

## 4 A justiça entre os povos

Ao longo dos últimos trinta anos, desde o lançamento de *Uma Teoria da Justiça* (1971), passando pelo *O Liberalismo Político* (1993) e até *O Direito dos Povos* (1999), Rawls tem sido, se não o mais importante, um dos centros de discussão sobre justiça dentro do debate entre liberais e comunitaristas na filosofia política em geral e entre cosmopolitas e comunitaristas nas relações internacionais, mais especificamente. Para melhor compreender o significado da postura de Rawls sobre a justiça e a justiça internacional e o conteúdo de sua teoria é preciso situar a sua obra nesses debates. Talvez não nos seja possível dizer, e essa é uma questão de menor importância, de que lado desse debate a teoria de Rawls se situa, uma vez que, como será mostrado neste capítulo, a obra de Rawls, especialmente *O Direito dos Povos*, parece sugerir traços cosmopolitas e comunitaristas. Ainda assim, a vertente mais expressiva do cosmopolitismo presente nesse debate é conhecida como *cosmopolitismo rawlsiano*. Isso se deve a apropriação que alguns autores, em especial Charles Beitz e Thomas Pogge, fizeram do arcabouço teórico desenvolvido por Rawls em *Uma Teoria da Justiça* para elaborar, no plano internacional, princípios de justiça distributiva tais quais os pensados por Rawls para a sociedade fechada. O próprio Rawls ao longo de suas obras tratou apenas marginalmente da justiça internacional, publicando *O Direito dos Povos* apenas em 1999. Nesta ocasião, Rawls dedicou um espaço em sua obra para estabelecer um diálogo com Beitz e Pogge a fim de rebater críticas que estes autores fizeram ao seu pensamento e para afirmar que sua teoria da justiça internacional não possui cunho cosmopolita, sendo, portanto, diferente da teoria cosmopolita defendida por esses dois autores. Em função do espaço que Rawls proporciona ao diálogo com Beitz e Pogge são estes privilegiadamente os autores escolhidos para a discussão principal deste nosso trabalho que se desenvolve acerca da manutenção do princípio da diferença na Sociedade dos Povos. Mas serão também aqui apresentadas críticas e observações de outros autores sobre *O Direito dos Povos*.

Entre as críticas de maior peso, contudo, está a observação que, especialmente, Beitz e Pogge fazem sobre o que eles consideram ser uma postura retrógrada adotada por Rawls quando da elaboração dos princípios de justiça internacional. Beitz e Pogge acreditam que Rawls descarta a aplicação nas relações internacionais, de um princípio de justiça distributiva, como o princípio da diferença aplicado na sociedade fechada.

É importante notar que esse conjunto de críticas e observações ao trabalho de Rawls está presente numa discussão maior a qual procuramos fazer referências ao longo dos dois capítulos precedentes a este, que é apresentada nos debates já mencionados entre liberais e comunitaristas e entre cosmopolitas e comunitaristas. Portanto, a fim de melhor apresentar as críticas e observações que se seguirão, em especial, sobre o princípio da diferença, é preciso, ainda que minimamente, compreender os dois lados presentes nesse debate nas duas esferas que se apresentam: a filosofia política e nas relações internacionais. Então, após situarmo-nos suficientemente nestes debates, será tratada, com um pouco mais de rigor, as críticas que fazem Beitz e Pogge. Procuraremos rebater tais críticas e afirmar que a teoria rawlsiana de justiça internacional (ou entre Povos, como trata Rawls) possui o mesmo sentido e os mesmos instrumentos daquela concepção de justiça desenvolvida para a sociedade fechada. Isso quer dizer que o princípio da diferença está lá, entre os Povos, através do dever de assistência, mas que para perceber isso é preciso estar atento ao significado de conceitos fundamentais no pensamento rawlsiano de sociedade, de liberalismo e de justiça.

#### 4.1

### Rawls em julgamento: críticas e observações sobre “O Direito dos Povos”

O fim político último da sociedade é tornar-se plenamente justa e estável pelas razões certas. [...] O interesse final de uma visão cosmopolita é o bem-estar dos indivíduos, não a justiça das sociedades.<sup>1</sup>

O objetivo deste primeiro item é o de apresentar de maneira suficientemente necessária o que seja o debate entre liberais e comunitaristas e entre cosmopolitas e comunitaristas, além de apresentar críticas de alguns autores sobre o trabalho de Rawls. Essa apresentação, portanto, tem caráter sucinto e específico. A idéia não é desenvolver profundamente os debates em questão mas tão somente introduzi-los de modo a melhor expor as críticas feitas, entre outros autores, por Beitz e Pogge à obra rawlsiana de *O Direito dos Povos*.

Segundo Morrice, é possível identificar três pontos principais sobre o debate entre liberais e comunitaristas.<sup>2</sup> O primeiro ponto trata do **indivíduo**. Os liberais, em geral, assumem que o indivíduo possui uma identidade ou valor anterior e independente da sociedade, como se o indivíduo possuísse uma essência anterior a formação da sociedade. Os comunitaristas acreditam, por outro lado, que o indivíduo é constituído pela comunidade na qual vive e que os valores que o influenciam e guiam sua vida são dados pela sociedade. O segundo ponto refere-se à **comunidade**. Os liberais tendem a valorizar o individualismo contra o coletivismo, auto-interesse contra bem-comum e mercado livre contra regulação estatal. Os comunitaristas argumentam que esse individualismo e auto-interesse

---

<sup>1</sup> RAWLS, John. *O Direito dos Povos*, p.156-157

<sup>2</sup> Cf. MORRICE, David. *The liberal-comunitarian debate in contemporary political philosophy and its significance for international relations.*, p.235-238.

são destrutivos da vida social, da comunidade, da coesão social e da solidariedade. Além disso, consideram que há um bem-comum e um interesse da comunidade que são maiores que o bem ou interesse individual. O terceiro ponto destacado por Morrice cuida da **justificação dos princípios políticos**. Os liberais buscam uma base neutra para princípios de justiça política que sejam universais. Para os comunitaristas o papel da filosofia política não é o de estabelecer a existência neutra de princípios universais, mas explicitar os valores e significados partilhados da comunidade. A justificação de princípios políticos não pode se dar, de acordo com a posição comunitarista, pela neutralidade da comunidade política, mas sim no reconhecimento de que existem visões de mundo diversas. Assim, de um modo geral, Morrice afirma que o liberalismo procura defender a dignidade e a integridade do indivíduo e procura também promover a base imparcial ou objetiva para a formulação e a aplicação universal dos princípios de justiça. O comunitarismo, por outro lado, afirma que os indivíduos não podem viver e que não vivem efetivamente suas vidas inteiras fora de suas comunidades e destacam as conseqüências anti-sociais do individualismo liberal. Além disso, o comunitarismo, a partir da noção de relativismo moral, também questiona a posição liberal de neutralidade estatal para a formulação e justificação dos princípios de justiça.

Quando esse debate é colocado no campo das relações internacionais podemos considerar novamente os três pontos destacados acima. Assim, os cosmopolitas consideram o indivíduo como humano e não somente como cidadão e a comunidade global como de todos os humanos e não composta somente de várias comunidades políticas particulares - neste caso, os Estados Nacionais privilegiadamente - pois o que está em jogo é a validade de princípios universais, que não sejam restritos a este ou aquele cidadão ou a esta ou aquela comunidade política, mas que sejam aplicados a toda espécie humana. Os cosmopolitas acreditam que antes de fazerem parte de uma comunidade política específica os indivíduos possuem características comuns que os identificam como seres humanos. E assim sendo, a caracterização dos indivíduos como seres humanos é mais importante que sua constituição como cidadãos. Para os cosmopolitas, a noção de comunidade ameaça liberdades e direitos individuais, além de sugerir

que a divisão do mundo entre ‘nós’ e ‘eles’ negligencia a importância da validade e da aplicação de princípios de justiça universais. Charles Jones, por exemplo, afirma que

“Cosmopolitanism is a moral perspective with several basic components. The cosmopolitan standpoint is impartial, universal, individualist, and egalitarian. [...] Individuals are the basic units of moral concern, and the interests of individuals should be taken into account by the adoption of an impartial standpoint for evaluation. Cosmopolitanism as a moral perspective is closely akin to liberalism. [...] we might understand cosmopolitanism as the ethical standpoint underlying modern liberal political theory (...).”<sup>3</sup>

Essa percepção cosmopolita do mundo pode ser explicada pelo processo de globalização que sugere fortemente a configuração de um espaço virtual global. Nesse sentido, Held chama a atenção para cinco pontos importantes que devem ser considerados quando pensamos a globalização.<sup>4</sup> Em primeiro lugar, a idéia de autodeterminação das coletividades nacionais está atualmente comprometida uma vez que as forças e processos econômicos, políticos, culturais, sociais e ambientais mais relevantes desconsideram os limites do nacional e se caracterizam pelo individual. Em segundo lugar, o *locus* privilegiado de poder político não está mais situado no Estado Nacional, mas se expressa por complexas redes de poder político em níveis regionais e globais. Em terceiro lugar, surgem novas formas de autoridade política que desmantelam o conceito de soberania estatal. Em quarto lugar, apresentam-se regimes de cooperação econômica regionais que tendem a reforçar o comércio e a segurança. E, em quinto lugar, a distinção entre assuntos internos e internacionais já não é mais clara como fora outrora. Alguns assuntos pertencem a todos. Combate à AIDS, preservação do meio ambiente, mercados financeiros, aquecimento global, fome. São questões que preocupam a todos e envolvem todos em problemas que são globais.

Held afirma que o pensamento cosmopolita aliado a essas observações considera que mais importante que Estados são as pessoas, uma vez que os Estados deixam de ter o significado que tinham mas que as pessoas sim

---

<sup>3</sup> JONES, Charles. *Global Justice* Defending Cosmopolitanism., p.15-16

<sup>4</sup> Cf. HELD, David. *Cosmopolitanism: Ideas, Realities and Deficits*. In: HELD, D., MCGREW, A. “Governing Globalization. Power, Authority and Governance”, p.307.

permanecem como fonte consideração moral. Assim, o cosmopolitismo assume que todas as pessoas têm o mesmo valor onde quer que estejam situadas e que devem dispor de tratamento imparcial em relação às reivindicações que fazem. Se são todos iguais e situados num mesmo espaço é compreensível que suas reivindicações tenham o mesmo peso. Porém o mais interessante é a observação que Held faz sobre a situação em que se encontra o discurso e a prática do cosmopolitismo. Held afirma que os preceitos tão emanados pelo cosmopolitismo estão muitas vezes já presentes na legislação internacional, como por exemplo, na Carta da ONU (Organização das Nações Unidas), mas que, no entanto, isso não significa que esses preceitos cosmopolitas tenham desenvolvido formas diferentes de regulação ou de prestação de contas. E o mais importante: Held afirma que a premissa do individualismo igualitário defendida pelo cosmopolitismo não estrutura, ou raramente o faz, questões políticas e econômicas, e dá a idéia do cosmopolitismo mais como um discurso do que uma força agente efetiva no mundo:

“Yet, while there may be cosmopolitan elements to existing international law, these have, of course, by no means generated a new deep-rooted structure of cosmopolitan accountability and regulation. The principle of egalitarian individualism may be widely recognized, but it scarcely structures much political and economic policy, north, south, east or west. The principle of universal recognition informs the notions of human rights and other legal initiatives such as “common heritage of humankind” [...] but it is not at the heart of the politics of sovereign states or corporate colossi; the principle of impartial moral reasoning might be appealed to to justify limits on reason of state and the actions of IGOs, but it is, at best, only an incidental part of the institutional dynamics that have created such chronic political problems as the externalities (or border spillover effects) generated by many national economic and energy policies, overlapping communities of fate in areas as diverse as security and the environment, and the global polarization of power, wealth and income.”<sup>5</sup>

A tendência (e talvez a falha) do cosmopolitismo é defender o liberalismo como ponto de vista válido universalmente, o que sugere invalidar todos os outros pontos de vista que possam existir dentro dos limites do razoável, como propõe Rawls. A diferença - aquilo que é diferente - é descartada por não sugerir a defesa

---

<sup>5</sup> Cf. HELD, David. *Cosmopolitanism: Ideas, Realities and Deficits*. In: HELD, D., MCGREW, A. “*Governing Globalization. Power, Authority and Governance*”, p.316.

dos mesmos valores liberais considerados vitais para os cosmopolitas.

Diferentemente dos cosmopolitas, os comunitaristas rejeitam a caracterização dos indivíduos como seres humanos existentes *a priori* de suas respectivas comunidades políticas por acreditarem constituir isso risco de um imperialismo cultural que crie preceitos e valores universais para todos os indivíduos independentemente de suas crenças e culturas particulares. Por isso, os comunitaristas defendem a idéia de relativismo moral. É essa idéia que garante a preservação das comunidades políticas enquanto tais, ou seja, enquanto *locus* privilegiador de culturas distintas.

Apesar de tentar definir uma da outra concepção, Morrice admite que o debate entre cosmopolitismo e comunitarismo perde, de certo modo, sentido diante do quadro apresentado pelas relações internacionais. Se os Estados Nacionais tradicionalmente defendem princípios como não-intervenção, autodeterminação e soberania a fim de preservar suas comunidades independentes entre si e, portanto, também as suas culturas e tradições isentas de um universalismo arrebatador e nivelador de preceitos e normas, é preciso observar que o simples fato dos Estados concordarem com tais princípios indica uma espécie de universalismo entre eles. Assim, as duas concepções estão presentes nas relações internacionais. O relativismo moral defendido pelos comunitaristas se espelha pela independência dos Estados soberanos e pelos princípios de não-intervenção e autodeterminação. Por outro lado, o universalismo proposto pelos cosmopolitas é refletido pelas normas aceitas mutuamente entre os Estados.

O cosmopolitismo é também tratado por Catherine Lu, que ao expor sobre a ética cosmopolita afirma que ela é entendida geralmente como uma moralidade universalista que rejeita os limites do paroquial e, especialmente, do nacional. Além disso, segundo Lu, a ética cosmopolita propõe o reconhecimento de uma noção de humanidade comum que se traduz eticamente numa idéia de deveres morais comuns ou partilhados entre os seres humanos. Mais especificamente, Lu pensa o cosmopolitismo como distinto de suas três perspectivas mais comuns por acreditar que elas são deficientes ao apresentar a idéia do próprio

cosmopolitismo.<sup>6</sup> A primeira perspectiva de que Lu quer se afastar é chamada de “cosmopolitismo idealista” (*idealistic cosmopolitanism*) pela qual o cosmopolitismo é entendido com base no idealismo como uma das concepções das relações internacionais no debate realismo *versus* idealismo. Assim, o cosmopolitismo idealista reflete a crença de que haverá no mundo um progresso moral e um aperfeiçoamento humano e alimenta idéias como governo mundial e justiça distributiva global embasadas no argumento ético que sugere a noção de humanidade. Lu acredita que esta visão está por demais distante da realidade das relações internacionais que, como sugere a Escola Realista, vivencia constantemente uma disputa por poder entre os Estados. A segunda perspectiva é o “cosmopolitismo racionalista” (*rationalist cosmopolitanism*) que pressupõe que há uma unidade humana associada à uma razão humana universal, independentemente das várias representações culturais espalhadas pelo mundo. Isso quer dizer que os seres humanos, mesmo representando manifestações culturais distintas têm consciência de que desfrutam de uma razão humana universal como seres componentes de um mundo só. Lu também considera essa perspectiva cosmopolita defeituosa, uma vez que ela considera a humanidade como expressão de culturas diversas em que talvez não seja possível se falar em uma razão humana universal. Lu argumenta que

“Humanity is too large and abstract a category with which to evoke the passions of moral commitment, obligation and loyalty. Reason may posit a community of humankind, but most people live in much more parochial communities, bounded by kin, culture and state. The human being is an abstraction compared to my brother, my cultural, community, or my country.”<sup>7</sup>

A terceira perspectiva é o “cosmopolitismo imperialista” (*imperialist cosmopolitanism*). Aqui, para Lu, o cosmopolitismo assume a idéia de unidade humana como se todos os homens fossem irmãos e todas as mulheres fossem irmãs, no sentido de uma harmonia humana universal. O risco é que essa perspectiva ao assumir artificialmente esse “parentesco” pode sugerir o uso da

---

<sup>6</sup> Cf. LU, Catherine. *The one and many faces of cosmopolitanism*, p.244-256.

<sup>7</sup> LU, Catherine. *The one and many faces of cosmopolitanism*, p.248-249.

coerção e da força para produzir um (falso) quadro de harmonia em que, por detrás dele, prevaleça o exercício hegemônico de uma cultura sobre as demais.

Para Lu, a visão de humanidade que o cosmopolitismo sugere é mais complexa do que essas que as três perspectivas acima citadas apresentam. Lu afirma que o cosmopolitismo então é marcado concomitantemente pela diversidade e pela unidade entre os indivíduos:

“The cosmopolitan image of humanity [...] involves an irreducible duality. On the one hand, cosmopolitanism is founded on the recognition of a common human condition marked by vulnerability to suffering. In this sense, humanity is one. On the other hand, the unity implied by this common condition does not entail homogeneity or sameness, for to be human is also to be distinctively individual or particular. In this sense, humanity is many. From a cosmopolitan perspective, human beings are one and many things.”<sup>8</sup>

Assim, segundo Lu, a perspectiva ética cosmopolita nos permite reconhecer que, enquanto indivíduos e membros de grupos, estamos envolvidos numa rede de relacionamentos que são diversos e que, ao mesmo tempo, partilhamos um núcleo moral comum. O cosmopolitismo defendido por Lu restringi-se então a um ponto bastante particular, que é por ela identificado como a “vulnerabilidade ao sofrimento”. Para Lu é esse o elemento caracterizador da essência humana capaz de identificar todos nós como pertencentes à mesma espécie. Apesar disso, Lu não nega que a existência humana se desenvolva em grupos, o que dá espaço para afirmarmos que a perspectiva cosmopolita assumida por ela reconhece a diversidade cultural como traço característico da vida humana assim como defendido pelos comunitaristas.

Ainda tomando o indivíduo como questão central nas considerações dos autores cosmopolitas em relação à sua precedência natural à sociedade, mas indo em sua direção contrária, Heater destaca a discussão sobre a formação da identidade do indivíduo. Para Heater, em contraposição à postura cosmopolita, a formação da identidade do indivíduo está atrelada aos fatores ambientais e sociais da comunidade política em que o indivíduo se insere como também o está a fatores externos à sua comunidade. Assim, o reconhecimento do outro que lhe é diferente, que pertence à outra comunidade política, é fator que reforça a sua

---

<sup>8</sup> LU, Catherine. *The one and many faces of cosmopolitanism*, p.257.

própria identidade. A história dos Estados Nacionais se configura pela exclusão do outro, pela identificação do outro como aquele que nos é diferente. Nesse sentido, para Heater há uma grande dificuldade para a concretização do ideal cosmopolita uma vez que ao assumirmos que somos todos cidadãos do mundo não teríamos referencial externo algum ao qual nos contrapormos a fim de reforçarmos a nossa identidade. Não haveria a distinção entre o ‘eu’ e o ‘outro’. O ‘eu’ global não teria como referência o ‘outro’ global pois somente haveria uma identidade global. Aliás, o que Heater se pergunta é: haveria uma identidade global? Nesse sentido, Heater argumenta que

“The root contrast between a consciousness of state citizenship and of world citizenship is, of course, that state citizenship has always been a status marking off the citizen from the non-citizen. Originally this was a distinction internal to the polity as well as a means of distinguishing between citizens of different polities. The inter-state type of distinction has been hardened as a mean of self identity by the impact of nationalism: I am a citizen, you are an alien. But, short of the discovery of aliens in the extra-territorial sense, putative world citizen will have no other group in contrast with whom they can consolidate their global identity.”<sup>9</sup>

Ainda contra a possibilidade de ser constituída uma identidade global, Heater afirma também que não há mitos ou heróis universais e não há uma história mundial interpretada a partir da consideração de que o mundo é visto como uma entidade única. Além disso, Heater afirma que as tentativas de antropólogos, historiadores e da própria ONU de promoverem um entendimento universal da história do mundo com esse sentido de unidade e de identidade cosmopolita mostrou ter pouco sucesso até agora. Na verdade, Heater acredita que somente em relação a poucos assuntos é possível verificar que o cosmopolitismo supera as fronteiras nacionais. Estes são os assuntos que tratam de questões como crimes contra a humanidade e a preservação ambiental, pois que desenvolvem no homem um sentido de responsabilidade moral mais latente.

Também sobre a relação cosmopolitismo e identidade global, e na mesma direção apontada por Heater, Conley acredita ser um erro entender a globalização, relacionada naturalmente à idéia de cosmopolitismo, como um “denominador

---

<sup>9</sup> HEATER, Derek. *Does cosmopolitan thinking have a future?*, p.185.

comum” para as diversas culturas existentes, mesmo que hoje o termo cosmopolitismo esteja associado à compreensão de uma cidade mundial na qual os pretensos cidadãos do mundo se aceitam mutuamente e toleram as mais diversas representações culturais por entre as fronteiras nacionais e culturais. Para Conley, as conexões que o cosmopolitismo estabelece entre os indivíduos são temporárias, como resultado da efetiva distância física existente entre eles e, além disso, causam diferentes reflexos de acordo com a realidade local de cada um. Pensar então o mundo como um fenômeno cosmopolita sugere muito cuidado. Assim, Conley afirma que

“Cosmopolis exists only through the interaction or participation of its citizens who connect - or communicate - to form temporary assemblages in real or electronic space. It is composed of many different parts but will have different inflections, depending on one’s position on the globe. It is precisely a mistaken attempt by globalism to reduce everything to a common denominator - to “one world culture” - propelling its global-city regions, cross-border regions and super-regions.”<sup>10</sup>

Por outro lado, diferentemente de Heater e Conley, há autores que acreditam no processo de construção e de reconstrução efetiva de identidades individuais e globais. Beck, por exemplo, compreende o cosmopolitismo a partir de uma relação dialógica que caracteriza a condição humana. Essa relação dialógica não pode ser entendida nem pelo nacional nem pelo local, mas somente pelo global, a partir do que Beck chama de ‘imaginação dialógica’, pela qual as culturas e as racionalidades estão em constante contato, troca e promovem redefinições de identidades nas sociedades nacionais. Acerca do cosmopolitismo, Beck argumenta que

“The central defining characteristic of a cosmopolitan perspective is the ‘*dialogic imagination*’. By this I mean the clash of cultures and rationalities within one’s own life, the ‘*internalized other*’. The dialogic imagination corresponds to the coexistence of rival ways of life in the individual experience, which makes it a matter of fate to compare, reflect, criticize, understand, combine contradictory certainties. [...] The national perspective is a monologic imagination, which excludes the otherness of the other. The cosmopolitan perspective is an alternative imagination, an imagination of alternative ways of life and rationalities, which

---

<sup>10</sup> CONLEY, Verena Andermatt. *Chaosmopolis.*, p.131.

include the otherness of the other.”<sup>11</sup>

Nesse sentido, Beck entende que a raiz cosmopolita está na globalização, como um processo dialético, não-linear, pelo qual as culturas se apresentam como princípios combinados e mutuamente comprometidos, inter-relacionados. Esse processo, segundo Beck, evidencia não somente trocas e interconexões entre fronteiras mas explicita também o que ele vem a chamar então de “cosmopolitanização” (*cosmopolitanization*), ou seja, um processo de globalização interna às sociedades nacionais, que transforma a natureza do social e do político além da consciência e da identidade dentro dessas sociedades a partir deste processo dialógico.<sup>12</sup>

Na mesma direção de Beck, Shapcott, por exemplo, valoriza também o discurso - como instrumento habermasiano - para consolidar o cosmopolitismo enquanto prática, a partir da concepção que desenvolve de “justiça à diferença”. As considerações iniciais de Shapcott tratam de termos como *diferença*, *reconhecimento* e *justiça*, no sentido em que somente é possível tratar de justiça se os diferentes se reconhecerem como tais. O ponto de partida da discussão apresentada por Shapcott é o relativismo histórico e cultural e a possibilidade de diálogo entre o *eu* e o *outro* que vivem realidades sociais distintas. Apesar disso, de serem diferentes entre si, Shapcott acredita que ambas as partes buscam o entendimento mútuo, sem abrir mão de sua verdade, mas também sem pretender impor a sua verdade ao outro. Muito do que é dito por Shapcott retrata uma tensão entre comunitarismo e cosmopolitismo e ao mesmo tempo a possibilidade de um desenvolvimento do comunitarismo em direção ao cosmopolitismo a partir do reconhecimento das diferenças até o alcance do entendimento entre os diferentes na concretização de uma solidariedade totalizante.

Antes de tratar especificamente da concepção de “justiça à diferença”, Shapcott tece ainda algumas considerações sobre o debate cosmopolitismo/comunitarismo, que, segundo ele, envolve a percepção de

---

<sup>11</sup> BECK, Ulrich. *The Cosmopolitan Society and its Enemies.*, p.18.

<sup>12</sup> Ibid., p.17.

posições antagônicas de conceitos e valores como, por exemplo, comunidade humana/comunidades particulares, justiça universal/diversidade cultural, identidade/diferença, entre outros. Segundo Shapcott, o cosmopolitismo faz referência ao universal e à capacidade de conceber um traço comum que identifique os homens enquanto essencialmente iguais em sua racionalidade. Além disso, para Shapcott, o cosmopolitismo, aquele calcado especialmente no pensamento rawlsiano, sugere uma concepção altamente abstrata e idealizada da ação humana e da relação entre o *eu* e o *outro*. Esse nível de abstração e de idealização corresponde à posição cosmopolita-liberal defendida, entre outros, por Charles Beitz, e identifica cada indivíduo como um ser racional consciente de seus direitos e deveres nas suas relações mútuas no sentido em que todos possuem os mesmos desejos e as mesmas necessidades. Desse modo, ocorre uma homogeneização do agente humano em que é descartada a diferença entre eles.

Para Shapcott, a alegoria rawlsiana do contrato social, utilizada também por Beitz, exprime com clareza essa universalidade na qual a diferença é eliminada. A utilização do *véu de ignorância* pensado por Rawls considera que todos os homens são seres racionais e que possuem os mesmos desejos e as mesmas necessidades. A partir desse raciocínio é possível imaginar que esses homens efetivamente chegam a um acordo sobre as regras universais que nortearão a conduta e o convívio humano. O cosmopolitismo sugere, então, a universalização de direitos e deveres tendo por base a generalização do *outro*, isto é, a consideração de que o *outro* possui as mesmas características que o *eu*, a mesma racionalidade, os mesmos desejos e as mesmas necessidades.

A crítica ao cosmopolitismo apresentada por Shapcott, advém da percepção de que essa linha de pensamento reduz a pluralidade à unidade, desconsiderando contextos culturais e sociais particulares e eliminando a diferença entre os homens no tocante à sua racionalidade e à sua concepção de bem por serem ambos generalizados. O que resulta do pensamento cosmopolita é a caracterização particular do homem liberal a partir da sua abstração e da sua idealização como ser racional e capaz de escolher com outros homens os direitos que conduzirão as suas vidas.

Outra observação crítica apresentada por Shapcott acerca do

cosmopolitismo é feita por Marion Young, que afirma que o cosmopolitismo ao generalizar o *outro* nega ou absorve diferenças entre os homens, e o faz especialmente de três maneiras. Em primeiro lugar, o cosmopolitismo nega a particularidade de situações diversas. Isso significa tratar como iguais contextos sociais e culturais diversos. Em segundo lugar, a característica racional do homem se sobrepõe inevitavelmente aos sentimentos e afetividades que são na verdade traços distintos entre eles, identificando a defesa de um essencialismo duvidoso. E em terceiro lugar, a imparcialidade defendida pelo cosmopolitismo reduz a pluralidade de padrões morais diversos em nome de uma subjetividade abstrata, homogeneizada e não necessariamente correspondente ao real. O cosmopolitismo parece então simplesmente negar a realidade expressa pela diversidade cultural responsável por diferentes padrões morais de comportamento que são contextualizados num ambiente social particular.

No entanto, é preciso lembrar que a teoria rawlsiana de justiça considera que as pessoas possuem, mesmo que ainda não saibam num primeiro momento, visões de mundo e planos de vida diferentes e mesmo concorrentes entre si. A solução para se chegar a um acordo equitativo de justiça apresentada por Rawls é fazer valer uma concepção de justiça *política* que se sobreponha às crenças particulares de cada pessoa que poderiam inviabilizar a escolha de princípios de justiça válidos para o funcionamento da sociedade. O consenso de sobreposição elaborado por Rawls é um instrumento não de homogeneização de desejos mas de percepção de que é preciso haver um ambiente isento de questões transcendentais de fundo religioso, filosófico e/ou moral que dificultem ou impeçam a concretização de princípios que governem o comportamento político das pessoas e da sociedade como um todo. Afinal, como pensar a sociedade sem uma normatização e uniformização de padrões de conduta, de direitos e de deveres? Na teoria rawlsiana para a justiça internacional as críticas de Shapcott e de Young acerca da abstração e da universalização do indivíduo no pensamento de Rawls parecem ser menos verdadeiras ainda. Pois fica mais explícita ainda a importância que Rawls dá às diferentes manifestações culturais dos povos. Talvez aí possamos convergir o pensamento de Shapcott com o de Rawls. Os princípios de justiça internacional elaborados para a Sociedade dos Povos respeitam a autodeterminação, a não-

intervenção e a independência dos Povos e reconhecem a diversidade cultural existente entre eles. Rawls pensa a Sociedade dos Povos com tipos diferentes de representações. Estas são dadas pelos povos liberais e pelos povos decentes. O reconhecimento do *outro* está presente no pensamento rawlsiano pelo exercício da coexistência e tolerância entre estes povos. E é possível estabelecer princípios que sejam aceitos por eles, ou seja, pelo conjunto do “eu” e do “outro”, da mesma maneira que Shapcott acredita ser possível, pela prática do discurso, o entendimento entre sujeitos diferentes.

No outro lado do debate, ao tratar do comunitarismo, é possível observar a defesa de valores inversos apresentados até aqui pelo cosmopolitismo. O comunitarismo defende conceitos e valores como existências sociais e culturais distintas e que somente é possível pensar a justiça dentro de um contexto histórico-social particular. A diversidade cultural é a defesa contra a opressão resultante da homogeneização liberal do cosmopolitismo. Não mais se elabora uma idealização e uma abstração do agente humano, ao contrário, trata-se do *outro concreto*, no sentido em que o *outro* é resultado de história, práticas, costumes e padrões diferentes do *eu*. E isso exige que, mais que uma universalização de direitos e deveres, haja respeito à preservação do particular, do local, do exclusivo, do diferente. Para o comunitarismo, a imposição de padrões universais constitui uma injustiça e uma violação à integridade dos grupos diversos. Nesse sentido, O’Neill valoriza a posição comunitarista:

“A merit of comunitarian thought is that it incorporates a strong view of the basis of practical reasoning, which it views as legitimately formed and bounded by the categories, norms and practices of actual communities and their cultures. Although this move may seem arbitrary from the point of view of outsiders, it is anchored in a conception of human identity as shaped by the constitutive norms and practices of the communities and tradition of which a given individual is part, and so offers substantial premises for working out an account of justice and other normative issues appropriated to that community.”<sup>13</sup>

A crítica feita por Shapcott ao comunitarismo vai diretamente de encontro a este entendimento e refere-se ao fato de que é preciso haver cuidado para não defender a preservação exagerada da diferença entre os sujeitos pois que isso

---

<sup>13</sup> O’NEILL, Onora. *Bounded and cosmopolitan justice*, p.47.

prejudica a inter-relação entre os diversos grupos por particularizar muito o *eu* e o *outro*, mantendo a compreensão de princípios morais restrita à cada comunidade isoladamente, o que vem a dificultar o relacionamento entre os grupos. Para Shapcott, deve ser desenvolvida uma noção de “justiça à diferença” - *justice to difference*, como ele chama - que inclua elementos do cosmopolitismo e do comunitarismo. Aliás, segundo Shapcott é possível perceber um caminho do comunitarismo em direção ao cosmopolitismo a partir da construção de um *nós* mais amplo que não elimine a diferença entre o *eu* e o *outro*, como sugere o cosmopolitismo e, ao mesmo tempo, não impossibilite o relacionamento entre estes sujeitos como parece indicar o comunitarismo. Ao invés disso, é possível construir um *nós* a partir da prática da comunicação (do discurso) que sugira a possibilidade de desenvolver comunidades morais mais inclusivas sem eliminar ou assimilar diferenças. A “justiça à diferença”, defendida por Shapcott, sugere um encontro com o outro calcado na possibilidade de compreensão mútua e de acordo entre aqueles que se reconhecem como diferentes entre si. Para Shapcott, a compreensão, o entendimento e o acordo entre o *eu* e o *outro* é possível na medida em que o *outro* não é visto como absolutamente *outro* nem como essencialmente idêntico ao *eu*.

Nesse sentido, a comunicação para Shapcott, é então o fator responsável por esse caminho do comunitarismo em direção ao cosmopolitismo, porque pode permitir um processo de participação e inclusão universal dos homens na vida moral e social dos diversos grupos sem que haja uma adoção universal de pontos de vistas gerais que representem compromissos, sentimentos e desejos particulares. Uma moralidade comunicativa, para Shapcott, aspira à dimensão da universalidade participativa e inclusiva, eliminando a possibilidade de uma dimensão universalista particular, então, um falso universalismo.

Para Shapcott o pensamento que melhor retrata a “justiça à diferença” é a hermenêutica. De acordo com a hermenêutica, o *eu* e o *outro*, numa conversa em que eles buscam o entendimento, promoverão um diálogo com a expectativa de aprender uma nova verdade através do encontro e do entendimento entre eles. A nova verdade é o próprio entendimento entre os agentes outrora desconhecidos ou diferentes entre si. A idéia é que cada parte, cada agente, traz consigo a sua

verdade, fruto de sua história, de seu contexto social. Quando esses agentes se encontram e dialogam as suas verdades também dialogam entre si e o resultado desse diálogo é o entendimento entre as partes. São dois horizontes distintos que se cruzam e que se fundem sem necessariamente aniquilar ou assimilar um ao outro.

De um modo geral, segundo Shapcott, a hermenêutica melhor expressa a defesa da “justiça à diferença” porque não se restringe, por fim, a um universalismo tendencioso. Isso porque o *eu* e o *outro* não são aniquilados nem assimilados, mas continuam existindo. O que passa a haver entre eles é o entendimento que torna possível a existência da diferença. Uma das críticas mais agudas feitas em relação ao pensamento de Rawls advém dessa percepção. Shapcott entende que na alegoria do *véu de ignorância* Rawls considera todos os integrantes desse diálogo, nesse processo de comunicação, como iguais. Iguais em racionalidade, em desejos e em comportamento. O que a “justiça à diferença” tenta preservar é a permanência da diferença entre esses integrantes. Não é preciso despi-los de suas histórias e de seus contextos sociais, mas sim, possível promover o entendimento entre eles. O entendimento deve ser o fator universal e não a caracterização dos indivíduos como seres iguais universalmente. Shapcott acredita que a caracterização que Rawls faz dos homens, ao tratar da sociedade fechada, tende a igualá-los como seres racionais e livres como se todos tivessem o mesmo ponto de partida.

Aqui vale uma observação. Não podemos deixar de perceber, inclusive Shapcott, que Rawls considera os homens como livres e iguais por possuírem no nível mínimo requerido as duas capacidades morais das pessoas: a capacidade para uma concepção de bem e a capacidade para um sentido de justiça. Por isso os homens são iguais. As suas crenças não são necessariamente iguais. Aliás, Rawls acredita que não o são mesmo e por isso utiliza o consenso de sobreposição para viabilizar um acordo calcado na política e não em alguma concepção abrangente de bem. O ambiente do acordo sem o consenso de sobreposição ou ficaria sujeito à desordem entre que doutrina escolher ou à uma ordem imposta, opressiva, pela escolha de uma doutrina sobre as outras. A escolha dos princípios de justiça não pode ser realizada com bases nas doutrinas abrangentes, mas no que Rawls

chamou de bens sociais primários (liberdades e direitos, de modo geral). É natural que Rawls, um liberal, que tem a democracia constitucional como modelo maior de representação pública, pense que os homens reunidos na sua posição original escolham princípios que privilegiem direitos e liberdades individuais. Essa abstração quanto a que bens primários seriam escolhidos não poderia se dar de outra forma. É preciso ter um ponto de partida comum. E esse ponto de partida é, na teoria rawlsiana, privilegiadamente, a idéia liberal.

Outra observação sobre as colocações de Shapcott é que ele sugere, por exemplo, que o diálogo e o entendimento entre os sujeitos colocados pela hermenêutica provê um ambiente solidarista ou compreensível a todos. Aí, Shapcott está muito mais voltado para a teoria ideal que Rawls e parece cometer o mesmo crime do qual culpa Rawls. Shapcott idealiza o ser humano. Se pelo diálogo e pela hermenêutica as partes - o “eu” e o “outro” - dialogam com a mesma expectativa, com a mesma motivação de entendimento e busca da solidariedade, elas são então ou verdadeiramente iguais em essência ou são tão idealizadas e abstratas como Shapcott considera as construções rawlsianas. Assim, se elas são expressão de um essencialismo humano, algo universal, presente em todos os homens, não há porque se falar em *justiça à diferença*, se ao final das contas os homens são todos essencialmente iguais. Os homens podem mudar de região, de contexto social, mas se a essência é a mesma será que mudam de objetivos e aspirações, de necessidades e natureza? Parece que não. Então não há nada de errado com o universalismo. Por outro lado, se os homens não são iguais em essência a hermenêutica filosófica comete o mesmo erro: idealiza o humano. O real lhes escapa, por pouco, mas escapa. Afirmar que os homens - o *eu* e o *outro* - em diálogo concorrem para o entendimento e para a solidariedade é fruto de uma idealização. Idealização por idealização, a de Rawls parece mais próxima da realidade uma vez que busca na concretização dos ideais liberais e democráticos um parâmetro para a construção da sua teoria. Shapcott não sugere princípios de justiça que norteariam a vida da sociedade, mas apenas indica como (talvez) alcançá-los. O mérito da obra de Rawls é tentar fazer o caminho da teoria não-ideal para a ideal. A sua *utopia realista* de *O Direito dos Povos* tem por base essa tentativa de, levando em consideração a realidade que nos cerca, construir um

mundo social justo, a partir de preceitos do liberalismo político, do pluralismo razoável e da justiça como equidade presentes num cenário democrático constitucional liberal.

Em meio a esse debate entre cosmopolitas e comunitaristas apresentado até aqui é preciso destacar um ponto importante sobre a teoria rawlsiana. Ao tratar da justiça internacional, Rawls parece ter assimilado alguns preceitos comunitaristas. E aqui é preciso estar atento. Não devemos confundir o que seria algum traço comunitarista com a defesa do liberalismo político e do pluralismo razoável. O que é importante observar é que o liberalismo rawlsiano - tanto para a sociedade fechada como para a Sociedade dos Povos - não se constitui enquanto tal num liberalismo estritamente *laissez-faire*, caracterizado pela idéia de livre mercado e de livre concorrência, em que a regra é não haver regras, em que a iniciativa privada desconsidera a cooperação social mútua e recíproca e no qual a lógica da interação humana é orientada exclusivamente por cálculos de interesses racionais. O liberalismo rawlsiano é um liberalismo que tem como preocupação social a realização da idéia de *justiça como equidade*, e nesse sentido aproxima-se de uma social-democracia, em que os direitos e as liberdades individuais são priorizadas num cenário de cooperação mútua. Além disso, o liberalismo rawlsiano preconiza o individualismo não em termos pejorativos relacionados ao egoísmo puramente racional do ser humano voltado unicamente para a satisfação de interesses próprios numa condição de competição e desigualdade entre os indivíduos. Ao contrário, o liberalismo defendido por Rawls é identificado com a liberdade do indivíduo de ser as várias possibilidades do ser. Isso quer dizer que o liberalismo rawlsiano valoriza o individualismo enquanto a possibilidade de expressão de várias representações do ser de acordo com o que Rawls denominou de doutrinas abrangentes morais, filosóficas ou religiosas. Não se trata meramente de um liberalismo econômico, mas de um liberalismo político, calcado no pluralismo razoável que permite a coexistência de culturas, crenças e tradições diferentes às quais as pessoas identificam suas visões de mundo e seus planos de vida e sobre as quais é possível elaborar uma concepção de justiça política que norteie a vida da comunidade de que partilham.

Assim, o suposto traço comunitarista rawlsiano é na verdade a defesa do

liberalismo político e do pluralismo razoável já feita anteriormente e reforçada agora ao tratar de povos no tema da justiça internacional, quando Rawls assume uma postura em defesa da independência das diferentes comunidades políticas - os Povos - como fontes de representação de culturas diversas e que merecem enquanto tal o devido respeito uma das outras. É essa postura que possibilita a adoção de princípios de justiça válidos para os Povos porque tais princípios são escolhidos, como o são no caso da sociedade fechada, levando-se em consideração o consenso de sobreposição entre as doutrinas abrangentes defendidas agora pelos Povos. A concepção de justiça rawlsiana é estritamente política, e é esse o fato que possibilita a sua efetivação entre os Povos.

O entendimento do liberalismo rawlsiano enquanto político não parece estar, contudo, suficientemente claro para alguns autores de cunho cosmopolita e, em especial, para os adeptos do *cosmopolitismo rawlsiano*. Essa vertente do cosmopolitismo utiliza o arcabouço teórico de Rawls desenvolvido em *Uma Teoria da Justiça* para justificar a elaboração e a aplicação de um princípio da diferença no plano internacional nos mesmos moldes daquele da sociedade fechada pensada por Rawls. Para os propósitos deste trabalho, entender o que pretende o cosmopolitismo rawlsiano assim como a concepção de justiça apresentada em *O Direito dos Povos* é de fundamental importância para melhor compreender o princípio de diferença e o dever de assistência como concebidos a partir de um mesmo conjunto de idéias. Para tanto, seguiremos abaixo com uma discussão sobre as críticas relacionadas à obra de Rawls elaboradas entre outros autores, especialmente por Beitz e Pogge, para, em seguida, tratar diretamente sobre a relação entre o princípio de diferença e o dever de assistência.

Buchanan, por exemplo, faz um comentário sobre o fato de Rawls utilizar povos e não indivíduos ao considerar as partes que realizam o contrato social no plano internacional. Naturalmente, a visão cosmopolita entende que são os indivíduos o foco principal da justiça internacional e discordam, como no caso de Buchanan, da utilização rawlsiana de povos. Buchanan rejeita o tratamento de povos por dois motivos. Primeiro, por acreditar que princípios de justiça elaborados para a relação entre povos acabam por favorecer as parcelas da população que estão no poder e desconsideram as minorias que existem nas

sociedades. Segundo, por considerar que, no mundo atual, as pessoas dispõem de uma capacidade maior de se locomoverem por todos os cantos da Terra (ou por quase todos) e que em função disso deve haver princípios válidos universalmente em todos os lugares. Assim, Buchanan afirma que:

“To say that the parties represent peoples is, in effect, to ensure that the fundamental principles of international law that will be chosen reflect the interest of those who support the dominant or official conception of the good or of justice in the society, and this may mean that the interest of dissident individuals or minorities are utterly disregarded. [...] At least in the modern world, individuals often do not live their whole lives in the society into which they are born. What this means is that there is a need for principles that track individuals across borders - principles that specify the rights that individuals have irrespective of which society they happen to belong to, and which reflect the independence of individuals from any particular society.”<sup>14</sup>

Para rebater a crítica de Buchanan sobre o uso de povos e não de indivíduos (ou pessoas) na teoria rawlsiana nos valeremos de passagens de outros dois autores que comentam a obra de Rawls. Cabrera, por exemplo, afirma que Rawls simplesmente não utiliza pessoas ao invés de povos porque isso poderia levar a adoção de uma postura liberal quando da escolha e elaboração dos princípios de justiça. Um dos intuitos de Rawls é respeitar o valor das diversas culturas e não subjugar-los ao domínio das idéias liberais. Cabrera então afirma:

“In the Law of Peoples, Rawls does not simply drop the veil of ignorance over the eyes of all humans and ask what principles they would choose from a fair original position. He rejects that approach as too narrow, saying it would lead to a foreign policy on the part of liberal states that simply assumes that only a liberal democratic society can be acceptable.”<sup>15</sup>

O liberalismo político rawlsiano acredita que é possível a convivência de povos que defendem doutrinas abrangentes diferentes e que a tolerância, válida entre pessoas na sociedade fechada, é característica do liberalismo político também entre os povos. A maneira mais adequada de simplesmente não homogeneizar globalmente as pessoas e pretender que elas defendam um ponto de

---

<sup>14</sup> BUCHANAN, Allen. *Rawls's Law of Peoples: Rules for a Vanished Westphalian World*, p.697-698.

<sup>15</sup> CABRERA, Luis. *Toleration and tyranny in Rawls's Law of Peoples*, p.1.

vista universal, calcado na democracia liberal, é considerar os povos como sujeitos do Direito Internacional com as suas diferentes e razoáveis visões de mundo num exercício que a tolerância permite realizar. Ao explicar a posição rawlsiana acerca da tolerância, Caney comenta que

“Toleration, (Rawls) argues requires that members of liberal societies do not seek to convert the rest of the world to liberal values. This does not, for Rawls, imply that liberal peoples should tolerate any practice taking place in the other states. [...] His point, rather, is that there are some societies which do not sign up liberal values but which are above a sufficient moral threshold, and hence are worthy of respect. In other words, decent hierarchical societies are good enough to be tolerated. [...] In this way the Law of Peoples represents a fair and tolerant response to a multicultural world.”<sup>16</sup>

Outro argumento em defesa do uso de povos e não pessoas na teoria rawlsiana é dado por Kuper ao afirmar que as pessoas já escolheram em suas respectivas sociedades os princípios de justiça que nortearão o funcionamento de suas sociedades. Agora são os povos, enquanto representações dessas coletividades, que escolherão que princípios seguir. O problema da justiça entre as pessoas já está assim resolvido dentro dos limites das respectivas sociedades das quais fazem parte. Nesse sentido, Kuper afirma que

“Persons are not the relevant (moral) actors precisely because persons’ basic claims to justice have already been taken into account: the principles of domestic justice are established prior to and independently of the principles of global justice [...] This is the methodological heart of LP (Law of Peoples): Rawls works upward and outward from sufficiently just societies (peoples) to a just Society of Peoples.”<sup>17</sup>

A defesa de princípios cosmopolitas e a contraposição à postura de Rawls em *O Direito dos Povos* é feita por Beitz a partir da discussão de alguns pontos como cooperação social e justiça, interdependência, recursos naturais e talentos, contrastes (e semelhanças) entre sociedade internacional e nacional e princípios de justiça distributiva internacional. Aqui as comparações entre as o conjunto de idéias elaborado por Rawls, a interpretação deste por parte dos cosmopolitas rawlsianos e o proposto contraste com o conteúdo de “O Direito dos Povos”

---

<sup>16</sup> CANEY, Simon. Survey Article: *Cosmopolitanism and the Law of Peoples*, p.96-97.

<sup>17</sup> KUPER, Andrew. *Rawlsian Global Justice*, p.641.

nortearão os comentários que se seguirão.

É válido apresentar inicialmente uma comparação feita por Beitz entre as sociedades doméstica e internacional introduzindo duas diferenças entre as mesmas que poderiam dificultar a possibilidade de se pensar a justiça internacional como resultado da aplicação dos princípios de justiça rawlsianos, em especial, o princípio da diferença.

A primeira diferença apresentada por Beitz trata da questão da ordem (ou autoridade). Para Beitz a principal diferença entre as sociedades doméstica e internacional é a ausência, no último caso, de instituições que detenham efetivos mecanismos de tomada de decisão e de autoridade. Segundo Beitz, é possível observar a existência de uma série de processos e de instituições pelos quais os Estados e outros atores políticos influenciam uns aos outros e afetam as perspectivas das pessoas que vivem dentro de seus limites. Mas, apesar disso, não há uma constituição mundial análoga à existente internamente nos países, nem há uma força policial mundial capaz de garantir os acordos das políticas da comunidade internacional. Além disso, é preciso perceber que mesmo o funcionamento de mecanismos internacionais para reger o comportamento dos Estados não possui as mesmas características daqueles existentes internamente nos Estados. Assim, talvez seja mais difícil pensar num acordo global sobre princípios de justiça aos quais todos os Estados se submetam.

A segunda diferença trata da ausência de um senso internacional de comunidade expresso pela capacidade para um sentido de justiça. A teoria rawlsiana sugere que as pessoas possuem a capacidade para um sentido de justiça, que é desenvolvida pela própria participação destas na vida da sociedade bem-ordenada. Tal capacidade para um sentido de justiça é uma importante base motivacional nas pessoas para o acordo de leis e de decisões dentro da sociedade fechada. Beitz observa, porém, que nas relações internacionais não existe um sentido de comunidade similar. Além disso, as pessoas podem pensar simplesmente que o mundo é muito grande para se sustentar um sentido global de justiça.

No entanto, apesar de constatar essas duas dificuldades, Beitz afirma que não há evidência de que as pessoas não possam desenvolver motivação suficiente

para um acordo global, nem que não se criem instituições capazes de determinar princípios globais. Beitz acredita que o ideal não pode ser desconsiderado simplesmente por não poder ser alcançado no presente e que a teoria ideal requer apenas que as mudanças sejam possíveis de serem realizadas.

Assim, mesmo diante deste cenário, Beitz acredita ser possível e necessário pensar um cenário cosmopolita em que se verifique a aplicação dos dois princípios de justiça rawlsianos para as relações internacionais. Isso porque, para Beitz, as escolhas que fazemos para as nossas vidas afetam as vidas das outras pessoas. Nesse sentido, Beitz indaga e argumenta sobre a importância de se pensar a justiça distributiva internacional:

“Por que precisamos de uma concepção de justiça distributiva internacional? A resposta está na necessidade que temos de orientação ao fazer uma diversidade de escolhas cujos resultados afetam o bem-estar de indivíduos localizados em outras sociedades que não as nossas. Incluem elas, por exemplo, escolhas relativas à conduta individual (se é o caso de uma doação); às políticas do nosso próprio governo [...] às políticas de instituições e regimes internacionais [...] às constituições das instituições internacionais [...]. Tendo em vista as consequências potenciais dessas escolhas é natural que se pergunte pelas considerações morais que deveriam guiar nosso julgamento.”<sup>18</sup>

Uma das discussões feitas por Beitz em defesa do cosmopolitismo, nesse sentido, trata da aquisição e distribuição global de recursos naturais em contraposição à aquisição de talentos naturais. Beitz defende aqui a utilização da ideia do *véu de ignorância*. Como vimos anteriormente, o véu de ignorância é importante para se pensar que os indivíduos, quando estão para escolher os princípios de justiça que nortearão a vida social, não conhecem quais os talentos que uns e outros possuem naturalmente. Isso permite que os princípios de justiça sejam escolhidos numa base social equitativa, uma vez que os talentos inatos aos indivíduos, considerados uma arbitrariedade moral, são neutralizados no momento da escolha. Para Beitz, da mesma maneira, os Estados e, em última instância, os indivíduos, devem estar sob o *véu de ignorância* para que não saibam a disponibilidade de recursos naturais que uns e outros dispõem. Para Beitz, é possível aplicar o pensamento de Rawls no plano internacional:

---

<sup>18</sup> BEITZ, Charles. *Liberalismo Internacional e Justiça Distributiva*, p.28-29.

“Reasoning analogously, the parties to the international original position would view the natural distribution of resources as morally arbitrary. The fact that someone happens to be located advantageously with respect to natural resources does not provide a reason why he or she should be entitled to exclude others from the benefits that might be derived from them. Therefore, the parties would think that resources (or the benefits derived from them) should be subject to redistribution under a resource redistribution principle.”<sup>19</sup>

Beitz entende que, diferentemente dos talentos, os recursos naturais que os Estados dispõem não são inatos, não são adquiridos congenitamente e, portanto, não se pode atribuir uma aquisição natural destes recursos como se atribui aos talentos, ou seja, os recursos naturais não estão presos aos Estados como estão os talentos aos indivíduos. Se assim é, se os recursos não são inerentes aos Estados, nada mais justo, segundo Beitz, que proceder uma distribuição global dos mesmos para que Estado nenhum seja beneficiado por eventualmente estar situado num território rico em recursos naturais a fim de que os outros Estados desprovidos de tais recursos possam também deles desfrutar. Beitz considera contingente, mais que necessário ao desenvolvimento da personalidade humana, determinado indivíduo possuir este ou aquele talento específico. Assim também é para os Estados. Para Beitz os recursos naturais, como os talentos, são utilizados neste processo de desenvolvimento da personalidade. Os recursos são então trabalhados, moldados e utilizados para esse propósito, mas não são parte do ser. Ao invés disso, os recursos simplesmente estão disponíveis de maneira contingente, ou em outras palavras, não possuem donos. Beitz entende que os recursos então devem antes ser apropriados para que sejam utilizados, e que, se assim é, ninguém possui um direito natural a eles. Segundo Beitz:

“Like talents, resources endowments are arbitrary in the sense that they are not deserved. But unlike talents, resources are not naturally attached to persons. Resources are found ‘out there’, available to the first taker. Resources must be appropriated before they can be used. [...] In a world of scarcity [...] the appropriation of valuable resources by some will leave others comparatively, and perhaps, fatally, disadvantaged. Those deprived without justification of scarce resources needed to sustain and enhance their lives might well press claims to equitable shares.”<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> BEITZ, Charles. *Political Theory and International Relations*, p.138.

<sup>20</sup> BEITZ, Charles. *Political Theory and International Relations*, p.139.

Então, para Beitz, o princípio de diferença pode ser desenvolvido para as relações internacionais, de maneira que:

“(...) the resource distribution principle would function in international society as the difference principle functions in domestic society. It provides assurance to persons in resource-poor societies that their adverse fate will not prevent them from realizing economic conditions sufficient to support just social institutions and to protect human rights guaranteed by the principles for individuals.”<sup>21</sup>

O próximo ponto a ser tocado por Beitz para defender a aplicação dos dois princípios de justiça rawlsianos no plano internacional, especialmente o princípio da diferença, é a discussão acerca da interdependência entre os Estados. Para Rawls a justiça é pensada primeiramente para a sociedade fechada, entendida como um sistema de cooperação social. De acordo com Beitz é possível também pensar a sociedade internacional como um sistema de cooperação social uma vez que os Estados não são unidades isoladas, mas que desenvolvem entre si relacionamentos complexos de diversos tipos, nas áreas da economia, política e cultura, e que tais relacionamentos geram custos e benefícios para os integrantes da sociedade internacional. Intensificação dos processos de comunicação global, viagens e comércio internacionais, investimentos estrangeiros, mecanismos de assistência internacional. Tudo isso reflete, para Beitz, uma relação de contatos, de causas e conseqüências e de cooperação no plano internacional que afeta a vida das pessoas nos mais diversos países. Beitz observa que

“States participate in complex international economic, political and cultural relationships that suggest the existence of a global scheme of social cooperation. [...] If social cooperation is the foundation of distributive justice, then one might think that international economic interdependence lends support to a principle of global distributive justice similar to that which applies within domestic society.”<sup>22</sup>

As fronteiras nacionais já não têm o papel de delimitação da movimentação desses processos citados - comércio, comunicação etc. - que tinham outrora. A cooperação internacional é entendida por Beitz como uma rede de relações sem

---

<sup>21</sup> Ibid., p.141-142.

<sup>22</sup> BEITZ, Charles. *Political Theory and International Relations*, p.144.

que necessariamente, porém, todos ganhem neste processo de cooperação. Cooperação aqui é entendida por Beitz enquanto expressão de relacionamentos mútuos e não de ganhos mútuos. Por isso mesmo Beitz acredita ser possível e importante a analogia com o pensamento de Rawls. Se a justiça e os princípios de justiça são aplicáveis à sociedade nacional porque esta é entendida como um sistema de cooperação social Beitz entende que eles também podem ser aplicáveis à sociedade internacional:

“(...) If evidence of global economic and political interdependence shows the existence of a global scheme of social cooperation, we should not view national boundaries as having moral significance. Since boundaries are not coextensive with the scope of social cooperation, they do not mark the limits of social obligations. [...] If the societies of the world are now to be conceived as open, fully interdependent systems, the world as a whole would fit the description of a scheme of social cooperation, and the argument for the two principles would apply, a fortiori, at the global level.<sup>23</sup>”

Beitz acredita que o mundo atual contém normas, instituições e práticas em diversos níveis da organização política - nacional, transnacional, regional e global - que são aplicadas às pessoas e influenciam as condições materiais nas quais elas vivem. Beitz entende que esse arranjo de múltiplos níveis constitui uma “estrutura básica” no sentido rawlsiano do termo que justifica defender a aplicação dos princípios de justiça elaborados por Rawls.<sup>24</sup> Assim, para Beitz o relacionamento entre os países é considerado como fonte de cooperação internacional e então como elemento que endossa o discurso e a aplicação, no plano internacional, dos princípios de justiça como pensados por Rawls no plano internacional.

Beitz promove um discurso, como foi indicado, que busca diminuir a importância das fronteiras nacionais, consideradas como um grande obstáculo para se pensar efetivamente a aplicação dos princípios de justiça rawlsianos no plano internacional. O argumento de Beitz se baseia na observação de que a evidente interdependência econômica e política global mostra a existência de um quadro também global de cooperação social, quando então as fronteiras nacionais perdem a sua significância moral e já não mais marcam os limites das obrigações

---

<sup>23</sup> Ibid., p.151

<sup>24</sup> Id., *Social and Cosmopolitan Liberalism*, p.523-524.

sociais. Assim, a distribuição dos benefícios resultantes da cooperação social existente entre os Estados deve ser feita globalmente.

Thomas Pogge também observa a interdependência entre os países como um pressuposto que reforça a necessidade de se pensar a justiça globalmente. Segundo Pogge, as estruturas básicas das sociedades nacionais estão sendo grandemente influenciadas por instituições externas e supranacionais. Isso é mais evidente, de acordo com Pogge, especialmente no caso dos países mais fracos econômica e politicamente, cujo desempenho depende da estrutura de instituições internacionais e das estruturas nacionais dos Estados mais poderosos.<sup>25</sup> Nesse sentido, é preciso desenvolver um critério universal de justiça que envolva as mais diversas instituições sociais que acabam por modelar a vida das pessoas. Assim, Pogge afirma que:

“We tend to assess a country’s institutions, and also the policies of its government, by reference to how they treat its citizens, thereby overlooking their often quite considerable effects upon foreigners. Similarly, we tend to overlook the effects of global institutions, which may greatly affect national basic structures and their effects upon individuals. These institutional interconnections - an important aspect of so-called “globalization” - suggest that we need for the contemporary world a single universal criterion of justice that would allow us to assess together all social institutions of diverse scope whose interplay shapes the living conditions of individual persons.”<sup>26</sup>

Neste ponto é preciso recorrer a argumentação que Rawls desenvolve sobre as fronteiras. Rawls considera que o governo de cada povo é responsável pelo seu próprio território e pela integridade ambiental do mesmo, caso contrário, a propriedade - o território - deteriorar-se-á. O raciocínio é análogo à propriedade particular. Cada indivíduo é responsável por manter e conservar a sua propriedade, senão ela acaba por se deteriorar. Se as fronteiras existem, é com este sentido. Mesmo considerando que as fronteiras podem ser vistas como fatores arbitrários na divisão de recursos naturais entre os povos, Rawls entende que sem a existência de um governo mundial - como de fato não há - é preciso que haja fronteiras de algum tipo. Se não há um governo único que apresente as normas e

---

<sup>25</sup> POGGE, Thomas. *Human Flourishing and Universal Justice*, p.4-5.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p.5.

regras de convívio humano global é importante que as pessoas estejam situadas em povos, cada qual com o seu próprio governo. Assim, para Rawls, “as desigualdades de poder e de riqueza devem ser decididas por todos os povos, por si mesmos”.<sup>27</sup> Portanto, pensar, como sugere Beitz, a aplicação dos princípios de justiça rawlsianos conforme elaborados para a sociedade fechada no plano internacional não parece viável. Afinal, se não há um governo mundial, quem definiria internacionalmente os princípios de justiça rawlsianos como defendidos por Beitz? Qual é a idéia de contrato social que está por trás do pensamento de Beitz?

Pogge parece tentar escapar um pouco dessa situação quando afirma que o critério de justiça universal, entendendo “universal” como aplicado à todas as *instituições* ao redor do mundo, pode causar alguns constrangimentos, mas pode também ser compatível com uma significativa diversidade de instituições nacionais e modos de vida. Pogge quer chamar a atenção para a necessidade da existência de modos de vidas autônomos, que possuem culturas diferentes, e que, ao sugerir um critério universal de justiça, é preciso conservá-los enquanto tais para que essa universalidade desejada não seja confundida com algum tipo de imperialismo ocidental. Pogge observa que:

“The shared criterion of justice we seek should not then hold that cultures have an autonomy worthy of respect only insofar as they sustain supra-cultural reflection, discourse, and choice in matters of human flourishing. In fact, it must not make this demand, if it is to be widely acceptable worldwide and thus immune to the complaint that it manifests an attempt to impose Western enlightenment values upon other cultures.”<sup>28</sup>

É interessante observar que autores como Beitz e Pogge criticam Rawls por ele se afastar da realidade vigente nas relações internacionais, por não considerar o processo de interdependência que caracteriza a vida internacional atualmente através de avanços nos mais diversos campos de relacionamentos como comércio, assistência humana, investimentos e comunicações, entre outros, permanecendo muito no campo da teoria ideal mais que no da teoria não-ideal. É importante

---

<sup>27</sup> RAWLS, John. *O Direito dos Povos*, p.50.

<sup>28</sup> POGGE, Thomas. *Human Flourishing and International Justice*, p.5.

perceber que o pensamento de Rawls sobre a justiça entre os povos é desenvolvido nos campos da teoria ideal e da teoria não-ideal e sugere sim uma aproximação com a realidade, com o mundo que vivenciamos. Rawls chama a sua teoria da justiça entre os povos de uma *utopia realista* não é a toa. É a partir da realidade vigente do nosso mundo social que Rawls tenta construir um cenário justo entre os povos. Rawls tenta escapar dos devaneios cosmopolitas como “cidade global” e “cosmopolis”, que passam a idéia de que o mundo é caracterizadamente um ambiente formado por diversas culturas e práticas que convivem harmoniosa e organizadamente em torno de uma premissa universal calcada na defesa dos valores liberais ocidentais. Ao invés disso, Rawls pensa as pessoas situadas nos seus povos de origem, pois é assim que estamos todos originariamente relacionados. O que são hoje os Estados são na teoria de Rawls os povos, agentes racionais como os Estados, mas, além disso, razoáveis, conforme dito anteriormente. Assim, dispor as pessoas em povos, como pensado por Rawls, não invalida o uso de princípios distributivos no plano internacional.

Pensar a realização de um contrato social no plano internacional como resultado da deliberação e da escolha de pessoas não é certamente tarefa das mais fáceis. Ao mesmo tempo, sugerir que os princípios de justiça podem ser expressos por instituições internacionais parece, a primeira vista, pelo menos arriscado. Os autores que criticam o distanciamento de Rawls da realidade por não considerar as relações internacionais como expressão de cooperação social através da interdependência existente entre os Estados e entre as pessoas precisam estar atentos ao fato de que a realidade pode não se apresentar como eles pensam ou desejam. Volto àquela pergunta feita a fim de apontar um problema aos cosmopolitas: se o foco de consideração moral para os cosmopolitas são as pessoas, quem, no cenário internacional, senão os Estados, no nosso mundo atual, ou os povos, na teoria rawlsiana, pode propor princípios de justiça distributiva internacional? Podemos propor duas respostas. Pessoas ou instituições. Ambas, no entanto, não são satisfatórias.

Pensar as pessoas como agentes que no plano internacional propõem e implementam princípios de justiça não parece viável por razões óbvias. Não é difícil imaginar quão insensato seria pretender que 6 bilhões de pessoas

resolvessem seus conflitos de justiça, elaborassem e efetivassem a aplicação de princípios de justiça distributiva internacional. Não precisamos ir longe neste ponto.

Ao tratar das instituições como agentes coletivos que poderiam propor e efetivar princípios de justiça distributiva internacional é preciso apresentar um raciocínio um pouco mais elaborado. Contaremos, para tanto, com a análise que Andrew Hurrell faz sobre a existência das instituições internacionais atualmente e a relação destas com a justiça internacional. O argumento de Hurrell sobre as instituições internacionais possui duas considerações, uma positiva e outra negativa. A primeira é que há hoje, segundo Hurrell, uma rede mais densa e integrada de instituições e práticas partilhadas que nos permitem estabelecer com maior segurança as nossas expectativas sociais de justiça e injustiça global. Essa é a consideração positiva. A segunda é que, por outro lado, as nossas instituições sociais mais importantes continuam a constituir uma ordem política deformada, acima de tudo, em função de extremas disparidades de poder que as caracteriza. Essa é a consideração negativa.<sup>29</sup>

Em relação à primeira consideração, Hurrell se pergunta qual é a relevância moral das instituições internacionais para se pensar a justiça internacional. Hurrell responde essa pergunta afirmando ser impossível, se levarmos em conta somente as instituições internacionais, deduzir princípios de justiça global (ou internacional) que possam ser aplicados em todo o mundo porque não há efetivamente uma sociedade ou comunidade internacional sobre a qual tais princípios atuem. Mas Hurrell afirma que as instituições internacionais ganham maior relevância se pensarmos nas mudanças que têm ocorrido nos últimos anos sob o estigma da globalização. Tais mudanças, para Hurrell, são expressas pelo crescimento e aprofundamento da interdependência econômica, ecológica e societal. Para Hurrell, essas mudanças alteraram significativamente o escopo da justiça internacional, de maneira que “integração” e “globalização” desgastaram as fronteiras das comunidades políticas e deram origem a um senso de um único mundo partilhado. As instituições internacionais e as mudanças advindas da globalização são a base para se pensar a justiça internacional e a formulação e

---

<sup>29</sup> Cf. HURRELL, Andrew. *Global Inequality and International Institutions*, p.35.

aplicação de seus princípios. Até aqui a posição cosmopolita se reforça.

Por outro lado, Hurrell admite que as instituições internacionais, apesar de terem constituído uma rede mais densa e integrada de relações nos últimos anos, continuam a apresentar deformidades quanto a distribuição de poder. Hurrell verifica a deformidade das instituições em quatro principais aspectos<sup>30</sup>. O primeiro aspecto trata da distribuição de vantagens e desvantagens nas instituições, como por exemplo, nas decisões sobre segurança internacional e a concentração de poder dos cinco membros permanentes do Conselho de Segurança da ONU, ou as grandes desigualdades da ordem econômica global. O segundo aspecto reflete a deformidade em termos de quem estabelece as regras da sociedade internacional, de modo que as instituições não são fóruns neutros, indiferentes às vontades dos Estados, mas expressam entre eles quais são as fontes de poder predominantes. O terceiro aspecto evidencia a diferença muito grande de capacidade entre Estados e sociedades de se adaptarem às demandas da economia global, expressando que a economia dos países em desenvolvimento são geralmente ditadas e cheias de condicionalidades pelas instituições internacionais dominadas pelos Estados mais poderosos. E, por último, a deformidade das instituições apresenta-se também na capacidade limitada destas e das leis existentes em restringir efetivamente os atos unilaterais e mesmo ilegais dos Estados mais poderosos. Hurrell, nesse sentido, percebe que os avanços desejados e visualizados pelos cosmopolitas perdem força quando verificamos mais de perto o comportamento das instituições internacionais. Hurrell lamenta o fato de que a sociedade internacional

“remains deeply contaminated by power and that political theorist can only ignore the persistence of this structural contamination at the cost of idealization; that where solidarist cooperation is weak or breaks down, the older imperatives of pluralist order continue to flourish; and that even when genuinely consensual, the promotion of solidarist values both depends on, and reinforces, the power and privileges of the dominant state or states.”<sup>31</sup>

Por isso, Rawls considera como atores privilegiados os povos, e não os

---

<sup>30</sup> HURRELL, Andrew. *Global Inequality and International Institutions*, p.43.

<sup>31</sup> HURRELL, Andrew. *Global Inequality and International Institutions*, p.44.

Estados como tradicionalmente concebidos. Os povos além de racionais são também razoáveis, ou seja, limitam a persecução de seus fins àquilo que o razoável exige. O projeto rawlsiano de justiça internacional parece melhor compor a realidade e a utopia que o projeto cosmopolita, por tentar elaborar, a partir da realidade observável, um mundo social mais justo. Aliás, qual é o projeto cosmopolita? Como propor e efetivar a prática de princípios de justiça internacional de acordo com o cosmopolitismo? Quem são os proponentes destes princípios? Os cosmopolitas exigem tanto que se pense a realidade dos fatos, que se perceba o mundo tal como ele é, (presumivelmente) sem fronteiras e marcado por anseios de justiça global numa comunidade global. Mas falta ao projeto cosmopolita exatamente o que para eles é o mais importante - o global - em suas mais diversas representações, capaz de fazer valer para todos os povos, ou pessoas, princípios efetivamente universais de justiça. Esse global está ausente. Podemos concordar com princípios universais de acordo com um mínimo a ser respeitado, como o direito à vida, por exemplo, mas não devemos impor ao mundo um conjunto de direitos mais amplos que favoreçam a compreensão do mundo como um ambiente exclusivo e naturalmente liberal, como sugerem alguns cosmopolitas. Isso não significa dizer, no entanto, que as pessoas estão presas até a morte aos seus Estados (ou povos) de origem e que não tenham outra opção a não ser a de conviver sob o domínio tirano neste ou naquele Estado (ou povo). Rawls dá conta disso em sua teoria ao tratar da questão da migração, por exemplo.<sup>32</sup>

Tudo isso posto, outras observações acerca do debate da aplicação dos princípios de justiça ainda se fazem necessárias. Nesse sentido, em relação à defesa de Beitz sobre os princípios de justiça, em especial o princípio da diferença, podemos citar a observação feita por Amdur quando este sugere que um país que seja justo internamente pode ser considerado injusto diante de outros países dependendo do tipo de relação que mantenha com eles.<sup>33</sup> Assim, segundo Amdur, um país que tenha solucionado as questões de justiça interna se não

---

<sup>32</sup> Cf. RAWLS, John. *O Direito dos Povos*, p.10-11.

<sup>33</sup> Cf. AMDUR, Robert. *Rawls' Theory of Justice: Domestic and International Perspectives*, p.453.

participar de princípios de justiça distributiva internacional frente a outros países pode ser considerado então um país injusto. Isso quer dizer que podemos criar um paradoxo se levarmos às últimas conseqüências a aplicação do princípio da diferença nas relações internacionais: os povos podem ser ao mesmo tempo justos e injustos (?!). Os povos (ou Estados), ou a maior parte deles, estão há séculos situados geograficamente. Suas fronteiras há tempos estão estabelecidas. E é exatamente a existência de fronteiras entre eles que nos permite verificar quais os povos são mais ou menos favorecidos por estarem situados neste ou naquele território mais rico ou não em recursos naturais. Rawls sugere que não devemos nos ater na arbitrariedade moral das fronteiras, mas devemos pensar nelas como o fator - ou um dos fatores - que motiva a aplicação do dever de assistência entre os povos. A identificação dos povos em seus espaços físicos nos permite afirmar quais entre eles precisam ser amparados pelo dever de assistência. Este, por sua vez, não se faz necessário somente pela escassez de recursos naturais, mas também pela condição política e social dos povos. De qualquer forma, as fronteiras enquanto delimitação do espaço físico dos povos e de suas riquezas são importante fator que justifica o dever de assistência. Rawls chama a nossa atenção para o fato de que os povos são iguais enquanto povos que são, não enquanto possuidores da mesma grandeza de riquezas. Isso significa que haverá naturalmente diferenças no nível de riqueza entre os povos. O dever de assistência entre os povos é um dever moral fortemente defendido por Rawls na relação entre os povos. Mas é preciso compreender que os povos podem não possuir as mesmas capacidades para cumprir o dever de assistência. É nesse sentido que Rawls afirma que “os povos maiores e menores estarão prontos a fazer contribuições maiores e menores e a aceitar retornos proporcionalmente maiores e menores.”<sup>34</sup> Assim, os povos menores podem oferecer uma parcela menor de contribuição e os povos maiores, uma maior. Não é possível exigir de todos os povos a mesma contribuição mas apenas defender a idéia de que todos eles que compõem a Sociedade dos Povos têm o dever de assistir aos povos onerados.

Quanto à distribuição de riqueza em escala global colocada em discussão, Amdur aponta ainda uma questão importante. Segundo Amdur, e levando-se em

---

<sup>34</sup> RAWLS, John. *O Direito dos Povos*, p.53.

consideração que a sociedade internacional é composta por Estados e que as pessoas somente possuem representatividade através de seus respectivos Estados, não há como garantir que este ou aquele Estado fará bom uso dos recursos que lhe foram destinados, pois a administração destes recursos cabe ao seu governo. Pode acontecer então que as pessoas, que seriam, em última instância, as beneficiadas por estes recursos, não consigam desfrutar deles devidamente. Amdur observa que:

“In a world of sovereign, independent states, transfers from the rich to the poor must be mediated by the governments of the poorer countries. Those governments, however, may choose not to use the aid they receive in ways that benefit their worst-off citizens.”<sup>35</sup>

É interessante verificar que esta observação feita por Amdur vai ao encontro da argumentação desenvolvida por Rawls que afirma que um povo bem ordenado não precisa ser um povo rico, pois mais importante que a riqueza de um povo são as suas tradições culturais e instituições sociais. Nesse sentido, Rawls afirma que:

“Uma sociedade com poucos recursos naturais e pouca riqueza pode ser bem ordenada se as suas tradições políticas, sua lei e sua estrutura de propriedade e classe, juntamente com as crenças morais e religiosas e a cultura subjacentes, são tais que sustentem uma sociedade liberal ou decente. [...] A grande riqueza não é necessária para estabelecer instituições justas (ou decentes). Quanto é necessário dependerá da história particular de uma sociedade, assim como da sua concepção de justiça.”<sup>36</sup>

Paralelamente às críticas de Beitz, Pogge também desenvolve pontos de discussão sobre o que ele considera falhas apresentadas por Rawls em *O Direito dos Povos*. A primeira delas trata da questão da tolerância em que Pogge observa que no contrato social rawlsiano para as sociedades fechadas Rawls considera **todas** as pessoas como fazendo parte da chamada posição original a fim de que sejam escolhidos os princípios de justiça que nortearão a vida da sociedade. No entanto, segundo Pogge, ao tratar da elaboração dos princípios de justiça no plano internacional Rawls exclui outros povos não-liberais considerando apenas os

---

<sup>35</sup> AMDUR, Robert. *Rawls' Theory of Justice: Domestic and International Perspectives*, p.456.

<sup>36</sup> RAWLS, John. op. cit., p.139-141.

povos liberais e os povos decentes como participantes da posição original internacional. Pogge comenta que

“In the domestic case, the original position models freedom and fundamental equality of all persons. But Rawls rejects the same values for the international case as showing insufficient tolerance and respect for certain non-liberal societies. [...] In contrast with the domestic case, Rawls grants representation in his international original position selectively, only to peoples who are well ordered by having either a liberal or a decent domestic institutional order. The remaining peoples may be denied equal respect and tolerance.”<sup>37</sup>

O motivo pelo qual Rawls não considera todos os povos não-liberais como povos bem ordenados é bastante claro e compreensível. Ao identificar os cinco tipos de povos que podem existir - e Rawls acredita que possam existir outros tipos ainda - Rawls afirma que os “Estados fora da lei, as sociedades sob o ônus de condições desfavoráveis e os absolutismos benevolentes” honram os direitos humanos mas negam aos seus membros, diferentemente dos povos decentes, que possuem uma hierarquia de consulta decente, um papel significativo nas decisões políticas e por isso não são bem ordenados.<sup>38</sup> Além disso, Rawls entende que “as sociedades oneradas, embora não sejam expansionistas nem agressivas, carecem de tradições políticas e culturais, de capital humano e conhecimento técnico e, muitas vezes, dos recursos materiais e tecnológicos necessários para que sejam bem ordenadas”.<sup>39</sup> É por isso que os outros tipos de povos não-liberais (considerados povos onerados) não compõem a posição original internacional pensada por Rawls. Mas é importante lembrar que Rawls considera que os povos bem ordenados têm um dever de assistência para com os povos onerados que implica trazer os últimos para a Sociedade dos Povos:

“O objetivo de longo prazo das sociedades (relativamente) bem ordenadas deve ser o de trazer as sociedades oneradas, tal como os Estados fora da lei, para a sociedade dos povos bem ordenados. Os povos bem-ordenados têm o dever de assistir as sociedades oneradas.”<sup>40</sup>

---

<sup>37</sup> POGGE, Thomas. *Critical Study. Rawls on International Justice*, p.246-247.

<sup>38</sup> RAWLS, John. *O Direito dos Povos*, p.5.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p.139.

<sup>40</sup> RAWLS, John. *O Direito dos Povos*, p.139.

Outras questões menores são colocadas por Pogge. Uma delas trata da relação entre povos liberais e povos decentes. O dever de assistência tem o papel de trazer para a Sociedade dos Povos os povos onerados, tornando-os bem ordenados, conforme a citação acima. Pogge considera estar implícito no pensamento de Rawls que os povos onerados devem passar a ser bem ordenados e mais, devem passar a representar democracias constitucionais liberais. Pogge questiona se não seria possível o movimento inverso, em que povos liberais passassem a representar hierarquias de consulta decentes, os povos decentes:

“(...) if liberal and decent hierarchical societies really are morally on an equal footing, then should not our move from a liberal to a decent regime be just as acceptable as our previous opposite move was (...)?”<sup>41</sup>

É preciso observar, no entanto, que Rawls, ao tratar das diretrizes para o dever de assistência entre os povos, não indica de forma alguma que os povos onerados devem passar a representar democracias constitucionais liberais, mas que devem sim ser incorporados à Sociedade dos Povos, que é composta, além dos povos liberais, por povos decentes. Rawls é um liberal e tem a democracia constitucional liberal como modelo maior de representação política, naturalmente. Mas isso não quer dizer que Rawls somente admita que os povos onerados convertam-se a povos liberais. O ideal rawlsiano de justiça internacional incorpora como razoavelmente justos os povos liberais e também os povos decentes. Rawls ainda no início de seu trabalho e explicitando as razões para se pensar O Direito dos Povos, afirma que

“Nossa esperança para o futuro da sociedade baseia-se na crença de que a natureza do mundo social permite a sociedade democráticas constitucionais razoavelmente justas existirem como membros da Sociedade dos Povos. Em tal mundo social, a paz e a justiça seriam obtidas entre povos liberais e povos decentes nacional e internacionalmente [...] (em) um mundo social alcançável que combina o direito político e a justiça para todos os povos liberais e decentes em uma Sociedade dos Povos.”<sup>42</sup>

---

<sup>41</sup> POGGE, Thomas. *Critical Study. Rawls on International Justice*, p.247.

<sup>42</sup> RAWLS, John. *O Direito dos Povos*, p.6-7.

Uma outra questão colocada por Pogge trata do processo de escolha dos princípios de justiça entre os povos. Pogge observa no âmbito doméstico, as partes adotam um critério público de justiça que definirá o desenho, a reforma e o ajuste da ordem institucional nacional de acordo com a variação de circunstâncias econômicas, culturais, históricas e naturais. Já no âmbito internacional, continuando a leitura de Rawls, segundo Pogge, as partes são chamadas diretamente a endossar uma ordem institucional internacional pré-existente (esta ordem é expressa pelos oito princípios de justiça da Sociedade dos Povos). Isso significa, de acordo com Pogge, que no âmbito nacional as partes possuem flexibilidade para negociarem os termos de sua cooperação, o que não ocorre no âmbito internacional, quando as partes, para constituírem a Sociedade dos Povos, devem de antemão concordar com princípios já determinados. Dessa maneira, Pogge considera que os membros da Sociedade dos Povos rawlsiana estão presos a um conjunto particular de regras bastante rígidas para corresponderem aos interesses dos povos sob circunstâncias globais diferentes. Assim os povos não podem reorganizar os padrões e as normas de convivência internacional sugerindo princípios outros como, por exemplo, o princípio da diferença.<sup>43</sup>

É importante perceber que nos dois casos, na sociedade fechada e na Sociedade dos Povos, os princípios reconhecidos entre as partes são extraídos da história. Em “Uma Teoria da Justiça”, o construtivismo rawlsiano pelo qual as pessoas escolhem que princípios de justiça seguir expressa os valores defendidos historicamente pelo credo liberal. Da mesma forma, em “O Direito dos Povos”, os princípios que as partes subscrevem são retirados da tradição das relações internacionais.<sup>44</sup> Ainda que fique claro que os princípios de justiça para a sociedade fechada são elaborados e escolhidos a partir de um raciocínio construtivista em que Rawls mostra como e porque as pessoas chegariam até eles, esses princípios não são outros que os defendidos pelo pensamento liberal. Não são princípios novos que sugerem algum outro tipo de organização política e social essencialmente diferente do liberalismo. A escolha feita por Rawls por

---

<sup>43</sup> POGGE, Thomas. *Critical Study - Rawls on International Justice*, p.249.

<sup>44</sup> RAWLS, John. *op. cit.*, p.53.

princípios liberais vem a sustentar exatamente a defesa da democracia constitucional. Em *Uma Teoria da Justiça*, Rawls tenta desenvolver uma concepção de justiça que “mais se aproxima de nossos juízos ponderados sobre a justiça, e que constitui a base moral mais apropriada para uma sociedade democrática.”<sup>45</sup>

No caso da Sociedade dos Povos, os princípios apresentados expressam aqueles que os Estados reconheceram tradicionalmente como legítimos no convívio entre eles. A diferença é que o construtivismo rawlsiano não é elaborado. Rawls não explica como os povos escolhem estes princípios e talvez isso não seja preciso. Se a idéia é partir da realidade para se pensar um mundo social mais justo porque não retirar desta realidade os princípios já existentes? Afinal, os povos são organizações como os Estados, possuem fronteiras, população e riqueza. A diferença é que os povos limitam a persecução de seus fins por aquilo que o razoável exige. Então, é compreensível que Rawls retire da tradição das relações internacionais os princípios de justiça que nortearão o convívio entre os povos, com a ressalva importante da razoabilidade dos agentes.

Há ainda uma afirmação feita por Rawls acerca do dever de assistência e propriamente sobre a natureza do Direito dos Povos que pode suscitar, pelo menos à primeira vista, preocupação, especialmente para aqueles mais desejosos de um princípio distributivo internacional de feições cosmopolitas. Após ter considerado a importância da paz e da estabilidade nas relações entre os povos, de ter chamado a atenção para o papel da tolerância no trato entre eles e de ter elencado o princípio do dever de assistência, Rawls parece fazer uma distinção muito clara entre os objetivos da justiça política no caso interno e na Sociedade dos Povos. Ao tratar dos oito princípios de justiça para os povos Rawls afirma que eles se aplicam à diretriz básica da igualdade e esta, por sua vez, parece ter significados distintos num e noutro caso. Assim, Rawls afirma que a igualdade significa “no caso da justiça como equidade, a igualdade de bens primários sociais e econômicos; neste caso, a igualdade de todos os povos e os seus iguais direitos.”<sup>46</sup>

---

<sup>45</sup> RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*, p.xxiii (prefácio).

<sup>46</sup> RAWLS, John. *O Direito dos Povos*, p.52.

E continua Rawls:

“No primeiro caso, perguntamos se haveria concordância com algum desvio da diretriz da igualdade, contanto que fosse para o benefício de todos os membros da Sociedade, e em particular dos menos favorecidos. [...] Com o Direito dos Povos, porém, as pessoas não estão sob um, mas vários governos, e os representantes dos povos desejam preservar a igualdade e a independência da sua própria sociedade. [...] Nesse caso, os povos maiores e menores estarão prontos a fazer contribuições maiores e menores e a aceitar retornos proporcionalmente maiores e menores.”<sup>47</sup>

A leitura dessa passagem Rawls sugere pelo menos uma interpretação ambígua. O que exatamente Rawls quer dizer com “preservar a igualdade e a independência de sua própria sociedade” ou com “contribuições maiores ou menores” e “retornos maiores ou menores”?

Além do que já foi dito sobre as (supostas) imperfeições em “O Direito dos Povos” de Rawls, Pogge observa que a justiça rawlsiana na sociedade fechada possui um forte apelo ao combate das desigualdades econômicas - sendo estas aceitas somente se acarretarem o benefício dos menos favorecidos - mas que, no entanto a justiça rawlsiana elaborada para a Sociedade dos Povos falha ao não promover o mesmo combate. Para Pogge, o dever de assistência entre os povos, como a citação acima pode sugerir a primeira vista, não é suficiente para tratar das desigualdades entre povos ricos e povos pobres colocadas pelo livre comércio e pelo mercado competitivo. De acordo com Pogge:

“In the domestic case, Rawls demand that to preserve background justice, free bargaining must be modified and constrained to achieve an economic order that tends to moderate economic inequality. Rawls reconizes that the international economy poses a similar problem [...] (however) Rawls’ duty of assistance does not protect poor societies against skewed (and deteriorating) international terms of cooperation exacted from them through the greater (and increasing) bargaining power of the affluents. [...] He suggests that the international parties, going beyond his law of peoples, “would agree to fair standards of trade to keep the market free and competitive”, but, as our world demonstrates free and competitive markets are quite compatible with huge and ever-increasing inequality. What is missing is a principle that assesses the global economic order in terms of its distributive effects in the way Rawls’ own difference principle assesses the domestic economic order.”<sup>48</sup>

---

<sup>47</sup> Ibid., p.52-53.

<sup>48</sup> POGGE, Thomas. *Critical Study. Rawls on International Justice*, p.251.

Pogge afirma ainda que a utopia rawlsiana é imperfeita por não manter um suporte global à justiça:

“Rawls’ utopia is flawed, then, by excluding the concern to maintain global background justice, and by excluding any preference for structuring the global economy so that it moderates inequalities and enables especially the economically weakest societies to grow.”<sup>49</sup>

Beitz, por sua vez, sugere que Rawls falha ao não propor um controle maior na distribuição interna de recursos advindos do dever de assistência, deixando-os à mercê da vontade dos governos que deles se beneficiam e pela concepção de justiça elaborada por cada povo<sup>50</sup> - que não é necessariamente uma concepção de justiça liberal.

É preciso perceber que Rawls tenta a partir da realidade vigente imaginar um mundo possível de ser construído. A teoria rawlsiana é uma *utopia realista* no sentido em que acredita que esse mundo social por ele elaborado pode algum dia existir. O que autores como Pogge e Beitz fazem, entre outros, é o caminho inverso. Eles trazem para o mundo real a teoria ideal rawlsiana. E aí, naturalmente, as coisas não se encaixam tão bem. Na Sociedade dos Povos rawlsiana não há clamor maior por justiça entre os povos porque o ambiente internacional de convívio entre eles é calcado em princípios, normas e regras de conduta que satisfazem de modo minimamente suficiente o ideal de justiça que caracteriza essa Sociedade como razoavelmente justa. Mas isso não significa dizer, como sugere Pogge, que os padrões distributivos estão ausentes na Sociedade dos Povos. Ao contrário, eles estão presentes quando é colocado em prática o dever de assistência entre os povos. Novamente, Rawls afirma que os povos bem ordenados têm o *dever* de assistir os povos onerados e fazer com que eles se tornem também bem ordenados.

De um modo geral, as críticas e observações referenciadas até aqui tiveram por objetivo propor alguns pontos de discussão acerca da influência da obra de Rawls no que concerne o tema da justiça internacional. Assim, sendo o nosso

---

<sup>49</sup> Ibid., p. 253.

<sup>50</sup> BEITZ, Charles. *Rawls's Law of Peoples*, p.683.

objetivo o de tratar especificamente da relação entre o princípio da diferença e o dever de assistência, apresentamos à título de introdução o debate cosmopolitismo-comunitarismo nas relações internacionais, a fim de situar apenas minimamente o pensamento de Rawls nesse debate. Mais diretamente, foram apresentadas também algumas críticas e observações feitas em relação à obra rawlsiana de *O Direito dos Povos*, que procuravam identificar o que seriam pontos nevrálgicos apresentados por outros autores sobre a obra em questão, os quais procurei sanar a partir de comentários de outros autores assim como os do próprio Rawls.

A próxima tarefa será a de apresentar a relação entre o *princípio da diferença* e o *dever de assistência*, mostrando, ao contrário do que sugerem alguns críticos, que esses dois princípios possuem mais semelhanças que diferenças. Tentaremos então mostrar que é possível afirmar que o princípio da diferença é mantido na Sociedade dos Povos com a elaboração do dever de assistência, que preserva um princípio distributivo suficientemente necessário para que cada povo possa desenvolver e efetivar a noção de dignidade e de auto-respeito no trato mútuo entre os povos.

## 4.2

### A relação entre o princípio da diferença e o dever de assistência

O princípio (da diferença) determina que a fim de tratar as pessoas igualmente, de proporcionar uma genuína igualdade de oportunidades, a sociedade deve dar mais atenção àqueles com menos dotes inatos e aos oriundos de posições sociais menos favoráveis.<sup>51</sup>

O ponto crucial é que o papel do dever de assistência é ajudar sociedades oneradas a tornarem-se membros plenos da Sociedade dos Povos e capazes de determinar o caminho do seu futuro por si mesmas.<sup>52</sup>

Rawls procura se diferenciar da visão cosmopolita a partir da comparação entre o interesse final desta e o elaborado por ele em “O Direito do Povos”. Para Rawls, “o interesse final de uma visão cosmopolita é o bem-estar dos indivíduos, não a justiça das sociedades, e sua preocupação é determinar se o bem-estar da pessoa globalmente em pior situação pode ser melhorado”.<sup>53</sup> Isso significa que ainda há por parte da visão cosmopolita a necessidade de mais distribuição global mesmo depois de cada sociedade haver alcançado internamente instituições justas. Rawls, por outro lado, entende que a justiça e a estabilidade de sociedades liberais e decentes, que vivem como membros da sociedade de povos bem ordenados, é o interesse final do Direito dos Povos.

Para mostrar claramente que não defende uma postura cosmopolita Rawls apresenta os argumentos utilizados por Beitz para pensar a justiça distributiva internacional e para assim diferenciá-la da justiça entre os povos por ele pensada. Segundo Rawls, Beitz imagina dois cenários. O primeiro representa os países

---

<sup>51</sup> RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*, p.107.

<sup>52</sup> Id., *O Direito dos Povos*, p.155.

<sup>53</sup> Ibid., p.157.

como sociedades fechadas em si mesmos, sem fluxos comerciais com outros países. Assim, os países que desfrutam de uma quantidade maior de recursos naturais podem se beneficiar e enriquecer mais que outros que não dispõem desta mesma abundância de recursos. Beitz sugere que neste caso seja validado entre os países um *princípio de redistribuição de recursos* a fim de que os países menos afortunados em recursos naturais possam igualmente desenvolver-se como os países mais agraciados de recursos.

O segundo cenário apresentado por Beitz, como expõe Rawls, trata do *princípio de distribuição global*. Neste cenário há fluxo de comércio e serviços entre os países. Mesmo assim alguns países são mais beneficiados que outros nessas relações e é preciso então diminuir o impacto dessas diferenças através de uma redistribuição de recursos dos países mais ricos para os mais pobres. Rawls questiona a argumentação de Beitz observando que tais princípios não têm um alvo pelo qual possa ser interrompido. Os países pobres seriam objetos de distribuição de recursos indefinidamente. A proposta de Beitz parece não ser a mais adequada. O Direito dos Povos permite que povos onerados alcancem o *status* de sociedades razoavelmente justas (liberais ou decentes) que resolvam os seus problemas de justiça interna.

Nesse sentido, o entendimento acerca da relação entre o princípio da diferença e o dever de assistência no pensamento de Rawls é fundamental para entender essa evolução e para que possamos sustentar a afirmação de que estes dois princípios convergem para o mesmo fim. Serão expostos a seguir alguns comentários sobre esses dois princípios numa comparação entre eles, a fim de afirmar que o princípio da diferença está presente no dever de assistência.

O primeiro ponto a ser observado trata da questão da igualdade entre as partes e do objetivo desses princípios. Assim, mostramos outrora que o princípio da diferença é resultado da escolha das pessoas numa condição inicial de igualdade - as pessoas são consideradas livres e iguais e, assim, possuidoras dos mesmos direitos e liberdades. Além disso, o princípio da diferença pressupõe a realização da igualdade - ao afirmar que as desigualdades sociais são permitidas se e somente se resultarem no benefício especialmente dos menos favorecidos da sociedade Rawls quer garantir um quadro marcado pela igualdade em que todos

poderão usufruir de uma condição que os possibilite buscar realizar os seus planos de vida com o devido auto-respeito e dignidade. O princípio da diferença é elaborado no cenário rawlsiano da justiça como equidade, que consiste na realização dessas duas igualdades, as quais poderíamos chamar de igualdade *a priori* e igualdade *a posteriori*. Sobre a igualdade *a priori* Rawls afirma que:

“(...) a idéia norteadora é que os princípios de justiça para a estrutura básica da sociedade são objeto do consenso original. São esses princípios que pessoas livres e racionais [...] aceitariam numa condição inicial de igualdade como definidores dos termos fundamentais de sua associação. [...] essa situação original é equitativa entre os indivíduos tomados como pessoas éticas, isto é, como seres racionais com objetivos próprios e capazes, na minha hipótese, de um senso de justiça.”<sup>54</sup>

A igualdade *a posteriori* é tratada por Rawls através de três tendências implícitas no princípio da diferença.<sup>55</sup> A primeira tendência expressa um princípio de reparação referente às posses naturais das pessoas, como qualidades e deficiências congênitas. O princípio de diferença tenta compensar essa desigualdade na distribuição arbitrária de dotes naturais. A segunda tendência trata da concepção de reciprocidade, no sentido de benefício mútuo, em que todos devem ser beneficiados pela cooperação social, em especial, os menos favorecidos. A terceira tendência é apresentada por um princípio de fraternidade contido no princípio da diferença, que implica um senso de “amizade cívica e solidariedade social e a idéia de não querer ter maiores vantagens, exceto quando isso traz benefícios para os outros que estão em pior situação.”<sup>56</sup> Rawls observa que essas três tendências de igualdade contidas no princípio da diferença expressam publicamente, em seu conjunto, o respeito mútuo entre os homens. Isso para Rawls é de suma importância porque garante, juntamente com o primeiro princípio de justiça, um cenário em que o bem de todos é incluído em um sistema de benefício mútuo que sustenta a auto-estima de todos os homens.<sup>57</sup> Nesse sentido, Rawls afirma que o estabelecimento da liberdade igual e o princípio da

---

<sup>54</sup> RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*, p.12-13.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p.107-115.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p.112-113.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p.194-195.

diferença (com suas três tendências) são equivalentes

“(…) a um compromisso de se considerar a distribuição das habilidades naturais, sob certos aspectos, como um dom coletivo, de modo que os mais afortunados se possam beneficiar apenas de formas que ajudem os menos beneficiados. [...] organizando-se as desigualdades de modo que haja vantagens mútuas e abstendo-se da exploração das contingências do acaso natural e social dentro de uma estrutura de liberdades iguais, as pessoas expressam sua obrigação com o respeito umas pelas outras na própria constituição de sua sociedade.”<sup>58</sup>

Considerar que as pessoas estão dispostas na posição original e cobertas pelo véu de ignorância não significa dizer que elas desfrutam de uma igualdade natural e social. Significa sim afirmar o contrário. É por gozarem de condições naturais e sociais diferentes que as pessoas estão cobertas pelo véu da ignorância quando reunidas na posição original. Esse artifício criado por Rawls evita que sejam escolhidos princípios que favoreçam uns e não outros. Essa igualdade artificial inicial esconde desigualdades profundas entre as partes que compõem a sociedade fechada e afetam seriamente as suas perspectivas de vida. O princípio da diferença vem cumprir o papel de não permitir que tais desigualdades arbitrárias influenciem negativamente o processo de escolha e de realização dos planos de vida que as pessoas possuem.

É possível fazer um paralelo em relação aos povos. Estes também estão dispostos numa posição original marcada por uma igualdade (artificial) de condições. Nenhum deles sabe o tamanho de seu território, sua população ou riqueza que dispõe. Mas certamente existem desigualdades entre eles. De qualquer forma, os povos enquanto entidades que gozam de um igual *status* concordam com um conjunto de princípios válidos para regular o convívio entre eles. E se as pessoas são consideradas iguais e livres entre si na sociedade fechada, os povos também o são na Sociedade dos Povos. Num segundo momento, quando as desigualdades entre os povos são mostradas, a Sociedade dos Povos conta com o dever de assistência, que procura compensar tais desigualdades tal qual o princípio da diferença.

A afirmação feita por Rawls que de os povos estarão dispostos a fazer “contribuições maiores ou menores” e a esperar “retornos maiores ou menores”

---

<sup>58</sup> RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*, p.195.

não deve ser confundida com desdém ou desprezo em relação à situação de cada povo. Essa afirmação, que pode a primeira vista suscitar dúvidas, somente trata de mostrar que, diferentemente da sociedade fechada, composto por um governo, os povos estão sujeitos a muitos governos, o que talvez dificulte a elaboração de regras mais específicas de como proceder a ajuda ou a compensação. De qualquer forma, o dever de assistência é um *dever* como o é o princípio da diferença porque reconhece a existência de desigualdades entre os povos e procura dirimi-las. As partes são chamadas a possibilitar àqueles em pior situação uma condição que os permita elaborar e realizar seus planos de vida.

O segundo ponto a ser destacado na relação entre o princípio da diferença e o dever de assistência concerne mais especificamente a razão de ser desses princípios. Rawls deixa claro que o que a teoria da justiça tem de regulamentar são “as desigualdades de perspectivas de vida entre cidadãos que resultam das origens sociais, das vantagens naturais e das contingências históricas.”<sup>59</sup> Regulamentar as *perspectivas* das desigualdades é diferente de regulamentar as desigualdades *em si*. O princípio da diferença vem exatamente cuidar dessas perspectivas - e não das desigualdades em si - a partir de uma situação em que as pessoas que vivenciam condições naturais e sociais desiguais possam desfrutar de um igual conjunto de bens necessários (direitos e liberdades, renda e riqueza e acesso a cargos públicos) à persecução de seus respectivos fins. Álvaro de Vita reforça essa consideração:

“O princípio da diferença traduz uma concepção de igualdade de recursos ou de bens primários [...] e não uma concepção de igualdade de resultados ou de bem-estar. [...] O princípio de diferença não tem por objetivo a abolição de diferenças decorrentes de contingências [...] Trata-se sim, tanto quanto possível, de neutralizar os efeitos da distribuição natural (isto é, arbitrária) de recursos e talentos.”<sup>60</sup>

Vita afirma ainda que:

“A justificação do princípio da diferença se apóia na idéia de que em uma sociedade democrática desigualdades imerecidas devem ser compensadas [...] para que cada um (e não só os naturalmente privilegiados) possa exercer sua liberdade

---

<sup>59</sup> RAWLS, John. *O Liberalismo Político*, p.260.

<sup>60</sup> VITA, Álvaro de. *Justiça Liberal*. Argumentos liberais contra o neoliberalismo, p.48.

de escolher e de realizar os objetivos e fins que se julga valioso perseguir na própria vida.”<sup>61</sup>

Da mesma forma, em relação à Sociedade dos Povos, Rawls afirma que *os níveis de riqueza e bem-estar entre as sociedades podem variar e presume-se que o façam, mas ajustar esses níveis não é objetivo do dever de assistência.*<sup>62</sup> Rawls afirma ainda que, paralelamente ao princípio da diferença, o objetivo do dever de assistência é o de “ajudar as sociedades oneradas a serem capazes de gerir os seus próprios negócios de um modo razoável e racional e, por fim, tornarem-se membros da sociedade dos povos bem ordenados.”<sup>63</sup> Assim, tanto o princípio da diferença quanto o dever de assistência objetivam garantir um princípio de *autonomia política*<sup>64</sup> em relação às pessoas, no primeiro caso, e aos povos, no segundo. Essa autonomia é entendida como a capacidade que estes agentes têm de, a partir de um conjunto de bens sociais e de compensações de desigualdades, buscar realizar os seus interesses próprios.

O terceiro ponto relevante a destacar é o tipo de ajuda ou de compensação ao qual está relacionado o princípio da diferença e o dever de assistência. Para a teoria da justiça rawlsiana, mais importante que identificar quão grande é a distância entre ricos e pobres é preciso identificar as conseqüências dessa distância. Rawls afirma que

“em uma sociedade nacional liberal essa distância não pode ser maior do que o permitido pelo critério de reciprocidade, de modo que os menos favorecidos [...] tenham meios suficientes para fazer uso inteligente e eficaz da sua liberdade e levar vidas razoáveis e dignas.”<sup>65</sup>

O princípio da diferença, segundo Rawls, “não requer o crescimento económico contínuo ao longo de gerações para maximizar indefinidamente de

---

<sup>61</sup> Ibid., p.53.

<sup>62</sup> RAWLS, John. *O Direito dos Povos*, p.139.

<sup>63</sup> Ibid., p.146.

<sup>64</sup> Ibid., p.155.

<sup>65</sup> Ibid., p.149.

forma ascendente as expectativas dos menos favorecidos.”<sup>66</sup> Isso quer dizer que o princípio da diferença não possui um caráter paternalista, ou seja, não se atém na tarefa de melhorar eternamente a posição daqueles menos favorecidos na sociedade. Mas, ao contrário, o princípio da diferença tem uma interrupção. Talvez difícil de precisar, mas certamente a possui. É necessário avaliar, como aponta VITA, se a parte de bens primários que cada um possui é suficiente para que todos realizem os seus respectivos planos de vida e concepção de bem numa base social que propicie desenvolver um sentido mútuo de auto-respeito.<sup>67</sup> Paralelamente, Rawls afirma em relação à Sociedade dos Povos:

“(...) uma sociedade bem ordenada não precisa ser uma sociedade rica. [...] A grande riqueza não é necessária para estabelecer instituições justas (ou decentes). Quanto é necessário dependerá da história particular de uma sociedade, assim como da sua concepção de justiça.”<sup>68</sup>

Rawls considera que as causas da riqueza de um povo e as formas que assume estão relacionadas à sua cultura política, e às suas tradições filosóficas, morais e religiosas que dão sustentação às suas instituições políticas e sociais. Além disso, Rawls considera igualmente importante para a riqueza de um povo as virtudes políticas que ele apresenta assim como a sua sociedade civil e as capacidades potenciais de sua indústria e de inovação. Rawls assim afirma que mais importante que dispensar fundos às sociedades oneradas é preciso verificar portanto a sua cultura política, pois que os governantes de um povo, em função do grau de corrupção, por exemplo, podem simplesmente não utilizar da maneira mais adequada os recursos obtidos para solucionar injustiças e desigualdades internas.

Ao comparar os aspectos de sua teoria na sociedade fechada e na Sociedade dos Povos sobre a distribuição de recursos Rawls afirma ainda que:

“Em cada caso, o objetivo é concretizar e preservar instituições justas (ou decentes) e não simplesmente aumentar, muito menos maximizar indefinidamente, o nível

---

<sup>66</sup> Id., *O Liberalismo Político*, p.36, nota de rodapé nº 5.

<sup>67</sup> VITA, Álvaro de . *A Justiça Igualitária e seus Críticos*, p.256.

<sup>68</sup> RAWLS, John. *O Direito dos Povos*, p.140-141.

médio de riqueza ou a riqueza de qualquer sociedade ou de qualquer classe particular na sociedade.”<sup>69</sup>

Alguns podem sugerir que esta idéia não permite identificar o ponto de interrupção do princípio da diferença com muito clareza. Talvez isso seja verdadeiro. Mas é preciso perceber que na teoria rawlsiana de justiça a riqueza exagerada não é necessária para se buscar realizações de vida dignas. Aliás, é preciso mesmo supor que cada pessoa seja capaz de ajustar os seus interesses e planos de vida à quantidade de bens que dispõe, naturalmente a partir de um conjunto já determinado desses bens. Assim, é importante entender que no pensamento de justiça em Rawls o que se procura garantir são as bases sociais do auto-respeito, considerando que este não depende de satisfações de gostos excêntricos ou dispendiosos.<sup>70</sup>

O alvo e o ponto de interrupção na Sociedade dos Povos são tratados por Rawls da seguinte maneira:

“O dever de assistência [...] busca elevar os pobres do mundo até que sejam cidadãos livres e iguais de uma sociedade razoavelmente liberal ou membros de uma sociedade hierárquica decente. Esse é o alvo. Também tem, deliberadamente, um ponto de interrupção já que, para cada sociedade onerada, o princípio deixa de se aplicar assim que o alvo é atingido.”<sup>71</sup>

Por último, vale destacar o fato do pluralismo razoável. Tanto na sociedade fechada como na Sociedade dos Povos há uma pluralidade de doutrinas abrangentes razoáveis em conflito. A idéia do pluralismo razoável possibilita que sejam acordados princípios de justiça política sem se levar em conta as irreconciliáveis considerações dessas doutrinas umas para com as outras. A pluralidade de crenças religiosas, filosóficas e morais é elemento que garante a própria preservação de cada uma delas e de todas.

Esses pontos refletem a consonância ou convergência entre o princípio da diferença e o dever de assistência. E mais. Demonstram a permanência do

---

<sup>69</sup> Ibid., p.141.

<sup>70</sup> VITA, Álvaro de . *A Justiça Igualitária e seus Críticos*, p.257, nota de rodapé nº 86.

<sup>71</sup> RAWLS, John. *O Direito dos Povos*, p.156.

primeiro no exercício do segundo, quando são tratados os povos. É a partir desses pontos (certamente poderá haver outros) que podemos afirmar que o dever de assistência é a manifestação no plano internacional do princípio da diferença.