diferenciam de concepções comunitaristas de justiça. E, uma vez que a premissa do individualismo ético é abandonada, a modalidade de igualdade política para a qual o Direito dos Povos está voltado é uma igualdade

entre povos, não uma igualdade entre pessoas. As implicações políticas desse passo teórico são de largo alcance: vastas desigualdades entre indivíduos são em princípio compatíveis com a forma de igualdade que Rawls pensa ser moralmente importante no plano internacional (p.233-234).

Além disso, Rawls optou por utilizar-se do termo ‘povos’ em vez de ‘Estados’, o que embora justificado pelo autor como uma saída à tradicional ideia de Estados como soberanos, é visto por muitos autores apenas como um termo diferente e não uma mudança de concepção. O objetivo de Rawls com a troca de termos foi provocar um distanciamento entre as ideias transmitidas por cada um deles, pois os povos não são pautados por questões conservadoras, aumento de riquezas, poder e influência. Pelo contrário, são percebidos como passíveis de compaixão e simpatia, capazes de enxergar os demais com alteridade.

Rawls define os povos como “plenamente preparados para conceder justamente o mesmo respeito e o mesmo reconhecimento adequados a outros povos, como iguais” (2001, p.45). Faz parte de ser um povo razoável e racional oferecer termos justos de cooperação política e social a outros povos, colocando em prática o critério da reciprocidade tanto quanto acontece nos princípios de justiça de um regime constitucional.

Todavia, Vita (2008, p.235) coloca que:

o conteúdo do Direito dos Povos é muito semelhante a uma visão tradicional do direito internacional, organizada em torno do princípio da soberania estatal e temperada pelo banimento da guerra de agressões e por uma noção bastante minimalista de direitos humanos.

Catherine Audard, em sua obra intitulada *Cidadania e Democracia Deliberativa* (2006) também apresenta críticas significativas ao *Direito dos povos*, destacando que a afirmação rawlsiana de que nações democráticas não guerreiam umas com as outras²⁵ “leva tanto a uma base controversa para o Direito dos Povos sobre princípios democráticos liberais quanto a relacionar estreitamente a existência de regimes democráticos com a paz internacional e a estabilidade” (2006, p.31).

Para a autora, a suposição de que os povos não democráticos se sentiriam inclinados a fazerem mudanças pró democracia, baseados apenas na ideia de paz e segurança, vai na direção contrária do que é defendido pelo próprio Rawls, considerando que um dos pontos mais atrativos da Sociedade dos Povos está fundamentado no conceito de pluralismo razoável e tolerância. Com isso, Audard (2006) desenvolve sua crítica em três pontos: a acusação de

²⁵ Rawls utiliza-se de registros históricos para demonstrar que “nenhuma das guerras mais famosas da história ocorreu entre povos democráticos estabelecidos” (2001, p.67). O subtítulo “a paz democrática vista na história” (p.66 a 70) traz mais exemplos que corroboram com tal afirmação.

imperialismo cultural em Rawls; a resposta rawlsiana de tal acusação e, por fim, a conclusão de que as explicações não são totalmente satisfatórias.

Audard (2006) aponta que na obra *O direito dos povos* Rawls apresenta a democracia liberal dos Estados Unidos como superior as outras formas de sociedades existentes, uma vez que a apresenta como universalmente atraente:

se uma democracia constitucional liberal é, na verdade, superior a outras formas de sociedade, como acredito que seja, um povo liberal deve ter confiança nas suas convicções e supor que uma sociedade decente, quando os povos liberais lhe oferecerem o devido respeito, pode ter maior probabilidade, ao longo do tempo, de reconhecer as vantagens das instituições liberais e tomar medidas para, sozinha, se tornar mais liberal (RAWLS, 2001, p.81).

Tal afirmação nos direciona a imposição de um modelo democrático constitucional liberal como uma norma e leva Audard (2006) a acusar Rawls de criar uma paz em três níveis: relações dos povos democráticos entre si, com sociedades não democráticas, e com sociedades em condições desfavoráveis. Para a autora, o problema desses níveis está na falsa impressão que eles proporcionam: de que um Estado é pacífico a partir da ideia de que as instituições democráticas presentes nessas sociedades estão implementando a paz e a justiça. Porém, não existe uma conexão real entre uma e outra.

A partir disso, a autora apresenta duas críticas à proposta de Rawls: uma externa e outra interna. Na primeira delas há um questionamento sobre a aceitação da diversidade cultural e política – ideia de pluralismo razoável – e, na segunda, se a paz democrática defendida por Rawls não impõe um ideal liberal para todos. Segundo Audard (2006, p.45), *O direito dos povos* é caracterizado de imperialismo cultural por confundir os fatos históricos como regras ou normas universais, uma vez que tenta provar que a paz democrática tem justificção moral e uma base histórica.

Embora Audard (2006, p.47-48) julgue que as respostas de Rawls a essas críticas se encontrem no posicionamento do autor quanto ao princípio da reciprocidade e na ideia de autodeterminação e respeito aos membros da Sociedade dos Povos - na qual nenhum membro deve estar em uma situação de dominação, e que, além disso, não há exigência nenhuma de que os povos sejam sociedades liberais – a autora considera que a resposta de Rawls não é totalmente satisfatória. Ela justifica sua posição colocando que *O direito dos povos* não é capaz de alcançar a paz sem depender de componentes institucionais e, assim, a paz se torna um objetivo político: “concluo que suas respostas não são totalmente satisfatórias e que é somente clarificando tanto as relações entre paz e justiça quanto o alcance político limitado do

Direito dos Povos que ele [Rawls] pode responder com sucesso às críticas” (AUDARD, 2006, p.34).

Por outro lado, Vita (2008) questiona a proposta de Rawls por abandonar o ‘princípio da diferença’ proposto em *Uma teoria da justiça* quando ele seria ainda mais importante: no âmbito internacional. Rawls rejeita a extensão de um princípio liberal de justiça distributiva à sociedade internacional por três razões: a) coloca que um princípio igualitário de justiça distributiva não seria aceito pelas sociedades hierárquicas decentes, b) o ônus da implementação institucional de um princípio de justiça distributivo cairia sob as sociedades mais ricas e, c) há um dever moral de defender a liberdade e o bem-estar dos indivíduos com os quais há um processo de identificação, isto é, um argumento de parcialidade nacional – entre ajudar um compatriota ou indivíduos de outros Estados, a preferência será pelo seu par (p. 236-250).

Vita (2008) descarta a primeira justificativa rawlsiana colocando que:

[a questão] não é como seria possível fazer com que as instituições domésticas de todas as sociedades do mundo se conformassem a uma concepção liberal-cosmopolita de justiça; a discussão diz respeito sobretudo à estrutura institucional global e a como *essa* estrutura pode ser reformada em uma direção liberal-igualitária. Pode-se inquirir se há reformas na estrutura global que poderiam fomentar a justiça em âmbito doméstico, mas ainda assim o que está em questão são arranjos institucionais globais (p.239 – grifo do autor).

No segundo caso, Rawls (2001, p. 142) escreve que “as causas da riqueza de um povo e as formas que assume encontram-se na cultura política e nas tradições religiosas, filosóficas e morais que sustentam a estrutura básica das suas instituições políticas e sociais”, corroborando com a ideia de que os responsáveis pela desigualdade e pela pobreza são essencialmente os fatores internos, o que foi denominado por Thomas Pogge como ‘nacionalismo explanatório’. Todavia, Vita (2008) explica que a posição rawlsiana descrita acima – na qual a responsabilidade da pobreza e dos problemas sociais e políticos recai apenas sob a sociedade interna -, não exige a manutenção de instituições permanentes para regular as desigualdades econômicas e, assim, o patamar de obrigação moral estabelecido através do dever de assistência é muito baixo. O autor emprega que “essa versão negligencia inteiramente os efeitos distributivos que os arranjos internacionais podem ter, tanto em si mesmos como no que diz respeito aos tipos de instituições e políticas domésticas que podem encorajar” (VITA, 2008, p.243).

Ademais, o argumento de parcialidade nacional rawlsiano se assimila à proposta de Michael Walzer em *Esferas da justiça* (1983), na qual Walzer defende o direito moral de uma comunidade política nacional fechar suas fronteiras e exercer políticas restritivas de imigração quando o objetivo é defender o bem-estar e a liberdade de seus pares. Não obstante, “a parcialidade nacional, interpretada dessa forma, colide com o argumento liberal-cosmopolita de que uma sociedade internacional justa deve priorizar o bem-estar dos menos privilegiados em uma escala global” (VITA, 2008, p.250).

Nesse sentido, Charles Beitz (2000) define a proposta de Rawls como ‘liberalismo social’: os princípios estabelecidos para as relações internacionais são àqueles de interesse fundamental das sociedades domésticas. Em outras palavras, a comunidade internacional é dividida em duas categorias de trabalho: “enquanto as sociedades domésticas são responsáveis pelo bem-estar de seu povo, a comunidade internacional é responsável pela manutenção das condições que as permitam prosperar” (BEITZ, 2000, p.677²⁶).

Para o autor, o objetivo de Rawls em *O direito dos povos* foi apresentar uma teoria alternativa às teorias cosmopolitas, dado que deixa claro o contraste existente entre ambas:

o fim político último da sociedade é tornar-se plenamente justa e estável pelas razões certas. Assim que esse fim é alcançado, o Direito dos Povos não prescreve mais nenhum alvo como, por exemplo, elevar o padrão de vida para além do que é necessário para sustentar essas instituições. Tampouco existe razão para que alguma sociedade peça mais do que o necessário para sustentar instituições justas ou a redução adicional das diferenças materiais entre as sociedades [...] o interesse final de uma visão cosmopolita é o bem-estar dos indivíduos, não a justiça das sociedades (RAWLS, 2000, p.156-157).

Todavia, Beitz (2000) manifesta que tal percepção está equivocada, visto que o liberalismo cosmopolita tem sua base nos interesses fundamentais dos indivíduos e não consente privilégios morais as sociedades domésticas, como Rawls faz.

Beitz (2000), assim como Vita (2008), não concorda com o uso do termo ‘povos’ em vez de ‘Estados’, colocando que tanto Estados possuem similaridades com povos, quanto o inverso e, que para a proposta de Rawls ter valor, ele teve que comprovar a existência de Estados que vivem com a descrição dada por ele de ‘povos’. Apesar disso, Beitz ressalta que a questão apropriada “é saber se [povos] representam uma forma suficientemente desejável de organização social humana que sirva como o elemento constituinte básico da sociedade

²⁶Domestic societies are responsible for the well-being of their people, while the international community is responsible for maintaining background conditions in which decent domestic societies can flourish (BEITZ, 2000, p.677).

mundial, não se serve como procurador para quaisquer estados de fato existentes” (2000, p.680²⁷). Isto é, o autor não concorda que a discussão sobre teoria política internacional deve ter início com os ‘povos’, nem mesmo que a Sociedade dos Povos descrita por Rawls deve ser a meta para as mudanças sociais e políticas.

Pelo contrário, Beitz (2000) não vê as justificativas como suficientemente persuasivas:

não é o suficiente dizer que a analogia com a justiça no nível doméstico exige que consideremos os povos como pessoas no caso internacional; se há razões éticas substantivas para começar com indivíduos, tanto pior para a analogia doméstica. Também não é o suficiente responder que iniciar com indivíduos é uma concepção de sociedade mundial não atraente; assim como a teoria liberal de Estado dá espaço para associações secundárias, uma teoria de relações internacionais poderia abrir espaços para unidades intermediárias sem considerar que elas ou seus interesses são, de qualquer modo, definitivas sobre os interesses dos indivíduos (p.680²⁸).

Beitz (2000) ainda coloca que a descrição de Rawls sobre a teoria cosmopolita está incorreta, pois pressupõe que a mesma seria menos tolerante perante as diversidades políticas e culturais, apontando *O direito dos povos* como uma alternativa melhor. Segundo o autor, o conceito de tolerância rawlsiano não passa de uma expectativa sob os membros da Sociedade dos Povos, isto é, “se houver razões para a tolerância, como sem dúvida existem, seria melhor articulá-las dentro de uma teoria em vez de pressupõe-las” (BEITZ, 2000, p.681²⁹).

2.2 A formação das fronteiras como um impasse para *O Direito dos Povos*

Outro ponto criticado é a posição de Rawls contra um governo de ordem mundial que seja semelhante aos Estados. O autor defende que “é preciso haver fronteiras de algum tipo, as quais vistas isoladamente, parecerão arbitrárias e dependentes de certo grau de circunstâncias históricas” (2001, p.50 – grifo do autor). A posição adotada pelo autor é a de que a formação dos povos se dá a partir da história, da cultura política e do sentimento de

²⁷The appropriate question about the idea of a people is whether it represents a sufficiently desirable form of human social organization to serve as the basic constituent element of world society, not whether it serves as a realistic proxy for any actually existing states (BEITZ, 2000, p.680).

²⁸ It is not enough to say that the analogy with justice at the domestic level requires us to take peoples for persons in the international case; if there are substantive ethical reasons to begin with individuals, so much the worse for the domestic analogy. It is also not enough to reply that beginning with persons imports an unattractive conception of world society as a collection of unrelated (“deracinated”) individuals; just as the liberal theory of the state makes room for secondary associations, so too, a theory of international relations could make room for intermediate units without holding that they or their interests are in any way ultimate or take precedence over the interests of individuals (BEITZ, 2000, p.680).

²⁹ If there are reasons for toleration, as no doubt there are, it would seem better to articulate them within a theory rather than to presuppose them (BEITZ, 2000, p.681).

reconhecimento entre os indivíduos, o que permite a estabilidade das instituições liberais. Conforme Beitz (2000) descreve:

sem o amparo de uma cultura comum, é difícil imaginar como essas forças motivacionais poderiam ser sustentadas e, assim como instituições liberais poderiam ser estáveis. Os povos devem, portanto, ser encorajados a se ver como a parte de uma tarefa comum, a se orgulhar da identidade e das realizações de sua sociedade, e aceitar as responsabilidades mútuas de participação em um regime cooperativo (p.682³⁰).

De outro modo, Thomas Pogge, em *An Egalitarian Law of Peoples* (1994) critica Rawls por ter abandonado o ‘princípio da diferença’ apresentado em *Uma teoria da justiça*, uma vez que *O direito dos povos* não contém nenhum tipo de princípio distributivo. Pogge (1994) aponta dois pontos cruciais pelos quais discorda da posição rawlsiana: 1) “a noção de Povos não é clara nem significativa o suficiente para desempenhar o papel conceitual no mundo humano, assim como não possui o significado moral que Rawls atribui a ele” (p.197³¹). E, 2) a ideia de fronteiras nacionais baseadas nos fatos históricos não é a solução adequada para garantir a arbitrariedade de cada Estado, pois devemos lembrar que as fronteiras nacionais surgiram, em grande parte, a partir do uso da violência e, por vezes, da coesão de Estados mais fortes aos Estados mais frágeis. Nesse sentido, Pogge (1994, p.197³²) destaca que “em muitas partes do mundo, as fronteiras oficiais não correlacionam-se com as características principais que são normalmente utilizadas para identificar um povo ou nação - tais como uma etnia comum, língua, cultura, história, tradição”.

Todavia, o foco do autor neste trabalho não são as duas questões acima – as quais ele não nega importância – mas sim um terceiro ponto que deve ser questionado com mais afinco: a justificação das grandes diferenças entre Estados. Nas palavras de Pogge (1994, p.198³³):

como pode Rawls justificar o enorme significado distributivo que as fronteiras nacionais têm agora, e que em um mundo ideal de Rawls continuariam a ter, para determinar as perspectivas de vida de pessoas nascidas em diferentes Estados?

³⁰ Without the nurturance of a common culture, it is hard to imagine how these motivational forces could be sustained and thus how liberal institutions could be stable. People must, therefore, be encouraged to see themselves as sharing in a common enterprise, to take pride in their society’s identity and accomplishments, and to accept the mutual responsibilities of membership in a cooperative scheme (BEITZ, 2000, p.682).

³¹ I do not believe that the notion of “a people” is clear enough and significant enough in the human world to play the conceptual role and to have the moral significance that Rawls assigns to it (POGGE, 1994, p.197).

³² In many parts of the globe, official borders do not correlate with the main characteristics that are normally held to identify a people or a nation—such as a common ethnicity, language, culture, history, tradition (POGGE, 1994, p.197).

³³ How can Rawls justify the enormous distributional significance national borders now have, and in a Rawlsian ideal world would continue to have, for determining the life prospects of persons born into different states? How can he justify that boundaries are, and would continue to be, associated with ownership of, full control over, and exclusive entitlement to all benefits from, land, natural resources, and capital stock? (POGGE, 1994, p.198).

Como ele pode justificar que as fronteiras são, e continuarão a ser, associadas à propriedade, de controle total sobre e de direitos exclusivos de todos os benefícios da terra, de recursos naturais e de capital social?

A intenção de Pogge (1994) é colocar em xeque a posição de Rawls sob as fronteiras, questionando qual a importância de discuti-las dentro de um mesmo Estado: tratar sobre as diferenças entre os estados americanos de Iowa e Kansas não é essencial; indagar sobre o desequilíbrio entre México e Estados Unidos, apenas como exemplo, sim. Pogge define as ‘fronteiras’ como historicamente arbitrárias ou “para colocar de forma mais descritiva, quando a presente distribuição de territórios nacionais está indelevelmente contaminada com a conquista injusta, genocídio, colonialismo e escravidão” (1994, p.199³⁴), a justificação se torna insignificante. Assim, mais uma vez, *O direito dos povos* defende um posicionamento frágil e indubitavelmente questionável.

2.3 A visão rawlsiana dos direitos humanos

Além das críticas anteriores, o fato de Rawls (2001) apresentar os direitos humanos de uma maneira diferente daquela ideia tradicional que temos sobre sua concepção – baseada na Declaração Universal de Direitos Humanos, aceita e defendida pela ONU - é mais uma razão para reprendermos sua obra. Em *O direito dos povos*, o termo direitos humanos é proposto de forma que se refira a uma classe especial de direitos urgentes, como: a liberdade que impede a ocorrência de escravidão ou mesmo de servidão, a liberdade de consciência e a segurança de grupos étnicos contra o assassinato em massa e o genocídio. Entretanto, sua violação é condenada igualmente (p.102-103).

Os direitos humanos, assim, desempenham um papel especial, uma vez que “restringem as razões justificadoras de guerra e põem limites à autonomia interna de um regime” (RAWLS, 2001, p.103). Além disso, Rawls traça uma linha clara de distinção entre os direitos humanos e os direitos constitucionais ou direitos da cidadania democrática liberal: “eles estabelecem um padrão necessário, mas não suficiente, para a decência das instituições políticas e sociais; ao fazê-lo, limitam o Direito nacional admissível de sociedade com boa reputação em uma Sociedade dos Povos razoavelmente justa” (2001, p.104).

Porém, para Beitz (2000) e Nussbaum (2013, p.306) a omissão rawlsiana dos direitos humanos identificados e reconhecidos internacionalmente pela Declaração de Direitos

³⁴ To put it more descriptively, when the present distribution of national territories is indelibly tainted with past unjust conquest, genocide, colonialism, and enslavement (POGGE, 1994, p.199).

Humanos no ano de 1948, é apenas um reflexo do papel que eles possuem na Sociedade dos Povos, tendo em vista que direitos básicos como liberdade de expressão e participação são excluídos de sua definição. Beitz (2000, p. 684³⁵) coloca que “respeito pelos direitos humanos é, por assim dizer, parte do preço de admissão a sociedade internacional e define o limiar de tolerância dos povos liberal e decentes”.

O termo direitos humanos é associado a criação das Nações Unidas (1945) e substitui a expressão ‘direitos naturais’ ou ‘direitos dos homens’ – que não era compreendido também como direitos das mulheres. É dividido em três gerações distintas: 1) de direitos políticos e civis, que teve início a partir das revoluções dos séculos XVII e XVIII e a doutrina de *laissez-faire*, mais conhecidos pelo aspecto de ‘direitos negativos’; 2) de direitos econômicos, social e cultural, com origem na tradição socialista e tidos como os primeiros ‘direitos positivos’ da Declaração Universal dos Direitos Humanos e, por fim; 3) direitos de solidariedade. Sendo estes os mais difíceis de se concretizarem, uma vez que exigem o reconhecimento universal do termo e muitos acreditam que a identificação dos direitos humanos mais relevantes deve ser feita por cada Estado e não em uma ordem mundial ((GRIFFITHS; O’CALLAGHAN; ROACH, 2008).

O Artigo 28 da Declaração Universal dos Direitos Humanos diz que ‘todos têm direito a uma ordem social e internacional em que os direitos enunciados na presente Declaração possam ser plenamente alcançados’, contudo os seis direitos apresentados como forma de alcançar tal objetivo não conseguem acomodar tal fim.

Três destes [direitos] refletem a emergência do nacionalismo do Terceiro Mundo e sua revolução de expectativas crescentes, ou seja, as suas exigências para uma redistribuição global de poder, riqueza e outros valores importantes: o direito à autodeterminação política, econômica, social e cultural; o direito ao desenvolvimento econômico e social; e o direito de participar e se beneficiar da herança comum da humanidade. Os outros três direitos de terceira geração - o direito à paz, o direito a uma saúde e meio ambiente sustentável, e o direito de ajuda humanitária em caso de desastre - sugerem a impotência ou ineficiência do Estado-nação em certos aspectos críticos (GRIFFITHS; O’CALLAGHAN; ROACH, 2008, p. 144-145³⁶).

³⁵ Respect for human rights is, so to speak, part of the price of admission to international society and defines the threshold of toleration by liberal and decent peoples (BEITZ, 2000, p.684).

³⁶ Three of these reflect the emergence of Third World nationalism and its revolution of rising expectations, i.e. its demands for a global redistribution of power, wealth and other important values: the right to political, economic, social and cultural self-determination; the right to economic and social development; and the right to participate in and benefit from 'the common heritage of mankind'. The other three third-generation rights - the right to peace, the right to a health and sustainable environment, and the right to humanitarian disaster relief - suggest the impotence or inefficiency of the nation-state in certain critical respects (GRIFFITHS; O’CALLAGHAN; ROACH, 2008, p. 144-145).

Com isso em foco, as Nações Unidas criou diversas comissões que buscassem atingir objetivos específicos, trabalhando com questões de discriminação racial, os direitos das crianças, o fim da tortura, punição e outros tipos de crueldades denominadas desumanas. No entanto, foi apenas nos anos 1990 que a ONU voltou sua atenção para a ajuda aos Estados menos desenvolvidos que necessitam de auxílio econômico, social e cultural. Além disso, a ampliação da discussão sobre o direito das minorias, os direitos dos indígenas, das mulheres e das crianças levou, por consequência, a reprodução e multiplicação do termo direitos humanos (GRIFFITHS; O'CALLAGHAN; ROACH, 2008, p.146).

Nesse sentido, e indo na direção contrária da definição apresentada acima, Beitz explica que:

não parece que os direitos humanos, no ponto de vista [rawlsiano], desempenhariam o amplo papel político previsto na compreensão convencional, por exemplo, como bases de reclamações de indivíduos contra seus próprios governos ou como razão da ação política por parte de várias organizações não governamentais que compõem a sociedade civil internacional. Na visão de Rawls, os direitos humanos são uma classe especial de direitos destinada ao propósito limitado de demarcar a fronteira do pluralismo aceitável na sociedade internacional, assim como deveria ser entendido na política internacional de estados liberais. De acordo com a concepção do Direito dos Povos, eles são interpretados como neutros entre as visões de legitimidade política (2000, p.684³⁷).

Não obstante, a posição de Rawls quanto à imposição dos direitos humanos aos Estados fora da lei é questionada, pois para o autor, a justificativa para a intervenção não se baseia na necessidade de progredir e permitir aos indivíduos dessas sociedades condições mais favoráveis ao seu desenvolvimento e, sim, na garantia da estabilidade internacional. Conforme Rawls: “os Estados fora da lei são agressivos e perigosos; todos os povos estão mais seguros se tais Estados mudam ou são forçados a mudar seu comportamento. Do contrário, eles afetam profundamente o clima de poder e violência (2001, p.106).

Tal posicionamento diverge da proposta de tolerância apresentada pelo próprio autor e não deixa de ser contraditória. Beitz (2000, p.687³⁸) descreve que a saída seria unir a proposta de justiça doméstica com a concepção de tolerância: “se estamos preparados para tolerar uma

³⁷ But it does not appear that human rights, in this view, are to play the broad political role envisioned in the conventional understanding—for example, as bases of claims by individuals against their own governments or as grounds of political action by the various nongovernmental organizations that compose international civil society. In Rawls's view, human rights are a special class of rights intended for the limited purpose of demarcating the boundary of acceptable pluralism in international society, as this should be understood in the foreign policy of liberal states. In keeping with the conception of the Law of Peoples, they are interpreted as neutral among the rival reasonable views of political legitimacy (BEITZ, 2000, p.684).

³⁸ If we are prepared to tolerate a range of beliefs and ways of life in domestic society, one might ask, why not also tolerate a range of ways of social life in international society? (BEITZ, 2000, p.687)

série de crenças e estilos de vida na sociedade doméstica, podemos perguntar, por que não também tolerar uma variedade de formas de vida social na sociedade internacional?” Ele ainda coloca que “é preciso reconhecer que os direitos humanos não servem apenas como condições mínimas para o reconhecimento internacional, mas também, como preâmbulo da declaração ‘como um padrão a ser atingido’ para todos os indivíduos e órgãos da sociedade” (BEITZ, 2000, p.687³⁹).

De acordo com a posição de Beitz, Simon Caney, em *Justice Beyond Borders* (2005) emprega que:

o objetivo de Rawls é criar uma ordem internacional tolerante, mas permitindo que os povos construam as leis internacionais, ele sanciona resultados em que um coletivo pode impor seus valores sobre os grupos minoritários e aos indivíduos em sua sociedade. Nesse sentido, não articula seu valor orientador - a ideia de tolerância (p.81⁴⁰).

Caney (2005) se apresenta contrário a proposta rawlsiana de direitos humanos e apresenta seis razões pelas quais o repúdio de Rawls ao cosmopolitismo e sua defesa de ‘povos’ em vez de ‘indivíduos’ é vulnerável. A primeira razão é a falta de tolerância no cenário internacional, conforme destacado na citação acima. A segunda objeção está na premissa de que os direitos humanos têm validade global mesmo que não tenham sido aceitos por todas as sociedades, tendo em vista que os Estados que rejeitam os direitos humanos (como ‘Estados fora da lei’) são omitidos do contrato. O terceiro ponto questiona o por que de alguns direitos humanos serem considerados essenciais e outros sequer estarem dentre a lista, contestando como é traçada a linha que os separa.

Em contrapartida, a quarta razão é voltada a crítica mais comum feita à Rawls: como concordar com sua proposta em *Uma teoria da justiça* e, ao mesmo tempo, aderir ao *Direito dos povos*? Caney refuta essa possibilidade: “[o] mínimo global de Rawls é incompatível com seus pontos de vista sobre a justiça doméstica. Assim, ele não consegue satisfazer a segunda condição de uma teoria dos direitos humanos - o critério de compatibilidade doméstica” (2005, p.82⁴¹). Em adição, o quinto ponto foca no que Caney (2005) denomina como ‘critério

³⁹ One must recognize that human rights serve not only as minimum conditions for international recognition, but also, as the declaration’s preamble puts it, ‘as a common standard of achievement’ for the guidance of ‘every individual and organ of society’ (BEITZ, 2000, p.687).

⁴⁰ Rawls’ aims is to create a tolerant international order but by allowing peoples to construct the international law it sanctions outcomes in which a collective can impose its values on the minority groups and individuals in its society. In that sense, it does not articulate its guiding value - the idea of toleration (CANEY, 2005, p.81).

⁴¹ Rawls’ global minimum is incompatible with his views about domestic justice. Thereby, it fails to meet the second condition of a theory of human rights - the criterion of domestic compatibility (CANEY, 2005, p.82).

da coerência', que chama a atenção para a contradição existente entre os direitos mínimos estabelecidos por Rawls e sua rejeição aos demais direitos humanos. Colocado de outra forma, os direitos humanos estão interligados e, assim, para assegurar um é necessário a implementação de outro. Caney (2005) usa o exemplo escrito por Cécile Fabre para fortalecer sua crítica: o direito a privacidade pode implicar no direito a habitação (p.82-83).

Por fim, a sexta objeção está relacionada ao conceito frágil de direitos básicos ao qual Rawls se atém. Assim como Beitz (2000), Caney (2005) questiona o pacote simples de direitos humanos defendido por Rawls em *O direito dos povos* e destaca que:

Isso [direitos básicos insuficientes] permitiria a privação do direito de voto (artigo 21 da Declaração Universal dos Direitos Humanos) para as pessoas porque elas são mulheres ou negros ou de uma casta inferior; o pagamento de um salário miserável, e desigual para alguns por causa de sua etnia; a privação de assistência à saúde para alguns por causa de sua concepção do bem (por ser homossexual, por exemplo); a negação do direito à educação para os membros de algumas castas (contra artigo 26 DUDH); a rejeição ao direito de assembleia (artigo 20 DUDH). A percepção de Rawls é que uma sociedade pode ser decente e ainda permitir qualquer uma destas violações (p.84⁴²).

Assim, o autor determina a posição rawlsiana de direitos humanos como sem êxito. E, para complementar, Pogge (1994) salienta que:

[Rawls] não dá nenhuma razão, e eu não consigo ver nenhuma, histórica ou filosófica, para acreditar que as sociedades hierárquicas, como tal, incorporariam esses direitos humanos no seu Direito dos Povos. Talvez muitas dessas sociedades podem honrar esses direitos, enquanto mantém sua hierarquia, seu caráter não liberal, como Rawls sugere⁴³, mas isso dificilmente mostra que eles escolheriam ficar vinculados por eles. Os direitos humanos não são essenciais para sociedades hierárquicas, como eles são essenciais para as [sociedades] liberais (p. 214-215⁴⁴).

⁴² This, however, would allow the deprivation of the right to vote (UDHR article 21) to people because they are women or black or from a lower caste; the payment of miserable, and unequal, levels of pay to some because of their ethnicity; the deprivation of health care to some because of their conception of the good (they are homosexual, say); the denial of the right to education to members of some castes (contra UDHR article 26); the rejection of the right to assembly (UDHR article 20). Rawls's sense is that a society can be decent and yet allow any of these (CANEY, 2005, p.84).

⁴³ Conforme destacado por Pogge, Rawls coloca que “um povo que afirma sinceramente uma ideia não liberal de justiça ainda pode pensar razoavelmente que a sua sociedade deve ser tratada igualmente em um Direito dos Povos razoavelmente justo. Embora a igualdade plena possa estar ausente em uma sociedade, a igualdade pode ser razoavelmente proposta ao fazer reivindicações diante de outras sociedades. Além disso, Rawls justifica o uso da posição original em três momentos – duas vezes para as sociedades liberais e uma para sociedades hierárquicas - justamente para assegurar que “os povos iguais, ou os seus representantes, são partes iguais no nível do Direito dos Povos” (2001, p.91-92).

⁴⁴ He gives no reason, and I can see none, historical or philosophical, for believing that hierarchical societies, as such, would incorporate these human rights into their favored law of peoples. Perhaps many such societies can honor these rights while retaining their hierarchical, non liberal character, as Rawls suggests (LP,p.70); but this hardly shows that they would choose to be bound by them. Human rights are not essential to hierarchical societies, as they are essential to liberal ones (POGGE, 1994, p.215).

Deste modo, os três autores (BEITZ 2000; POGGE 1994; CANEY 2005) apresentam a proposta de Rawls como contraditória, já que acomodar tanto as ideias liberais quanto não liberais no Direito dos Povos se torna uma árdua missão. Pogge (1994) explica que a tolerância só tem espaço até certo ponto - quando não há imposição de um Estado sob os demais daquilo que seria o ‘ideal’ ou o ‘melhor’. Ele ilustra sua posição através de um exemplo: se a população da Argélia deseja fundar sua sociedade a partir de preceitos religiosos que consiste com uma ordem mundial justa e os demais Estados desejam uma sociedade liberal democrática, ambos conseguem atingir tal fim – cada um em seu território. Por outro lado, se os argelinos decidem que o mundo deve ser organizado a partir do Alcorão, mas o restante da população não está de acordo – deseja viver em uma sociedade democrática – não é possível que ambos consigam alcançar seus objetivos (p.216).

Para finalizar, Pogge (1994) defende que devemos trabalhar em direção a uma ordem global, na qual a preocupação maior está nos indivíduos como unidades de igualdade moral, tendo em vista que *O direito dos povos* falha em aceitar a diversidade existente entre Estados no debate sobre a estruturação das sociedades.

2.4 O papel da justiça distributiva

Por fim, a última objeção feita a obra de Rawls está relacionada ao ‘princípio da diferença’. Embora em *Uma teoria da justiça* o autor tenha estabelecido o ‘princípio da diferença’ como uma maneira de assegurar aos menos favorecidos condições básicas para levarem suas vidas, nesta obra a percepção do autor se modifica. Em suas palavras (2001, p.149): “o Direito dos Povos [...] sustenta que as desigualdades não são sempre injustas e que, quando são, é por causa dos seus efeitos injustos na estrutura básica da Sociedade dos Povos e das relações entre povos e entre seus membros”.

Mesmo nesta obra, na qual Rawls busca expandir a discussão sobre justiça, a preocupação com as desigualdades se dá dentro da sociedade doméstica e a ampliação dos direitos individuais tão discutidos simplesmente não acontece. Ainda que Rawls tenha justificado tal posicionamento – conforme apresentado anteriormente – tanto Pogge quanto Beitz se apresentam contrários à sua posição.

Para Beitz (1999), as três razões rawlsianas - 1) o ‘princípio da diferença’ não é apropriado no âmbito das relações internacionais; 2) nem todas as sociedades bem ordenadas

aceitariam um princípio distributivo internacional e, 3) os empecilhos que atrasam o desenvolvimento econômico, social e cultural de um Estado estão relacionados a gestão local dos recursos naturais, isto é, a responsabilidade está com os seus pares, distante de questões de política internacional - são insuficientemente convincentes.

Beitz (1999) refuta cada um dos pontos acima, expressando que, 1) a crescente integração econômica, que se dá através dos mercados globais de trabalho, de capital e de bens, assim como a interdependência dos Estados ou instituições na tomada de decisões, o multiculturalismo, a cooperação e a reciprocidade que se verifica na conjuntura internacional é apenas uma síntese do argumento pró princípio de justiça distributiva global, uma vez que “[...] a sociedade internacional atual assemelha-se à sua análoga doméstica naqueles traços que são relevantes para a justificação de princípios igualitários de justiça distributiva” (p.36).

No segundo argumento, Beitz (1999) defende que 2) a justificativa rawlsiana contra um princípio de justiça internacional é falha, já que as partes em uma posição original internacional – conforme por ele proposto – “têm boa razão para aceitar um princípio distributivo igualitário, que se aplica a povos e não à indivíduos, sejam quais forem as suas diferenças no tocante à justiça no plano interno” (p.38).

Por fim, 3) os problemas internos de um Estado não podem ser vistos como apenas de responsabilidade do governo local quando o resultado da interdependência mundial pode ser tanto positivo quanto negativo. Em outras palavras, o envolvimento econômico, social e político pode “agravar mais do que aliviar as condições que impedem o aperfeiçoamento da sociedade” (BEITZ, 1999, p.39). Isso pode ocorrer tanto em sociedades com ‘condições desfavoráveis’ quanto em sociedades estáveis e o Direito dos Povos deveria incluir ‘padrões de equidade para o comércio e outros arranjos cooperativos’ – e não apenas princípios de justiça.

Outrossim, esta posição já foi adotada por Beitz em sua obra de 1979, *Political theory and international relations*, na qual ele apresenta sua defesa por um princípio da diferença global, justificando que “em um mundo interdependente, confinar princípios de justiça social para as sociedades domésticas tem como efeito a tributação de nações pobres para que outros possam se beneficiar em viver em regimes justos” (p.149-150⁴⁵).

⁴⁵ In an interdependent world, confining principles of social justice to domestic societies has the effect of taxing poor nations that others may benefit from living in "just" regimes (BEITZ, 1979, p.149-150).

Para Beitz (1979) o fardo da interdependência é sempre maior em países que estão em desenvolvimento, uma vez que participar de negociações internacionais – sejam elas de exportação, importação, produção ou mesmo de transferências de divisas – resulta em uma estrutura reguladora global que não torna o acesso dos países em condições desfavoráveis algo mais simples. Ainda, o autor destaca que “a distribuição internacional dos ganhos do comércio e investimentos depende, significativamente, do poder relativo dos governos domésticos para controlar o comportamento das empresas locais e de multinacionais” (1979, p.146⁴⁶).

Embora Beitz (1979) relate que é possível percebermos um avanço quanto a este ponto, alguns arranjos internacionais não resultam apenas em vulnerabilidade na distribuição de ganhos do comércio e investimentos globais, mas também em disparidades políticas. Países em desenvolvimento muitas vezes precisam de recursos de órgãos internacionais, como o Banco Mundial, o que os deixa em uma posição vulnerável com relação aos países desenvolvidos que conseguem bancar suas próprias indústrias e correrem riscos mais elevados.

Assim, Beitz (1979) propõe a existência de um princípio da diferença global que se aplique aos indivíduos. Em suas palavras: “parece óbvio que um princípio da diferença internacional se aplique aos indivíduos no sentido de que é a posição dos menos favorecidos (e de grupos de pessoas) que deve ser maximizada” (p.152⁴⁷). Apesar disso, sua proposta não exige que sejam feitas transferências de países ricos para países menos desenvolvidos, mas que houvesse uma redução na disparidade entre países.

Nesse sentido, Caney (2005) também se apresenta contra a proposta rawlsiana, e faz a seguinte pergunta: “por que um membro de um país de terceiro mundo deve ser economicamente desfavorecido por causa de uma decisão que a elite política deste país fez e com as quais eles não concordam?” (2005, p.130⁴⁸) Aqui, Rawls responsabiliza os indivíduos por suas ações, colocando que os demais não têm o dever de prestar assistência àqueles que

⁴⁶ The international distribution of the gains from trade and investment depends significantly on the relative power of domestic governments to control the behavior of locally owned as well as multinational firms (BEITZ, 1979, p.146).

⁴⁷ It seems obvious that an international difference principle applies to persons in the sense that it is the globally least advantaged representative person (or group of persons) whose position is to be maximized (BEITZ, 1979, p.152).

⁴⁸ Why should a member of a third world be economically disadvantaged because of a decision that the political elite in that country made and with which they disagree? (CANEY, 2005, p.130)

fizeram escolhas erradas. Contudo, o que Caney (2005) refuta é a ideia de que mesmo aqueles que vivem em um Estado não democrático (ou em uma sociedade hierárquica decente, para utilizar o termo rawlsiano), paguem o preço das decisões tomadas por líderes que, possivelmente, não foram eleitos pela população (p.130-131).

A proposta de Beitz (1979) é mais uniforme: se o princípio da diferença deve ser aplicado inicialmente aos indivíduos, as disparidades devem, também, diminuir dentro do Estado: “como o princípio da diferença se aplica em primeira instância aos indivíduos, as desigualdades internas devem ser minimizadas para que a posição do menos favorecidos (globalmente) seja maximizada” (p. 153⁴⁹).

Por outro lado, Pogge (1994) evidencia que:

Rawls considera seu princípio apenas no que diz respeito a uma parte da teoria não-ideal: no enfrentamento de condições desfavoráveis, embora de um modo geral, se não sempre, tem sido proposto como um análogo para o princípio da diferença doméstico, que é utilizado principalmente para conceber a estrutura básica ideal [...] o teor de suas observações é que um princípio da diferença global é demasiado forte para o caso internacional, que exige muito de sociedades hierárquicas (p.211-212⁵⁰).

Isto é, o ‘princípio da diferença’ é percebido como um princípio oneroso as sociedades desenvolvidas e também como um princípio redistributivo. Contudo, Pogge escreve que “o princípio da diferença seleciona o esquema que deveria ser escolhido. As regras selecionadas no jogo econômico, independentemente do seu conteúdo, não redistribuem, mas sim controlam como benefícios econômicos e encargos são distribuídos em primeiro lugar” (1994, p.212⁵¹).

Vita (2008, p.255) escreve que “[a] justiça não é apenas uma questão de alívio da fome e da pobreza [...] Ela é sobretudo uma questão de corrigir as desigualdades injustas de recursos e poder geradas por arranjos institucionais”. Para o autor, o posicionamento de Rawls quanto ao fim das desigualdades está correta, bastaria que fosse expandida para a discussão internacional, uma vez que:

⁴⁹ Because the difference principle applies in the first instance to persons, it would be also require intrastate inequalities to be minimized if necessary to maximize the position of the (globally) least advantage group (BEITZ, 1979, p.153).

⁵⁰ Rawls considers such a principle only in regard to one part of non-ideal theory: coping with unfavorable conditions, although it has generally, if not always, been proposed as an analogue to the domestic difference principle, which is used primarily to design the ideal basic structure. Second, the tenor of his remarks throughout is that a global difference principle is too strong for the international case, that it demands too much from hierarchical societies (POGGE, 1994, p.211-212).

⁵¹ The difference principle selects the scheme that ought to be chosen. The selected economic ground rules, whatever their content, do not redistribute, but rather govern how economic benefits and burdens get distributed in the first place (POGGE, 1994, p.212).

não há nenhuma dúvida de que as pessoas que vivem nos países que concentram o quintil mais pobre da população mundial são profundamente afetadas pelo processo de tomada de decisões políticas e econômicas que é controlado sobretudo por pessoas e pelos governos dos países nos quais se concentra o quintil mais rico da população mundial (VITA, 2008, p.261-262).

Assim, finalizamos as críticas feitas ao trabalho de Rawls. Apresentamos a evolução do debate sobre justiça a partir da obra *Uma teoria da justiça*, buscando demonstrar a mudança de perspectiva nas obras de Rawls e como tal alternância afetou o que antes era crucial: os direitos individuais e a justiça igualitária. Enquanto que em *Uma teoria da justiça*, podemos afirmar que o interesse de todos é considerado, sendo que o ‘princípio da diferença’ se encarrega de diminuir as discrepâncias existentes entre os mais e menos favorecidos, em *O direito dos povos*, o abandono dessa faceta abre espaço para uma série de críticas e questionamentos sobre o posicionamento de Rawls dentro do debate no âmbito internacional.

Uma teoria da justiça é sem dúvidas a obra que melhor representaria o objetivo deste artigo, sendo a proposta mais abrangente e uniforme no quesito justiça. Contudo, e como demonstrado neste capítulo, os principais critérios rawlsianos são deixados de lado justamente quando a discussão se amplia para os direitos individuais e justiça no nível global. Charles Beitz e Thomas Pogge manifestaram suas críticas, assim como Catherine Audard e muitos outros, demonstrando a fragilidade do acordo que seria atingido em uma Sociedades dos Povos. Os diversos apontamentos feitos até aqui – quanto ao abandono do ‘princípio da diferença’, o termo ‘povos’ em vez de ‘Estados’, a importância da igualdade doméstica mesmo numa discussão global, a lista enxuta de direitos humanos e a crença de que a tolerância bastaria para assegurar um ambiente internacional diverso e justo – são as razões pelas quais não podemos aceitar a posição de Rawls em *O direito dos povos*.

Nesse sentido, e em busca da resposta para a nossa questão-problema: qual teoria política contemporânea responde melhor as questões de justiça e igualdade no âmbito internacional? nos direcionamos a teoria cosmopolita e a percepção de Beitz (1979,144⁵²) de que “se a cooperação social é a base da justiça distributiva, então podemos acreditar que a interdependência econômica internacional corrobora com um princípio global de justiça distributiva similar ao que se aplica na sociedade doméstica”.

⁵² If social cooperation is the foundation of distributive justice, the one might think that international economic interdependence lends support to a principle of global distributive justice similar to which applies within domestic society (BEITZ, 1979, p.144).

3. A TEORIA COSMOPOLITA

3.1 Deveres humanitários x cosmopolitismo de justiça igualitária

A corrente de pensamento cosmopolita teve seu início por volta do ano 300 a.C, quando a doutrina estoica buscava substituir a ideia até então formada, de que a cidade-estado (*polis*) era o centro do pensamento político. Para os estoicos, os indivíduos habitavam dois mundos: o primeiro deles é o mundo local, onde nascemos e somos criados; o outro é o mundo ideal, uma espécie de universo expandido, no qual colocamos nossas aspirações e desejos. Esta primeira concepção de cosmopolitismo é definida por David Held (2005) de maneira que

[a] lealdade é obrigação, em primeiro lugar, à esfera moral de toda a humanidade, e não para os agrupamentos contingentes da nação, etnia e classe. [A] deliberação e resolução de problemas deve ter como foco o que é comum a todas as pessoas como cidadãos da razão e do mundo; problemas coletivos podem ser melhor geridos quando vistos a partir dessa perspectiva, em vez de a partir do ponto de vista dos agrupamentos seccionais. Tal posição não requer que os indivíduos desistam das preocupações locais e filiações à família, amigos e conterrâneos; ela implica, ao contrário, que eles devem reconhecer estes como moralmente contingentes e que as suas tarefas mais importantes são para a humanidade como um todo e seus requisitos de desenvolvimento globais (p.10-11⁵³).

Por outro lado, a segunda concepção de cosmopolitismo foi introduzida no século XVIII, no período do Iluminismo. Kant foi o maior contribuinte desta corrente, formulando o ‘cosmopolitismo de direito’, descrito por Held (2005) como “a capacidade de se apresentar e ser ouvido dentro e fora das comunidades políticas; o direito de entrar em um diálogo sem restrição artificial e delimitações” (p.11⁵⁴).

Ambos conceitos se encaixam na definição de GRIFFITHS; O’CALLAGHAN; ROACH (2008, p.55-57) na qual a teoria cosmopolita se refere inicialmente a uma condição sociocultural, na troca de conhecimento, informação e cultura, a uma ideologia ou filosofia e, por fim, a um projeto político, uma nova ordem internacional baseada em estruturas políticas transnacionais que exercem a chamada ‘democracia cosmopolita’. Tal concepção implica em

⁵³ Allegiance is owed, first and foremost, to the moral realm of all humanity, not to the contingent groupings of nation, ethnicity and class. Deliberation and problem solving should focus on what is common to all persons as citizens of reason and the world; collective problems can be better dealt with if approached from this perspective, rather than from the point of view of sectional groupings. Such a position does not require that individuals give up local concerns and affiliations to family, friends and fellow countrymen; it implies, instead, that they must acknowledge these as morally contingent and that their most important duties are to humanity as a whole and its overall developmental requirements (HELD, 2005, p.10-11).

⁵⁴ Cosmopolitan right meant the capacity to present oneself and be heard within and across political communities; it was the right to enter dialogue without artificial constraint and delimitations (HELD, 2005, p.11).

uma governança global que limitaria a soberania dos Estados, mesmo não sendo um. Tanto a ONU quanto a União Europeia são exemplos, mesmo que abstratos, do projeto cosmopolita.

Nesse contexto, podemos dividir a corrente cosmopolita em duas perspectivas distintas, conhecidas por ‘cosmopolitismo institucional’ e ‘cosmopolitismo moral’. A primeira delas se baseia na formulação e organização de instituições políticas internacionais que seriam responsáveis pelo ordenamento dos Estados, isto é, uma espécie de governo mundial ou instituição supranacional que teria mais autoridade do que os Estados. Por outro lado, o cosmopolitismo moral se preocupa “não com as próprias instituições, mas com a base sobre a qual as instituições, práticas, ou cursos de ação deveriam ser justificadas ou criticadas” (BEITZ, 1994, p.120⁵⁵).

O cosmopolitismo moral é apresentado por Beitz (1994) como a versão mais simplificada da teoria, explanando que a defesa de um não engloba, necessariamente, a defesa do outro. Pelo contrário, ambos só aparecem juntos quando o cosmopolitismo moral se utiliza da concepção institucional para implementar sua posição. Em outras palavras, aqueles que defendem os valores morais, por vezes acreditam que é somente através de instituições globais que suas preocupações seriam levadas em consideração e seria possível assegurar os direitos individuais e garantir práticas justas e iguais. Os defensores do ‘cosmopolitismo institucional’ advogam em diferentes direções: alguns são a favor de um Estado mundial centralizado, outros são a favor de um sistema global que possua poder coercitivo limitado e ainda, alguns argumentam a favor de instituições políticas internacionais que foquem em problemas específicos (KLEINGELD; BROWN, 2014). Deste modo, a defesa dos direitos humanos pode ser tida como:

cosmopolita em sua fundação sem ser cosmopolita em requisitos institucionais, o que, nesse sentido, ilustra a importância da distinção entre o cosmopolitismo moral e institucional. Ou seja, a base mais natural de direitos humanos se situa na doutrina das ideias cosmopolitas relacionadas as concepções de que o bem-estar do indivíduo não está fundamentalmente relacionado a cultura ou a sua localização geográfica e que, na responsabilidade atribuída a satisfação das necessidades individuais básicas, as fronteiras nacionais (ou culturais ou étnicas) não necessariamente desempenham um papel limitante (BEITZ, 1994, p.123⁵⁶).

⁵⁵ Cosmopolitanism concerns itself not with institutions themselves, but with the basis on which institutions, practices, or courses of action should be justified or criticized (BEITZ, 1994, p.120).

⁵⁶ The doctrine of universal human rights is cosmopolitan in its foundations without being cosmopolitan in its institutional requirements, and in this sense it illustrates the importance of distinguishing between moral and institutional cosmopolitanism. That is, the most natural foundation of human rights doctrine lies in the related cosmopolitan ideas that conceptions of individual well-being are not fundamentally relative to culture or

Isto é, a corrente cosmopolita se divide em duas vias⁵⁷ e, dentro do próprio debate sobre questões de justiça há muitas outras. Vita (2012, p.2) destaca que “essas assimetrias devem ser consideradas da ótica de princípios de justiça igualitária, como sustentam teóricos cosmopolitas [...] ou, de modo alternativo, da ótica de um princípio de humanitarismo”.

Existe uma grande divergência entre autores que defendem a posição cosmopolita – de que não há diferença entre o âmbito doméstico e internacional, – e àqueles que apresentam tais esferas como desiguais e, portanto, argumentam que “a justiça é uma questão eminentemente doméstica, devendo a sociedade internacional organizar-se com base em princípios de não interferência e convivência pacífica entre Estados” (VITA, 2012, p.6).

Nesta linha de discussão, podemos apontar David Miller, Thomas Nagel e Michael Walzer que, assim como John Rawls, se apresentam contrários ao cosmopolitismo com foco em justiça igualitária. Para eles, as vastas desigualdades existentes no mundo são especialmente de responsabilidade nacional. Isto é, cabe as instituições domésticas assegurarem condições mínimas de vida aos seus cidadãos e, aos órgãos internacionais e Estados mais desenvolvidos, cabe apenas o dever de assistência humanitária. É contra esse posicionamento que nos apresentamos, posto que as cifras da desigualdade e pobreza mundial estão em constante crescimento e sem considerarmos os efeitos das relações internacionais no resultado final da equação – onde Estados em desenvolvimento sofrem com decisões que não foram tomadas por eles, indivíduos carregam o peso de escolhas feitas em gerações passadas, o mercado internacional cria regulamentações cada vez mais complexas que, por fim, afogam os países menos desenvolvidos em financiamentos e leis obscuras – não permite que nem mesmo o debate se inicie em pé de igualdade.

Sendo assim, o objetivo neste capítulo é demonstrar como o *cosmopolitismo moral* ou a linha de justiça igualitária responde melhor à questão-problema destacada no início deste trabalho, uma vez que descartamos a proposta rawlsiana ou de ‘humanitarismo, não justiça distributiva internacional’. Ao longo dos próximos subtítulos, conforme descrevemos a

geographical location and that, in the assignment of responsibility for satisfying basic individual needs, national (or cultural or ethnic) boundaries do not necessarily play a limiting role (BEITZ, 1994, p.123).

⁵⁷ Há, na verdade, quatro distinções claras de cosmopolitismo: institucional e moral (Beitz), sobre justiça e cultura (Kymlicka), fraco e forte (Miller) e, moderado e extremo. Por questão de foco, discutiremos apenas o primeiro e, ainda, de maneira breve. Para as demais variações, ver TAN, 2004, p. 10-12 e SCHEFFLER, 2001, p.112-119.

posição cosmopolita, iremos, também, mostrar mais atentamente as demais alternativas e como uma a uma, elas são rejeitadas.

3.2 Cosmopolitismo de justiça igualitária: porquê ele é a melhor opção

Já no início de sua obra intitulada *Justice without borders*, Kok-Chor Tan apresenta o cosmopolitismo como “uma ideia normativa, que coloca o indivíduo como a unidade final de preocupação moral e com o direito de igual consideração independente de sua nacionalidade e cidadania” (TAN, 2004, p.1 e 35⁵⁸). Para o autor, a concepção cosmopolita de justiça política evidencia que todos os indivíduos tem direitos civis e políticos não importa onde eles tenham nascido e/ou conduzem suas vidas (p.3-5).

O cosmopolitismo de Tan, Caney e Moellendorf defende a ideia de que os direitos básicos individuais não devem ser alcançados apenas através de ajuda humanitária de países mais ricos e desenvolvidos, “ajuda humanitária trata apenas os sintomas da pobreza mundial, tão importante e urgente quanto isto é, não trata da causa básica da pobreza – que é de injustiça estrutural” (TAN, 2004, p.28⁵⁹). Pelo contrário, os autores preferem uma abordagem de justiça individual, na qual o foco deve ser o indivíduo e não o Estado – ou ‘povos’ ralwsianos – mesmo que a discussão seja internacional.

Antes disso, é preciso compreender que a justiça internacional não pode ser discutida sem ser associada à questões de direitos básicos e que tais direitos são diretamente afetados pelas diferenças existentes entre países – como brevemente discutido por Beitz (1979) no capítulo anterior. Desta forma, para acessarmos os direitos individuais e propagarmos uma proposta de justiça global é preciso debater como a estrutura econômica global interfere, não apenas no resultado alcançado pelos Estados, mas também, no modo como este resultado será atingido. Em outras palavras, “a globalização financeira desregulada coloca uma camisa de força aos governantes desses países [em desenvolvimento], no sentido de que há uma forte pressão para que implementem somente políticas consideradas ‘amigáveis ao mercado’” (VITA, 2008, p.270) e, tais políticas são conhecidas por uma estabilidade de preços, baixo custo, pouco gasto em tributos e, conseqüentemente, resultam numa falha no desenvolvimento

⁵⁸ Cosmopolitanism, as a normative idea, takes the individual to be the ultimate unit of moral concern and to be entitled to equal consideration regardless of nationality and citizenship (TAN, 2004, p.1).

⁵⁹ Humanitarian assistance treats only the symptoms of global poverty, and as important and urgent as this is, it does not address the basic cause of poverty – that of structural injustice (TAN, 2004, p.28).

econômico do país que, num ciclo inevitável, deixa de gerar melhores condições aos seus indivíduos.

Nesse contexto, a defesa ao cosmopolitismo não envolve apenas nomear os indivíduos como o centro da discussão internacional, elaborar princípios e, de alguma forma, aguardar que sejam realizados pelos responsáveis dos Estados e outras instituições, mas também, apontar como sua defesa deve incluir os regimes internacionais ambíguos e injustos como um reflexo da disparidade efetiva. Conforme Vita (2012), cerca de 1.3 bilhão de pessoas vivem abaixo da linha da pobreza no mundo – estabelecida em 1,25 dólar por dia ou, o mínimo para um indivíduo se alimentar de forma adequada – e, 43,14% da população mundial está abaixo da linha de pobreza de 2 dólares (dados do Banco Mundial em 2008; também em VITA, 2008, p.257-258). Além disso, ele destaca que os 5% mais ricos da população mundial mantêm um terço de toda a renda, deixando claro que “as disparidades socioeconômicas no mundo [devem ser abordadas] como um problema de justiça” (2012, p.3).

Martha Nussbaum, em *Fronteiras da justiça* (2007), assim como Pogge (1994), escreve que “a sorte de nascer em uma nação e não em outra determina fortemente as chances de vida de cada criança que nasce” (2013, p.278), uma vez que a expectativa de vida, acesso a educação, assistência médica e outras oportunidades tidas como básicas diferem drasticamente de um Estado para outro. Conforme já defendido por Pogge (1994), o fato de nascer em um Estado desenvolvido ou não é algo meramente arbitrário, no entanto, é um fator decisivo, que pode afetar fortemente as condições de vida do indivíduo dali para a frente. As fronteiras entre estados de uma mesma nação são irrelevantes, contudo, as fronteiras existentes entre Estados distinguem muito as condições de vida que serão apresentadas e distribuídas ao longo da vida dos indivíduos – relembramos aqui o exemplo dado por Pogge sobre nascer nos Estados Unidos e no México (1994, p.199).

Nussbaum (2013, p.277-278) discorre sobre isso, exemplificando de forma simples: uma criança que nasce na Suécia tem sua expectativa de vida em 79,9 anos, enquanto que uma criança nascida em Serra Leoa tem apenas a metade, 34,5 anos. São dados como estes e desigualdades recorrentes entre indivíduos de sexo diferentes, classe, casta, religião, raça, etnia e mesmo entre aqueles que preferem viver no meio rural à grandes centros urbanos que dão razão a defesa de uma justiça internacional onde as relações internacionais têm uma

importância magistral no condicionamento de cada indivíduo e nas suas possibilidades de prosperar ou não.

Desse modo, Tan (2004, p.25⁶⁰) nega a proposta de humanitarismo argumentando que, “para combater eficazmente a pobreza global e a desigualdade precisamos abordar o contexto global dentro do qual os países interagem, e não simplesmente tomar este contexto como dado”. Para o autor, tanto o humanitarismo de Rawls quanto de autores como David Miller e Michael Walzer não estão aptos a solucionar uniformemente as injustiças globais e, assim, com base em dados como os citados por Nussbaum (2013) - e acrescentando um fator a essa soma: as 70 milhões de pessoas que morrem de doenças tratáveis e curáveis em países em desenvolvimento - ele conclui que “a atual estrutura econômica global, e as normas e princípios que conduzem e regulam as práticas econômicas, aceleram e perpetuam a desigualdade bruta e a pobreza” (2004, p.25⁶¹). A ideia de que o humanitarismo, de algum modo, é o suficiente para colocar os indivíduos em uma situação adequada de vida e de que os Estados desenvolvidos não possuem responsabilidade posterior a ajuda humanitária não apenas é errônea, como diante de tais dados, apresenta-se como inepta à solucioná-los.

A globalização econômica é, então, um fator cada vez mais relevante na discussão do cosmopolitismo e quanto mais ela se expande, maior a lacuna entre os Estados desenvolvidos e em desenvolvimento. Além de Beitz (1979, p.143-153) ter destacado como o vácuo entre tais Estados é permanentemente crescente, Tan (2004) ainda discorre sobre a recorrente dificuldade dos países que dependem da produção de insumos competirem ‘abertamente’ no mercado internacional:

enquanto países em desenvolvimento são pedidos para abrirem seus mercados para a competição externa em nome do livre comércio (e seus supostos benefícios), eles são, ao mesmo tempo, negados de acessar os mercados no mundo desenvolvido devido as suas altas tarifas e árdua competição dos produtos amplamente subsidiados (especialmente em setores como a agricultura) nos países desenvolvidos (p.32⁶²).

⁶⁰ This shift in focus is due to the growing recognition that to effectively tackle global poverty and inequality we need to address the global background context within which countries interact, and not simply take this context as a given (TAN, 2004, p.25).

⁶¹ The general agreement is that the current global structure, and the norms and principles that drive and regulate economic practices, precipitate and perpetuate gross inequality and poverty (TAN, 2004, p.25).

⁶² While developing countries are asked to open their markets to foreign competition in the name of free trade (and its alleged benefits), they are at the same time denied access to markets in the developed world due to high tariffs and stiff competition from heavily subsidized products (especially in sectors such as agriculture) in developed countries (TAN, 2004, p.32).

Para tanto, a defesa da proposta cosmopolita por Tan (2004, p.33⁶³) se apresenta desta forma: “como nossas práticas econômicas assumem um escopo global, assim também deveriam nossas considerações morais e considerações de justiça. A globalização econômica deve ser seguida de uma globalização normativa, por assim dizer”.

Embora, a partir de tais dados empíricos que demonstram [em parte] como o mercado internacional interfere nos direitos básicos individuais e, então, torna inquestionável a necessidade de considerar o impacto das relações internacionais no âmbito doméstico, autores que defendem uma posição de deveres humanitários argumentam que a justiça não é uma questão internacional. Pelo contrário, no seu ponto de vista, cabe ao Estado se responsabilizar pelo desenvolvimento e aprimoramento das condições de vida de seus indivíduos; a sociedade internacional cabe, apenas, a estipulação de princípios que assegurem uma convivência pacífica. No próximo subtítulo discutiremos tal posicionamento e como o cosmopolitismo responde a tais questões.

3.3 A crítica antic cosmopolita

Em *National Responsibility and Global Justice*, publicado por David Miller em 2007, o autor elucida sobre questões de responsabilidade, como qual agente fica encarregado pelos benefícios e/ou perdas de um Estado. Com isso, Miller busca não isentar as sociedades domésticas da responsabilidade por suas próprias falhas, isto é, políticas mal elaboradas, instituições que não utilizam toda sua capacidade e práticas sociais não efetivas que impossibilitam e impedem o desenvolvimento do Estado, ou mesmo, ampliam ainda mais uma pobreza sistêmica já existente, são problemas internos que devem ser considerados. Miller, então, defende uma proposta de humanitarismo, na qual ele classifica dois tipos de responsabilidades: a) responsabilidade de resultado ou ‘*outcome responsibility*’ e, b) responsabilidade reparadora ou ‘*remedial responsibility*’. A primeira delas trata da responsabilidade direta que temos com as nossas ações, ou seja, devemos lidar com o resultado daquilo que produzimos (intencionalmente ou não). Já a segunda, discorre sobre a responsabilidade de remediar uma situação na qual se é comprovado que houve dano de um agente ao outro. Em outras palavras, o dever de justiça está atrelado a uma necessidade de

⁶³ As our economic practices take on a global scope, so too should our moral considerations and considerations of justice. Economic globalization must be followed by normative globalization, so to speak (TAN, 2004, p.33).

demonstrar que, por exemplo, o agente A prejudicou o agente B e, portanto, cabe ao agente A a correção de seu ato (MILLER, 2007, p.84-107⁶⁴).

Nesse contexto, pode parecer que o cosmopolitismo moral está pedindo demais, uma vez que para Miller (2007) a responsabilidade da pobreza doméstica vem muito mais de erros internos do que de atos externos e, assim, “[a responsabilidade pelos] 1,75 bilhão de pobres multidimensionais do mundo não recai primariamente sobre os cidadãos e países mais ricos, que são aqueles que mais se beneficiam da ordem global vigente” (VITA, 2012, p.11). Pelo contrário, o autor se refere a um dever de assistência humanitária como obrigação máxima dos Estados. Mas, nesse caso, sua concepção de justiça global ignora um quadro internacional gritante, no qual a ajuda humanitária é vista como “algo que exaure nossas obrigações morais no nível internacional” e, no entanto, deveria ser vista “como o mínimo que deve ser feito em virtude de obrigações mais exigentes de justiça” (VITA, 2008, p.273-274).

Em suma, Miller defende a corrente teórica nacionalista, enquanto Michael Walzer argumenta a favor do comunitarismo. Contudo, podemos dizer que ambos discorrem sobre a importância – mesmo que de forma distinta – da sociedade doméstica e como os valores instituídos dentro de uma nação, como o sentimento de pertencimento e de responsabilidade nacional são relevantes e, assim, não devem ser ignorados. Para Walzer (1983), o liberalismo negligencia o modo como os indivíduos são constituídos socialmente e, mais importante, não valoriza os valores da vida em comunidade, os valores partilhados e a identidade em comum. Posto de outra forma, o pertencimento a uma determinada comunidade é um bem importante:

homens e mulheres sem filiação em qualquer lugar são apátridas. Essa condição não impede todo tipo de relação distributiva: mercados, por exemplo, são frequentemente abertos a todos os interessados. Mas não-membros são vulneráveis e estão desprotegidos no mercado, apesar de participar livremente da troca de mercadorias, eles não têm parte nesses bens que são compartilhados, eles são cortados a partir da disposição comum de segurança e bem-estar. Mesmo aqueles aspectos da segurança e bem-estar que são, como a saúde pública, distribuídos coletivamente, não são garantidos para não-membros: pois eles não têm lugar garantido na coletividade e são sempre passíveis de expulsão, [indivíduos] sem pátria estão em uma condição de perigo infinito (WALZER, 1983, p.31-32⁶⁵).

⁶⁴ Miller (2007) discorre sobre seis maneiras de identificar quando há necessidade de reparação nos capítulos 4 e 5, em especial nas páginas 100-104.

⁶⁵ Men and women without membership anywhere are stateless persons. That condition doesn't preclude every sort of distributive relation: markets, for example, are commonly open to all comers. But non-members are vulnerable and unprotected in the marketplace. Although they participate freely in the exchange of goods, they have no part in those goods that are shared. They are cut off from the communal provision of security and welfare. Even those aspects of security and welfare that are, like public health, collectively distributed are not guaranteed to nonmembers: for they have no guaranteed place in the collectivity and are always liable to expulsion, Statelessness is a condition of infinite danger (WALZER, 1983, p.31-32).

Fica claro, então, que tanto para Miller quanto para Walzer “o Estado-nação é a comunidade relevante para a justiça” (VITA, 2008, p.300) e isto exige uma identidade compartilhada entre indivíduos que não vai além das fronteiras que, por sua vez, é descrita por Miller (1999) da seguinte maneira:

os membros devem possuir uma identidade comum, a consciência de que há algo diferente sobre eles que os une em uma única unidade; deve haver um entendimento comum ou propósitos comuns que dão à comunidade o seu *ethos*; e deve haver uma estrutura institucional que atua em nome da comunidade, em particular, supervisionando a alocação de recursos entre os membros. Agora, embora no mundo contemporâneo há claramente formas de interação e cooperação que ocorrem a nível global - a economia internacional fornece os exemplos mais óbvios, há também muitas formas de cooperação política, que vão desde os tratados de defesa até acordos de proteção ambiental - estes não são suficientes para constituir uma comunidade global. Eles não criam por si só um sentimento comum de identidade ou um *ethos* comum. E acima de tudo não existe uma estrutura institucional comum que nos justificasse descrever resultados desiguais como formas de tratamento desigual (p.190⁶⁶).

Conforme explica Vita (2008, p.301) ambos os autores não apenas julgam não existir instituições globais justas, mas que além disso “os atores internacionais mais poderosos não têm nenhum interesse em criá-las, [...] que nem sequer faz sentido criá-las, pois os significados e identidades comuns nos quais essas instituições teriam de se basear ainda não existem”. Vita (2008, p.302-303) ainda coloca que tal posicionamento dos autores nacionalista e comunitarista dá a entender que as instituições internacionais e os efeitos distributivos – sejam eles negativos ou positivos – são dados da natureza e que, portanto, não haveria um dever de reformar o sistema internacional, mesmo que este seja falho e beneficie apenas alguns.

Por outro lado, embora os dados empíricos demonstrem que existe um problema grave de desigualdade, que as relações internacionais afetam a sociedade doméstica e que se faz necessário agir perante tais fatos – nos sentirmos moralmente responsáveis pela pobreza e irmos além da assistência humanitária – tendo em vista que a postura de Miller e Walzer é

⁶⁶ Members must have a shared identity, an awareness that there is something distinctive about them that holds them together in a single unit; there must be common understandings or common purposes that give the community its *ethos*; and there must be an institutional structure that acts on behalf of the community, in particular overseeing the allocation of resources among the members. Now although in the contemporary world there are clearly forms of interaction and cooperation occurring at the global level - the international economy provides the most obvious examples, but there are also many forms of political cooperation, ranging from defense treaties through to environmental protection agreements - these are not sufficient to constitute a global community. They do not by themselves create either a shared sense of identity or a common *ethos*. And above all there is no common institutional structure that would justify us in describing unequal outcomes as forms of unequal treatment (MILLER, 1999, p.190).

insuficiente, Beitz (1999), consciente das críticas recebidas pelo seu trabalho de 1979⁶⁷, contrapõe a ideia de que a defesa de princípios globais está conectada *apenas* ao viés de interdependência econômica existente entre os Estados, colocando que:

a justificação dos princípios internacionais não dependem da extensão dos padrões existentes de interação internacional ou dos detalhes das instituições que os organizam. Por um lado, se não houvesse estrutura básica internacional - se, por exemplo, não houvesse fluxos significativos de capital internacional, pouco comércio, nenhuma instituição econômica internacional e formas rudimentares de direito internacional - então nós não acharíamos princípios de justiça distributiva internacional de qualquer interesse prático (p.523⁶⁸).

Apesar disso, para Moellendorf (2005, p.162⁶⁹) “é inconcebível que uma teoria de justiça que é baseada em igual respeito pelas pessoas poderia tolerar esta pobreza⁷⁰” e, assim, o autor defende uma versão de cosmopolitismo na qual exista uma preocupação permanente com os deveres de justiça distributiva. Em suas palavras:

se a justiça distributiva exige tratar a desigualdade global, a redistribuição interna dos Estados por si só é insuficiente. As instituições a nível de Estado só podem cumprir qualquer que sejam os deveres de justiça distributiva existente entre compatriotas. Governança global justa exigirá que as instituições globais, pelo menos, assegurem que os direitos de justiça distributiva sejam cumpridos. Essas instituições terão de recolher receitas a nível mundial e monitorar os recursos dentro de vários Estados (MOELLENDORF, 2005, p.162-163⁷¹).

Assim, uma vez estabelecido que é preciso incluir na agenda de justiça internacional e igualdade de direitos individuais os fatores externos e qual o impacto que eles têm nas sociedades domésticas, descartamos tanto a posição nacionalista quanto a comunitarista.

⁶⁷ Brian Barry (1982) discorda do argumento de Beitz (1979) de que exista um esquema de cooperação global ao qual seria possível aplicar os princípios de justiça. Um esquema cooperativo demanda mais do que interação justa e, mesmo se pudéssemos defender a ideia de que tal esquema seja real, para Barry seria necessário que ele fosse também de vantagem mútua. A crítica de Barry não se refere somente a obra de Beitz, mas à proposta ralswiana da ideia de justiça como um empreendimento cooperativo para a vantagem mútua.

⁶⁸ The justification of international principles does not depend on the extent of existing patterns of international interaction or the details of the institutions that organize them. On the one hand, if there were no international basic structure - if for example, there were no appreciable international capital flows, little trade, no international economic institutions, and only rudimentary forms of international law - then we would not find principles of international distributive justice of any practical interest (BEITZ, 1999, p. 523).

⁶⁹ It is inconceivable that an account of justice that is based upon equal respect for persons could tolerate this poverty (MOELLENDORF, 2005, p.162).

⁷⁰ Assim como Beitz (1979), Pogge (1994), Vita (2008;2012) e Nussbaum (2013), Moellendorf (2005) questiona o número de 1.3 bilhão de pessoas que vivem com menos de um dólar ao dia, os 840 milhões de crianças mal nutridas e outras milhões que não possuem acesso a água limpa. Além disso, o autor indaga sobre a renda do 1% de pessoas mais ricas do mundo ser igual aos 57% da renda dos mais pobres (p.162 - dados das Nações Unidas para o Desenvolvimento, ano base 2002b).

⁷¹ If distributive justice requires addressing global inequality, redistribution within states alone is inadequate. For state-level institutions can only fulfill whatever duties of distributive justice exist between compatriots. Just global governance will require global institutions at least to insure that duties of distributive justice are fulfilled. These institutions will have to gather revenue globally and monitor resource within various states (MOELLENDORF, 2005, p.162-163).

Ambas não representam de forma uniforme o objetivo deste trabalho, focam demais nas questões internas e ignoram que as relações internacionais impactam positiva e negativamente nas sociedades e, por vezes, resultam em mais dificuldades aos países em desenvolvimento. Conforme Tan (2005) elucida, a posição de Miller de que fora das fronteiras nacionais não há um acordo comum sobre quais bens poderiam ser distribuídos, quais princípios seriam aceitáveis e quais os meios legais de tornar isso possível (através de instituições) serve para nos lembrar que:

é importante não cometer o erro de assumir a justiça como 'amarrada' aos arranjos institucionais existentes quando o objetivo consiste em avaliar arranjos institucionais e exigir o estabelecimento de novos [arranjos] quando os fins da justiça seriam favorecidos por isto. Então, mais precisa ser dito porquê a igualdade distributiva não tem significado fora do contexto de Estado-nação (p.173-174⁷²).

Dessa forma, e a fim de nos distanciarmos do ponto de vista de Miller, Walzer e Rawls (1999), nos direcionaremos à proposta cosmopolita, seus preceitos e diretrizes como *a teoria política contemporânea que abrange de forma mais contínua e coerente*, tanto os fatores internos das sociedades – quando Tan argumenta sobre a importância do nacionalismo liberal – quanto a necessidade de se criar um imposto global capaz de redistribuir receitas de maneira universal – a proposta de Pogge.

3.4 O cosmopolitismo e a justiça igualitária

Para Caney (2005) é necessário discutirmos o que ele denomina “justificação dos direitos humanos civis e políticos baseado no bem-estar” *antes* de estabelecermos qual e como seria aplicada uma teoria de justiça distributiva global. Nesse sentido, o autor apresenta cinco considerações baseadas no bem-estar que sustentam a defesa dos direitos individuais e a ideia de que a partir deles podemos ter vidas completas e prósperas. São elas: 1) o direito à segurança física – protege os indivíduos de atos que podem infringir sua dignidade, como ações violentas por discordâncias religiosas ou mesmo por preconceito racial; 2) o direito de agência – assegura aos indivíduos liberdade de buscar seus planos de vida e agir conforme seu próprio julgamento; 3) o direito de tomada de decisão – cada um é capaz de escolher o que é melhor para si e, segundo Mill, apoiar os direitos civis e políticos permite que os indivíduos

⁷² It is important not to make the mistake of taking justice to be tied to existing institutional arrangements when the goal is to assess institutional arrangements and to require the establishment of new ones when the ends of justice would be furthered by this. So more needs to be said why distributive equality fails to have meaning outside the context of the nation-state (TAN, 2005, p.173-174).

prosperem; 4) o direito de realizar algo por si só – mesmo que outras pessoas saibam qual o nosso interesse, Mill argumenta que ninguém melhor do que nós mesmos para irmos atrás daquilo que nos interessa e, por fim; 5) o uso da coerção por parte de autoridades políticas impede os indivíduos de realizarem atividades que poderiam, outrora, preencherem suas ambições e desejos, isto é, mesmo que a coerção seja justificada como uma maneira de evitar práticas indesejáveis, ela também proíbe as que não o são (p.73-75). Nas palavras do autor: “todos os itens acima fornecem suporte para a afirmação de que as pessoas têm o direito humano à liberdade de ação [...] de modo que este justificaria os direitos à liberdade de crença, de associação, expressão e comportamento não-prejudicial em geral” (CANEY, 2005, p.75⁷³).

Porém, mesmo que Caney (2005) assuma que há direitos humanos civis e políticos e que estes devem ser universais: “os valores morais que valem para algumas pessoas devem valer para todas, uma vez que todos são similares de maneira moralmente relevante” (p.77⁷⁴), ele não define o conteúdo exato dos direitos, tampouco de quem é a responsabilidade de protegê-los (p.78). Apenas que, “direitos libertam as pessoas: eles aliviam-nas das comunidades opressivas e fornecem o quadro em que vidas comunais podem ser vividas” (p.93⁷⁵), ressaltando que mesmo que hajam dificuldades em implementar direitos humanos civis e políticos em âmbito global – como a crítica realista alega⁷⁶ – é melhor avançarmos pouco a não realizarmos nada (p.96).

Por outro lado, Tan (2004) vai além e propõe que a proposta de nacionalismo liberal e o cosmopolitismo devem estar comprometidos um com o outro, tendo em vista que:

a busca de objetivos nacionalistas em uma ordem internacional não igualitária inevitavelmente subverte princípios liberais de justiça; Assim, a legitimidade das atividades nacionais exige uma preocupação prévia de equidade no contexto global dentro do qual tais atividades ocorrem (p.109⁷⁷).

⁷³ All of the above provide support for the contention that persons have a human right to freedom of action [...] so this would justify rights to freedom of belief, association, expression, and non-harmful conduct in general (CANEY, 2005, p.75).

⁷⁴ The moral values that apply to some persons must apply to all persons if all persons are similar in a morally relevant way (CANEY, 2005, p.77).

⁷⁵ Rights liberate people: they relieve them from oppressive communities and provide the framework within which communal lives can be lived (CANEY, 2005, p.93).

⁷⁶ Caney, 2005, p. 93 a 95.

⁷⁷ The pursuit of nationalist goals in a non egalitarian international order inevitably subverts liberal principles of justice; thus, the legitimacy of national pursuits necessitates a prior concern for justness of the background global context within which such pursuits take place (TAN, 2004, p.109).

Em outras palavras, para defender a ideia de autonomia dos Estados – na qual eles têm o direito de agirem segundo o que julgarem melhor para a sociedade interna, contanto que isso não afete os demais – os nacionalistas liberais devem considerar as disparidades existentes entre as nações, pois “o valor igual do direito à autodeterminação [autonomia] não pode ser assegurado quando algumas sociedades estão sobrecarregadas por necessidades econômicas” (TAN, 2004, p.116⁷⁸). Ou, assegurar o direito à autonomia dos Estados a partir da ideia de que proteger os direitos básicos é o suficiente, é esquecer que existem diferenças de poder entre nações e, portanto, nem todas terão condições de proporcionar aos seus cidadãos as mesmas condições básicas. O objetivo de Tan (2004) é demonstrar que existe uma relação direta entre a autonomia que os nacionalistas exigem em sua teoria e a defesa de justiça internacional e direitos básicos iguais dos cosmopolitas, sendo que não podemos discutir o direito a autonomia em nível global enquanto houver tamanha discrepância entre Estados. Colocado por Tan (2004):

se os nacionalistas liberais levarem a ideia da autodeterminação a sério como um ideal universal, eles também devem estar comprometidos com os igualitários internacionais. A meta da autodeterminação só pode ser alcançada em um contexto em que, entre outras coisas, há igualdade econômica entre as nações. Alcançar um nível de necessidades básicas predeterminadas pode não ser o suficiente para garantir a autodeterminação, dado o fato das interações competitivas entre as nações [...] assim como as desigualdades econômicas permitem que os indivíduos submetam os demais, restringindo assim a sua autodeterminação, as desigualdades econômicas entre nações comprometem o direito à autodeterminação das nações em pior situação (p.121⁷⁹).

Por isso, o autor se apresenta a favor de uma ordem igualitária global, na qual desigualdades seriam aceitáveis – uma vez que existem diferenças entre Estados, tanto com relação à recursos quanto políticas sociais, instituições, etc – contudo, assim como Rawls propôs em *Uma teoria da justiça*, o ponto de partida deve ser justo. Uma teoria de justiça deve considerar a igualdade de oportunidade, assim como um ponto inicial justo para indivíduos e sociedades buscarem seus fins da maneira que desejarem, sem necessariamente exigir que todos façam uso das oportunidades que lhes são oferecidas ou que haja qualquer tipo

⁷⁸ The equal worth of the right to self-determination cannot be ensured when some societies are burdened by economic needs (TAN, 2004, p.116).

⁷⁹ If liberal nationalists take the idea of self-determination seriously as a universal ideal, they must also be committed international egalitarians. The goal of self-determination can be achieved only in a context of, among other things, economic equality between nations. Meeting a predetermined basic needs level may not be enough to secure self determination, given the fact of competitive interactions among nations [...] just as economic inequalities allow individuals to subject others thereby restricting their self determination, economic inequalities between nations compromise the right to self determination of worse off nations (TAN, 2004, p.121).

de compensação para àqueles que, mesmo tendo oportunidades disponíveis, não conseguem atingir suas metas e objetivos (TAN, 2004, p.71-72).

Vale acrescentar que Tan (2004) não descarta que existe responsabilidade doméstica, conforme apontado por Miller e Walzer, no entanto, ele coloca que “insistir em redistribuição neste cenário é uma ofensa a intuição moral básica que a maioria das pessoas têm, que os [seres] humanos, como agentes racionais, devem ser responsabilizados pelas suas escolhas e fins” (p.72⁸⁰). Isto é, num contexto de grandes diferenças entre nações e indivíduos, é um erro atribuir as desigualdades *somente* a má administração doméstica, políticas públicas ineficientes e outros fatores internos. Assim:

o argumento acima [de Miller] não nega que as nações podem ter seus próprios princípios distributivos distintos; certamente não nega a importância e o significado destes princípios distributivos locais. O ponto é que estes princípios distintos, a fim de serem legitimamente cumpridos, devem funcionar num contexto prévio de justiça global. E a posição cosmopolita geral, de que aquilo que por direito pertence aos indivíduos em todo o mundo, como um todo, deve ser determinado independentemente de suas lealdades nacionais reais, continua a ser incontestável (TAN, 2005, p.173⁸¹).

Em vista disso, David Held, autor cosmopolita e a favor da justiça igualitária, estabelece princípios para expressar sua posição. O primeiro deles trata da igualdade de valores e dignidade, colocando os indivíduos no centro das preocupações morais, onde todos merecem o mesmo respeito e consideração, independentemente da sua posição cultural ou política, uma vez que as diferenças e a diversidade devem ser aceitas. O segundo princípio reconhece, de modo a assegurar o primeiro, que todo indivíduo deve ser capaz de exercer o uso da razão de forma consciente, auto-reflexiva e autodeterminante⁸². O terceiro discorre sobre as responsabilidades pessoais de cada indivíduo perante suas ações, isto é, “os atores devem estar cientes, e serem responsáveis pelas consequências das ações, diretas ou indiretas, intencionais ou não, que podem restringir ou limitar as escolhas dos outros radicalmente”

⁸⁰ To insist on redistribution under this scenario offends against a very basic moral intuition most people have, that humans, as rational agents, are to take responsibility for their choices and ends (TAN, 2004, p72).

⁸¹ The above argument does not deny that nations can have their own distinctive distributive principles; most certainly it does not deny the importance and significance of these local distributive principles. The point is that these distinctive principles, in order to be legitimately fulfilled, must operate in a background context of global justice. And the cosmopolitan's general position, that what rightly belongs to individuals in the world as a whole must be determined independently of their actual national allegiances, remains unrefuted (TAN, 2005, p.173).

⁸² O autor utiliza o termo *active agency* para explicar a importância do segundo princípio, colocando que “human agency cannot be understood as the mere expression of a given teleology, fortune, or tradition; rather, human agency must be conceived as the ability to act otherwise – the ability not just to accept but to shape human community in the context of the choices of others [...] active agency is a capacity both to make and pursue claims and to have such claims made and pursued in relation to oneself” (HELD, 2005, p.12-13).

(HELD, 2005, p.13⁸³). Held (2005) ainda enfatiza que os indivíduos possuem tanto direitos quanto obrigações.

O quarto princípio cosmopolita trata do consentimento que “constitui a base não coercitiva do acordo coletivo e da governança” (HELD, 2005, p.13⁸⁴). Em outras palavras, assegura que os princípios anteriores tomem forma a partir de um processo político sem coerção – os indivíduos farão suas escolhas e terão liberdade de agirem segundo sua própria percepção de ‘melhor’. Já o quinto princípio destaca o valor implícito da inclusão no processo de tomada de decisão. Tanto o quarto quanto o quinto princípio são valorados a partir do foco político, em que primeiro se tem liberdade de escolha sem coerção para, depois, garantir tal direito a todos. Aqui está a garantia das minorias serem ‘escutadas’, uma vez que sua inclusão é parte essencial da teoria cosmopolita.

Nessa perspectiva, o sexto princípio coloca que “àqueles significativamente afetados por decisões públicas, questões ou processos, devem ter uma oportunidade igual, direta ou indiretamente, por meio de representantes eleitos, de influenciar e moldá-los” (HELD, 2005, p.14⁸⁵). Por fim, os princípios sete e oito abordam a necessidade de evitar danos, através da priorização de casos urgentes (princípio sete), enquanto o princípio oito discorre sobre o dever de preservação imposto na tomada de decisões. Em outras palavras, o oitavo princípio é voltado à defesa do desenvolvimento sustentável e bom uso dos recursos naturais (HELD, 2005, p. 12-15).

Sendo assim, podemos dividir os oito princípios em três grupos: o primeiro deles (princípios 1-3) destaca a importância do indivíduo e tem preocupação com a igualdade moral; o segundo grupo (princípios 4-6) trata da transição de ações individuais para acordos coletivos; e o terceiro grupo (princípios 7 e 8) ressalta como é importante levar em consideração a manutenção dos recursos naturais no processo de tomada de decisões.

Nessa mesma linha de argumentação, na qual a vida do indivíduo tem valor e deve ser considerada com igual respeito, Nussbaum expressa que “precisamos ter alguma noção do que significa respeitar a dignidade humana, de qual tratamento a dignidade humana requer do

⁸³ The actors have to be aware of, and accountable for, the consequences of actions, direct or indirect, intended or unintended, which may radically restrict or delimit the choices of others (HELD, 2005, p.13).

⁸⁴ The principle of consent constitutes the basis of non-coercive collective agreement and governance (HELD, 2005, p.13).

⁸⁵ It connotes that those significantly affected by public decisions, issues, or processes, should have an equal opportunity, directly or indirectly through elected representatives, to influence and shape them (HELD, 2005, p.14).

mundo, se queremos ter clareza sobre qual tratamento supõe uma violação dessa dignidade” (2013, p.342). Para a autora, que aborda o tema a partir de uma perspectiva de capacidades básicas “nutrição adequada, educação das faculdades, proteção da integridade física, liberdade de expressão e de prática religiosa” (p.344) entre muitas outras, são necessidades avaliadas como essenciais e qualquer falha que prejudique ou incapacite um indivíduo de exercê-las resulta em uma vida “tão reduzida que não é compatível com a dignidade humana” (p.344).

À vista disso, é possível dizer que sua contribuição vai ao encontro dos direitos individuais básicos defendidos aqui, uma vez que ela caracteriza os seres humanos como dotados de uma ‘inteligência moral’ que apreende a dignidade do ser humano como um ser ético e de igual valor, na qual independente de onde ele se encontra, merece ser respeitado (2013, p.338). Assim como Amartya Sen⁸⁶, Nussbaum parte da ideia de que um direito é uma tarefa afirmativa, destacando que não basta garantir aos indivíduos direitos políticos, religiosos, de liberdade de expressão, e sim que:

ao definir a proteção dos direitos em termos de capacidades, deixamos claro que as pessoas de um país C não possuem na verdade um direito efetivo, por exemplo, à participação política, um direito no sentido relevante para se julgar se uma sociedade é justa ou não só porque esse discurso existe no papel; elas só possuem de fato esse direito caso haja medidas efetivas para torná-las verdadeiramente capazes do exercício político (NUSSBAUM, 2013, p.354).

Dito de outra forma, “garantir aos cidadãos um direito a essas áreas [citadas acima] significa coloca-los em uma posição de capacidade de agir/funcionar nessa área” (2013, p.354). Sen e Nussbaum fazem muito uso do termo *function*, entendido como a capacidade de realizar aquilo que buscamos ou, simplesmente, de implementar os direitos que nos são assegurados previamente. Para a autora, o enfoque das capacidades se encaixa perfeitamente com o tipo de abordagem utilizada no discurso internacional quando o assunto é direitos humanos, isto é, o uso do termo ‘direitos humanos’ ou ‘abordagem das capacidades’ são intercambiáveis entre si e não devem ser vistos como opostos (2013, p.358-359).

Nussbaum (2013) discorre sobre a importância da dignidade humana e como as instituições possuem papel essencial no seu desenvolvimento. Utiliza-se da proposta rawlsiana apresentada no primeiro capítulo – na qual Rawls sustenta a importância de uma estrutura básica e como tal influencia de forma direta na vida das pessoas – para

⁸⁶ Amartya Sen foi responsável pela proposta de desenvolvimento das capacidades já nos anos 1980 e grande crítico de Uma teoria da justiça de John Rawls. Para uma leitura mais completa, ver Sen (2009).

responsabilizar o conjunto de instituições (de poder legislativo, os tribunais, as agências administrativas, as leis, etc) pela expansão das capacidades. Segundo ela:

o enfoque das capacidades é, portanto, centrado-nos-direitos, no sentido de que os direitos baseados na dignidade humana constituem o núcleo dessa concepção, e as características estruturais são julgadas boas ou ruins com relação a ele. Mas isso não significa que o enfoque das capacidades humanas não tenha nada a dizer acerca da estrutura: na verdade, o próprio fato de que a promoção das capacidades humanas seja seu objetivo central dá ao debate sobre a estrutura um ponto e um foco, e nos dá razões claras para preferir algumas estruturas a outras (NUSSBAUM, 2013, p.385).

Entretanto, a autora não é a favor de uma ordem mundial global, pelo contrário, ela apresenta o Estado mundial como indesejável, a partir da ótica do pluralismo, da funcionalidade das instituições e da importância inegável da autonomia e de tudo que vem com ela: as diferenças culturais, políticas, de religião e as próprias leis. Colocado de outra forma, “a estrutura institucional em nível global deve permanecer tênue e descentralizada. Parte dela consistirá simplesmente em estruturas domésticas básicas às quais atribuiremos a responsabilidade por redistribuir parte de sua riqueza para outras nações” (NUSSBAUM, 2013, p.386-387).

Até aqui apresentamos diversos posicionamentos: desde a justiça doméstica de Rawls – discutida brevemente no primeiro capítulo como forma de elucidar sobre o que uma teoria de justiça igualitária e direitos individuais exige – seguindo para a sua expansão em *O direito dos Povos*, o porquê de tal obra não representar a melhor resposta a nossa questão-problema, através das críticas de autores renomados, como Thomas Pogge e Charles Beitz, até as alternativas a teoria rawlsiana. Este capítulo se propôs a apontar a teoria cosmopolita como a proposta mais uniforme quando consideramos os direitos individuais no âmbito internacional e questionamos o papel, tanto de Estados quanto de instituições, no resultado adquirido pelas nações menos desenvolvidas e como isso reflete nas condições de vida dos seus cidadãos, e portanto, não deve ser ignorado quando direitos humanos estão em discussão.

Apresentamos o cosmopolitismo como a teoria chave dos direitos individuais, discutimos as propostas que são contra este posicionamento e demonstramos como e por qual razão, uma a uma, elas são refutadas. Contudo, é preciso colocar que, mesmo que uma parte dos defensores do cosmopolitismo sejam a favor de uma ordem mundial global, conforme brevemente apresentado no início deste capítulo, nosso objetivo neste artigo não está de acordo com este ideal. Concordamos com os valores da teoria cosmopolita, com os princípios estabelecidos por David Held como base para uma discussão, tanto de direitos individuais

quanto de questões de justiça internacional, no entanto, não somos a favor da criação de um Estado mundial ou órgão internacional que fosse responsável por gerenciar todos os outros países. Aqui, a divisão entre o ‘cosmopolitismo moral’ e ‘institucional’ é essencial e não deve ser tida como similar, pois apoiamos um sem fazermos referência ao outro.

A partir de tal perspectiva, pretendemos unir a posição cosmopolita moral à proposta de Thomas Pogge, na qual ele busca uma alternativa que é capaz de incluir os Estados menos favorecidos no debate internacional e, através do viés econômico, diminuir as discrepâncias existentes no cenário mundial. Então, no próximo subtítulo, nos encaminhando ao final da discussão, apontaremos como o autor vislumbrou a justiça distributiva igualitária e como esta proposta é a mais adequada no âmbito internacional. Teremos, assim, atingido nosso objetivo: definindo a teoria política cosmopolita como a defesa ideal aos direitos individuais e a proposta de distribuição de recursos de Pogge como um facilitador para discussão de justiça distributiva internacional. Por fim, faremos a conclusão.

3.5 Justiça distributiva: a questão econômica

Embora já tenhamos definido que a melhor teoria política contemporânea que responde à questão-problema seja a proposta cosmopolita, com ênfase na defesa de Tan, onde todos os indivíduos devem ser considerados iguais e merecem o mesmo respeito independente de onde estão, não esquecendo, é claro, do valor da dignidade humana discutida por Nussbaum, apenas Thomas Pogge propôs uma alternativa que vai além daquilo que chamamos de espaço filosófico. Ou, como descreve Nussbaum (2013, p.377-378) “[há] uma questão legítima sobre onde acaba a esfera do pensamento filosófico normativo e começa a esfera das disciplinas mais empíricas”, uma vez que “a filosofia parece ser melhor em articular os princípios políticos básicos em um nível bem alto de abstração, deixando às outras disciplinas a tarefa de pensar como esses princípios podem se tornar realidade”.

Tendo isso em vista, ao fazer sua crítica ao *Direito dos povos*, Pogge já vislumbrou uma alternativa que considerasse, além dos fatores de direitos individuais, as variações de condições e perspectivas de vida que vão de acordo com o local de nascimento de cada um, uma forma de permitir que todos tenham acesso aos recursos. O Imposto Global de Recursos, como é chamado, enuncia que:

a ideia básica é que, enquanto cada povo possui e controla totalmente todos os recursos no seu território nacional, deve pagar um imposto sobre todos os recursos

que ele escolhe extrair. Para o povo da Arábia Saudita, por exemplo, não seria exigido extrair petróleo ou permitir que outros o façam. Mas se eles escolherem fazê-lo, no entanto, eles seriam obrigados a pagar um imposto proporcional em qualquer bruto extraído, seja para uso próprio ou para venda no exterior. Este imposto poderia ser estendido, ao longo das mesmas linhas, a recursos reutilizáveis: a terras utilizadas na agricultura e pecuária, por exemplo, e, especialmente, para o ar e a água utilizados na descarga de poluentes (POGGE, 1994, p.200⁸⁷).

O plano de Pogge (1994) é que a partir da captação de divisas fosse realizada uma redistribuição segundo a necessidade de cada Estado. Isto é, todos os países pagariam uma taxa pré-estabelecida sob todos os recursos que utilizam da terra, por exemplo, e este valor seria revertido as comunidades menos favorecidas. Pogge (1994) coloca que em um mundo ideal, a arrecadação poderia ser feita pelos próprios Estados, com base naquilo que é extraído da terra e quais os níveis de poluição que tal ações acarretam e, mais tarde, dividido entre todos os Estados que estão em pior situação – o que não exigiria um órgão intermediador. Contudo, o fato de vivermos em um mundo que é desigual e assolado pela corrupção, leva o autor a questionar a capacidade dos Estados, em especial dos menos desenvolvidos, de administrarem receitas que seriam destinadas à eles. Assim, Pogge sugere que em países onde os fundos do IGR (Imposto Global de Recursos ou, em inglês, GRT) sofressem com a má administração e a corrupção dos governos, órgãos internacionais como o Banco Mundial ou as Nações Unidas, ficassem responsáveis por promover programas de desenvolvimento, não envolvendo os governos locais (1994, p.202).

O objetivo com o IGR é permitir a emancipação dos Estados pobres do presente e, claro, das futuras gerações:

[é] garantir que todos tenham acesso a educação, saúde, meios de produção (terra) e/ou postos de trabalho a um ponto suficiente de serem capazes de satisfazerem as suas próprias necessidades básicas com dignidade e representar os seus direitos e interesses de forma eficaz contra o resto da humanidade: [o que vale para] compatriotas e estrangeiros (POGGE, 1994, p.201⁸⁸).

O autor enumera três categorias para as quais os Estados menos favorecidos seriam elegíveis ao benefício do IGR, sendo elas: 1) a partir dos governos locais, que ficariam

⁸⁷ The basic idea is that, while each people owns and fully controls all resources within its national territory, it must pay a tax on any resources it chooses to extract. The Saudi people, for example, would not be required to extract crude oil or to allow others to do so. But if they chose to do so nonetheless, they would be required to pay a proportional tax on any crude extracted, whether it be for their own use or for sale abroad. This tax could be extended, along the same lines, to reusable resources: to land used in agriculture and ranching, for example, and, especially, to air and water used for the discharging of pollutants (POGGE, 1994, p.200).

⁸⁸ Proceeds from the GRT are to be used toward the emancipation of the present and future global poor: toward assuring that all have access to education, health care, means of production (land) and/or jobs to a sufficient extent to be able to meet their own basic needs with dignity and to represent their rights and interests effectively against the rest of humankind: compatriots and Foreigner (POGGE, 1994, p.201).

responsáveis por adotarem medidas e propostas que resultassem no aumento da qualidade de vida de seus cidadãos; 2) através de programas oferecidos por órgãos internacionais ou; 3) simplesmente não serem escolhidos. Vale destacar que existem diferenças entre a ajuda humanitária tradicional – que foi apresentada neste trabalho – e o que Pogge está propondo. Em suas palavras: “[os] pagamentos seriam uma questão de direito em vez de caridade” (1994, p.202⁸⁹), não havendo nenhuma obrigação de favorecimento econômico ou político em troca do benefício.

Além disso, Pogge considera deslocada a percepção de que seria necessário um IGR alto para combater as desigualdades existentes e promover um contexto de justiça global, pois:

[as] desigualdades atuais são o resultado cumulativo de décadas e séculos em que os povos mais desenvolvidos usaram suas vantagens em capital e conhecimento para expandir essas vantagens sempre mais. Elas mostram o poder de manipulação a longo prazo, em vez das, esmagadoramente, poderosas tendências centrífugas de nosso sistema de mercado global. Mesmo um pequeno IGR pode, então, ser suficiente para continuamente equilibrar essas tendências habituais e centrífugas dos sistemas de mercado *o bastante* para prevenir o desenvolvimento de desigualdades excessivas e para manter em equilíbrio um perfil de distribuição mundial que preserve o contexto mundial de justiça (1994, p.204⁹⁰ - grifo da autora).

Desse modo, o autor defende que o estabelecimento do Imposto Global de Recursos em apenas 1% já representaria um acúmulo de, aproximadamente, 270 bilhões de dólares por ano – o que significa menos do que o orçamento em defesa do governo norte americano. Seriam taxados um número pequeno de recursos, especialmente a extração de petróleo. Claro que, estes são dados baseados em uma economia da década de 90 e tais números certamente seriam muito superiores na conjuntura atual, o que, de alguma maneira, é apenas mais um motivo para que sua implementação seja discutida⁹¹. Ou, nas palavras de Vita (2008, p.307):

não estou querendo dizer que a transferência de meros 0,7%, ou mesmo 1% do PNB, seja suficiente para que os cidadãos de sociedades abastadas considerem que suas

⁸⁹ The differences to traditional development aid are: Payments would be a matter of entitlement rather than charity and - there being no matching of "donors" and recipients would not be conditional upon rendering political or economic favors to a donor or upon adopting a donor's favored political or economic institutions (POGGE, 1994, p.202).

⁹⁰ Current inequalities are the cumulative result of decades and centuries in which the more-developed peoples used their advantages in capital and knowledge to expand these advantages ever further. They show the power of long-term compounding rather than overwhelmingly powerful centrifugal tendencies of our global market system. Even a rather small GRT may then be sufficient continuously to balance these ordinary centrifugal tendencies of market systems enough to prevent the development of excessive inequalities and to maintain in equilibrium a rough global distributional profile that preserves global background justice (POGGE, 1994, p.204).

⁹¹ Pogge (2005) retoma essa discussão e, novamente, defende o uso do IGR, destacando que sua implementação seria um incentivo aos países em desenvolvimento a realizarem políticas públicas efetivas. Ele ainda atualiza o valor que seria arrecadado para 320 bilhões de dólares anuais.

obrigações de justiça internacional estão sendo adequadamente cumpridas [...] a adoção de estruturas institucionais que fomentam a solidariedade em relação àqueles que estão na posição social mais desfavorável, no contexto doméstico, parece também contribuir para estender a capacidade de identificação empática dos cidadãos para com aqueles que se encontram na pior situação no âmbito global.

Assim, a implementação do IGR seria apenas um complemento as questões de direitos individuais, uma maneira de colaborar para que os Estados menos favorecidos consigam, ao longo do tempo, se inserirem no mundo – tanto em questões culturais, religiosas e políticas, quanto em questões de comércio internacional. A proposta de Pogge se dispõe a organizar uma sociedade mundial diversa e desigual e, ao mesmo tempo, não exige que sejamos todos gerenciados por um órgão internacional ‘acima’ do nosso governo local. É uma alternativa possível, que considera as diferenças culturais e não exige que a pluralidade desapareça. Pelo contrário, sua proposta permite que os valores intrínsecos aos Estados continuem a existir, apenas que a fome, desnutrição, morte por doenças curáveis e tantos outros problemas possam ser tratados de uma forma que, com o tempo, não existam mais.

Claro que não podemos dizer que tal proposta soluciona de imediato a influência que as relações internacionais provocam nos Estados menos favorecidos, já que não possui objetivo direto de diminuir o impacto do comércio e das relações bilaterais sob àqueles que já sofrem com questões de direitos individuais. Entretanto, o IGR é uma maneira relativamente simples de promover alterações no cenário internacional sem que haja uniformidade mundial – não precisamos ser todos iguais, nem pensarmos igual, nem mesmo promover apenas uma forma de governo. Com o IGR os Estados menos favorecidos seriam capazes de desenvolver políticas públicas voltadas aquilo que seus cidadãos necessitam – seja uma educação melhor, uma assistência médica de melhor qualidade ou mesmo programas culturais, de tolerância, de inclusão social e política. Cada governo teria condições de oferecer aos indivíduos o que está em falta, aquilo que o colocaria em pé de igualdade com os demais.

Em suma, a concepção cosmopolita unida a proposta de Pogge consegue resolver as questões apresentadas neste trabalho. O cosmopolitismo de igual respeito e consideração a todos, que independe do local onde nos encontramos assegura que os indivíduos seriam tratados de forma coerente e uniforme – não considera que a vida de cidadãos de Estados desenvolvidos, por exemplo, tenha mais valor e importância que a daquele que nasceu em um país com condições desfavoráveis. Já o Imposto Global de Recursos se apresenta como uma alternativa de garantir, tanto aos indivíduos quanto aos Estados, circunstâncias semelhantes: é

através do IGR que podemos minimizar as disparidades e, por consequência, alcançar um cenário internacional mais justo e igual.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O artigo examinou as principais teorias políticas contemporâneas a fim de responder qual delas conseguiria conciliar os direitos humanos e os problemas de justiça internacional. Tomamos como ponto inicial a obra de John Rawls, uma vez que a discussão foi reaberta a partir de *Uma teoria da justiça*. Vimos que, embora o autor tenha escrito uma teoria tão reconhecida, quando realizou a expansão dos direitos humanos para o âmbito internacional desconsiderou fatores importantes e deixou de lado o ‘princípio da diferença’, que era uma garantia de igualdade necessária aos cidadãos.

O direito dos povos, então, falhou em vários quesitos: reconhecer a importância do indivíduo; partir da premissa de que existe uma igualdade aproximada entre os Estados; encarar a cooperação internacional como um contrato para a vantagem mútua; utilizar-se do termo ‘povos’ em vez de Estados, sem oferecer uma explicação contundente; apresentar o Estado como um ponto inicial fixo para a estrutura básica da sociedade, sem fornecer uma razão que explique porque os indivíduos pensariam inicialmente em uma nação-Estado; além de desconsiderar o ‘princípio da diferença’, justificar as relações com base na tolerância e descrever uma lista tão simples de direitos individuais que sequer abrange os direitos humanos que foram definidos pelas Nações Unidas, excluindo a liberdade de expressão e participação. Para Nussbaum (2013, p.316) “a analogia de Rawls é profundamente falha. Até onde vai a sua argumentação, não oferece nenhum obstáculo moral para a aceitação para um conjunto único e bem mais amplo de direitos humanos ou capacidades humanas como as normas fundamentais para todas as pessoas”.

Nesse contexto e com o propósito de encontrarmos uma solução à questão-problema, deslocamos a discussão para a teoria cosmopolita. Inicialmente apontamos o porquê do cosmopolitismo preencher uniforme e coerentemente os direitos individuais para, depois, argumentarmos a relevância das relações internacionais nas sociedades domésticas. Dentre os motivos que apoiam a posição cosmopolita, identificamos: a garantia de direitos iguais a todos os indivíduos independentemente de onde se encontram, o princípio de que a vida de todos têm o mesmo valor e deve ser tratada com o mesmo respeito e consideração; o direito de agência, que assegura desde a liberdade de exercer livremente sua razão até liberdades de

expressão e participação; a proteção dos acordos coletivos e, claro, a relevância da dignidade humana e como o desenvolvimento das capacidades reflete nos direitos individuais.

A partir disso, discutimos como a interdependência dos Estados afeta principalmente as nações menos favorecidas e, portanto, sua influência deve aparecer no debate de justiça internacional. Os fatores evidenciados foram: as disparidades econômicas existentes entre os Estados; o papel do comércio internacional na economia de Estados em desenvolvimento; os entraves que economias mais frágeis enfrentam em prol de participar do mercado internacional e, ainda, o desequilíbrio que existe e é maximizado pelas relações de poder. Como alternativa propusemos a aplicação do Imposto Global de Recursos, tendo em vista que a partir dele seria possível assegurar condições mínimas aos indivíduos de países menos desenvolvidos.

A união das propostas de cosmopolitismo moral e o Imposto Global de Recursos se torna, então, a saída para as perguntas feitas no início deste artigo: os indivíduos são intitulados aos direitos humanos descritos pelas Nações Unidas, juntamente com a ideia de igualdade e respeito independente do local onde se encontram e, ainda, possuem o direito de desenvolverem suas capacidades de modo a maximizarem suas condições de vida e realizarem seus planos; sendo que é através do exercício prático dos direitos que podemos atestar que eles vão além de ideias, são direitos efetivos. Já os fundamentos que garantem tais direitos não estão descritos apenas na Declaração Universal dos Direitos Humanos, mas também na própria ideia de que somos todos iguais – não importa onde nascemos, em que condição social, política, cultural, sob qual religião – e, portanto, merecemos o mesmo tratamento. Por fim, estabelecemos uma conexão direta entre a justiça civil e política e o comprometimento com os direitos humanos. Para Held (2005, p.19⁹²):

apenas políticas que reconhecem o igual status de todas as pessoas, que buscam a neutralidade ou imparcialidade com relação aos fins pessoais, esperanças, aspirações, e que buscam a justificação pública das organizações sociais, econômicas e políticas podem assegurar uma estrutura básica comum de ação política que permite aos indivíduos perseguirem seus projetos - individuais e coletivos - como agentes livres e iguais.

Deste modo, concluímos que somente através da ideia de que a vida de todos têm o mesmo valor e, portanto, deve ter igual reconhecimento, é possível ajustarmos o cenário

⁹² Only polities that acknowledge the equal status of all persons, that seek neutrality or impartiality with respect to personal ends, hopes, aspirations, and that pursue the public justification of social, economic, and political arrangements can ensure a basic common structure of political action which allows individuals to pursue their projects - both individual and collective - as free and equal agents (HELD, 2005, p19).

internacional no qual as disparidades ainda são superiores ao que gostaríamos. O Imposto Global de Recursos pode assegurar aos países em desenvolvimento um auxílio mínimo em divisas, ou mesmo em programas sociais gerenciados por órgãos externos. Tal ajuda tem a capacidade de modificar a vida de muitos indivíduos que estão em condições inferiores e que, em alguns casos, beiram o desumano. Claro que temos consciência de que esta não é uma transformação rápida, contudo, acreditamos que ela deva iniciar em algum momento e temos a certeza de que este imposto é um *facilitador dos direitos humanos*, uma vez que ele proporcionaria aos indivíduos que vivem em países menos desenvolvidos algo que ainda não possuem: acesso ao mínimo que consideramos necessário para termos uma vida digna, isto é, moradia, alimentação, saúde e educação.

Para finalizar, enfatizamos que a adoção do IGR não tem apenas a capacidade de maximizar as condições de vida daqueles que se encontram em situações de risco, são assolados por doenças, fome, desnutrição e, por vezes, conflitos alheios a eles, mas possui, também, a capacidade de potencializar nosso sentimento de empatia. E quando unimos todos esses fatores ao cosmopolitismo moral encontramos uma maneira de assegurar o direito individual de cada um sem desconsiderar o impacto daquilo que acontece além da sociedade doméstica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AUDARD, Catherine. *Cidadania e democracia deliberativa*. Trad. Walter Valdevino. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2006.

BARRY, Brian. Humanity and justice in global perspective. In *Nomos*, Vol. 24, Ethics, economics and the law (American Society for Political and Legal Philosophy, 1982), pp. 219-252. Disponível em: < <http://www.jstor.org/stable/24219453> > Acesso em: 25 de março de 2016.

BEITZ, Charles. *Political theory and international relations*. New Jersey: Princeton University Press, 1979.

_____. Rawls's Law of Peoples. In *Chicago Journals: Ethics*, v.110, No. 4 (July 2000), pp. 669-696. Disponível em: < <http://www.jstor.org/stable/10.1086/233369> > Acesso em: 7 de janeiro de 2016.

_____. Social and Cosmopolitan Liberalism. In *International Affairs* (Royal Institute of International Affairs 1944-), Vol. 75, No. 3 (Jul., 1999), pp. 515-529. Disponível em: < <http://www.jstor.org/stable/2623634> > Acesso em: 10 de fevereiro de 2016.

_____. Cosmopolitan liberalism and the states system. In BROWN, Chris (Org), *Political restructuring Europe*. London and New York: Routledge, 1994, pp. 119-132.

BENTHAM, Jeremy. *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. The collected Works by Jeremy Bentham. BURNS, J.H; HART, H.L.A (Org.). Oxford: Oxford University Press, 1996.

CANEY, Simon. *Justice beyond borders: a global political theory*. Oxford: Oxford University Press, 2005

DWORKIN, Ronald. What is equality? Part1: Equality of welfare. In *Philosophy and Public Affairs*, vol. 10, n. 3, Summer 1981, p. 185 a 246.

FELDENS, Guilherme de Oliveira. O “direito dos povos”: um ideal de justiça para ser aspirado por todas as sociedades. In *Griot – Revista de Filosofia*, Bahia, v.2, n.2, p.82 a 94, dez/2010.

GARGARELLA, Roberto. *As teorias da justiça depois de Rawls: um breve manual de filosofia política*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GRIFFITHS, Martin; O'CALLAGHAN, Terry; ROACH, Steven C. *International relations: the key concepts*. 2 ed. Nova York: Routledge, 2008.

HELD, David. Principles of cosmopolitan order. In BROCK, Gillian; BRIGHOUSE, Harry (Org), *The Political Philosophy of Cosmopolitanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 10-27.

KLEINGELD, Pauline; BROWN, Eric. "Cosmopolitanism". In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/cosmopolitanism/>> Acesso em: 30 de maio de 2016.

KYMLICKA, Will. *Filosofia política contemporânea*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MILLER, David. *National Responsibility and Global Justice*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

_____. Justice and Global Inequality. In HURRELL, Andrew; WOODS, Ngaire (Org.), *Inequality, Globalization and World Politics*. Oxford: Oxford University Press, 1999, p.187 a 210.

MOELLENDORF, Darrel. Persons' interests, states' duties and global governance. In BROCK, Gillian; BRIGHOUSE, Harry (Org), *The Political Philosophy of Cosmopolitanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p.148 a 163.

NUSSBAUM, Martha C. *Fronteiras da justiça: deficiência, nacionalidade, pertencimento à espécie*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

_____. Beyond the social contract: capabilities and social justice. In BROCK, Gillian; BRIGHOUSE, Harry (Org), *The Political Philosophy of Cosmopolitanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p.196 a 218.

OLIVEIRA, Maria José Galleno de Souza. Reflexões do pensamento de John Rawls na obra O Direito dos Povos. In *Revista da Faculdade de Direito de São Paulo*, São Paulo, v.101, p. 529 a 550, jan/dez, 2006.

POGGE, Thomas. *Realizing Rawls*. New York: Cornell University Press, 1989.

_____. An Egalitarian Law of Peoples. In *Philosophy and Public Affairs*, vol.23, No. 3 (Summer, 1994), p. 195-224. Disponível em: < <http://www.jstor.org/stable/2265183> > Acesso em: 7 de janeiro de 2016.

_____. A cosmopolitan perspective on the global economic order. In BROCK, Gillian; BRIGHOUSE, Harry (Org), *The Political Philosophy of Cosmopolitanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p.92 a 109.

RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Rev. Ed. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

_____. *The Law of Peoples*. 2 ed. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

_____. *O Direito dos Povos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SCHEFFLER, Samuel. *Boundaries and Allegiances*. New York: Oxford University Press, 2001.

SEN, Amartya. *The Idea of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 2009.

_____. *Poverty and famines: an essay on entitlement and deprivation*. Oxford: Oxford University Press, 1981.

TAN, Kok-Chor. *Justice without borders: cosmopolitanism, nationalism, and patriotism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

_____. The demands of justice and national allegiances. In BROCK, Gillian; BRIGHOUSE, Harry (Org), *The Political Philosophy of Cosmopolitanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p.164 a 179.

VITA, Álvaro de. *O liberalismo igualitário: sociedade democrática e justiça internacional*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. A justiça internacional entre o humanitarismo e o igualitarismo global. In 8º Encontro da Associação Brasileira de Ciência Política – ABCP, 1-4 agosto, 2012, Gramado, RS. Disponível em:

<http://www.fflch.usp.br/dcp/assets/docs/Papers_II_Coloquio/Alvaro_de_Vita-Paper_Coloquio_DCP_USP_2012.pdf> Acesso em 09 de março de 2016.

WALZER, Michael. *Spheres of justice: a defense of pluralism and equality*. New York: Basic Books, 1983.

WOLFF, Jonathan. *Introdução à filosofia política*. 2. ed. Lisboa: Gradiva, 2011.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

BEITZ, Charles. Liberalismo internacional e justiça distributiva. In *Lua Nova: Revista de Cultura Política*, São Paulo, n. 47 (August 1999), pp. 27-58. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010264451999000200003&lng=en&nrm=iso> Acesso em :18 de janeiro de 2016.

NUSSBAUM, Martha C. *Sex and social justice*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

_____. *Not for profit: why democracy needs the humanities*. United Kingdom: Princeton University Press and Oxford University Press, 2010.

POGGE, Thomas. Uma proposta de reforma: um dividendo global de recursos. In *Lua Nova: Revista de Cultura Política*, São Paulo, n. 34 (Dec 1994), p. 135-161. Disponível em

< [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64451994000300009&lng=en&nrm=iso)

[64451994000300009&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64451994000300009&lng=en&nrm=iso) >. Acesso em 22 janeiro de 2016